ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ / TEBLİĞLER KİTABI



I. ULUSLARARASI DİN VE İNSAN SEMPOZYUMU "DİN, DİL VE İLETİŞİM"

Editör
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ
Arş. Gör. Sercan YAVUZ
Arş. Gör. Barış ÇAKAN





ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
1970

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları No: 337
ISBN: 978-605-9975-56-8
1.Baskı

Sahibi: Prof. Dr. Kemal ŞENOCAK

Yayın Komisyonu: Prof. Dr. Kamil ÇOLAK

Prof. Dr. Abdurrahman KARAMANCIOĞLU

Prof. Dr. Mahmut KEBAPÇI

Kapak Tasarım: ESOGÜ Matbaa

Basım Tarihi ve Yeri: Aralık 2019, Eskişehir

Elektronik Yayın Adresi: https://dinveinsan.ogu.edu.tr

Bu kitabın basım, yayın ve satış hakları
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi'ne aittir.
Bütün hakları saklıdır.

Bölümlerde yazılanların bütün sorumluluğu bölüm yazarlarına aittir.

Kitabın tümü ya da bölümü/bölümleri
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi'nin yazılı izni olmadan
elektronik, optik, mekanik ya da diğer yollarla
basılamaz, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

© Copyright 2019 by Eskişehir Osmangazi University
All rights reserved.
No part of this book may be printed, reproduced or
distributed by and electronical, mechanical or other means
without the written permission of the University.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜTESİ

I. ULUSLARARASI DİN VE İNSAN SEMPOZYUMU
"DİN, DİL VE İLETİŞİM"
10-12 EKİM 2019 ESKİŞEHİR

I. INTERNATIONAL RELIGION AND HUMAN SYMPOSIUM
"RELIGION, LANGUAGE AND COMMUNICATION"
10-12 OCTOBER 2019

المؤتمر الدولي الأول للدين والبشرية
"الدين و اللغة والتواصل"
10-12 أكتوبر 2019

TEBLİĞLER KİTABI

Editörler
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ
Arş. Gör. Sercan YAVUZ
Arş. Gör. Barış ÇAKAN

Eskişehir 2019

KURULLAR

YÜRÜTME KURULU/Executive Committee/اللجنة التنفيذية

Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ - Sempozyum Yürütme Kurulu Başkanı

Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Sezai ENGİN

Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOK

Öğr. Gör. Dr. Ahmet ÇETİNKAYA

Öğr. Gör. Nehri AYDİNÇE

Arş. Gör. Dr İshak TEKİN

Arş. Gör. Sercan YAVUZ

Arş. Gör. Barış ÇAKAN

DÜZENLEME KURULU/Organizing Committee/اللجنة التنظيمية

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı / ESKİŞEHİR (Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı)

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Prof. Dr. Cazim HADZİMEJLİC, Saraybosna Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi / BOSNA HERSEK

Prof. Dr. Dilorom HAMROEVA, Bilimler Akademisi / ÖZBEKİSTAN

Prof. Dr. Dosay KENJETAY, Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi, / KAZAKİSTAN

Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Prof. Dr. Ferit USLU, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Prof. Dr. Matanat KURBANOVA, Azerbaycan Eğitim Enstitüsü / AZERBAYCAN

Prof. Dr. Nasser WAHDAN, Arish University Faculty of Arts and Human Sciences / MISIR

Prof. Dr. Osama Ali ALFAKEER, Yarmouk University Faculty of İslamic Sciences / ÜRDÜN

Prof. Dr. Ömer ÖZSOY, Frankfurt Goethe Üniv. İslam Kültür ve Din Araştırmaları Enst./ ALMANYA

Prof. Dr. Süleyman GEZER, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi / KAZAKİSTAN

Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Doç. Dr. Kamil SARITAŞ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Doç. Dr. Naci KULA, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Doç. Dr. Süleyman BAKİ, Tetova (Kalkandelen) Üniversitesi Felsefe Tarihi / MAKEDONYA

Dr. Bakıt MURZARAİMOVA, Kırgızistan – Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / KIRGIZİSTAN

Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOK, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Dr. Öğr. Üyesi Sezai ENGİN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Öğr. Gör. Dr. Abdylkader DURGUTİ, Eskişehir Osmangazi Üniv. İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Arş. Gör. Dr. İshak TEKİN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Arş. Gör. Dr. Hatice AVCI, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Arş. Gör. Aynur KURT, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Arş. Gör. Ayşe YORULMAZ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Arş. Gör. Elif Kübra TÜRKMEN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Arş. Gör. Fatma HAZAR, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Arş. Gör. Kadir TÜRKMEN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Arş. Gör. Kevser AY, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Arş. Gör. Kübra Yıldız, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Arş. Gör. Şeyma ALTAY, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

BİLİM VE HAKEM KURULU/Science and Referee Board/اللجنة العلمية والتحكيمية

Prof. Dr. Adem APAK, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / BURSA
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ISPARTA
Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (KURAMER Müdürü)/ İSTANBUL
Prof. Dr. Ali ÇELİK, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İZMİR
Prof. Dr. Ali KAYA, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / BURSA
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Prof. Dr. Bejadin Ameti, Üsküp İslami Bilimler Fakültesi / MAKEDONYA
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / BURSA
Prof. Dr. Cazim HADZİMEJLİC, Saraybosna Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi / BOSNA HERSEK
Prof. Dr. Davut YAYLALI, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ERZURUM
Prof. Dr. Dilorom HAMROEVA, Bilimler Akademisi / ÖZBEKİSTAN
Prof. Dr. Dursun HAZER, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Prof. Dr. Erdoğan BOZ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / ESKİŞEHİR
Prof. Dr. Fahrush Rexhepi, Priştine İslami İlimler Fakültesi / KOSOVA
Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR
Prof. Dr. Ferit USLU, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Prof. Dr. Hasan el-OSMAN, Camiatu Ummu'l-Kura / SUUDİ ARABİSTAN

Prof. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi/ ESKİŞEHİR

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ANKARA

Prof. Dr. İsmail TAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi / KONYA

Prof. Dr. Kımbat KARATIŞKANOVA, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi / KAZAKİSTAN

Prof. Dr. Matanat KURBANOVA, Azerbaycan Eğitim Enstitüsü / AZERBAYCAN

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İSTANBUL

Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ANKARA

Prof. Dr. Mesude Canan ÖZTÜRK, Anadolu Üniversitesiİletişim Bilimleri Fakültesi / ESKİŞEHİR

Prof. Dr. Muhammet TASA, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi / KONYA

Prof. Dr. Murat ÖZCAN, Haci Bayram Veli Üniverstesi / ANKARA

Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi / ANKARA

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Prof. Dr. Nasi ASLAN, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ADANA

Prof. Dr. Nasser WAHDAN, Arish University, Faculty of Arts and Human Sciences / MISIR

Prof. Dr. Osama Ali ALFAKEER, Yarmouk University Faculty of İslamic Sciences / ÜRDÜN

Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İZMİR

Prof. Dr. Ömer ÖZSOY, Frankfurt / ALMANYA

Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İZMİR

Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ANKARA

Prof. Dr. Süleyman GEZER, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi / KAZAKİSTAN

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ANKARA

Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / İSTANBUL

Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İSTANBUL

Prof. Dr. Zakir AVŞAR, Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi / ANKARA

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / BURSA

Prof. Dr. Zija ABDULLAHU, Priştine İslami İlimler Fakültesi / KOSOVA

Doç. Dr. Adem ÇATAK, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / NEVŞEHİR

Doç. Dr. Adil ŞEN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Doç. Dr. Ali Pajaziti, Güney Doğu Avrupa Üniversitesi Çağdaş Sosyal Bilimler Fakültesi / MAKEDONYA

Doç. Dr. Ayhan AK, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / SAMSUN

Doç. Dr. Ayşe Elif EMRE KAYA, Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi / ANKARA

Doç. Dr. Hasan TANRIVERDİ, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ORDU

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Polatlı İlahiyat Fakültesi / ANKARA

Doç. Dr. İrfan GÖRKAŞ, Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / AFYON

Doç. Dr. İsmail PIRLANTA, Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / YOZGAT

Doç. Dr. Kadir DEMİRCİ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Doç. Dr. Kamil SARITAŞ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Doç. Dr. Naci KULA, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Doç. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Doç. Dr. Süleyman BAKİ, Tetova (Kalkandelen) Üniversitesi Felsefe Tarihi / MAKEDONYA

Doç. Dr. Şenol KORKUT, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Doç. Dr. Zikiriya JANDARBEK, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi / KAZAKİSTAN

Assistant Prof. Dr. Muhammed Jaber THALGY, Yarmouk University, Faculty of İslamic Sciences / ÜRDÜN

Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir KIYAK, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / MALATYA

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir MACİT, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / KOCAELİ

Dr. Öğr. Üyesi Ali EŞLİK, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi / VAN

Dr. Öğr. Üyesi Aybiçe TOSUN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Ercan ŞEN, Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / AFYON

Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOK, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Kadir ALTANSOY, Yarmouk University Faculty of İslamic Sciences / ÜRDÜN

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZTOPRAK, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi / VAN

Dr. Öğr. Üyesi Sevde DÜZGÜNER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İSTANBUL

Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Seyit Mehmet UĞUR, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Sezai ENGİN, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi TURGUT AKYÜZ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ERZİNCAN

Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Dr. Öğr. Üyesi Ziya POLAT, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / MARDİN

Dr. Bakıt MURZARAİMOVA, Kırgızistan – Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / KIRGIZİSTAN

Dr. Fatih KURT, Diyanet İşleri Başkanlığı / ANKARA

Dr. İmaduddin er-Reşid, Başakşehir İslamî İlimler Akademisi / İSTANBUL

Öğr. Gör. Adam Tag El- Nasr SHETA EL-ASHRY, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Öğr. Gör. Ayşe SARITAŞ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi / ESKİŞEHİR

Öğr. Gör. Şenol AMEDOV, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

Öğr. Gör. Ömer Faruk BAYRAKÇI, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ESKİŞEHİR

İÇİNDEKİLER

KURULLAR III
İÇİNDEKİLER VIII
AÇILIŞ KONUŞMALARI 1
Fatma YÜCE
BİR DİN FELSEFESİ PROBLEMİ OLARAK BİLİNÇALTI VE BİLİNÇÜSTÜ FORMLARIYLA TANRI'YLA İLETİŞİM 5
Resul ERSÖZ
DİN DİLİNİN YENİDEN İNŞASINA OLAN İHTİYAÇ -TESPİTLER VE TEKLİFLER- 19
Turgut AKYÜZ
AKLIN EPİSTEMOLOJİK TARİFİ BAĞLAMINDA DİN-AKIL İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME 33
Yasemin ÖNER
MİTOLOJİK SÖYLEM VE ÖĞELERİN DİN DİLİNDE KONUMLANDIRILMASI İLE İLGİLİ FARKLI BAKIŞ AÇILARI 45
Muhammed Emin GÖRGÜN
DİN DİLİ OLUŞTURMADA HZ. PEYGAMBER'İN ÜSLÛBU'L-HAKÎM SANATININ KULLANIMI 56
Duygu Kamacı Gencer
TOPLUM DİLBİLİMDE ETNOGRAFİK-ETNOLOJİK VE ETNOMETODOLOJİK YAKLAŞIMLAR..... 68
Dursun Ali Tökel
METİN VE YORUM: EŞSÜREMLİ OKUMAK MI ARTSÜREMLİ OKUMAK MI?..... 77
Abdurrahim Kozalı
NASLARIN ANLAM VE YORUMU BAĞLAMINDA OBJEKTİF BİR ZEMİN OLARAK DİL VE DİLİN İSLAMİLEŞMESİ 87
Yusuf KARATAŞ
METNİN İLETİŞİM DEĞERİNİN BELİRLEYİCİ BİR UNSURU OLARAK EDİMBİLİM /ET-TEDÂVULİYYE 96
Muhammet Sani Adıgüzel
BESMELE: TÜRKÇE YAZIM VE ANLAM AÇISINDAN BİR YAKLAŞIM..... 106
Şahabettin ERGÜVEN
KUR'ÂN-I KERİM'DE İSM-İ FÂİL, İSM-İ MEF'ÛL VE MASTAR VEZİNLERİNİN BİRBİRLERİNİN YERİNE KULLANILMASI OLGUSU 120
Halit ÇELİK
YABANCI DİL OLARAK TÜRKÇE ÖĞRETİMİNDE KÜLTÜR AKTARIM ARAÇLARINDAN DİN DİLİNİN ÖNEMİ..... 135
Betül İzmirli
TASAVVUF TERİMLERİNİ ANLAMADA SEMANTİK YÖNTEM VE DİN DİLİYLE İLİŞKİSİ 144
Mehmet UYAR
TARİKATLAR ÖNCESİ DÖNEMDE TASAVVUFÎ DİLİN OLUŞUM VE GELİŞİM SÜRECİ 156
Mehmet Kasım Özgen
KADİM İRFAN GELENEĞİNİN DİLİ..... 166
Himmet KONUR
HULVÎ'NİN LEMEZÂT'INDAN ÖRNEKLERLE MENKIBELERİN DİLİ..... 182
Mehmet Yaşar
KUR'AN'IN MUHALİFLERİYLE TARTIŞMA YÖNTEMİ VE İKNA METODU 192
Hatice AVCI
KÜLTÜREL ANTROPOLOLOJİK OKUMA YAKLAŞIMIYLA RÂZÎ TEFSİRİNDEKİ DİL VE ÜSLÛBUN DEĞERLENDİRİLMESİ (FATİHA VE BAKARA SÛRELERİ ÖRNEĞİNDE)..... 206
Zeynel Abidin AYDIN
VAHİY DİLİNİN DOĞRU ANLAŞILAMAMASININ MEÂL/TEFSİR KÜLLİYATIMIZA YANSIMALARI..... 217
Şeyma ALTAY
KEŞŞÂF TEFSİRİ'NDE DİNÎ SEMBOLİZM..... 228
Fatih TOK
HZ. İBRAHİM'İN İLETİŞİM USULÜ VE ÜSLUBU 235
Mehmet ERGÜN
DİL, ANLAM VE BAĞLAM EKSENİNDE VAHİY DİLİNİN BAĞLAMININ BAĞLAYICILIĞI 244

İsmail Alperen BİÇER
BİR DAVA VE MÜCADELE ADAMI OLARAK MEHMET ÂKİF ERSOY'UN TEFSİR YAZILARI VE VAAZLARININ DİLİ VE ÜSLÛBU 261
Erdoğan BOZ - Sezergül YIKMIŞ
KUR'AN-I KERİM'DE EMPATİ DİLİ: MUSA (AS.) KISSASI ÖRNEĞİ 271
İskender Şahin
ARKADAŞLIK VE AİLE İÇİ İLETİŞİMDE VAHİY DİLİNİN ÖRNEKLİĞİ 280
İsmail PIRLANTA
HZ. PEYGAMBER'İN MÜŞRİKLERLE İLETİŞİMİ 291
Mehmet İLHAN
DİNÎ İLETİŞİMİN ÖNÜNDEKİ NEO-HARİCİ ENGELLER TAASSUP VE TEKFİR 305
Şükrü KEYİFLİ
DİN HİZMETLERİNDE İKNA EDİCİ İLETİŞİM 311
Zeynep İrem Çeven
ÇOCUK KAVRAMINA KADİM BİR BAKIŞ: ÇOCUKLA İLETİŞİMDE NEBEVİ DİLİN HATIRLANMASI 319
Arslan KARAOĞLAN
ETKİLİ İLETİŞİME GİDEN YOL: VAHYİN DİLİNDE BEDEN DİLİ 328
Emrullah TUNCEL
ASLIN AKTARILMASINDA USULÜN ÖNEMİ: YENİ NESLİN DİLİNİ DİN DİLİYLE BULUŞTURMAK 339
Mehmet TÖZLUYURT
KELAMÎ GELENEĞİN İNSANLARIN İLETİŞİMİNDEKİ ROLÜ 352
Mustafa KARABACAK
HZ. PEYGAMBER'İN ÇOCUKLARLA EYLEMSEL VE SÖZEL İLETİŞİMİ 363
Selahattin Aydemir
HZ. PEYGAMBER'İN GENÇ ASHÂBINA VERDİĞİ DEĞER BAĞLAMINDA GENÇLİĞE NEBEVÎ REHBERLİK İLKELERİ. 374
Mustafa Öztoprak
BİR YAKLAŞIM MODELİ OLARAK HZ. PEYGAMBER'İN TOPLUMUN FARKLI KESİMLERİYLE KURDUĞU İLETİŞİM YOLLARI 390
Zeynep Ceran
DEZAVANTAJLI BİREYLERLE İLETİŞİMDE DİN DİLİ (CEZAEVİ MAHKÛMLARI ÖZELİNDE) 403
Ahmet KOÇ - Rüştü ACAR
DEZAVATANJLI (ÖZEL YETENEKLİ) BİREYLERLE DİNİ İLETİŞİM MESELESİ 410
Nasi ASLAN - Ömer KORKMAZ
OSMANLI BÜROKRASİSİNDE KULLANILAN HİTAP ŞEKİLLERİ VE İLETİŞİM BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ . 421
Raziye Rumeysa DÜNDAR
THE ROLE OF RELİGİOUS LANGUAGE İN FAMİLY COMMUNİCATİON İN TERMS OF CONSCİOUS PARENTİNG SKİLL MODEL: AL-GHAZALİ CASE 430
Harun ÇAĞLAYAN
KELÂM İLMİ'NDE TEOLOJİK DİL VE ANLAŞILMA BİÇİMLERİ 441
Hilmi KARAAĞAÇ
KELÂMCILARIN BATINİYYE İLE MÜCADELELERİNDE BAŞVURDUKLARI TEMEL ARGÜMAN: DİLDE TOPLUMSAL UZLAŞIM (EL-MUVADA'A) 453
Hüseyin DOĞAN
CEDEL YÖNTEMİNDE KULLANILAN DIŞLAYICI VE ÖTEKİLEŞTİRİCİ DİLİN TEMEL DAYANAKLARI ÜZERİNE 460
Namık Kemal OKUMUŞ
KADÎM YARAMIZ: BAZI DİNDARLARIN KENDİNDEN OLMAYANI ÖTEKİLEŞTİREN DİLİ 472
Seyithan CAN
"EMRİ Bİ'L MA'RUF NEHYİ ANİ'L MÜNKER" İLKESİNİN GÜNÜMÜZ DİNİ SÖYLEMİN İNŞASINDA İŞLEVSEL YÖNÜ 486
Erkan YAR
DİLİN KAYNAĞINA İLİŞKİN KELAMCILARIN YAKLAŞIMLARINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ 498
İbrahim KUTLUAY
İSNÂAŞERİYYE'YE GÖRE MASUM İMAMLARIN ALLAH TEÂLÂ İLE İLETİŞİM VASITASI OLARAK İLHAM VE DİĞER BİLGİ KAYNAKLARI 512

Sercan Yavuz
DIŞLAYICILIK BAĞLAMINDA İBN TEYMİYYE'NİN BAZI İTİKADİ FIRKALARA KARŞI KULLANDIĞI ÖTEKİLEŞTİRİCİ DİL VE ÜSLUP 527
Halil ÖZTÜRK
KELÂMÎ FIRKALARIN TENKİDİNDE DİL VE ÜSLÛP: ABDÜLKÂHİR EL-BAĞDÂDÎ ÖRNEĞİ 541
Abdylkader DURGUTİ
MEZHEPLERARASI İLETİŞİMDEN KAYNAKLANAN SORUNLAR: KERRÂMİYYE VE EŞ'ARİYYE TARTIŞMASI ÖRNEĞİ 554
Elif Kübra TÜRKMEN
İSLAM BOŞANMA HUKUKUNUN OLUŞUMUNDA CAHİLİYE VE KULLANILAN DİLİN ETKİLERİ 563
Fatma HAZAR
USÛL KAVRAMLARININ DÖNÜŞÜMÜ BAĞLAMINDA EMİR VE NEHİY (TAHÂVÎ ÖRNEĞİ) 573
Abdullah ACAR
"DİL VE MEDENİYET" BAĞLAMINDA BAZI "İSLAM HUKUKUNA AİT KAVRAMLAR"IN BATIYA TRANSFERİ KONUSUNDA MÜLAHAZALAR 583
Seyit Mehmet UĞUR
FETVA USÛLÜ ESERLERİ BAĞLAMINDA FETVADA DİL VE ÜSLÛP 593
Şükrü Ayran
DİN DİLİNİN İÇTİHADA KATILMASINDA HANEFİ USULCÜLERİN MUTEBER MÜNÂSEBET/İTTİSÂL VE KARÎNE ANLAYIŞLARININ YERİ 603
Ümmühan ARK
ŞAH VELİYYULLAH DİHLEVİ'NİN GÖRÜŞLERİ ÇERÇEVESİNDE DİL-KÜLTÜR-AHKÂM İLİŞKİSİ 611
Ahmet ÇETİNKAYA
DİNİN AMELÎ HÜKÜMLERİNİN MÜKELLEFLERE AKTARIMINDA İLMİHAL DİLİ VE ÖNEMİ-ÖMER NASUHİ BİLMEN'İN BÜYÜK İSLAM İLMİHALİ ÖRNEĞİ 620
Meryem YERLİ
SOSYOLOJİK ŞARTLARA GÖRE DEĞİŞEN FIKIH DİLİ 631
Yunus ARAZ
İMAM ŞAFİÎ'YE GÖRE KUR'ÂN DİLİNİN 'ARABİLİĞİ' MESELESİ 639
Aynur KURT
DİN DİLİNİN EDEBÎ METİNLERE YANSIMASI BAĞLAMINDA ABDİ'NİN FEZÂİL-İ HULEFÂ-YI RÂŞİDÎN ADLI MESNEVİSİNDE HZ. PEYGAMBER TASAVVURU 649
Ayşe YORULMAZ
DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERS KİTAPLARINDA AHLAKİ SÖYLEM 665
Kamil SARITAŞ
ELEŞTİRİ AHLAKI 675
Ömer Faruk TEBER
BEKTÂŞÎ METİNLERİNDE EVRENSEL BİR AHLAK ANLAYIŞININ KODLARI 687
Aybiçe TOSUN - Kübra YILDIZ
ÖĞRENCİLERİN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNDE YER ALAN KAVRAMLARA DÖNÜK ALGILARI: KUR'AN'DA BAZI KAVRAMLAR ÜNİTESİ ÖRNEĞİ 695
Aybiçe TOSUN
DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN ÖĞRENCİLERLE İLETİŞİM BİÇİMLERİ 704
Fatih ÇAKMAK
DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ ÖĞRETMEN ADAYLARININ DİN EĞİTİMİNDE ETKİLİ İLETİŞİM BECERİLERİNE ve İLETİŞİM ENGELİ OLUŞTURABİLECEK DAVRANIŞLARA YÖNELİK TUTUMLARI 714
Murat ATAMAN - Ahmet Selim DEMİRYÜREK
MÜHTEDİLERİN İSLAM'I SEÇMESİNDE DİN DİLİ VE İLETİŞİM (HOLLANDA-ROTTERDAM ÖRNEĞİ) 743
Hasan KAFALI
TUTUM DEĞİŞİMİ KURAMLARI BAĞLAMINDA DİN, DİL VE İLETİŞİM 752
Abdullah Kartal
KUR'AN'DA DİL-KİMLİK İLİŞKİSİ VE DİNÎ KİMLİK TİPLERİNİN DİLSEL TEZAHÜRLERİ 770

Ejder Okumuş
TOPLUMSAL ETKİLEŞİMDE DİL VE DİNÎ MEŞRÛİYET 779
Elif Emre Kaya - Fatma Gökçen Atuk
ÇOCUKLARDA DİN DİLİNİN OLUŞTURULMASI: ÇİZGİ FİLMLER ÖRNEĞİ 788
Bahset Karslı - Ayşegül Türkeri
DİN DİLİNİN MEZHEPSEL İNŞASI: *MOHAMMAD RASOOLOLLAH* FİLMİ ÖRNEKLİĞİ 802
Hüseyin MARAZ
DİNÎ KİMLİK OLUŞUMUNDA SOSYAL İLETİŞİM ARAÇLARININ/AĞLARININ ETKİSİ 807
Fatma Asiye ŞENAT
TÜRK DİZİLERİNDE DİNİ SÖYLEM VE ELEŞTİRİSİ 823
Abdüllatif TÜZER
POSTMODENİST BİR PERSPEKTİFTEN İNANÇLAR/DİNLER ARASI İLETİŞİM 834
Şenol AMEDOV
BAĞIMSIZLIĞINDAN GÜNÜMÜZE KADAR MAKEDONYA'DA MÜSLÜMANLAR İLE HIRİSTİYANLAR ARASINDAKİ İLETİŞİM 844
Osman KARADENİZ
FARKLI İNANÇ GRUPLARIYLA İLETİŞİM 859
Yunus KAPLAN
ERDEMLİ BİR TOPLUMUN İNŞASINDA RETORİK SANATI: İBN SÎNÂ RETORİĞİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME 867
Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU
DİN DİLİ: MUHAMMED İKBAL VE MEVDUDİ ÖRNEĞİ 875
Hasan Emre Ulutop
DİN- BİLİM KAVŞAĞINDA ÇAĞDAŞ İSLÂMÎ HAREKETLERİN KULLANDIKLARI APOLOJETİK SİYASÎ DİL ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME 888
Adem APAK
HZ. PEYGAMBER'İN (SAV) İNSANLARLA İLETİŞİM METODU VE PRENSİPLERİ 897
Adil ŞEN
HZ. PEYGAMBER'İN DAVETİNDE USLÜP VE İLETİŞİM 903
İlyas UÇAR
HZ. MUHAMMED VE POLİTİK DİL: HİLF, MUAHÂT VE MEDÎNE VESİKASI 907
Zeynep Canan KOÇAK
DİN DİLİNİN HARCINI KARMAK: TAHAKKÜM İLE Mİ, TAHAMMÜL İLE Mİ? 920
Bekir Zakir Çoban
DİNLERİN DİLİ: SEMİTİK DİNLERİN KUTSAL METİNLERİ ÜZERİNE BİR KARŞILAŞTIRMA 934
Hammet Arslan
KISSALARIN DİLİYLE BUDİZM: İNANÇ VE UYGULAMALAR ÜZERİNE BAZI ÖRNEKLER 943
Mustafa BAŞ
KUR'AN'DA İLETİŞİMDE KULLANILAN KAVL (SÖZ) ÇEŞİTLERİNİN DİĞER İNANIŞLARDAKİ İZDÜŞÜMLERİ 950
Kadir Demirci
'EŞ SEÇİMİ' BAĞLAMINDA HADİS YORUMUNDA KUŞATICI DİL 963
Bayram Kanarya
HADİSLERDE İLETİŞİM UNSURLARININ TESPİTİ: HATİP-HİTAP-MUHATAP İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME 972
Mustafa Naci Kula
DİN DİLİ VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA 983
Rıfat Atay - Mustafa Ciğer
BİLİŞSEL GELİŞİM SEVİYELERİNE GÖRE İNSANIN ALLAH'LA İLETİŞİMİ 996
دور اللغة في التنمية الاقتصادية 1010
ظاهرة الوحي عند المستشرقين 1016
آليات الإصلاح والمقاومة في مقالات العلاّمة محمد البشير الإبراهيمي 1036
الدين ودوره في تربية الإنسان 1047

أساليب الحوار مع أهل الكتاب في القرآن الكريم 1055
لغة التواصل بين (موسى النبي)و(السلطة الحاكمة 1071
TAWAKKUL: EXEMPLARY DEEDS OF THE MOTHER AND THE SISTER OF PROPHET MŪSĀ 1087
رمزيـــة اللغــة في الخطــاب الصوفــي 1107
قراءة تداولية في خطبة حجة الوداع - استراتيجيات التواصل في الخطاب النبوي 1121
An analytical & comparative study of "Theory of effectiveness of *Intention* & action" in Islamic & modern Jurisprudences 1139
اللغة من التواصل البشري إلى التواصل مع الحاسوب (مقاربة فلسفية). 1163
YURTİÇİ KATILIMCI LİSTESİ / DOMESTIC PARTICIPANTS LIST / قائمة المشاركين المحليين 1191
YURTDIŞI KATILIMCI LİSTESİ / INTERNATIONAL PARTICIPANT LIST / قائمة المشاركين الدوليين 1194

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM'ın Açılış Konuşması

Sayın valim, sayın Osmangazi Üniversitesi ve Anadolu Üniversitesi Rektörlerim, Sayın Odunpazarı Kaymakamım ve Tepebaşı Kaymakamım, Değerli Müftüm, Eskişehir İl Emniyet Müdürüm, Kıymetli konuklar ve katılımcılar,

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Eskişehir Müftülüğü ve İslami İlimler Vakfı olarak birlikte düzenlediğimiz I. Uluslararası Din ve İnsan ana başlığı altında "Din, Dil ve İletişim" konulu sempozyumumuza öncelikle hoş geldiniz diyor, katılımınızla bizi onurlandırdığınızı ifade etmek istiyorum.

İnsanın var oluşuyla birlikte var olan din duygusu, insanla olan birlikteliğini hiç kaybetmemiştir. Şekli ve mahiyeti değişik olsa da elest bezmindeki "Belâ/Evet" sözünün tezahürü hiç eksik olmamıştır. Bu sebeple Din-İnsan ilişkisine dair araştırmalar güncelliğini daima korumuştur. Biz de ESOGÜ İlahiyat Fakültesi olarak uzun soluklu olmasını arzu ettiğimiz bir sempozyum zincirine bu isim altında "Dil ve İletişim" konusuyla başlamayı düşündük.

Yüce Allah'ın gönderdiği her peygamberi kendi toplumunun diliyle göndermiştir. Amaç da gönderilen vahyin açıkça anlaşılabilmesidir. (İbrahim 14/4). Bu sebeple vahyin geldiği dilin nasıl anlaşılacağına, o dilin kendi içinde barındırdığı kültürel, coğrafi ve tarihsel unsurların neler olduğuna ve mananın anlaşılmasına dil sanatlarının, atasözlerinin, deyim ve tabirlerinin ne denli etki ettiğine dair çalışmalar büyük değeri haizdir. Bu konuya dair sunulacak tebliğlerin, dinin daha iyi, daha kolay ve daha doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağına inanıyorum.

Daha iyi, daha kolay ve daha doğru anlaşılan dinin başka kişi ve toplumlara, başka dillere ve başka kültürlere aktarılması da bir o kadar önemlidir. Bu da sağlıklı ve gerçekçi iletişim yöntemlerinin tespiti ve uygulanmasıyla gerçekleşecektir. Kur'an ve Sünnette bunun genel ilkeleri verilmiş olmakla beraber yaşadığımız çağın gerektirdiği bazı güncel yaklaşımların bilinmesi gerekmektedir. Bu hususla ilgili konunun uzmanlarından ciddi tebliğlerin gelmesi bizi ayrıca mutlu etmiştir.

Değerli konuklar! İnsanlığın iki dünya mutluluğuna dair evrensel mesajlar içeren bir dinin mensubu olarak, İslam dünyasının bugünkü bölünmüş ve perişan halinden dolayı üzgün olmanın yanında, bundan kurtulmaya dair çözümler üretme konusunda sorumlu olduğumuza inanıyorum. Yarınlarımızın teminatı olan gençlerimizin, hayatta karşılığı olan, yaşanabilir bir din algısına sahip olması için çalışmalar yapmak hepimizin boynunun borcudur. Yaklaşık 150 akademisyen meslektaşımızın bu borcu ifa için bu sempozyuma katkı vermelerinden dolayı kendilerine şükran borçluyuz. Bu salonun

tahsisi, matbaa imkanları, gezi için araç tahsisi ve verdiği maddi manevi destek sebebiyle sayın rektörümüz Prof. Dr. Kemal Şenocak hocamıza teşekkür ediyorum. Sayı Eskişehir il müftümüz Bekir Gerek hocam, İslami İlimler Vakfı Mütevelli Heyeti ve Bilecik Bozüyük müftüsü Mustafa Topal bu sempozyumun maddi yükünü paylaşmada önemli katkı sağladılar. Kendilerinden Allah razı olsun. Bu sempozyumun tertibinde büyük emeği olan Fakültemizin idareci ve öğretim elamanlarına ayrıca teşekkür ediyorum. Ve tabi ki tebliğ sunarak bu sempozyuma hayat veren bütün katılımcılara şükranlarımı sunuyorum. Son olarak davetimizi kabul ederek bu sempozyumu onurlandıran Prof. Dr. Ali Bardakoğlu hocama, Prof. Dr. Zeki Özcan hocama ve Prof. Dr. Burhanettin Tatar hocama kalbi şükranlarımı sunuyorum.

Sempozyumumuzun hayırlara vesile olmasını diler cümle hazıruna saygılarımı arz ederim.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Kemal ŞENOCAK'ın Açılış Konuşması

Sayın Valim, Çok kıymetli protokol, yurtiçinden ve yurtdışından programımıza katılarak bizleri onurlandıran saygıdeğer akademisyenler ve değerli öğrenciler,

Her birinize "Hoşgeldiniz!" diyerek İlahiyat Fakültemizin yürütücülüğünde birincisi "Din, Dil ve İletişim" temasıyla düzenlenen "Uluslararası "Din ve İnsan" Sempozyumu"nu teşrifinizden dolayı teşekkürlerimi sunuyorum.

İnsan, düşünen bir varlık olmasının yanında, inanma ihtiyacı da duyan bir varlıktır. Bu kapsamda insanın varoluşsal problemlerine, başka bir deyişle varlık dünyasıyla ilgili soru(n)larına çözümler üretebileceği alanlardan birisinin de din olduğu söylenebilir. Din, başta sosyal ve kültürel alanlar olmak üzere hayatımızın hemen her boyutunda kuşatıcı bir etkiye sahiptir.

Dini, her hangi bir sınırlandırma içerisine girmeden, basitçe insanın kutsalla ilişkisini düzenleyen bilgi sistemi olarak tanımlayabiliriz. Bu genel tanıma bakıldığında, ilk planda karşımıza ilişki-iletişim kavramları çıkar. Bu anlamıyla din, insanın kutsal varlıkla bağ kurmasını veya bu varlık dünyasıyla iletişime geçmesini sağlayan önemli alanlardan birisini oluşturmaktadır.

Dinin, iletişim bağlamında böylesi bir ilişki/iletişim biçimi sunuyor olması, onun kendi yöntem ve pratiğine yönelik olarak farklı bir dil oluşturmasına, başka bir ifadeyle din dilinin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Din dili kimi zaman dini metinlerde, kimi zaman bir mezhep veya ekolün dini söyleminde, kimi zamanda sosyal hayatta dini ifadelerde kendini gösterir. Bu durum ise başta ilahiyat disiplinleri olmak üzere beşeri bilimlerin, din dili kavramının mahiyetini kapsamlı bir şekilde anlama, açıklama ve tartışmasını gerekli kılar. Hal böyle olunca, konunun akademik yönleriyle ele alınması daha önemli yer tutmaktadır.

Din dilinin pratikte de toplumsal hayatı ilgilendiren önemli bir konu alanı olduğu söylenebilir. Özellikle günümüzde kişilerin dini tercihleri bağlamında karşı karşıya kaldığımız dışlayıcı, ötekileştirici ve yok sayıcı tutumların, toplumda nifak tohumlarının serpilmesine ve toplumumuzun anlamsız ve gereksiz bir şekilde gerilmesine neden olduğu da bir vakıadır. Bugün, toplumumuzda ötekini tanıma, ona değer verme, onu dinleme, onu anlamaya çalışma, onunla empati kurma gibi değerleri yüceltmeye ve bunları toplumda yaygınlaştırmaya daha fazla ihtiyaç duyduğumuz bir dönemden geçmekteyiz. Bu bağlamda gerek sosyal gerekse sanal dünyamızda fanatik ve selefi yaklaşımlardan, dışlayıcılıktan, önyargılardan ve yaftalamadan/etiketlemeden kaçınmak durumundayız. Böylesi bir tavır birbirini yanlış anlamanın, ayrımcılığın, yalnızlaşmanın ve düşmanlığın ortadan kalkmasını sağlayabilir.

Umuyorum ki gerçekleştirilecek bu sempozyumda sunulacak çalışmalar, hem bu konudaki alanyazına, hem de toplumda baş gösteren mezhebi, siyasi, etnik, dini vb. çatışmaların/sorunların çözümü için yapılması gerekenleri bilim dünyasının takdirine sunacaktır. Ben bu duygu ve düşüncelerle konuşmama son veriyor, bu bilim şöleninin başarıya ulaşmasını temenni ediyor, siz değerli misafirlerimizi saygıyla selamlıyorum.

BİR DİN FELSEFESİ PROBLEMİ OLARAK BİLİNÇALTI VE BİLİNÇÜSTÜ FORMLARIYLA TANRI'YLA İLETİŞİM

Fatma YÜCE[1]

ÖZET

Bilgi üretme, aktarma ve anlamlandırma süreci olarak tanımlanabilecek iletişim, duygu, düşünce ya da bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarımıdır. Kaynaktan gelen mesajın alıcıya ulaşma süreci olan iletişimde anlamak, anlatmak, tanımak, tanıtmak, iletmek, konuşmak, anlamlandırmak gibi temel eylemler mevcuttur. Kaynağın Tanrı olduğu ve alıcının insan olduğu ya da tam tersi kaynağın insan ve alıcının Tanrı olduğu iletişim türü ise din felsefesinin önemli konularından biridir. Kutsalla karşılaşma tecrübesinin bir biçimi olarak Tanrı'yla iletişim vahiy örneğinde Tanrı'nın insanla iletişimi ve dua örneğinde insanın Tanrı'yla iletişimi olmak üzere temelde ikiye ayrılır ve çift yönlü bir özellik arz eder. Normal ve bilinçli iletişimin eşitler arasında yapıldığı düşünüldüğünde ise Tanrı ile insan arasında kurulması muhtemel ilişki ve buna bağlı olarak gerçekleşebilecek iletişim ontolojik farklılık engeliyle karşılaşır. Bu durumda günlük sıradan bilincin dili kullanarak gerçekleştireceği bir iletişim modelinde ya Tanrı'nın insanın seviyesine inmesi ya da insanın Tanrı seviyesine çıkması gerekecektir. Bu iki durum ise Tanrı'nın sonsuzluğu ve insanın sonluluğu açısından düşünüldüğünde imkânsız görünmektedir, ayrıca Tanrı ve insan farklı ontolojik boyutlarda yer almaktadır. Böylece Tanrı ile insan arasında gerçekleşmesi mümkün iletişim formu günlük sıradan bilincin dil aracılığıyla meydana getirdiği bilinçli iletişimden farklı olmak durumundadır. Zaten rasyonel özelliğe sahip ve dil ile ilişkili günlük sıradan bilinç, bilinç türlerinden sadece birini teşkil eder. Tanrı ile insan arasında gerçekleşmesi muhtemel iletişim, ontolojik farklılık dolayısıyla dil dışında alternatif iletişim araçları gerektirdiği için bilinçli iletişimin yerine bilinçdışı iletişimi elzem kılar. Tam burada içgüdünün işlevsel olduğu bilinçaltı ile sezginin işlevsel olduğu bilinçüstü farklı bilinç durumları olarak farklı bir iletişime imkân tanır. İstemsiz hareketlerin merkezi ve geçmiş yaşantıların bir deposu olarak bilinçaltı insanın Tanrı'ya yöneltmek istediği taleplerini içerirken, dilin yetersizliği dolayısıyla susması, kalbin konuşması ve sezgilerin açılması anlamlarında bir sessizlik diline sahip bilinçüstü ise sessizlikle beliren içsel duaları Tanrı'ya ulaştırır. Görüldüğü gibi hem bilinçaltı hem de bilinçüstü birlikte hareket ederek dinsel ve manevi bir iletişimi mümkün kılar. Bilinçaltı ve bilinçüstü formlarıyla Tanrı'yla iletişimi alternatif Tanrı anlayışlarından deizm müdahale etmeyen aşkın Tanrı anlayışıyla dışlamakta, Tanrı'yla evrenin birliğini olumlayan içkin Tanrı anlayışıyla panteizm ise anlamsız hale getirmektedir. Buna mukabil bilinçaltı ve bilinçüstü iletişim formlarıyla Tanrı'yla gerçekleştirilebilecek muhtemel iletişime aşkın ve içkin Tanrı anlayışlarının bir sentezini sunan teizm imkân vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İletişim, Tanrı, Bilinçdışı, Bilinçaltı, Bilinçüstü.

ABSTRACT

Communication that can be defined as the process of producing, transferring and making sense of information is the transference of emotion, thought or information in any conceivable way to others. There are basic actions such as understanding, telling, recognizing, introducing, communicating, speaking and making sense in communication, which is the process of receiving the message from the source to the recipient. The type of communication in which the source is God and the recipient is human, or *vice versa*, is one of the important subject of philosophy of religion. Communication with God as a form of the experience of encounter with the sacred is basically divided into two: God's communication with man in the case of revelation and man's communication with God in the the case of prayer and it is also bidirectional. Considering that normal and conscious communication is occured between equals, the possible relationship between God and human beings and the possible communication that may occur due to this is faced with the obstacle of ontological

[1] Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi, Türkiye
fyuce@sinop.edu.tr

difference. In this case, it is necessary that either God would descend to the level of man or man would rise to the level of God in a communication model that the ordinary consciousness occured by using the language. These two situation seem to be impossible in terms of the infinity of God and the finiteness of man. God and man are also in the different ontological dimensions. Thus, the communication between God and man is expected to be different from conscious communication that the ordinary consciousness occured by using the language. At the same time ordinary consciousness which is rational and associated with language is just one type of consciousness. Possible communication between God and man requires alternative means of communication other than language due to ontological differences and makes unconscious communication essential instead of conscious communication. Right here the subconsciousness in which the instinct is functional and the overconsciousness in which intuition is functional make a different communication possibe as the different states of conscousness. The subconscious as the center of involuntary movements and as a repository of past experiences includes the demands of human beings that they wish to transmit to God while the overconsciousness in which has a language of silence that is silence of language due to its inadequecy, speaking of the heart and emanating of the intuitions transfers the inner prayer to God. As it seen, both subconsciousness and overconsciousness make the religious and spiritual communication possible. Deism excludes communication with God in subconscious and overconscious forms due to its understanding of transcendental God that does not interefere in the universe and panteism makes it meaningless due to its understanding of immanent God that affirms the unity of the universe with God. On the other hand, teism makes it possible due to its understanding of both transcendental and immanent God that offers a synthesis between these understandings.

Keywords: Philosophy of Religion, Communication, God, Unconsciousness, Subconsciousness, Overconsciousness.

GİRİŞ

Kaynaktan gelen mesajın alıcıya ulaşma süreci olan iletişimde bilgi ve anlam alışverişi gerçekleşmektedir. Bilgi ve anlam alışverişi rasyonel bilincin hâkim olduğu, iki kişi arasında gerçekleşen bilinçli bir iletişimde görüldüğü gibi rasyonel bilincin dışında farklı bilincin devrede olduğu bilinçdışı bir iletişimde de gerçekleşebilir. Hem insanlar arasında gerçekleşen eşitler arası iletişimde hem de Tanrı-insan arasında gerçekleşen eşit olmayanlar arasındaki dini ve manevi bir iletişimde mesaj ve anlam alışverişi bilinçli alanda gerçekleşebileceği gibi bilinçdışını da kapsayan daha geniş bir alanda da gerçekleşebilir. Bu çalışmada aklın hâkimiyetinde günlük sıradan bilincin devrede olduğu dil aracılığıyla gerçekleşen bilinçli bir iletişime mukabil bilinçaltı ve bilinçüstü formlarıyla bilinçdışına açılan, sezgi ve duyguların açığa çıktığı dilin yetersiz kaldığı farklı bir iletişim formu olarak Tanrı'yla bilinçdışı iletişim Tanrı'yla bilinçli iletişime alternatif olarak ele alınacaktır. Dünyaya dönük, somut planda gerçekleşen maddi iletişimin yanı sıra öte dünyaya dönük, soyut planda gerçekleşen dini ve manevi bir iletişimin imkânı sorgulanacaktır.

Dini iletişim kavramı hem Tanrı ile insan arasındaki iletişimi, hem de konusu din olan insanlar arasındaki iletişimi kapsamaktadır. Bu çalışmada birinci versiyon ele alınacaktır, Tanrı'dan gelen mesajın yani dinin insanlara aktarımını ele alan ikinci versiyon ise konu dışı bırakılmaktadır.[2] Bu çalışmada dini ve manevi iletişimden kastedilen Tanrı ile insan arasında gerçekleşen çift yönlü bir iletişimdir. Kaynağın Tanrı olduğu ve alıcının insan olduğu ya da tam tersi kaynağın insan ve alıcının

[2] Bu çalışmada ele alınan dini iletişim kavramının kapsamının şekil üzerinden gösterimi için bk. Şekil 1: Din Felsefesi Problemi Olarak Dini ve Manevi İletişim. Dini iletişim kavramı ikinci versiyonuyla daha çok din eğitimi sahasında kullanılmaktadır. Dini iletişim kavramını başlığa taşıyarak ikinci şekliyle ele alan, dini iletişim kavramını "dini mesajların otorite kişiler vasıtasıyla diğer insanlara nakli" şeklinde ele alan bir çalışma için bk. Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim*, 2. Baskı (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2006), 217. Bu çalışmada Tanrı ve insan arası iletişimi de kapsayacak şekilde dini iletişimin pek çok çeşidi olduğuna değinilir; fakat Tanrı'dan alınan mesajın insanlar arasında etkili bir iletişim kullanılarak anlatılması meselesine odaklanılır. Benzer bir odaklanmayı daha açık bir şekilde başlığa taşıyan diğer bir eser için bk. Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, 4. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

Tanrı olduğu iletişim türü din felsefesinin önemli konularından biridir. Tanrı'yla iletişim kutsal ile karşılaşmadan birleşmeye kadar duyumsama, algılama, hissetme, dua, vahiy, işaret görme, birlik vb. tecrübeleri inceleyen dini tecrübenin konularından biridir.[3] Dini tecrübe kapsamında konuyla ilişkili şu soru sorulabilir: "Kutsalla karşılaşma tecrübelerinden biri olarak Tanrı'yla iletişim mümkün müdür?" Ayrıca Tanrı'yla iletişim, "Tanrı hakkında konuşmak mümkün müdür?" sorusunu merkeze alan din dili konusuyla yakından ilgilidir. Bu çalışmada Tanrı'yla iletişim din dilinin merkezi sorusunu "Tanrı'yla konuşmak mümkün müdür?" ve "Tanrı'nın insanla konuşması mümkün müdür?" şeklinde iki farklı perspektifle yeniden ele alacaktır.

Kutsalla karşılaşma tecrübesinin bir biçimi olarak Tanrı'yla iletişim vahiy ve kutsal kitaplar örneğinde Tanrı'nın insanla iletişimi; dua örneğinde insanın Tanrı'yla iletişimi olmak üzere temelde ikiye ayrılır ve çift yönlü bir özellik arz eder. Peki bu iletişim türü günlük sıradan bilinç tarafından dil aracılığıyla gerçekleştirilebilir mi? Tanrı tecrübesinin bir biçimi olarak Tanrı'yla iletişimin kapsamı nedir? Ontolojik farklılıkları bulunan iki varlığın iletişimi nasıl mümkün olabilmektedir? Tanrı'yla iletişim bilinç sınırlarını aşıp alternatif bilinç durumlarını mı gerektirir? Gelinen bu noktada bilinçaltı ve bilinçüstü formlarıyla Tanrı'yla iletişimden ne kastedilmektedir? Bu soruların cevaplarının arandığı bu çalışmanın birinci bölümünde bilinç, iletişim kavramları ve bu iki kavramın oluşturduğu bilinçli iletişim kavramı bilinçli dini iletişimi temellendirebilmek adına ele alınacaktır. İki insan arasında yani eşitler arasında aklın hâkimiyetinde ve dil aracılığıyla gerçekleşen bilinçli bir iletişimden yola çıkılarak Tanrı-insan arasında yani eşit olmayanlar arasında gerçekleşen bilinçli bir iletişimin imkânı sorgulanacak ve çeşitli Tanrı anlayışlarının yaklaşımları bu kapsamda değerlendirilecektir. Çalışmanın ikinci kısmında bilinçaltı ve bilinçüstü kavramlarından hareketle bilinçdışı iletişim kavramı bilinçdışı dini iletişimi temellendirebilmek adına ele alınacaktır. İki insan arasında yani eşitler arasında dil dışında alternatif iletişim araçlarıyla gerçekleşen bilinçdışı bir iletişimden yola çıkılarak Tanrı-insan arasında yani eşit olmayanlar arasında gerçekleşen bilinçdışı bir iletişimin imkânı sorgulanacak ve çeşitli Tanrı anlayışlarının yaklaşımları bu kapsamda değerlendirilecektir.

1.İLETİŞİM, BİLİNÇ VE BİLİNÇLİ DİNİ İLETİŞİM

Felsefede iletişim "zihinler ya da benler arasında kurulan; düşünce, mesaj, niyet ve anlamların bir zihinden diğerine aktarılmasını sağlayan etkileşimdir."[4] Kişiler arası ilişkiyi ve bilgi akışını merkeze alan iletişim,[5] "duygu, düşünce ya da bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması"[6] şeklinde anlaşılmaktadır. Kaynaktan gelen mesajın alıcıya iletildiği bir süreç olarak iletişim bilgi, mesaj ya da ileti alış verişi olarak da tarif edilebilir. İletişim olabilmesi için bir mesaj alışverişinin yani iki yönlülüğün olması gerektiğine göre iletişim iki kişiyi ilişki içine alan bir süreçtir.[7] "Bir anlamda, varlığın bilgisinin kodlanması, nakledilmesi ve çözümlenmesi süreci"[8] olan iletişim kısaca, "bilgi üretme, aktarma ve anlamlandırma süreci"[9] olarak tanımlanmaktadır. Mesajı veren ile mesajı alan arasında oluşan etkileşimde anlam merkezi öneme sahiptir. Böylece iletişim zihinler arası bir anlam alışverişi olarak da anlaşılabilir.[10] Anlamı olan, mesaj barındıran ve iletiye sahip her şey iletişimin kapsamına girer. Anlam genellikle mesajın ulaştığı yerde belirginleşir. Anlam merkezli iletişimde mesajın alıcıdaki yansıması önem arz eder. "Varlığın kendisi ve çevresiyle ilişkisine dair bir süreç"[11] olan iletişim iki

---

3 Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 74.
4 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 456.
5 Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), 273.
6 Türk Dil Kurumu, "Genel Türkçe Sözlük", erişim: 05.09.2019, http://sozluk.gov.tr/
7 Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, 27. Basım (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011), 13, 71.
8 Emre Bağce, "İletişim ve İnsan", *Din ve Hayat*, 22 (Haziran 2014): 6.
9 Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati* (İstanbul: Sistem Yayınları, 1998), 19.
10 Abdülkuddüs Bingöl, "İletişim Bağlamında Mantık ve Dil", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 0/9 (Şubat 2012): 146.
11 Emre Bağce, "İletişim ve İnsan", 4.

insanın birbirini farkına vardığı andan itibaren başlar ve arasında mesaj alışverişinin olduğu sürece devam eder.[12]

İngilizce ve Fransızcada communication kelimesiyle karşılanan iletişimin[13] kökü Latince *"communicationem"* (yalın *communicatio*) kelimesine dayanır. Latince *"communicare"* fiili anlatmak, nakletmek, söylemek, bilgilendirmek, eklemek, birleştirmek, iştirak etmek anlamlarına gelmektedir. Bu kelime "yaygın, herkese açık, genel" manalarına gelen *"communis"* kelimesinden türemiştir.[14] Kaynaktan gelen mesajın alıcıya ulaşma süreci olan iletişimde anlamak, anlaşmak, anlatmak, tartışmak, tanımak, tanıtmak, tanışmak, (mesaj) iletmek, konuşmak, yazmak, dinlemek, susmak, anlamlandırmak gibi temel eylemler mevcuttur. Fakat insanlar iletişimi genellikle karşılıklı konuşmayla sınırlandırır, oysaki iletişim anlam alışverişi olduğuna göre konuşmanın dışında da iletişim gerçekleşebilir.[15] İletişim konuşmayla gerçekleşen sözlü iletişim, yazı ile gerçekleşen yazılı iletişim olacağı gibi jest, mimikler ve beden diliyle gerçekleşen sözsüz iletişim de olabilir. Hayvanlarla iletişim ve evrensel iletişim olarak müzik hatırlandığında sözsüz ama sesli iletişimin de önü açılır. Zihnin mesajı sözle, kalbin mesajı ise sözsüz aktarıldığına göre konuşmayla gerçekleşen sözlü iletişim akıl, mantık ve düşünceyi; konuşma dışında gerçekleşen sözsüz iletişim duyguları ve ilişkileri en etkili biçimde aktarır.[16]

İletişim kavramından sonra bilinçaltı ve bilinçüstü kavramlarına bir zemin oluşturması açısından bilinç kavramının tanımlanması uygun görünmektedir. Şuur kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılan bilinç genellikle insanda farkındalığın, duygunun, algının ve bilginin merkezi olarak kabul edilir. Zihnin kendi içeriklerinin farkında olduğu, içebakış yoluyla bilinen, duyumları, algıları ve anıları ihtiva eden bölümü olarak bilinç insanın kendisine, yaşanmışlıklarına ve kendisi dışındaki tüm dünyaya yönelik bilişimidir. Bu tanımlamayla bilinç, düşünme eylemi ve akıl ile yakından ilişkilidir.[17] Bu anlamdan yola çıkılarak yaygın ve yanlış bir şekilde bilinç kavramı bilgi kavramıyla özdeşleştirilip bilinçlilik bilgililiğin bir sonucu olarak görülmüştür.[18] Bunun dışında bilincin kişinin içinde ya da dışında var olan bir şeye ilişkin sezgi şeklinde aklın dışında sezgi merkezli tanımlaması da yapılmıştır. Öznenin kendi üzerine dönüp, kendisini kendi düşüncesiyle kavraması ve kendisine bir nesne olarak dışarıdan bakması durumu olarak benle ilgili bütün yaşanmışlıkları kapsayan bilinç, kişinin kendini tanıma yetisi olarak anlaşılabilir.[19]

İletişim ve bilinç kavramları tanımlandıktan sonra yeni bir soru belirir: Bilinçli iletişimden ne anlaşılmaktadır? İletişim Tanrı merkezli ele alındığında ise bu soruyu ikinci bir soru takip eder: Tanrı'yla iletişim bilinçli bir iletişim midir? Soru daha açık bir şekilde sorulduğunda şu şekli alır: Mesajı alan ya da verenden herhangi birisi Tanrı olduğu zaman iletişim normal düzeyde bilinç alanında gerçekleşebilir mi? Bu iletişimde dil ne kadar yeterli olur? Bu sorular ışığında öncelikle bilinçli iletişimin kapsamı ortaya konulmalıdır. Kısaca ifade edilecek olursa kişinin kendisini farkında olduğu, aklın devrede olduğu ve dilin kullanıldığı bilinç düzeyinde bir iletişim bilinçli iletişim olarak anlaşılabilir. "Bilinçli iletişim, anlamlı yaşama, anlamlı yaşam da sakin ruh halinin gelişmesine"[20] imkân sağlar. "Belirli bir düşünce, mesaj ya da bilinç içeriğinin söz, konuşma ya da söylenimler türünden fiziki araçlarla bir insandan, kişi ya da zihinden bir başkasına aktarılması süreci"[21] olarak bilinç düzeyinde gerçekleştirilen iletişimin aracı

---

12 Doğan Cüceloğlu, *İletişim Donanımları*, 53. Basım (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002), 45.

13 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 456. İletişim kavramı için eski Fransızcada "comunicacion" modern Fransızcada "communication" ifadesi kullanılır. Bk. Online Etymology Dictionary, "communication", erişim: 24.09.2019, https://www.etymonline.com/word/communication#etymonline_v_17245

14 Online Etymology Dictionary, "communication".

15 Cüceloğlu, *İletişim Donanımları*, 45.

16 Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, 26.

17 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 145; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 32.

18 Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 75-76.

19 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 145; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 32.

20 Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, 17.

21 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 456. Dili ve bilinci merkeze alan hâkim tanımlama esasında bilinçli iletişime tekabül etmektedir. O açıdan bu iletişim tanımlaması da bilinçli iletişime tekabül eder. Giriş kısmında

olarak dil, "her şeyden önce kavramları belirten bir göstergeler sistemidir."[22] "Ayrıca insanda en yetkin iletişim aracı dildir. Dil ve davranış insanlar arasında yoğun bir iletişim ağı oluşturur." [23] İletişim bağlamında dil, mesajı veren ile alan arasında kurulan köprüde en önemli anlam taşıyıcısıdır.[24] Günlük sıradan bilinç düzeyinde dil aracılığıyla gerçekleşen iletişimde dünya ile ilgili düz anlamlar aktarılır.

Descartes metodik şüphesinden varlığın kesinliğine ulaşma sürecinde şüphe etme edimini bir çeşit düşünme olarak ele alarak ünlü önermesi "Cogito ergo sum- Düşünüyorum, öyleyse ise varım"a ulaşmıştır. Bu önermeye benzer bir şekilde iletişim kurmanın tüm eylemleriyle kurulabilecek önermeler de bilinçli iletişimle benzer bir sarsılmaz kesinliğe işaret etmektedir: "Konuşuyorum, öyleyse varım", "Anlıyorum, öyleyse varım" ya da "Anlamlandırıyorum öyleyse varım." İletişim üzerinden varlığın kesinliğine işaret etmesi bakımından ve bilinci vurgulamak üzere verilen bu örneklerin arttırılabileceğini ve anlamsız birçok edimde somutlaştırılabileceğini gerekçe göstererek "bu önermeler cogito ergo sum kadar sağlam değildir" "bu önermeler cogito ergo sumun felsefi değerini ortaya koyabilecek yeterlilikte ve anlamda değildir" ya da "bu önermeler gibi cogito ergo sum önermesi de bilincin varlığını ortaya koyabilecek, bilginin kesinliğine ulaştırabilecek güçte değildir" şeklinde itirazlar gelebilir. Nitekim Descartes'ın çağdaşlarından filozof Gassendi önermenin anlamını indirgeyerek "Gezmeye gidiyorum, öyle ise varım" önermesinden farksızlığını iddia etmiştir. Böylelikle cogito ergo sum önermesinin epistemolojik çıkarımlarının zannedildiği kadar büyük olmadığını iddia etmiştir.[25]

Gassendi'nin eleştirisine karşı Descartes bilinçli eylem ile bedenin hareketi olan eylem arasında bir ayrıma giderek cevap vermiştir. Descartes gezmeye gitmekten kastın, bedenin bir hareketi olduğu durumda bu önermenin şüpheli bir önerme olduğunu; gezmeye gitmekten kastın bilincinde olunan bir eylem olduğu durumda ise bu önermenin apaçık bir bilgi olduğunu söylemiştir.[26] Çünkü Descartes'a göre bilincinde olunan her etkinlik düşüncedir.[27] Descartes'in açıklamalarından yola çıkarak denilebilir ki, "Konuşuyorum, öyleyse varım" ve "Anlıyorum öyleyse varım" şeklinde bir kaç örnek vermekle yetindiğimiz bilinçli iletişim insanın varoluş göstergelerinden biridir. Çünkü bu ve benzeri önermelerde Descartes'a göre "Konuştuğumun bilincindeyim, öyleyse varım" ve "Anladığımın bilincindeyim öyleyse varım" denilmektedir. Görüldüğü üzere, bilinçli iletişim kişinin kendisini dil vb. kanalları kullanarak özgürce ve bütünüyle ifade etme biçimidir. Bu yönüyle bilinçli iletişim kişinin varoluşsal bir duruş sergilemesidir.

Dil aracılığıyla gerçekleşen bilinçli iletişimde düz anlamlar eşitler arasında çift yönlü bir şekilde aktarılır. Peki bilinçli iletişim Tanrı ve insan örneğinde olduğu gibi eşit olmayanlar arasında sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilir mi? Yani bilinçli dini iletişim mümkün müdür? Bilinçli iletişimden destek alarak bilinçli dini iletişim rasyonel bilincin hâkimiyetinde Tanrı ile insan arasında dil aracılığıyla gerçekleşen sözlü ve yazılı iletişim türlerini de kapsayan zihinsel bir iletişim olarak tanımlanabilir.[28] Normal ve bilinçli iletişimin eşitler arasında yapıldığı düşünüldüğünde Tanrı ile insan arasında kurulması muhtemel ilişki ve buna bağlı olarak gerçekleşebilecek iletişim ontolojik farklılık engeliyle karşılaşır. Çünkü Tanrı ve insan farklı ontolojik boyutlarda yer almaktadır. Bu durumda Tanrı ve insan arasında bilinçli bir iletişimin olması için aradaki ontolojik farkın giderilmesi gerekir. Ya insanın Tanrı seviyesine çıkması ya da Tanrı'nın insan seviyesine inmesi gerekecektir. Bu iki durum ise Tanrı'nın sonsuzluğu ve insanın

---

bahsedildiği gibi bir miktar sezgi merkezli ve dil dışında alternatifleri de gündeme getiren iletişim ve bilinç tanımlamaları ile karşılaşılmaktadır.

22 Bingöl, "İletişim Bağlamında Mantık ve Dil", 147.

23 Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 273.

24 Bingöl, "İletişim Bağlamında Mantık ve Dil", 147.

25 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 234.

26 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 234.

27 Bu eserde yürüme eylemi üzerinden örneklendirme yapılmıştır. Eserdeki ifade şöyledir: "'Yürüyorum, o halde varım' diyemeyiz. Ama pekala, 'Yürüdüğümün bilincindeyim, o halde varım' diyebiliriz." Bk. Tülin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, 4. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 19.

28 Konunun şekil üzerinden anlatımı için bk. Ekler, Şekil 2. Tanrı-İnsan Arasında Bilinçli Dini İletişim.

sonluluğu açısından düşünüldüğünde problemli görünmektedir. İnsanın sonluluğunu ya da Tanrı'nın sonsuzluğunu bozarak Tanrı'nın insanın seviyesine inmesini ya da insanın Tanrı seviyesine çıkmasını gerektiren ontolojik anlamda eşit düzeyde gerçekleşen bilinçli bir iletişim Tanrı-insan iletişimi için kolaylıkla olumlanacak bir iletişim türü gibi görünmemektedir.[29] Tanrı ile insan arasında gerçekleşmesi mümkün iletişim formu günlük sıradan bilincin dil aracılığıyla meydana getirdiği bilinçli iletişimde bazı engellerle karşılaşması dolayısıyla farklı iletişim formlarına ihtiyaç oluşmaktadır.

İletişimde "kimin kime, neyi, hangi araç ve sonuçlarla aktardığı konusu[30] önem arz etmektedir. Bilinçli iletişimde insanın insana, farkında olduğu mesajı dil aracılığıyla ve anlamlı sonuçlar üreterek vermesi söz konusudur. Tanrı'nın insana ya da insanın Tanrı'ya anlam içerikli mesajlar iletmesi sürecinde dil ne kadar anlamın taşıyıcısı olabilmektedir? İnsan ve Tanrı arasında iletişimin eylemi olarak konuşma düşünüldüğünde mantıklı bir zemin oluşabilmekte midir? Buradaki konuşma eylemi insana mı Tanrı'ya mı atfedilmektedir? İnsan ile Tanrı'nın iletişiminden esasında ne anlaşılması gerekmektedir? Bu soruyla birlikte konuşma dışında duyuların aracılık yaptığı diğer iletişim formlarının da olabileceği yazı, mimik ve beden dili[31] örnekleriyle hatırlatılabilir. Ayrıca Burada Tanrı ile insan arasında bir iletişim söz konusu olduğunda dil dışında alternatif iletişim araçlarının düşünülmesi gerekmektedir. İletişim aracı ile birlikte alternatif bilinç durumları da gündeme getirilmelidir. İletişim, bilinç kavramları tanımlanıp dil ve bilinçli iletişim hakkında bilgiler verildikten sonra bilinçli iletişimin Tanrı-insan örneğinde gerçekleştiği bilinçli dini iletişim hakkında Tanrı Anlayışlarının yaklaşımından bahsetmek uygun görünmektedir.

Dil aracılığıyla gerçekleşen bilinçli iletişimin Tanrı-insan arasında gerçekleşme ihtimali sorgulandığında, Tanrı anlayışlarından ilk olarak teizmin böyle bir iletişime imkân tanıdığı görülmektedir. Teizm kapsamında nadir de olsa Tanrı'nın insan ile doğrudan bilinçli bir şekilde konuştuğu ve bu kapsamda vahiy gönderdiği kabul edilmektedir.[32] Birinci durumda konuşma eylemiyle sözlü iletişimin, ikinci durumda ise vahiy örneğinde kutsal kitaplar aracılığıyla yazılı iletişimin gerçekleştiği görülmektedir. Antropomorfizm tehlikesine karşı bu tür iletişimler analojik bir dille ifade edilmektedir. Yani Tanrı'ya konuşma eylemi atfedilirken bu eyleme iki insan arasında gerçekleşen konuşmanın dışında bir anlam yüklenmektedir. Bu durumda bilinçli dini iletişimin de temsili veya analojik bir dille temellendirileceği öngörülebilir. Bu sınırlandırmalarla birlikte teizmin bilinçli iletişimi belirli özel durumlar için mümkün görüp olumladığı söylenebilir. Teizm açısından Tanrı-insan arasında gerçekleşen tüm iletişimin bilinçli bir formda oluştuğunu söylemek ise eksik görünmektedir. Tanrı'nın varlığını inkâr eden ateizm ile dinin varlığını inkâr eden deizm ise bilinçli iletişimin imkânını yadsımış ve her ikisi de teizmi bu konuda eleştirmiştir. Ateizm olmayan bir varlık ile iletişimin anlamsızlığından yola çıkarak Tanrı'yla iletişimi reddetmektedir. Deizm ise Tanrı'nın insanlara akıl vermesini gerekçe göstererek Tanrı'dan insana doğru gerçekleşen bir iletişim türü olarak vahyin imkânını reddetmekten ziyade gereksizliğine işaret etmektedir. Ayrıca deizmin aşkın Tanrı anlayışı Tanrı'yı iletişim bakımından oldukça uzaklaştırmış görünmektedir. Deizmin aşkın Tanrı anlayışında bilinçli iletişim gerçekleşme imkânına sahip olsa bile Panteizmin içkin Tanrı anlayışında bilinçli iletişimin gerçekleşmesi mesaj alan ya da veren iki varlık imkânı oluşmadığı için imkânsız hale gelmektedir.

2.BİLİNÇALTI, BİLİNÇÜSTÜ VE BİLİNÇDIŞI DİNİ İLETİŞİM

Sürekli değişen bir yapı sergileyen bilinç farklı bilinç durumlarına açık görünmektedir.[33] Günlük sıradan bilince tekabül eden Ben'le, akılla ve dille ilişkilendirilen rasyonel bilinç, bilinç türlerinden sadece birini temsil etmektedir. William James farklı bilinç durumlarını olumlayan isimlerin başında

---

[29] Frederick Ferre*, Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınevi, 1999), 100.

[30] Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 456.

[31] Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 456.

[32] "Ona Tur'un sağ yanından seslendik ve özel konuşmak için onu bize yaklaştırdık." (19/Meryem, 52); "…Allah Musa ile de doğrudan konuştu." (4/Nisa, 164)

[33] William James, "Bilinç Akımı", *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler,* çev. M. Mukadder Yakupoğlu (İstanbul: Doruk Yayınları, 2003), 80.

gelir. Ona göre normal bilinçten bütünüyle farklı yeni bir bilinç türü bulunmaktadır.[34] Bilinç konusunda James'le benzer bir duruş sergileyen Walter T. Stace duyusal-entelektüel bilinç olarak adlandırdığı normal bilincin dışında temellendirdiği yeni bilince mistik bilinç demektedir.[35] İki bilinç biçiminden bahseden Robert E. Ornstein rasyonel olan bir bilincin yanı sıra sezgisel olan başka bir bilinçten bahseder.[36] Benzer bir şekilde Arthur J. Deikman da çift durumlu bilinç yapısını (bimodal consciousness) önererek mantıksal düşünce ile ilişkilendirilebilecek bilince araçsal, mantıkdışı düşünceyle ilişkilendirilebilecek bilince ise amaç merkezli bilinç demektedir.[37] James'in rasyonel bilinci, Stace'in duyusal-entelektüel bilinci, Ornstein'in rasyonel bilinci ve Deikman'ın etkili bilinci günlük sıradan bilince tekabül etmekte buna mukabil, Stace'in saf bilinci, Ornstein'in sezgisel bilinci, Deikman'ın açık bilinci yeni bir bilinç durumuna denk düşmektedir. Bu dualitelerden beyinde bilinçle ve akılla ilişkili bir bölümün yanı sıra sezgi ve/veya duyguyla ilişkili bilinçdışı bir bölümün de varlığı desteklenmektedir. Genel bilinç tanımlamasının hâkim bir şekilde rasyonel alana tekabül ettiği görülmekle birlikte bazı düşünürlerin tanımlarında sezgi ve duyguyla ilişkili olan ve dolayısıyla bilinçdışına işaret eden kısımların da olduğu görülmektedir. Yine farklı bilinç durumlarının varlığına işaret edilmesi bilinçli oluşun dışında bir alan olarak bilinçdışına imkân tanımaktadır.

Tanrı'yla iletişimin dilin aracılık üstlendiği bilinçli iletişimle çok iyi izah edilemediği ve eleştirilere maruz kaldığı hatırlanacak olursa, burada farklı bilinç durumlarının varlığıyla ilişkili olarak yeni bir iletişim formu gündeme gelir. Daha net bir ifadeyle, Tanrı ile insan arasında gerçekleşmesi muhtemel iletişim, ontolojik farklılık dolayısıyla dil dışında alternatif iletişim araçları gerektirdiği için bilinçli iletişimin yerine bilinçdışı iletişimi elzem kılar. Böylece bilinçaltı ve bilinçüstü formlarıyla yeni iletişim alternatifleri Tanrı'yla iletişimi izah etmede etkili bir zemin oluşturur. Bilinçdışı iletişimi temellendiren bir kavram olarak bilinçdışı (unconsciousness) nedir? Bilincin dışına çıkmak ne anlama gelmektedir? Bilinçdışı bilinçsizlik hali olarak anlaşılabilir mi? Bilincin değişiminin mümkün oluşuyla açılan pencerede olası bilinçlerin varlık imkânı bilinç dışının keşfine[38] zemin hazırlamıştır. Bu çalışmada bilinçdışı kavramı bilinçaltı ve bilinçüstü kavramlarını bütünleştirerek bilinç ötesi anlamında bilinç öncesi ve sonrasını kapsayacak genişlikte ele alınmaktadır.[39] Bu açıdan bilinçdışına bilinçsizlik demek doğru görünmemekte, farklı bilinç durumları demek daha makul görünmektedir. Bilinçsiz bir bilincin varlığını benimseyen Freud bilincin tüm zihin etkinliklerine karşılık olmadığını yani farklı bilinç durumlarının olabileceği hipotezini bilinçdışı kavramını ortaya atarak göstermektedir.[40]

Bilinçdışı kavramının bileşenlerinden biri olan bilinçaltı, genellikle itilmiş arzuların meydana getirdiği, komplekslerle dile gelen bir alan için kullanılır.[41] Bilinçaltında bulunan unutulmuş ve bastırılmış unsurlar, bilinç düzeyinde algılanmasa da bu unsurların insanın bilinçli edimleri üzerinde her zaman etkili olduğu düşünülmektedir.[42] İçebakış yoluyla doğrudan ve aracısız olarak bilinemeyen bilinçaltı zihin alanının, rastgele çağrışım ve rüya analizi gibi tekniklerle bilinç alanına

---

34 William James, *The Varieties of Religious Experience; A study in Human Nature* (London: Collins, 1971), 374.

35 Walter T. Stace, *The Teachings of The Mystics,* (New York: The New American Library, 1960) 12.

36 Robert E. Ornstein, *The Psychology of Consciosuness,* (London: Jonathan Cape, 1975) 12, 67; *Yeni Bir Psikoloji*, çev. Erol Göka, Feray Işık, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990) 26,76.

37 Arthur J. Deikman, "A Functional Approach to Mysticism", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, (U.S.A.: Imprint Academic, 2000) 79-81.

38 Bilinçdışının keşfinin tarihi seyri için bkz. H. F. Ellenberger, *The Discovery of The Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry,* (London: Fontana Press, 1994)

39 Bu çalışmada bilinçdışı, bilinçaltı ve bilinçüstü kavramlarının kavramsal çerçevesine yönelik derin bir analiz yerine varolan bu kavramlardan hareketle Tanrı'yla alternatif iletişim formlarının olumlanması hedeflendiği için kavramlara yönelik kapsamlı tartışmalar başka çalışmalara havale edilmiştir. Bu çalışmada sadece kavramların neye tekabül ettiği konusunda bilgilendirme yapılmıştır.

40 Freud nevrozların tedavisi için önerdiği psikanalizden bahsederken bilinçdışı ve bilinçaltı kavramlarını kullanmaktadır. Bk. Sigmund Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2000), 69-70; Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 76-77.

41 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 145.

42 Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 79.

çıkartılabileceğinden bahsedilir.[43] Bilinç düzeyinin dışında olduğu için farkedilemeyen fakat bilinç düzeyine çıkma ihtimali de bulunan bilinçaltı, bilinçli düzeyde real ve ideal arasındaki çatışmaların kaynağını temsil etmektedir. Freud'un id-ego-süper ego üçlemesiyle oluşturduğu benlik kavramında özellikle altbenliğe (id) ve isteklerine odaklanan bilinçaltı kavramının insanın üstbenliğini, manevi ihtiyaçlarını ve yüksek bilinç durumlarını ihmal ettiği görülmektedir. Bilinçdışı kavramında bütünlük oluşması için insanın Tanrı'ya ulaştığı yüksek ruh hallerini de içeren bir kavram olarak bilinçüstü kavramının bilinçaltı kavramının yanına eklenmesi uygun görünmektedir. Bilinçdışı kavramını bilinçaltı ve bilinçüstü kavramlarını birleştiren bir kavram olarak değerlendiren bu çalışmada söz konusu bütünlük desteklenmektedir.

Schopenhauer ve Freud gibi bilimciler bilinçaltına buna mukabil transpersonal ekole mensup psikologlar ve mistikler bilincin yüksek seviyelerine vurgu yaparak bilincin bütüncül yapısına nüfuz edememişlerdir.[44] Farklı bilinç durumlarının imkânının ele alınmasıyla rasyonel bilincin dışında amaçsal bilinç, sezgisel bilinç, saf bilinç, mistik bilinç, dinsel bilinç, manevi bilinç ve kozmik bilinç şeklinde kavramlaştırılan alternatif bilinç türleri bilinçdışını temsil etmektedirler. Bu bilinç türleri insanın yüksek seviyelerine dikkat çekmeleri dolayısıyla bilinçaltından daha ziyade bilinçüstü kavramına tekabül etmektedirler. Böylece bilinçüstü Tanrı'yla iletişimi sağlayan yüksek bilinç olarak tanımlanabilir. Transpersonal psikolojinin son dönemlerde dikkat çekmesiyle oluşan yeni bilinç durumu olarak bilinçüstü kavramı sıradan bilincin bir varyasyonu olmakla birlikte ondan nicelik ve nitelik bakımından radikal bir şekilde ayrılmış değişik bir bilinç halidir.[45] Karanlık, alt, negatif ve eksi kodlarıyla altbenliği temsil eden bilinçaltı kavramının yanına aydınlık, üst, pozitif ve artı kodlarıyla Tanrı'ya ulaşan donanımlara sahip üst benliği temsil eden bilinçüstü kavramının eklenmesiyle bilinçdışının holistik yapısı açığa çıkmaktadır. Bilinçdışı kavramı tanımlandıktan sonra bilinçdışı iletişimden ne kastedildiğinin açıklanması uygun görünmektedir.

Maddi dünyada rasyonel bilincin hâkimiyeti söz konusudur. Bu hâkimiyet iletişimde de kendini hissettirmektedir. Bilinçli iletişim bilinçdışına nazaran daha belirgin tanımlanmaktadır. İletişim giriş bölümünde de görüleceği gibi çoğunluklu dilin bir araç olarak kullanıldığı bilinçli iletişimi kastedecek şekilde tanımlanmaktadır. Bununla birlikte bilinçdışı iletişime ve dil dışında alternatif iletişim araçlarına az da olsa yer verildiği görülmektedir. Bilinçli iletişimin aracı tanımlarda açık bir şekilde dil olarak ifade edilmektedir. Farklı bilinç durumu olarak bilinçdışının ise dil dışında farklı bir iletişim kanalını gerektirdiği söylenebilir. Çünkü aklın hâkim olduğu günlük sıradan bilincin iletişiminde dil aracılık edip bilinçli iletişimi mümkün kılarken, dilin sezginin ve duygunun aktarımında yetersiz kaldığı görülmektedir. Sezginin hâkim olduğu bilinçdışı alanda dil susmakta sessizlik alternatif bir iletişim kanalına dönüşmektedir. İletişimin tanımlarında yer verilen sessizlik, işaretler, semboller, beden dili, jest ve mimikler gibi dil dışı iletişim unsurlarının bilinçdışı iletişim kanallarını temsil ettiği düşünülebilir. Bu düşünceyi destekleyecek şekilde sezginin hâkim olduğu bilinçdışı alana tekabül ettiği düşünülebilecek açık bilinç için Deikman müzik, sanat, şiir ve dans gibi iletişim araçları önermektedir.[46]

Dil aracılığıyla gerçekleşen bilinçli iletişimde düz anlamların eşitler arasında çift yönlü bir şekilde aktarıldığı söylenmişti. Bilinçdışı iletişimde ise genellikle yan anlamlar eşit olmayanları da kapsayan çift yönlü bir şekilde aktarılmaktadır. Hâkim iletişim modeli sesli ve yazılı iletişimdir ve bu da bilinçli alana tekabül etmektedir. Sessiz ve sözsüz iletişim, sözsüz ama sesli iletişim, duygusal ve sezgisel iletişim ise bilinçdışı iletişimi gündeme getirmektedir. Bilinçli iletişim zihinsel iletişimi, bilinçdışı iletişim duygusal ve sezgisel iletişimi kapsar. Bilinçli iletişimde dil, mantık ve rasyonel tartışmalar ön planda iken, fotoğraf, resim, sembol, şekil, işaret, jestler, mimikler, yüz ve vücut hareketlerini içeren beden

---

43 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 145.

44 Schopenhauer ve Freud'un genellikle billinçaltı kavramıyla ilişkilendirilmesi ve birbirlerine yakın değerlendirilmesi bilindışının imkânından bahsederken cinsellikle ilişki kurmaları olabilir. Schopenhuer'un Freud'a yakın açıklamaları için Bk. Arthur Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2003), 5, 23, 42.

45 Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*, 50-53.

46 Deikman, "A Functional Approach to Mysticism", 80-81.

dili, giyim-kuşam ve ortamın sesiz dili bilinçdışı iletişim açısından gösterge konumundadır.[47] Akla izafe edilen bilinçli olan düzlem ve buradaki iletişim, zamansal anlamda geçici ve anlıktır; mekansal anlamda kısıtlı ve dardır. Sezgiye ve duyguya izafe edilen bilinçdışı düzlem ve buradaki bilinçaltı ve bilinçüstü iletişim ise zamansal anlamda kalıcı, mekansal anlamda derin ve kapsamlıdır; geçmiş anıların, öğrenilen şeylerin tamamını barındırır.[48]

Bilinçdışı iletişimde söylenen değil, hissedilen ve sezilen mesajlar esas alınmaktadır. Bilinçdışı iletişimin etkileri ve mesaj süreci çok geniş bir zaman dilimine yayılır. Duygusal ve sezgisel mesajların alınması ve okunması süreci dilden gelen rasyonel iletişimin hızına nazaran oldukça yavaş bir işleyiş takip eder. Bulunulan ortamda konuşulanlar değil, ortamın ve orada bulunan her türlü nesnenin uyandırdığı etkiler önem taşır. Bilinçli düzeyde ne söylediğiniz, bilinçdışı düzeyde nasıl söylediğiniz ve söylediklerinizin ne etki uyandırdığı önemlidir. Bilinçli düzeyde şimdi, bilinçdışı düzeyde şimdi ve sonrası uzun bir süreç devrededir. İçgüdünün bedenin bir parçası olduğu gibi sezginin de bilincin bir parçası olduğu öne sürülmektedir.[49] Bu çalışma kapsamında bilinçaltı, içgüdü ve duygusal iletişimle, bilinçüstü ise daha ziyade sezgisel iletişimle ilişkilendirilebilir. Söylenenin ve dilin ötesinde gerçekleşen mesaj alışverişinde bilinçli alanda henüz farkında olunmayan ve daha sonra açığa çıkacak gizli duygusal ve sezgisel mesajların aktarımı söz konusudur. Alt benin hâkim olduğu alanda bilinçaltı, üst benin hâkim olduğu alanda ise bilinçüstü iletişim gerçekleşir. Görüldüğü gibi mesajlar sadece bilinçli düzlemde gerçekleşmez. Bilinçli düzlemden bilinçdışı düzleme, bilinçdışı düzlemden bilinçli düzleme akış gerçekleşebileceği gibi bilinçdışından bilinçdışına bir mesaj alışverişi de gerçekleşebilir.[50] Bazen bilinçdışı iletişim bilinçli iletişimden daha gerçek bilgiler sunar. Mesela bir kişi oldukça sakin olduğunu söyleyip korku belirtileri gösterirse, burada bilinçli iletişimin değil de bilinçdışı iletişimin daha etkili olduğu görülür.[51]

Bilinçaltı ve bilinçüstü kavramları bilinçdışı olarak açıklanıp bilinçdışı iletişime zemin hazırlandıktan sonra bilinçaltı ve bilinçüstü formlarıyla Tanrı'yla bilinçdışı iletişim konusu için makul bir araştırma zemini oluşmuştur. Çünkü insanlar arası bilinçdışı iletişim bir yönüyle Tanrı-insan iletişiminin anlam zeminini güçlendirmektedir. Bilinçdışı iletişimden destek alarak bilinçdışı dini iletişim, sezgisel bilincin hâkimiyetinde Tanrı ile insan arasında dil dışında sessizlik, işaretler, semboller, müzik, dans, beden dili, jest ve mimikler gibi alternatif iletişim kanalları gerektiren bilinçaltı bir formda daha ziyade duygusal iletişimi, bilinçüstü bir formda daha ziyade sezgisel iletişimi kapsayan sessiz ve sözsüz bazen de sesli ama sözsüz bir iletişim olarak anlaşılabilir.[52] Tanrı'yla bilinçdışı arasında ilişki kuran Freud ve Jung'un açıklamaları bilinçdışı dini iletişim açısından önemlidir. Oedipus kompleksi çerçevesinde dine yaklaşan Freud, baba figüründe bir Tanrı'yı bilinçaltının ürettiğini belirtmektedir. Jung ise Tanrı'yı arketip olarak tanıtarak kolektif bilinçaltının bir ürünü olarak değerlendirmektedir. Tanrı'yla bilinçaltı arasında ilişki kurma noktasında benzerlik gösteren Freud ve Jung farklı bilinçaltı ve Tanrı açıklaması yaparak ayrılmaktadırlar.[53] Freud ve Jung'un bilinçaltının Tanrı'yı ürettiği yönündeki görüşleri indirgemeci bir yaklaşımla Tanrı'nın varlığını yadsımaktadır. Bu çalışmada ise bilinçaltı süreçlerin Tanrı'yla iletişimin makul zeminini oluşturduğu iddia edilmektedir.

Düşünce tarihinde ilk olarak Tanrı ile bilinçaltı süreçler arasında Sokrates'in Daimon'u ile bağlantı kurduğu söylenebilir. Kendisine sürekli doğru yolu gösteren bu iç sesi Sokrates Tanrı'nın sesi olarak görmektedir. Ona göre Tanrılar insanlara sadece dışsal araçlarla değil, içsel bir araç olarak

---

47 Bağce, "İletişim ve İnsan", 7; Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* 68.

48 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 132.

49 Osho, *Sezgi: Mantığın Ötesini Anlamak*, çev. Suzan Mıhladız (İstanbul: Ovvo Basın Yayın ve Tanıtım Hizmetleri, 2003), 30.

50 Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 274.

51 Charles T. Tart, "Consciousness, Altered States, and Worlds of Experience", *The Journal of Transpersonal Psychology*, 18/2, 1986: 162.

52 Konunun şekil üzerinden anlatımı için bk. Ekler, Şekil 3. Tanrı-İnsan Arasında Bilinçdışı Dini İletişim.

53 Michael Palmer, *Freud and Jung on Religion* (London: Routledge and Kegan Paul, 1997), 60-81, 123-141.

bilinçaltının sesi ile de ulaşabilir.[54] Sokrates'in bilinçaltı ile Tanrı arasındaki ilişkiye işaret ettiği söylendikten sonra hem Tanrı'yı olumlayıp hem de bilinçaltı süreçlerden bahseden bir isim olarak Augustinus'dan bahsedilebilir. Bilincin varlığından yola çıkarak düşünmeyle varoluşun kesinliğine Descartes'ten önce ona benzer bir şekilde ulaşan Augustinus[55] bilinçaltının ilk kâşiflerinden biri olarak kabul edilmektedir. İnsanı bir irade birimi olarak ele alan Augustinus, kendini tanımak için kullandığı içe bakış yöntemiyle insanın bilinçli olduğunu zannettiği isteklerinin aslında bilinçli olmadığını tespit etmiştir.[56] Bilinçaltının Tanrı'yla ilişkilendirilmesi sürecinde bastırılmış arzuların tatminine yönelik arayışın ve bilinçdışı faaliyetlerin, bilinçaltının gizem ürettiği ve bilinçüstünün Tanrı'ya ulaştırdığı gerekçesiyle Tanrı'nın insanla iletişimi için açıklama olarak sunulduğu görülmektedir.

Tanrı'dan insana gelen mesajı vahiy süresince bilinçli iletişim, bilinçaltı ve bilinçüstü iletişim ve sonrasında yazılı iletişim Kutsal Kitaplar örneği ile karşılarken, insandan Tanrı'ya dönük mesajı dilin kullanıldığı sesli ve sözlü iletişim değil ona mukabil duygunun ve sezginin de aklın yanında devreye girdiği sesli ama sözsüz[57] veya bilinçaltı ve bilinçüstü formlarıyla hem sessiz hem sözsüz iletişim karşılar. Tam burada içgüdünün ve duygunun işlevsel olduğu bilinçaltı ile sezginin işlevsel olduğu bilinçüstü farklı bilinç durumları olarak farklı bir iletişime imkân tanır. İstemsiz hareketlerin merkezi ve geçmiş yaşantıların bir deposu olarak bilinçaltı insanın Tanrı'ya yöneltmek istediği taleplerini içerirken, dilin yetersizliği dolayısıyla susması, kalbin konuşması ve sezgilerin açılması anlamlarında bir sessizlik diline sahip bilinçüstü ise sessizlikle beliren içsel duaları Tanrı'ya ulaştırır. Görüldüğü gibi hem bilinçaltı hem de bilinçüstü birlikte hareket ederek dinsel ve manevi bir iletişimi mümkün kılar.

Bilinçaltı ve bilinçüstü kavramlarından destek alan insanlar arası bilinçdışı iletişim kabul gördüğü ölçüde Tanrı'yla insan arasındaki iletişimin imkânı sağlamlaşacaktır. Bu kapsamda zaten bilinçli iletişimi de olumlayan teizmin bilinçdışı iletişimi daha geniş bir alana yayarak olumlayacağı açıktır. Teizm'e göre bilinçdışı dini iletişim, bilinçdışı iletişimi önceler. Çünkü iletişim insanla başlar, dini iletişim ise insanın varlığından öncesine götürülmektedir.[58] İnsanın dolayısıyla bilincinin varlığından önce gerçekleşmiş bir iletişimden bahsediliyorsa bu bilinçdışı bir mecrada gerçekleşmek zorundadır.[59] Görüldüğü üzere bilinçaltı ve bilinçüstü formlarıyla Tanrı'yla gerçekleştirilebilecek muhtemel iletişime aşkın ve içkin Tanrı anlayışlarının bir sentezini sunan teizm imkân vermektedir. Buna mukabil ateizm bilinçli iletişimi reddettiği gibi bu iletişim türünü de reddetmektedir. Deizmin ise müdahale etmeyen aşkın Tanrı anlayışıyla bilinçli iletişimi dışladığı halde, bilinçaltı ve bilinçüstü formlarıyla Tanrı'yla iletişimi Tanrı'ya sevgi gibi duygusal unsurlar atfetmesi ve bilinç öncesi iletişim hakkında açık konuşmamasıyla tam olarak dışladığı söylenemez. Tanrı'yla evrenin birliğini olumlayan içkin Tanrı anlayışıyla panteizm de bilinçli iletişimi anlamsız hale getirmişti, panteizmin benzer bir net konumu bilinçdışı iletişim için söz konusu değildir. Çünkü insan dil dışında herhangi bir araçla duygusal ya da sezgisel bir iletişim kuracaksa içkinlik bu türden bir iletişime engel teşkil etmez. Görüldüğü gibi Tanrı'yı olumlayan herhangi bir anlayışın bilinçli iletişimi dışlasa bile bilinçdışı iletişimi açık bir şekilde dışlaması mümkün görünmemektedir. Böylece klasik manada bilinçli dini iletişim için yapılan eleştiriler, bilinçaltı ve bilinçüstü formlarıyla Tanrı'yla iletişimde geçerliliğini yitirecektir.

---

54 Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur (İstanbul: İm Yayınevi, 2005), 172.

55 Herşeyin varlığından şüphe ettikten sonra "Ben"in ve düşüncenin varlığından kesinliğe ulaşan Augustinus ve Descartes arasındaki farklar için bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 383.

56 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, xiii, 349.

57 Hayvanlarla kurulan iletişim veya sözsüz müzik vb. örnekler burada hatırlatılabilir. Sufilerin zikirleri ve mistiklerin sesli ama sözü olmayan anlamsız belki de çok anlamlı kelimelerin tekrarından ibaret mantraları da burada örnek gösterilebilir. Örneğin literal anlamı olmayan, fonksiyonu sadece melodik olan Vedic bir *mantra* şöyledir: HĀ BU HĀ BU HĀ BU HĀ Ū HĀ Ū HĀ Ū/ KĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ KĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ KĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ … Bk. Frits Staal, *Exploring Mysticism* (Middlesex: Penguin Books, 1975), 36.

58 Köylü, *Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim*, 101.

59 Kuran-ı Kerimde, insanın yaratılışından önce Tanrı'yla iletişiminden bahsedilmekte, bu iletişimin varoluşsal inkarı engellemek için yapıldığı vurgulanmaktadır. "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Dediler ki, evet, şahidiz." (7/Araf, 172)

SONUÇ

Bu çalışmada öncelikle iletişim tanımlanmış bilinç ve dil ile ilişkisi belirlenmiştir. İletişimin kavramsal analizi yapılırken hâkim tanımlamanın akıl merkezli bilinçli iletişime yönelik olduğu, bununla birlikte sezgi ve duygu merkezli bilinçaltı ve bilinçüstü formlarıyla bilinçdışı iletişime az da olsa yer verildiği görülmüştür. Bilinçli dini iletişim ve bilinçdışı dini iletişim kavramlarının açık bir şekilde ortaya konulabilmesi için bileşenleri olan iletişim, bilinç ve bilinçdışı kavramları hakkında bilgi verilmiştir. Bu bilgilendirmeyle birlikte mevcut kavramsallaşmanın bilinçdışının bütünsel yapısını açık bir şekilde ifade edemediği görülmüştür. Bilinçdışının bütüncül yapısını karşılayabilmek adına karanlık, alt, negatif ve eksi kodlarıyla belirginleşen bilinçaltı kavramının yanısıra aydınlık, üst, pozitif ve artı kodlarıyla belirginleştirilen bilinçüstü kavramı diğer bileşen olarak eklenmiştir. Bu çalışmada bilinçdışı kavramının holistik yapısını olumlamak amacıyla bilinçdışı kavramı bilinçaltı ve bilinçüstü kavramlarının bir birleşimi olarak tanımlanmıştır. Aklın hâkimiyetindeki günlük sıradan bilincin dışında yeni ve farklı bilinçlerin varlığı ve bu alandaki keşifler bilinçüstü kavramını desteklemiştir.

Çalışmada akıl merkezli rasyonel bilinç, duyusal-entelektüel bilinç, araçsal bilinç, günlük sıradan bilinç şeklinde kavramsallaşan bilincin dışında farklı bilinçlerin varlığına işaret edilmiş ve bilinen bilincin yanına duygu ve sezgi merkezli mistik bilinç, saf bilinç, manevi bilinç, amaçsal bilinç ve sezgisel bilinç şeklinde kavramsallaşan yeni bir bilinç türü bilinçüstü kavramını temellendirmek adına eklenmiştir. İlk bilinç biçiminde bilinçli iletişim ve dolayısıyla bilinçli dini iletişim, ikinci bilinç biçiminde ise bilinçaltı ve bilinçüstü formlarıyla Tanrı'yla iletişimi kapsayan bilinçdışı iletişim ve dolayısıyla bilinçdışı dini iletişim temellendirilmiştir. Bilinçli iletişimin aracı dil ve akıl, bilinçdışı iletişimin aracı ise dil dışındaki göstergeler (jest, mimik, sembol, işaret, beden dili, hareket, renk vb.), duygu ve sezgi olarak ifade edilmiştir. İletişim düşünce, duygu ve sezgilerin aktarımı ve bir anlam alışverişi olarak ele alındığında bilinçli iletişim akıl merkezinde ağırlıklı olarak düşüncelerin aktarımı, bilinçaltı iletişim altbenin (id) kontrolünde duyguların aktarımı ve son olarak da bilinçüstü iletişimde üst bendeki İlahi hüviyetle sezgilerin aktarımıdır. Duygusal ve sezgisel iletişimi de kısmen kapsaması mümkün olan bilinçli iletişim ağırlıklı olarak zihinsel iletişim şeklinde tanımlandıktan sonra bilinçaltı iletişimin daha ziyade duygusal iletişimle, bilinçüstü iletişimin ise daha ziyade sezgisel iletişimle alakalı olduğu ifade edilmiştir. Bu durumda bilinçli dini iletişimde akıl ve düşünsel süreçler etkili olurken, bilinçdışı dini iletişimde duygular ve sezgiler işlevsel görünmektedir.

Tanrı'yla iletişim Tanrı anlayışları çerçevesinde ele alındığında ne bilinçli iletişimin ne de bilinçdışı iletişimin ateizm tarafından onaylandığı görülmektedir. Deizm Tanrı'yı akıl ve sevgi merkezli tanımlayarak hisler üzerinden bir iletişime açık görünse bile müdahale etmeyen Tanrı anlayışının baskınlığında bu dünyaya dönük bilinçli iletişimin türlerini reddetmektedir. Deizmin bilinçdışı iletişim için benzer bir net reddedişi olmadığı söylenebilir. Teizmin bazı özel durumlar için Tanrı'yla bilinçli iletişimi olumladığı, bu olumlamanın makul zemini için temsili ve analojik bir dil kullandığı görülmektedir. Bununla birlikte denilebilir ki, bilinçaltı ve bilinçüstü formlarıyla Tanrı'yla iletişim ancak teizm söz konusu olduğunda anlamlı bir zemine kavuşmaktadır. Aynı zamanda Tanrı'yla bilinçli iletişim için ateizm ve deizmin katı akılcı perspektifle yaptıkları eleştirilerin bilinçaltı ve bilinçüstü formlarıyla Tanrı'yla iletişimi kapsayan bilinçdışı iletişim için geçerli olmadığı görülmüştür. Literatürde Tanrı'nın varlığını ve Tanrı'yla iletişimin imkânını olumlayan birçok çalışma mevcuttur. Söz konusu çalışmalara ek olarak bu çalışmada Tanrı'yla bilinçdışı iletişimin imkânı sunulmuş; bu imkânın hem Tanrı'nın varlığını olumlamada işlevsel olduğu hem de Tanrı'yla iletişimi mâkul bir zemine oturttuğu gösterilmeye çalışılmıştır. Tanrı'yla iletişim sadece zihinsel bir süreçle bilinç düzeyinde düşünülmeyip aynı zamanda duygusal bir süreçle bilinçaltı formda ve sezgisel bir süreçle bilinçüstü formda düşünülebildiğinde daha geniş bir imkân zeminine sahip olacaktır.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Aster, Ernst von. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. Çev. Vural Okur, İstanbul: İm Yayınevi, 2005.

Bingöl, Abdülkuddüs. "İletişim Bağlamında Mantık ve Dil", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 0/9 (Şubat 2012): 145-157.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.

Bumin, Tülin. *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. 4. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Emre Bağce, "İletişim ve İnsan", *Din ve Hayat*, 22 (Haziran 2014): 4-9.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cüceloğlu, Doğan. *İletişim Donanımları*, 53. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.

Cüceloğlu, Doğan. *Yeniden İnsan İnsana*, 27. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011.

Deikman, Arthur J. "A Functional Approach to Mysticism", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, U.S.A.: Imprint Academic, 2000.

Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Sistem Yayınları, 1998.

Ellenberger, H. F. *The Discovery of The Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. London, Fontana Press, 1994.

Ferre, Frederick. *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*. Çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınevi, 1999.

Freud, Sigmund. *Yaşamım ve Psikanaliz*. Çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Say Yayınları, 2000.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.

James, William. "Bilinç Akımı". *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler.* Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Doruk Yayınları, 2003.

James, William. *The Varieties of Religious Experience; A study in Human Nature*. London: Collins, 1971.

Koç, Ahmet. *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, 4. Baskı, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Köylü, Mustafa. *Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim*, 2. Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Ornstein, Robert E. *The Psychology of Consciosuness*. London: Jonathan Cape, 1975)

Ornstein, Robert E. *Yeni Bir Psikoloji*. Çev. Erol Göka, Feray Işık, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.

Osho. *Sezgi: Mantığın Ötesini Anlamak*. Çev. Suzan Mıhladız, İstanbul, Ovvo Basın Yayın ve Tanıtım Hizmetleri, 2003.

Palmer, Michael. *Freud and Jung on Religion*. London, Routledge and Kegan Paul, 1997.

Schopenhauer, Arthur. *Aşkın Metafiziği*. Çev. Veysel Atayman, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2003.

Staal,Frits. *Exploring Mysticism*. Middlesex: Penguin Books, 1975.

Stace, Walter T. *The Teachings of The Mystics*. New York: The New American Library, 1960.

Tart, Charles T. "Consciousness, Altered States, and Worlds of Experience". *The Journal of Transpersonal Psychology*, 18/2, 1986: 159-170.

Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2004.

Yüce, Fatma. *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Türk Dil Kurumu. "Genel Türkçe Sözlük". Erişim: 08.08.2019, http://sozluk.gov.tr/

Online Etymology Dictionary. "communication". Erişim: 24.09.2019, https://www.etymonline.com/word/communication#etymonline_v_17245

EKLER

Şekil 1. Din Felsefesi Problemi Olarak Tanrı'yla İletişim



Şekil 2. Tanrı-İnsan Arasında Bilinçli Dini İletişim



Şekil 2. Tanrı-İnsan Arasında Bilinçdışı Dini İletişim



DİN DİLİNİN YENİDEN İNŞASINA OLAN İHTİYAÇ -TESPİTLER VE TEKLİFLER-

Resul ERSÖZ[1]

Özet

Tebliğ başlığında söz konusu edilen "din dili" ile "İslâmî söylem" anlamında bir dili kastediyoruz. Diğer bir ifadeyle, din dilinden maksat, dinin Müslümanlara kazandırdığı temel bakış açısı, tutum ve davranışlardır. Yoksa bu, Yahudiler için İbranîce; Hristiyanlar için Ârâmîce; Müslümanlar için Arapça vb. diller anlamına gelmemektedir. "Din dilinin yeniden inşası" ile de dinin muhatap kitlelere ulaştırılmasında doğru, makul ve ikna edici bir dil/söylem inşa edilmesi kastedilmekte; dinin (İslâm) yahut usul-i dinin yenilenmesi veya değiştirilmesi yani "dinde reform" kastedilmemektedir.

Tebliğimiz, genel anlamda dine bakışı, dinî söylem ve davranışlar ile bu hususta ki sorunlar ve buna bağlı olarak çözüm odaklı teklifleri içermektedir. Amacımız, hem dinin sosyal hayattaki yerine ve rolüne yönelik Müslümanlarda görülen yanlış din telakkisinin ve buna bağlı olarak din dilinde/dinî söylemde meydana gelen hatalı anlayış ve davranışların önünü almak ve hem de eşyayı tamamen rasyonal pencereden değerlendiren modern insana yönelik işe yarar doğru bir din dilinin söylem ve eylem bakımından oluşturulmasına katkı sağlamaktır. Bu hususta Hz. Peygamberin resmettiği dil/söylem, bizim için güzel bir örnektir.

Anahtar Kelimeler: Din Dili, Yeniden İnşa, Dinde Reform

Abstract

With "the language of religion" stated in the title of the Communiqué, we mean a language in the sense of "Islamic discourse". In other words, the purpose/meaning of religious language, is the basic point of view, attitude and behaviors that religion gives to Muslims. Otherwise this, Hebrew for the Jews; Aramaic for Christians, Arabic for Muslims and so on. does not mean languages. With "the reconstruction of the language of religion" too, it is meaning to build a correct, reasonable and persuasive language and discourse in the transfer of religion to the interlocutor; the renewal or modification of religion (Islam) or the principles of religion (we mean reform in religion), is not meant.

Our Communiqué includes the general view of religion, religious discourses and behaviors, problems in this regard and accordingly of this solution-oriented proposals. Our aim both is to prevent the misconceptions of the Muslims in relation to the place and role of religion in social life and consequently the misunderstandings and behaviors that occur in the religious language/religious discourse and to contribute to the creation of a proper language of religion in terms of discourse and action in the modern man who evaluates the objects from a purely rational window. The language/discourse depicted by the Prophet (pboh) in this regard is the best example for us.

Keywords: Religious Language, Reconstruction, Reform in Religion

Giriş

İnsan sosyal bir varlıktır ve bu bağlamda dil, insanlar arası iletişimde en önemli araçlardan biridir. Bunun yanında dil, insanoğlunun dünyayı yaşanabilir hale getirme çabalarına tekabül eden halifelik görevini gerçekleştirmede, bilgi üretmede ve ürettiği bilgiyi gelecek nesillere aktarmada büyük rol üslenmektedir. Diğer taraftan insanın sosyal bir varlık olması, onun birlikte yaşamaya olan ihtiyacının bir sonucudur. Buna göre dilin, hem Allah'ın insana yüklediği görevi (halifelik) ifa etmesi bakımından bir zorunluluk ve hem de toplumsal gayelerin tahakkuk ettirilmesi bakımından sosyal yaşamın temel bir rüknü olduğu söylenebilir.

Türk Dil Kurumu'na ait *Türkçe Sözlük*'te dilin birçok tanımı yapılmıştır. Bunlardan en belirgin olanı: "İnsanların düşündüklerini ve duyduklarını bildirmek için kelimelerle veya işaretlerle yaptıkları

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı ABD. resul.ersoz@cbu.edu.tr 0532 333 85 62.

anlaşma, lisan"[2] şeklindedir. Dille ilgili yaptığımız bu açıklamalardan da yararlanarak, -zor olmakla birlikte- bilimsel manada dili şöyle tarif etmek mümkündür: Dil, bilgi ve fikir üretme aracı olmasının yanında, bu bilgi ve fikirlerin sonraki nesillere aktarılmasını ve insanlar arasında toplumsal amaçları gerçekleştirmeye yönelik sağlıklı ilişkiler kurulmasını sağlayan sözlü ve yazılı bir iletişim aracıdır.

Çalışmamızda din dili ile kastettiğimiz şey, İslâmî söylem anlamında bir dildir. Yoksa din dili ile salt, Yahudiler için İbranîce; Hristiyanlar için Ârâmîce; Müslümanlar için Arapça vb. diller kastedilmiş değildir. Bunu şöyle açmamız mümkündür. Din dili ile dinin Müslümanlara kazandırdığı temel bakış açısı, tutum ve davranışlar kastedilmektedir. Buna, dini kavrama ve kavratma yöntem ve stratejisi de denebilir. Diğer bir ifadeyle din dilinden kastettiğimiz şey, -Allah ve din hakkında konuşmaktan ziyade (ilâhiyât)- onu tebliğ bağlamında ele almak, İslâm'ın laik, anti laik, muhafazakâr, modernist muhatap kitlelere tebliğ edilmesinde/ulaştırılmasında makul ve ikna edici bir dilin nasıl olması gerektiği hususudur. Nitekim Selefiyye, Mu'tezile, Ehl-i sünnet, Cebriye, Kaderiye ve Şia gibi itikâdî mezheplerin ortaya çıkışı, metot ve anlayış bakımından farklı teolojik söylemlerin (din dili) neticesinde gerçekleşmiştir.

Din dilinin yeniden inşasının ya da yenilenmesinin gerekliliği ile kastettiğimiz şey de, dinin yenilenmesi yahut değiştirilmesi ve yahut usul-i dinin yenilenmesi değildir. Aksine onu indiği hal üzere taptaze muhafaza etmektir. İslâm âleminde zuhur eden kötü akımlar; radikalizm, şiddet, terör, batıl davalar adına tekfir genel olarak bizi dinî söylemin/din dilinin yeniden inşasına davet eden hususlardır.

Amacımız özellikle, eşyayı anlamlandırmada makullüğü ve rasyonelliği esas alan modern çağın ve modern insanının ihtiyaçlarını karşılayabilecek nitelikte bir din dilinin oluşturulmasına katkı sağlamaktır. Kanaatimizce nassı akla onatmak nassı değersizleştirmek değil, ruhî bir eylem olan akıl yürütme ile onu daha da değerli hale getirmek demektir. Çünkü ruh ve akıl, Allah tarafından insana vahiyden daha önce bahşedilen en değerli nimettir. İslâm'ın, maddeye karşı ruhu, görüntüye/kabuğa karşı özü egemen kılmak gibi bir karakteri vardır. Bu haliyle İslâm, tüm zamanlara hitap eden bir nizamdır.

Kısaca bu tebliğ, insanlara, doğru bir din dilinin, nasıl olması gerektiği ekseninde, din dilinde yaşanan problemler ile buna bağlı olarak bir takım tespit ve teklifleri içermektedir.

A. Dine Bakış

Dine bakışı, dine yüklenen anlam veya dinin insanlar nezdinde sosyal hayattaki fonksiyonu şeklinde açmak mümkündür. Bununla birlikte, dinin, hayatın neresinde durduğu, önceliğinin ne olduğu, insanlara ne tür sorumluluklar yüklediği konusunda Gayri Müslimler kadar Müslümanların da kafası karışık görünmektedir.

Hemen söyleyecek olursak, Batı'da din, sosyal hayatta fonksiyonel değildir. Yani Deizm esastır. Aslında Batı'nın dini, sosyal hayatın merkezine yereleştirememesi, buna elverişli bir kitaba sahip olamamasından da kaynaklanır. Çünkü ellerindeki kutsal kitaplar muharref olmalarından mütevellit ihtiyaçlarını karşılayacak ilkeleri barındırma kabiliyetine sahip değildir. Derken sahih vahyin yerini ruhban sınıfı almış, halkın zihni, ruhban sınıfının kendilerine zerk ettiği vehimlerle doldurulmuştur. Bundan öte Hristiyanlık devlet dini haline getirilerek bir ideolojiye dönüştürülüp adına katliamların yapıldığı, engizisyon mahkemelerinin kurulup mağdurların, muhaliflerin ve ilim erbabının yargılanıp infaz edildiği bir korku rejimi haline dönüştürülmüştür. Roma imparatoru Büyük Theodosius zamanında (379-395) başlayan bu süreç, Fransa merkezli Rönesans ve Reform kalkışmaları (1789) ile sona ermiştir. Avrupa'da gerçekleşen Rönesans ve Reform hareketleri, Avrupalılar adına dinin ve tanrıdan imtiyazlı! din adamları sınıfının haksız tasallutundan kurtuluşa tekabül eden bir dönüm noktasıdır. Söz konusu dönemde, insanları miskinleştiren mistisizmi kışkırtmanın dışında, dinin sosyal hayatın tanzimine yönelik hiçbir katkısı olmamıştır. Hümanist Oryantalistlerden Fransız Mösyö Rinye, Hristiyan tebaanın

[2] Türk Dil Kurumu (TDK), *Türkçe Sözlük*, (Ankara: 1998), 526.

bu dönemdeki din telakkisini, "Hristiyanlığın en büyük zaafı" dediği "heykel", "evham" ve inziva" gibi üç kavramla özetlemiştir. Ona göre İslâm, bu üç kavramın hiç birine alan açmamıştır.[3]

İsmâil Râcî Farukî'ye göre Hristiyanlık ve Budizm, dine hayat ve tarih süreçlerinden başka işler yapmak gözüyle bakabilir ve nefse ezayı, çileciliği, köşeye çekilmeyi ve bu süreçlerle savaşıp durdurmayı da tavsiye edebilirler. Hayat ve tarih süreçleri bunların gözünde şer ve zararlıdır ve bu yüzden de hor görülmesi gereken şeylerdir. Çünkü Hristiyanlık yaratılışın "alçak", "şer" ve "nafile" olduğuna inanmakta ve inançla, imitio christi'yi insanlara onlardan kurtulmanın reçetesi olarak sunmaktadır. Aynı şekilde Budizm de yaratılışın "şer", "tanha" acı ve çile dolu olduğuna inanmakta ve bu suretle kendini ve hayatı inkârı, hayat ve tarih süreçlerinden kurtulmak için önermektedir.[4]

Avrupa'nın, onu kilitleyen dininden kurtulması kendi adına olumlu bir durumdur. Ancak dinden boşalan yeri Sekülerizm ve Ateizm'in alması Batı'nın yeniden savrulmasına ve hatta daha da vahşileşerek kendi nesillerinin geleceği de dâhil olmak üzere dünyayı sömürmesine yol açmıştır. Batı, İslâm'ın işine yarayan kısımlarını tereddüt etmeden almasına rağmen bunu hiçbir zaman itiraf etmeye yanaşmamış, vicdanını kontrol edecek bir itikadın peşine düşmemiştir. Bu genel değerlendirmenin neticesinde denebilir ki, Batı kültüründe dinin (Hristiyanlık), artık sembolik ve nostaljik bir unsur olmasının dışında sosyal hayatta hiçbir karşılığı bulunmamaktadır. Kısaca Hristiyanlık daha önce olduğu gibi modern dönemde de insan ilişkilerine yön verebilecek kabiliyete sahip değildir. Zaten İslâm ile nesh edilmesinin sebebi de budur.

Modernizmin Batı halklarına dayattığı şey, yaratıcıyı inkâr değildir. Buna mukabil o, 'her türlü vahyi, ilhamı ve dolayısıyla vahyin bildirdiği Allah'ı, dini ve takdiri inkâr ederek sadece akıl ile idrak edilen bir Allah'ın varlığını kabul eden, teşbih ve teslisi reddeden felsefi meslek'[5] şeklinde tarif edilen Deizmi parlatarak vahyi yani insanlar üzerindeki ilâhî kontrolü iptal etmenin peşindedir. Hâlbuki Deizm denilen -risâletin ve vahyin inkârı bağlamında yaratıcının kontrolü dışında özgür bir yaşantıyı öngören- meslek/anlayış, hem Batı halkları ve hem de ihraç edildiği diğer halklar açısından büyük bir tehdit oluşturmaktadır.

Dine yüklenen anlam veya dinin sosyal hayattaki fonksiyonu konusunda Müslümanların da kafasının karışık olduğunu söylemiştik. Kanaatimizce birçok Müslümanın din ve dünya (toplum) diyalektiği sorunludur. Günümüzde dini, Allah ile kul arasında bir ilişkiden ibaret sayıp ibadet boyutunda sınırlayan ve dolayısıyla Kur'ân'ın içerdiği sosyal kanunları görmezden gelen yaygın bir anlayıştan bahsedebiliriz. Diğer taraftan, her şeyi din ile açıklama gayretinde olanlara veya mistik bir yaşantı özlemiyle dinin dünyaya bakan yönünü göremeyip yeryüzünde halifelik görevini ihmal edenlere rastlayabiliriz. Bütün bunlar, Müslümanların farklı renklerde din anlayışlarına tekabül etmektedir.

Bir Müslümanın sahip olabileceği en büyük yanılgı, dinin sadece âhiret hayatıyla ilgili olduğuna dair bir anlayışa sahip olmasıdır. Çünkü İslâm inanç sistemine göre dünya ve âhiret birbirini tamamlayan bir bütündür. Din ise bir tarafı ile dünyaya diğer tarafı ile âhirete bakar. Tamamıyla birine ya da diğerine bakmaz. Örneğin Kur'ân'da yer alan sosyal kanunlar bu dünyaya aittir. Söz konusu kanunlar âhirette geçerli değildir. "**Kimsenin kimseden faydalanamayacağı, kimseden bir şefaatin kabul edilmeyeceği, kimseden bir fidye alınmayacağı ve yardım görmeyeceği bir günden korkun**." [el-Bakara, 2/48] âyeti, hem buna ve hem de dünya ve âhiretteki hayatın farklı formatta olacağına delalet eder.

Müslümanlar katında İslâm, fonksiyonel bir dindir. Sosyal hayatın tam merkezimde yer almakla hayata direkt müdahale eder. İslâm'a göre eşyadaki/varlıktaki düzen, intizam ve rasyonel yapı tamamen Allah'a aittir. İnsan hayatı da varlığın bir yönünü oluşturur. Dolayısıyla Allah'ın insan davranışlarına müdahale etmemesi söz konusu değildir. Rasyonalizmin iddiasının aksine -ki o, Allah'ın

---

3 Elmalılı Hamdi Yazır, "İslâmiyet'le Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?" *Meşrûtiyetten Cumhuriyete Makaleler*, Haz: A. Cüneyd Köksal, Murat Kaya, 2. Baskı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 89-90.

4 İsmâil Raci el-Farukî*, Bilginin İslâmîleştirilmesi*, ter: Fehmi Koru, 5. Baskı, (İstanbul: Risale Yayınları, 2015), 64.

5 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 6. Baskı, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 187.

sadece yaratıcı ve planlayıcı olduğunu iddia eder- Allah, insan üzerindeki tasarrufuna devam etmektedir.

Kâinatta cereyan eden bütün ilişkilerde din vardır. Bu ilişkileri, "Allah-insan"; "insan-insan"; "insan-tabiat/âlem" ve "âlem-Allah" şeklinde özetlemek mümkündür. Dini, bu ilişkilerden herhangi biriyle veya ikisiyle veya üçüyle sınırlandırmak ve diğerini/diğerlerini dünyaya atfetmek onu anlamamak demektir.

İslâm, Dünya ve âhireti dengelemeyi emreder. "**Doğrusu insan için (dünyada) çalıştığının (karşılığının) dışında bir şey yoktur**." [en-Necm, 53/39] âyeti çalışmayanın dünyada rezil olacağına delalet eder. "**Allah'ın sana verdiğinden âhiret yurdunu ara. Dünyadaki nasibini de unutma, (dünyada) Allah'ın sana ihsanda bulunduğu gibi sen de insanlara iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzu etme. Zira Allah bozguncuları sevmez.** " [el-Kasas, 28/77] âyeti de dini, dünyayı ve âhireti dengeleyecek şekilde algılamaya tekabül eder. Duâlarımızın merkezinde yer alan "**Rabbimiz! Bize dünyada da âhirette de iyilik ver. Bizi cehennem azabından koru.**" [el-Bakara, 2/201] âyeti, iyiliğin/nimetin hem dünyada ve hem de âhirette gerekli olduğuna, buradaki dengenin biri lehine bozulmaması gerektiğine delâlet eder. Diğer taraftan, "**Allah, hanginizin daha güzel iş yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O güçlüdür, bağışlayandır**" [el-Mülk, 67/2] âyeti, insanın yaratılış gayesinin, kulluğunun ve halifeliğinin bir gereği olarak dünyada yapması gereken "güzel ameller" olduğunu göstermektedir.[6]

Peygamberlerin mücadelelerinin tamamıyla dünya-âhiret dengesini kurmak ekseninde şekillendiğini söylemek yerinde olur. Bununla birlikte, peygamberlerin gösterdiği bütün çabalara rağmen denge daima dünyadan yana bozulmuş, çok az insan yaratılışın sırrına vakıf olarak dünya âhiret dengesini sağlayabilmiştir. Günümüzde de değişik tezahürler içinde, ama aynı temayüller görülmektedir. Açıkça reddetmeyenler, dini ilerlemeye engel görmekte, din-dünya dengesinde dünyayı ön plana çıkarmaktadır. Dinin fertlerin vicdanına itilmesi bunun kamufle edilmiş bir şeklidir. Geçmiş dönemlerde peygamberlere karşı putperestlerin manevi dünyasını putlar örmüştü. Gerçekte putlar bu dünyanın temsilcisiydi, müşahhastı ve arzularını yerine getirmek için var idiler. Bugün materyalizm veya daha yumuşatılmış haliyle gerçek yerlerinde kullanılmayan, medeniyet, ilerleme, iktisat, demokrasi ve hürriyet gibi modern usuller veya daha çok dünyaya hitap eden şeyler, dünyayı temsil etmektedir.[7]

İnanmayanların dünya-âhiret dengesini sağlayamaması bir yere kadar anlaşılabilir. Asıl mesele söz konusu dengenin dindarlar tarafından sağlanamamasıdır. Bunu somut bir örneğini Müslümanlar ilk defa Uhud savaşında yaşamıştır. Mal-mülk hırsı hezimetle sonuçlanmış, bu hırsa kapılanlar arkadaşlarının şehit olmasına sebep olmuştur. İşte modern çağda Müslümanların çöküşünün ve akabinde Avrupa karşısında mağlup düşmesinin temelinde bu gerçek bulunmaktadır. Bunda elbette dış müdahaleler de etkili olmuştur. Ancak kanaatimizce esas etken, Müslümanların dini doğru yorumlayamayıp, dünya-âhiret dengesini sağlayamamış olmalarıdır.

İsmâil Râci el-Farukî çöküş döneminde din-dünya dengesinin bozulmasını, düşünce ile eylemin birbirine yabancılaşmasıyla açıklar. Bu aynı zamanda tam manasıyla bir sapma ve bir zihniyet dönüşümüdür. Yümni Sezen, İsmâil Râci el-Farukî'nin bu hususta değerlendirmelerini şöyle özetlemiştir.

"İslâm tarihinin ilk döneminde düşünce ile eylem arasında birlik vardı. Sonra bu birlik parçalandı. Savunmaya geçen siyasi önderler büyük hatalar yaptı. Sultanlar, hiçbir karşı koymayla karşılaşmadan yönetimlerini sürdürmeye başladılar. Ümmetle ilgili işlere etkin bir biçimde katılmaktan uzaklaşan düşünürler de siyasi otoriteyi kınamak için, tercih ettikleri ideale sarıldılar. Halk ise eski eserlerin yorumlarıyla veya tasavvuf âlemine dalarak kendini oyalamaya koyuldu. Tarikatlar halkı bağrına bastı. Onların elinde din, istibdattan kaçışa dönüştü. Ümmetin aklî enerjisi tasavvufun

---

[6] Elmalılı Hamdi Yazır, "Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir" *Meşrûtiyetten Cumhuriyete Makaleler*, Haz: A. Cüneyd Köksal - Murat Kaya, 2. Baskı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 275.

[7] Yümni Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 2. Baskı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 194.

biçimlendirdiği ruhî, kişisel ve sübjektif değerlere doğru yöneldi. İlk döneme ait ruhî olanla dünyevî olanın eşit ve denk oluşu özelliği kayboldu. Sadece öteki dünya peşinde koşmak kaldı. Ümmetin gerçek tecrübeleriyle temasını kaybeden İslâm düşüncesi, hukukta tutucu ve lafza bağlı, Kur'ân tefsirinde ve dünya görüşünde tahminci, ahlak ve siyasette dünyaya değer vermez, tabiî bilimlerde batınî hal aldı. Düşünür, hukukçu, velî hepsi siyasi otoriteye aşağılık bir şey imiş gibi tepeden baktı. Dünyayı red faziletin şartı oldu. Böylece düşünce ile eylemin birbirine yabancılaşması yüzünden yol ikiye bölündü. Her iki yol da biçim değiştirdi. Biri Hristiyanlığın ruhçuluğu ile Budist rahipliğine benzeyen içi boş ruhîliğe dönüştü. Maddî refahla ilgilenmeyen, dünyadaki adaleti gerçekleştirmeye çabalamayan bir ruhîlik, sübjektif ve sadece müminin dinî menfaatine dayanmaya mahkûm oldu."[8]

B. Din Dili

Din dili, kişilerin sahip olduğu din anlayışı veya dini tebliğde kullanılan dil anlamında, insanlığa İslâm'ın mesajını ulaştırmada kullandığımız üslup, usul ve söylem demektir. Doğru bir din dili ancak, tebliğcinin doğru bir din telakkisine sahip olmasından ya da dini doğru yorumlamasından sonra gelişir. Dindar bir kişinin din kaynaklı temel tutum ve bakış açısını yansıtan din dili, bazen dini hakkında doğru bir söylem olmayabilir. Onun bu söylemi, dini ilzam etmemekle birlikte, dinine zarar vermesinin yanında gerek kendini ifade etmede ve gerekse dinini tebliğ etmede büyük bir engel olarak karşısına çıkacaktır.

Bu kısa açıklamadan hareketle din dilini kısaca şöyle tarif edebiliriz. "Din dili" dediğimiz faaliyet, çeşitli bakış açılarına göre belli bir hayat ve düşünce tarzına dayalı kanaat, tutum ve gerçekliği ne olarak gördüğümüze ilişkin kavrayışlarımızın belli bir dilde ve belli kurallar çerçevesinde ifade edilmesi demektir.[9] Dolayısıyla bir medeniyet projesi olarak inanılan ve savunulan dinin doğruluğu kadar davranışlarda makes bulan din dilinin de o derece doğru ve aslına uygun olması gerekir. Söz gelimi İslâm'ı mecrasından çıkararak onu şahsi yahut mezhebi ihtiraslarına alet eden bir anlayışın dili de son derece yanıltıcı ve hedef saptırıcı olacaktır. Bu hususta diğer önemli bir konu da din ile din dilinin birbirine karıştırılma meselesidir. Çünkü din bir asıl olduğu kadar bir araçtır da. Din dili ise kişilerde oluşan dinle ilgili algıdır ve dolayısıyla görecelidir. Tebliğ açısından doğru olanı yanlış bir yöntemle sunmak, sahibini asla başarılı kılmaz. Yanlış bir dinî söyleme sahip olanların ise bu hususta hiçbir şansları yoktur.

Söz buraya gelmişken Allah hakkında (ilâhiyât) oluşan din dilinden de kısaca bahsetmemiz gerekir. Bu hususta dört farklı yönelişten söz etmek mümkündür. Selefiyye ekolü Allah'ın sıfatları hakkında teşbih, te'vil, ta'tîl ve tahrife yönelmeksizin okuyup işittiği ile yetinmeyi esas almıştır. Allah hakkında kullanılan kavramlara olumlu ya da olumsuz hiçbir yorum yapmamış, kavramları sözlük manasıyla olduğu gibi kabul etmiştir. Ancak bu, kanaatimizce sorunlu bir yaklaşım olmuştur. Çünkü teşbihi yani insani nitelikleri dile getiren bir dil kullanmaksızın Allah hakkında konuşmak mümkün değildir.[10] Bize göre Selefiyye te'vile başvurmayıp Allah Teâlâ'yı insanoğluna ait beş duyu kapsam alanına almak suretiyle kendine ait tenzih akidesini ihmal etmiştir. Bu anlayışın sonu teşbih ve tecsimdir.[11]

İkinci yaklaşım, Müşebbihe ve Mücessime tarafından sergilenen teşbih dilidir. Sıfatları bakımından Allah'ı birebir insana benzetmenin savunulabilecek hiçbir tarafı yoktur. Böyle bir dille çizilecek tanrı tasvirinin İslâm'ın ulûhiyet anlayışıyla değil, olsa olsa eski Yunan tanrı telakkisi ile bir ilgisi olabilir. Zaten böyle bir tanrı telakkisi taraftar bulamamıştır.[12]

Allah hakkında oluşan diğer bir dil de teşbihi dilin tam karşısında yer alan tenzihi dildir. Bu dil/anlayış, "*Muhalefetün lil Havadis*/zat ve sıfat bakımından yaratılmışlardan hiç birine benzememe"

8 Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 196-197.
9 Turan Koç, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 17.
10 Koç, *Din Dili*, 49.
11 Resul Ersöz, *Selefîlik ve Selefî Tefsir Anlayışı*, (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2018), 260.
12 Koç, *Din Dili*, 50.

fikri üzerine inşa edilmiştir. Mu'tezile tarafından savunulan bu anlayışa göre Allah'ın zatının dışında ayrıca sıfatları bulunmamaktadır. Yani tevhid ilkesi gereği Allah'ın zatıyla sıfatları aynıdır.

Allah hakkında oluşan bir başka dil ise, yine "*Muhalefetün lil Havadis"* fikri üzerine inşa edilen ancak tenzihi dil kadar keskin olmayan temsilî dildir. Bu anlayışa göre Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının bulunması, bu sıfatlarda insanların Allah ile müşterek olması Allah adına bir noksanlık değildir. Sıfatlar, Allah'ın gayrı olmadıkları gibi her bir sıfat ne zatın kendisidir ve ne de ondan başkasıdır.[13] Buna mukabil Allah'ın yaratma, konuşma, bilme vb. fiil ve sıfatları bizim bir sürece bağlı olarak yapıp ettiklerimizden köklü bir biçimde farklıdır.[14]

Bildirimize esas olan konu, daha çok İslâmî söylem bazında bir din dilidir ve İslâm düşmanlarının Fundamentalizm ekseninde sürdürdükleri algı operasyonlarını besleyen yanlış İslâmî tutum ve söylemler bu kapsama girmektedir. Yani İslâmî söylemden kasıt Allah'ın kelâmı değildir. Müslümanların belirli bir zaman ve mekân içerisinde ortaya koyduğu çok sayıda ve farklı ictihâdlardır.[15]

C. Din Dilinin Sorunları/Tespitler

Müslümanların, hem doğru bir din telakkisi edinmeleri ve hem de modern insanı İslâm'ın cazibesine sevk etmek amacıyla yeni ve doğru bir din dili inşa etmelerine ihtiyaç vardır. Bunun için öncelikle din dilindeki problemlerin tespit edilmesi gerekir. Zeki ve rasyonel bir kimsenin inancını da rasyonel bir zemine oturtma istek ve çabasını yadırgamayıp makul görmek adına, Milâdî VII. yüzyıl insanına hitap eden bir din dilinin bugünün insanı için yeterli olmayabileceği hesaba katılmalıdır. Modern insana kendi zaviyesinden yaklaşmak suretiyle ikna edici makul cevaplar vermek gerekir. Makullüğün ve rasyonelliğin olmazsa olmazı da onun bir delile bağlı olmasıdır. Dolayısıyla din dili, gerek müminleri ve gerekse gayri Müslimleri ikna edebilecek nitelikte makul ve ispat edilebilir olmalıdır. Din dilinin sorunlarını ya da dinî söylemde yenilenmeyi gerekli kılan bazı sorunları şöyle sıralamak mümkündür:

1- Dinin bazı alametlerinin kaybolması. Bu genellikle bazı felsefi görüşler ve Batı taklitçiliği neticesinde oluşan adetler sebebiyle gerçekleşmiştir. Buna dini ve dinî bilinci diri tutan alametlerin içinin boşaltılması da denebilir.

2- Dinî söylemde şer'î görevlerin mertebelerini anlamada dengesizlik. Bu, insanları İslâm'a davette farklı yönelişlerin zuhuruna yol açmaktadır. Örneğin, vaizler, hatipler aslî meseleleri bırakıp fer'î ve marjinal konulara yoğunlaşmakta; basit amelleri büyütürken büyük mevzuları basite indirgemektedir. İktisadî ve siyasî gerilik meselesi vb. mühim sorunlar ıskalanmaktadır. Yönetim zaafları, kamu çıkarları, insanların mallarının haksız yere yenmesi, gelir dengesizliği ve cehaletle mücadele gibi ana konular göz ardı edilmektedir.

3- Dinî söylemde bazı maslahat (kamu yararı) ve mefsedetin (kamu zararı) dikkate alınmaması. Maslahat ve mefsedetin dikkate alınması yüzeysel bir bakış üzerine bina edilemez. Aksine nasslar ve olaylar üzerinde derinlemesine bir tefekkürü gerektirir. Çünkü emir ve yasaklar, maslahatı temin ve mefsedeti def etmeye yöneliktir.

4- Daha önce bulunmayan bazı yeni olayların ortaya çıkması. Zira kâinat statik (durağan) değil, dinamiktir. Son zamanlarda asrın ruhuna uygun olarak ortaya çıkan kimi hayra ve kimi de şerre kabiliyetli bir takım olaylar vardır ki, bunların mutlaka çözüme kavuşturulması gerekir. Bu tür meselelerin halli ictihâda ve tecdide bırakılmıştır. Bu hususta Şatıbî şöyle der: Varlık âleminde meydana gelen olaylar sonsuz niteliktedir ve bunların sınırlı sayıda nass ile çözümlenmesi mümkün değildir. Bu yüzden kıyas ve benzeri yollarla ictihâd kapısının açılmasına ihtiyaç vardır. Dolayısıyla ictihâd, her

---

13 Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 4. Baskı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 45.

14 Koç, *Din Dili*, 66.

15 Abdülvehhâb el-Messîrî, "Yeni İslâmî Söylemin Köşe Taşları", *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Sorunları*, Der. İslam Özkan, (İstanbul: Pınar yayınları, 2017), 91.

zaman ve mekânda zorunludur. Çünkü olaylar, belirli bir zaman ve döneme has değildir.[16] Zamanımızda din dilinde yaşanan diğer problemleri kısaca şöyle izah edebiliriz:

Zamanımızda din dilinde/dini söylemde yaşanan problemlerin başında, din ile dinsel söylemin (din dilinin) aynı şey olduğu yani din ile dinsel söylemin özdeşleştirilme meselesi gelmektedir. Buna, din mensuplarında zuhur eden -evvelki batıl itikatlardan taşıdıklarına ek olarak süreç içerisinde ihdas ettikleri- öznel fikir ve düşüncelerin din/İslam ile özdeşleştirilmesi meselesi de denebilir. Dünden bu güne dine muhatap olan kitlelerin aklı, ilmi ve tecrübeleri birbirinden farklı olmuş, aynı meselede birbirinden farklı düşüncelere sahip olabilmişlerdir. Nitekim ilk Müslümanlar çoğu zaman Hz. Peygamber'e herhangi bir uygulamasının hemen akabinde, bu tasarrufunun vahye mi yoksa tecrübe ve akla mı dayandığını sorarlardı. Çoğunlukla onunla farklı düşünür ve akıl ve tecrübe alanına ait konularda ona farklı önerilerde bulunurlardı. Bunun birçok örneği vardır ve dinsel söylemin organ ve araçları olan kitaplar, makaleler, hutbeler, vaazlar, radyo-televizyon programları ve konuşmalar bu tür örneklerle doludur. Bununla birlikte (yanlış bir) dinî söylem, Hz. Peygamber'in, "**Siz dünyanızla ilgili işleri benden daha iyi bilirsiniz**"[17] hadisinde formüle edilen ilkeyi görmezden gelerek dinî nassların faaliyet alanını bütün alanlara teşmil ederek genişletmeye devam etmektedir.[18]

Dinin nasslar ile sınırlandırılması ve asr-ı saadet ile dondurulması, din dilinde yaşanan diğer bir önemli sorundur. Daha çok selefî karakterdeki bu yaklaşıma göre Kur'an, sünnet ve sahabe, Müslümanların hazırda ve gelecekte ihtiyaç duydukları ve duyacakları her konuda hükmünü vermiş, meseleleri vuzuha kavuşturmuştur. Bunların üzerine söz söylemeye hacet yoktur. Müslümana düşen görev, vahyin nüzul vasatında anlaşılmış olan manasına (tefsirine) nakil yoluyla vakıf olup ona uymaktan ibarettir. Seleften tevârüs eden basit ve sade rivayetlere rağmen te'vil yoluyla naslardan hüküm ve ilke çıkarmak bid'atttır.[19] Bu sorunu Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "geleneğin ve selefin otoritesine dayanmak" şeklinde ifade etmiştir. Ona göre bu söylemin çıkmazı, selefin görüş ve ictihâdlarını tartışmaya açılamayan ya da yeniden gözden geçirip yeni ictihâdlara imkân vermeyen kutsal metinler haline getirmeleridir. Dahası bu söylem bununla da yetinmez, söz konusu ictihâdlarla dini özdeşleştirir. Bu söylemin iki tür enstrümanı/ilkesi vardır. Bunlar; düşünce ile dinin birleştirilmesi ve olayların tek bir esasa (geleneğe) indirgenerek açıklanmasıdır.[20]

Diğer bir problem, din metinlerin akla ve tecrübeye bırakılmış alanlara da teşmil edilmesi yani, hayatın her safhasını salt Kitap ve Sünnet ile açıklama gayretidir. Bu hususdaki (hatalı) söylemi, En'âm Sûresi 6/59. âyetten mülhem "Kur'ân'da her şey vardır" şeklinde ifade etmek mümkündür. Hâlbuki din, insanlığın tekâmülünde elzem olan araçlardan yalnız biridir. Bu işin az ilerisi, dinî metinler ile bu metinlerin okunması neticesinde elde edilecek sonucun özdeşleştirilmesi meselesidir. Nitekim günümüzde birçok Müslümanın bu hataya düştüğü görülmektedir. Söz gelimi hatim kampanya ve merasimlerinin, dini metinler ekseninde yaşama gayretlerinin önüne geçmesi tam olarak buna tekabül etmektedir. Milli şairimiz Mehmet Âkif, aşağıdaki dizeleriyle din dilinde yaşanan bu tür bir noksanlığa işaret etmektedir:

İbret olmaz bize her gün okuruz ezber de!

Yoksa hiç mana aranmaz mı bu ayetler de?

Lafz-ı muhkem yalınız anlaşılan Kur'an'ın:

Çünkü kaydında değil hiç birimiz mananın:

Ya açar Nazm-ı Celîlin bakarız yaprağına;

---

[16] Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şatıbî, *el-Muvafakât* 6 Cilt, (Suudi Arabistan/el-Huber - el-Akrabiyye: Dâru İbni Affan, 1998/1417), 5/38-39.

[17] Müslim, Fedâil, 141.

[18] Nasr Hâmid Ebû Zeyd*, Nakdü'l-Hitâbi'd-Dinî*, 2. Baskı, (Kahire: Sînâ li'n-Neşr, 1994), 78.

[19] Ersöz, *Selefîlik ve Selefî Tefsir Anlayışı*, 165-166.

[20] Nasr Hâmid Ebû Zeyd*, Nakdü'l-Hitâbi'd-Dinî*, 84.

Yahut üfler geçeriz bir ölünün toprağına.

İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin,

Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için![21]

Bu bağlamda bir diğer sorun, din mensuplarının dinî metinlerden anladıklarını bizatihi dinin kendisi gibi algılamaları ve bu hususta kesin kanaat sahibi olmalarıdır. Hâlbuki kişilerin şu veya bu düşünceye sahip olmaları doğaldır. Doğal olmayan kişinin görüşünün bizzat İslâm olduğunu iddia etmesidir. Ayrıca geçmişe ait görüşler, tefsir kitaplarında yazılanlar ile değişime müsait ictihâdların mutlaklaştırılması da bu kabildendir. Tekçilik ve kesin fikirliliğe dayalı, yegâne hakikatin kendi görüşü olduğu anlayışı, din dilinin en müşkil alanlarından biridir. Bu aslında "düşünce ile dinin özdeşleştirilmesi" olgusu ile iç içe geçmiş durumdadır ve akıbeti radikalizm, fanatizm, hoşgörüsüzlük, tekfircilik ve şiddettir.

Ulusalcılık manasında milliyetçiliğin dinin önüne geçmesi din dilinde yaşanan sapmalardan biridir. Hâlbuki İslâm ırkçılığı/ulusalcılığı yasaklamıştır. Ulusçuluk/ulusalcılık ve meşrepçilik ekseninde oluşturulmuş bu tür bir dinî söylem, günümüzde oldukça revaçtadır. İslâm kardeşliğine halel getiren bu söylemin kaynağı Batı'dır. Bu söylem, İslâm'ın evrenselliği ile onun bir ümmet ve medeniyet dini olması yönündeki iddiasına zarar vermektedir.

İslâm, hem teorik ve hem de pratik olarak "din adamları sınıfı" veya "kutsal otorite" anlayışını tamamen reddetmesine rağmen Müslümanlar arasında pratikte bilginin kaynağı olarak bu sınıfı adres gösteren ve bu konuda oldukça ısrarlı olan bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşıma göre dini metinleri, söz konusu sınıfın anladığı gibi anlamak ve din telakkisini sadece bunlardan almak gerekir. Ancak böyle bir din söylem, toplumu tehdit eden, hayatın ve realitenin ihtiyaçlarının karşılanmasında aklın işlerliğini neredeyse yok edecek boyutlara ulaşmış tehlikeli bir mekanizma konumundadır. İşin en kötü yanı da bu tür bir din diline sahip olanların böyle bir mekanizmayı, tartışılması dahi mümkün olmayan bir inanç sistemi haline getirmeleridir.[22] Böyle bir din telakkisinin, toplum veya insan hakkında bilimsel bilgi üretmesi şöyle dursun, evren yahut tabiat üzerinde bile doğru bir bilgi üretmesi mümkün değildir. Bu tasavvur, toplumsal ve siyasal cebrîliği savunan "Mutlak Cebriyeciliğin (Determinizm)" lehine evren ve tabiattaki Allah'ın koyduğu nedensellik kanunlarını inkâr eden kadîm "Eş'arî" yaklaşımın devamından ibarettir.[23]

Bu aynı zamanda "Allah'ın hâkimiyeti" adına her şeyi Allah'a havale edip insan ve iradesini yok sayan din telakkisine tekabül eder. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre bu tür bir anlayışın sahipleri, Avrupa'da Rönesans asrının başlarında din adamlarının bilime ve bilim adamlarına karşı takındıkları tutumu kınamalarına rağmen hakikatte kendileri de kınadıkları bu tutumdan farklı davranmamaktadır. Bu söylemin/anlayışın önemsediği tek şey, "her şeyi Allah'a havale eden ve insanın etkinliğini ilga edip yok sayan "hâkimiyet" ilkesinin kutsanması sayesinde kendi egemenlik sahasını genişletmektir. Dinî metinleri siyasî çekişmelerde ve menfaat çakışmalarında etkin hale getirmeye yönelik olarak "hâkimiyet" mefhumunu ilk defa ortaya atanlar söz konusu söylemin iddia ettiğinin aksine, Haricîler değil, Emevîler'dir. Bu da, Muâviye'nin, Amr b. Âs'ın tavsiyesine uyarak adamlarına, Allah'ın Kitabının hakemliğine başvurma davetiyle birlikte Mushafları kılıçların ucuna asmalarını emrettiği gün başlamıştır.[24] Bu konu günümüzde "dinin siyasete alet edilmesi" şeklinde ifade edilmektedir. Kanaatimizce bu tür bir din dilinin salt "geleneğe dayanma" anlayışıyla da doğrudan bir ilişkisi söz konusudur. Veli, şeyh vs. kişilere atfedilen olağanüstülükler, onların öldükten sonra da dünya ile ilgili tasarrufta bulunmaya devam ettikleri ve gaybı bildikleri anlayışı bu yaklaşımın diğer tezahürleridir.

---

21 Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, ed. TÜRDAV Yayın Grubu adına Mehmet Dikmen, (İstanbul: Karanfil Yayınları, 2011), 198.

22 Nasr Hâmid Ebû Zeyd*, Nakdü'l-Hitâbi'd-Dinî*, 80-81.

23 Nasr Hâmid Ebû Zeyd*, Nakdü'l-Hitâbi'd-Dinî*, 81.

24 Nasr Hâmid Ebû Zeyd*, Nakdü'l-Hitâbi'd-Dinî*, 81, 82, 85.

Diğer taraftan, bazı dinî söylemlerin, Laiklik, Darvinizm, Freudizm, Marksizm vb. hareketlerin noksanlıkları/batıllıkları üzerinde yoğunlaşmasının, kendi yanlışlıklarını gizlemeye yönelik bir çeşit manevra olduğu da söylenebilir. Ayrıca, Materyalizm, Sekülerizm, Laiklik vb. dünyeviliği esas alan yönelişleri toptancı bir şekilde kötüleme dili, beraberinde bilimi, bilimsel aklı ve rasyonel düşünceyi mahkûm etme noktasına vardırılmış, dini ahirete (uhrevîlik) hasreden bir noktaya ulaşılmıştır. Bu, dinin dünyaya bakan yönünün ıskalanması ve dolayısıyla sosyal, siyasal, ekonomik, ahlakî ve hukûkî meselelerin hallinde dinin katkısından mahrum kalınması demektir. Hâlbuki İslâm hem dünya ve hem de âhiret dinidir.

Din dilinde mitolojik söylemin de modern insanda karşılığı bulunmamaktadır. Daha çok kıssalar ve mucizeler etrafında şekillenen -ve somut olayları soyut bir takım olağanüstülüklerle açıklamaya karşı gelen- bu söylem ile i'lâ-i kelimetullah ve evrensel İslâm medeniyeti mefkûresi gerçekleşmez. Hattı zatında kıssa ve mucizelerin Kur'ân'da bulunuş gayesi de somut olayları mitolojiye bağlamak değil, ibret alınmasını sağlamaktır. Dahası, Hristiyan kilisesinin üzerinde inşa edildiği zemin, mitolojik söylemdir. Bu söylem sebebiyle Hristiyanlıkta farklı mezhepler/dinler ortaya çıkmıştır. Reşid Rızâ, mitolojik söylemi, çağımızda Hristiyan bilim adamlarının dinden uzaklaşmalarına yol açan sebeplerden biri olarak görür. Ona göre şayet Kur'ân'da Hz. Musa ve Hz. İsa'ya ait mucizelerden söz edilmemiş olsaydı, Avrupalı özgür düşünürlerin İslâm'a yönelişi daha çok ve hızlı olurdu. Çünkü İslâm, akıl, ilim ve beşerî fıtrata uygunluk, fertlerin ruhlarını arındırmak ve kamu yararını geliştirmek gibi temel ilkeler üzerine bina edilmiştir. İslâm'ın Allah'tan geldiğine delalet eden en büyük mucize öncelikle Kur'ân, Sonra da Nebî'nin (sav) ümmî oluşudur. Bu mucize, akıl, duyu ve vicdan ile kavranabilecek ilmî bir delildir.[25] Kanaatimizce Kur'ân'da söz konusu edilen harikulade olayların çağımız bilim adamları tarafından -zaman faktörü de hesaba katılarak- insanların ıslahına yönelik istisna hadiseler olmasının yanında, sebep-sonuç ilişkisi dâhilinde birer açıklamasının da olabileceği şeklinde değerlendirilmesi gerekir. Zira harikulade olayların sebep-sonuç ilişkisi dâhilinde açıklanamayacağına dair Kur'ân'da bir işaret bulunmamaktadır.

Din dilinin alanının; insan-âlem; âlem-Allah; Allah-insan ve insan-insan ilişkileriyle ilgili teolojik konular olduğu söylenebilir. Buna, "Yaratıcı-yaratılan ilişkisini muhatap kitleye anlatmada yöntem" meselelerini de eklemek gerekir. Yöntem, amaca ulaşmada belki de en önemli unsurdur. Sahip olduğunuz mal ne kadar kaliteli olursa olsun, pazarlama kabiliyetiniz ve onu anlatacak güzel bir diliniz yok ise başarıya ulaşma şansınız yok demektir. Modern çağın insanı doğrulanabilen (nesnel) bilgiyi esas almaya eğilimlidir. İman ise doğrulanabilir değil, doğruluğunda ısrar edilen öznel bir olgudur. Şayet doğrulanabilir olsaydı imana esası olmaktan çıkar, bilgi/ilim haline dönüşürdü. Bu bakımdan Müslümanlar için din dili konusu, işe yarayıp yaramaması bakımından önemli bir mevzudur.

Örneğin modern insana; "Kur'ân'da şöyle buyuruluyor" yahut "Rasûlullah bu konuda şöyle buyuruyor" denmek suretiyle, ahiret hayatının anlatılması ve kabul ettirilmesi mümkün olabilir mi? Bu tür sorulara ikna edici cevaplar verilmesi gerekir. Allah/Allah'ın yaratıcılığı inancı genel kabul gören bir olgu iken, bu, O'na kulluk etmenin zaruretini gerektirir mi? sorusu da bu kabil bir sorudur. Deizme göre cevap olumsuzdur. Çünkü Allah, insanları aklıyla ve vicdanıyla baş başa bırakmıştır. İşte deistlere, hem onların hidayeti ve hem de onların Müslümanlara bu hususta vermeleri muhtemel zararların defi için makul cevaplar verilmesi gerekir. Söz buraya gelmişken 15 Nisan 2019 tarihinde Akhisar Fen Lisesi'nde gerçekleştirdiğimiz "İslâm Bilim Tarihine Adanmış Bir Ömür Fuat Sezgin" konulu panelin akabinde bir kız öğrencinin gayet masumane olarak biz panelistlere yönelttiği "Hz. Peygambere peygamberlik verildiği nereden malum, bunun bir ispatı var mıdır? Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in bizzat kendinin uydurup yazdırmadığı nereden malum?" mealli sorusu aklıma geldi. Bu tür konulara ahiret hayatı ve benzeri gaybî konuları da ilave edebiliriz. Kanaatimizce bunlara "bu hususta Kur'ân'da şöyle buyuruluyor, Hz. Peygamber şöyle buyuruyor" şeklinde cevaplar vermek çözümsüzlüğe kapı aralamaktır. Aksine bu tür sorulara aklî/mantıkî (aklen mümkünlüğü ekseninde) cevaplar verilmelidir. Zamanında Mu'tezile'nin yaptığı da bu olsa gerektir. Başka bir öğrencinin "hocalar bize din diye,

[25] Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 3. Baskı, (Beyrut: Müessesetü I'zzi'd-Dîn, 1406), 105.

ağlayan kütük ve muallak taş hikâyesi anlatmasın" sözü sorunlu din diline yönelik bir serzenişten ibarettir.

Ortalama Müslümanın kader ve tevekkül anlayışı ve bu hususta gelişen gelenek ve dil, birçok Müslüman ilim/bilim adamı tarafından sorunlu bulunmuş ve eleştiriye tabi tutulmuştur. Bir kısım Müslümanların Peygamber anlayışındaki savrulmalar; sosyal hayatta özelde Kur'ân'a ve genelde dine/İslâm'a biçilen rol konusunda oluşup gelişen anlayış ve dil, Müslümanlar için büyük bir tehdit oluşturmasının yanında İslam'ın geniş kitlelere intikalinin önünde duran en büyük engeldir. İslâm toplumlarında yaşanan krizlerin bir sebebi de Müslümanların İslâmî olmayan bir hayat yaşamalarıdır. Bu elbette doğrudur. Fakat yaşanan krizi metafizik çerçevede tek bu sebebe indirgemek doğru değildir. Tarihsel hakikatlerin, gelişmenin, değişmenin, dünyayı ve hayatı doğru algılamanın neresinde olunduğunun bilinmesi ve buna göre çalışılması en az Müslümanca yaşamak kadar önemlidir.

Nassın karşısına aklı ya da aklın karşısına nassı koyma, hatalı bir din söylemine tekabül eder. Bu, hattı zatında yaratılışın hakikatine aykırı bir durumdur ve kanaatimizce günümüz din dilinin en önemli çıkmazı bu meseledir. Akıl, nassların yorumlanmasının ve anlaşılmasının olmazsa olmazı olduğu halde gelenekte hep kötülenmiştir. Hâlbuki şeriatin maksatlarından biri de aklın korunmasıdır. Akıl, insanoğluna dinden önce verilmiş ve dine akıllı insanlar muhatap kılınmıştır. İbn Abbas "**Andolsun biz insanoğlunu şerefli/üstün kıldık**"[26] âyetini "kendilerine akıl vererek diğer varlıklardan üstün kıldık" şeklinde tefsir etmiştir.[27] Nasr Hâmid Ebû Zeyd nass lehine aklın yok edilme çabalarının ilkini, Sıffin'de Emevîlerin mushafları kılıçlarının ucuna geçirerek "Allah'ın kitabı'nı hakem tayin etme" talebinde bulunmalarına bağlar.[28]

Örneğin din, miladî VII. yüzyılda muhatap kitleye "**İnsanlarla akıl seviyelerine göre konuşunuz!**" (Ebû Davud, Edeb, 20) ölçüsünce, akıl seviyelerine göre ve anlayabilecekleri somut örneklerden hareketle anlatılmış soyut mevzular ise -çok fazla içeriğine girilmeden- temas seviyesinde bırakılmış, iş imana bağlanmıştır.

Modern çağda dine yöneltilen eleştirilerin başında, tanrı inancının anlamlı olup olmama meselesi gelmektedir. Bu, bir anlamda ispat-ı vacip konusudur ve bu hususta aklı önceleyen, olaylara bilimsellik, objektiflik ve modernlik penceresinden bakan çağdaş insana, onu ikna ve teskin edecek makul cevaplar verilmesi gerekir. Böyle bir durumda muhataba, sorguladığı kaynak ile cevap vermenin onu ikna etmeyeceği hesap edilmeli, bilimsel cevaplarla mesele çözülmeye çalışılmalıdır. Bu, sorunun nasslarla değil, aklî istidlallerle/bilimsel bir din diliyle çözülmesine tekabül eder. Meselenin halli, -varlığı somuta indirgeyen bir insan tipine yönelik olması bakımından- Allah'ın soyut bir varlık olması hasebiyle pek de kolay değildir. Diğer bir soyut mesele de nübüvvet/risâlet ve buna bağlı olarak vahiy konusudur. Seküler temelli modern eğitim ve öğretim süreçlerinden geçirilmiş, her meselede aklen makullüğü ya da gayri makullüğü esas alan bir nesle bu konuları geleneksel yöntemlerle açıklayabilmenin imkânsızlığı göz ardı edilmemelidir. Günümüzde Müslüman, soyut meseleleri somut verilerle açıklamak gibi zor bir mesele ile karşı karşıyadır.

Aynı sıkıntı İslâm'ın ilk dönemlerinde de yaşanmış, Kur'ân etrafında bazı konularda cereyan eden tartışmalar, aklîlik ve dile uygunluk bakımından kritik edilmiştir. Mu'tezile dini düşünceyi, selefî, eş'arî ve sûfî söylemlerin aksine aklen makullük ya da gayri makullük ekseninde şekillendirmeye çalışmıştır. Örneğin, Mu'tezile'ye göre insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmek, ilahî teklif ve sorumlulukla çeliştiğinden dolayı ahlakla bağdaşmaz. Bu aynı zamanda Allah'ın insana gücü yetmeyeceği şeyleri yükleyebileceğin kabul etmek demektir ki ona göre bu da ahlak dışı bir paradokstur.[29]

---

[26] el-İsrâ, 17/70.

[27] Ebu'l-Fadl Şihabuddin Seyyid Mahmud el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ty.), 15, 117.

[28] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Nakdü'l-Hitâbi'd-Dinî*, 102.

[29] İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcabbâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'ân*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 236.

Görüldüğü gibi Mu'tezile, teolojik düşünceyi, akıl, dil ve ahlak ekseninde ve sınırında ele almaktadır. Mu'tezile'yi böyle bir çizgiye yaklaştıran şeyin, Yunan ve Hint felsefesi ile mevcut dinlerin meydan okumalarına karşı koyma refleksi olduğu kanaatindeyiz. Buna mukabil, günümüzde şartlar, o günkünden daha da çetin gözükmektedir.

Mu'tezile'nin bu anlayışı, zamanın sûfî ve batınî çevrelerinde hâkim olan anlayışa aykırı bir durumdur. Zira sûfî ve bâtınîlere göre akıl ve dilin aşkın teolojik konularda rol alması mümkün değildir. Akıl ancak tıpkı duyularda olduğu gibi teorik ve istidlale dayalı nazarî bilgi ediniminde rol alır ve alanı bununla sınırlıdır. Ulûhiyet ve gaybî konularda hakikate ancak doğru haber (vahiy ve sahih sünnet), keşif, ilham ve işaret yoluyla ulaşılabilir. Fikir ve felsefe yolu asla marifet vermez. [30] Doğru habere yapılan atıf hariç bu yaklaşım, ulûhiyeti düşünce ve tanımlama kapsamından çıkarıp öznel bir alana hapsetmek demektir ki sûfî metodoloji tam anlamıyla budur. Hâlbuki keşif, ilham ve işâret yoluyla elde edilen bilgiler nesnel olmaktan uzak indi bilgilerdir ki bunun üzerine hakikat inşa edilmez. Üstelik Kur'ân (Kitâb-ı Mübîn) da böyle bir metodu önermemektedir. Aksine Allah ile insan arasındaki iletişimi/bilgi aktarımını sınırlandırmış, keşfe, ilhama ve işarete başkalarını bağlaması yönünden alan bırakmamıştır. "**Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi göndererek izniyle ona dilediklerini vahyeder. Çünkü O, en yüce olan ve her şeyi bir hikmete binaen yaratandır**." [eş-Şûrâ, 42/51] Bu âyetten net bir şekilde anlaşılmaktadır ki Allah ile insan arasındaki bilgi aktarımı, ya vahiy yoluyla, ya perde arkasından ya da bir melek vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu da sadece Peygamberlere özel bir durumdur. Allah'ın Peygamberlerin dışında insanlarla bu tür bir ilişki içerisine girmesi mümkün değildir. Gaybı da Allah'tan ve bildirmeyi dilediği peygamberlerden başkasının bilmesi mümkün değildir.[31] Kur'ân'a göre vahiy apaçıktır ve Hz. Peygamber Allah'tan aldığı vahyi eksiksiz bir şekilde insanlara tebliğ etmiştir. İlâhiyât konusunda Hz. Peygamberin açıklamalarıyla aklın ve dilin dışında Kur'ân'ın indî ve hevâ mahsülü değerlendirmelere ihtiyacı yoktur.

Bu bakımdan Müslüman düşünür ve tebliğcilerin -ki bu manada her müslüman bir tebliğcidir- bütün modern disiplinleri öğrenmesi, kavraması ve bu disiplinlerin insanlığa vadettiği hususlara tam anlamıyla egemen olması gerekir. Sonra İslâm'ın dünya görüşü ve değerleri ışığında uzlaşılabilen kısımları olduğu gibi alarak bu yeni bilgiyi İslâm kültür birikimiyle bütünleştirmelidir. Disiplinin felsefesine İslâm'ın tam irtibatı tespit edilmelidir. Islah edilmiş disiplinin İslâmî ideallere hizmet edebileceği yeni bir yol belirlenmelidir.[32]

Kanaatimizce modernist fikirler diye değerlendirilen düşüncelere karşı bazı kesimler tarafından gösterilen tepkiler, kötü bir din diline sahip olduğumuzu gösteriyor.

D. Teklifler

1- Müslümanlar öyle bir din dili/dinî söylem inşa etmeliler ki, -özü itibariyle doğru olan bu söylem ile- İslâm'ın ulaştırılamadığı bir gönül ve coğrafya kalmasın, bu dil, -bir medeniyet projesi olan İslâm'ın egemenliğinde- yeryüzünde adaletin tesis edilebilmesini sağlayabilsin.

2- Yeni dinsel söylem, özelde Müslümanların; genelde bütün insanlığın problemlerini çözmeye elverişli olmalıdır. Bu hususta makuliyet ve ispat edilebilirlik esas olmalıdır.

3- Din dili üslup açısından Âli İmran Sûresi 3/159. âyette işaret edildiği üzere yumuşak ve affedici olmalıdır.

4- Düşünce ile din yani insanî olanla ilahî olan asla özdeşleştirilmemelidir. Nasslar hakkındaki kişisel ve mezhebi yorumların "Allah (cc) tam olarak bunu kastetmiştir" şeklinde mutlaklaştırılması sahibini, kendisini Allah'ın yerine koymak gibi tehlikeli bir noktalara götürür. Böyle bir yaklaşım terk edilmelidir. Âyetlerin bağlamından koparılması da bu kabildendir.

---

[30] Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem,* trc. M. Nuri Gencosman, 5. Baskı, (İstanbul: İstanbul Kitabevi,1981), 103.

[31] Âli İmrân, 3/179; el-En'âm, 6/50; Hûd, 11/31; el-Cin, 72/26-27.

[32] Farukî*, Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 38.

5- Dinin (İslâm) "Allah-insan, insan-insan, insan-âlem ve âlem-Allah" ilişkileri manzumesi olduğu gerçeği ekseninde dini, Allah ile kul arasındaki dikey ilişkiye (ibadet) indirgeyen ve dünyayı aşağılayan din dili terk edilmeli, dinin maksatları ve sosyal hedefleri ön plana çıkarılmalıdır. Diğer taraftan sadece Kur'ân'a odaklanıp Allah'ın kâinata yerleştirdiği âyetleri gör(e)meyen bir din anlayışı terk edilmelidir.

6- "Kur'ân'da her şey vardır" öngörüsü etrafında her şeyi din ile açıklama gayretleri ile zühd adına dinin dünyaya bakan yönünü ihmal etmeyi öğütleyen yaklaşımlar terk edilmelidir. Zira İslâm dünya ile âhireti dengelemeyi emreder. Zaten modern çağda Müslümanların inhitatının bir nedeni de dünya-âhiret dengesini sağlayamamalarıdır.

7- Kur'ân'a sübjektif (şahsî, mezhebi ve bâtınî) bakış açısıyla değil, aklî, hür ve objektif bakış açısıyla yaklaşılmalı buna göre tefsir edilmelidir. Ayrıca Kur'ân tefsirinde aklı ve te'vili aşağılayan yaklaşımlar terk edilmelidir.

8- Dini, naslara, tefsiri, rivayetlere indirgeyen selefi anlayış terk edilmelidir. Bu bağlamda kâinatın dinamikliğinden mütevellit, maslahat ve mefsedetin dikkate alınması adına, kıyas ve ictihâd yolları işletilmeli, ictihâdlar, değişebileceklerinden mütevellit din ile özdeşleştirilmemelidir.

9- Din ile dinsel söylemin aynı şeyler olmadığından hareketle, öznel fikirlere din muamelesi yapılmamalıdır. Tekçilik, kesin fikirlilik ve "en doğrusu benim düşüncemdir" anlayışı, düşünce ile dinin özdeşleştirilmesi kapsamında sonu tekfir ve şiddete varan yanlış bir dildir.

10- "Kulların fiillerinin yaratıcısının yalnızca Allah olduğu" anlayışı, fiilin sahibini etkisizleştirmeye ve adeta faturayı Allah'a kesmeye tekabül eder. Böyle bir dinî söylem, hatalı olduğu kadar, katı kaderciliğe ve akabinde Müslümanları durağanlığa sevk eden hatalı bir söylemdir. Söylemin "Allah'ın hâkimiyeti" esasına dayandırılması ayrıca bir sapmadır. Dolayısıyla ortalama bir Müslümanın kader ve tevekkül anlayışına dayanan gelenek ve dil terk edilmelidir.

11- Miladî 7. Asır insanı için kullanılan din dilinin, bu günkü insana hitap etmeyebileceği hesaba katılmalıdır.

12- Modern insanın aklını kurcalayan sorulara nass eksenli cevaplardan önce aklî cevaplar verilmeli, mitolojik söylemlerden kaçınılmalıdır. Kısaca İslâmî görüşler modern insana, onun önemsediği bilimsellik, objektiflik ve modernlik çerçevesinde sunulmalıdır. Aksi onu İslâm'dan uzaklaştırır. [33]

13- Din dilinde ırkçı ve meşrepçi yaklaşımlar terk edilmelidir. Çünkü böyle bir dil, İslâm'ın evrenselliği ile bir ümmet ve medeniyet dini olması iddiasına halel getirmektedir.

14- Teorik ve pratik olarak "din adamları sınıfı" veya "kutsal otorite" anlayışı ve dili terk edilmelidir.

15- Materyalizm, Sekülerizm, laiklik vb. dünyevi yönelişlere yöneltilen kötüleme dili beraberinde, bilimsel aklı, bilimleri ve rasyonel düşünceyi mahkûm etme noktasına vardırılmamalı, tabiri caizse bu konuda sapla saman birbirine karıştırılmamalıdır.

16- Nassın karşısına aklı, aklın karşısına nassı koyan dini söylem terk edilmeli, dini metinler, akla ve tecrübeye bırakılan alanlara teşmil edilmemelidir.

Sonuç

Din dilinde, diğer bir ifadeyle dini söylemde sıkıntılar yaşadığımız bir zaman diliminde yaşıyoruz. Bu, beraberinde, kendimizi doğru ifade edememekten kaynaklanan birçok soruna yol açmaktadır. Kur'ân'a göre her insanın yaratılma gerekçesinin, -halife kul sıfatıyla- yeryüzünü imar edip yaşanabilir hale getirmek olduğu dikkate alındığında dini söylemin önemi daha da belirgin hale gelmektedir.

[33] Farukî*, Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 34.

Din dilinin/dinî söylemin yenilenmesi ile asla dinin yenilenmesi yahut değiştirilmesi ve yahut usul-i dinin yenilenmesi anlamında "dinde reform" gibi bir şey kastedilmemektedir. Tam tersine dini yaşamak, doğru bir dil ile onu yaymak ve taptaze muhafaza etmek kastedilmektedir. Dünyada kasıtlı olarak kışkırtılan İslâm düşmanlığına pirim verebilecek bir din dilinin, değiştirilmesi, yenilenmesi ve hatta yeniden inşa edilmesi âlimlerin en önemli görevi olmalıdır.

İslâm/Kur'an, sahih sünnet örnekliğinde vasat bir dinî yaşantıyı öngörür. İfrat ve tefritten uzak dini bir yaşantının dili de o derece vasattır. Bu bakımdan İslâm, zühd şekline büründürülen ve bir çeşit dünyadan kopmaya ve dolayısıyla halifelik görevini yapmaktan uzaklaşmaya tekabül eden bir yaşantıyı sapma olarak değerlendirip reddeder.

Din dilinin yeniden inşasın olan ihtiyacın temellendirilmesine yönelik yaptığımız tespit ve teklifleri tekrara düşmeme adına burada zikretmeyeceğiz. Şu kadar var ki konu, bir bildiri boyutunu aşmaktadır.

Kaynakça

Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Seyyid Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîmve's-Sebi'l-Mesânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ty.

Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdulcabbâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. 6. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.

Ersoy, Mehmet Âkif. *Safahat*. Ed. TÜRDAV Yayın Grubu adına Mehmet Dikmen. İstanbul: Karanfil Yayınları, 2011.

Ersöz, Resul. *Selefîlik ve Selefî Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2018.

Farukî, İsmâil Raci. *Bilginin İslâmîleştirilmesi*. Ter: Fehmi Koru. 5. Baskı. İstanbul: Risale Yayınları, 2015.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-Hikem.* Trc. M. Nuri Gencosman. 5. Baskı. İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1981.

Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.

Messîrî, Abdülvehhâb. "Yeni İslâmî Söylemin Köşe Taşları". *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Sorunları*. Der. ve Trc. İslam Özkan. İstanbul: Pınar yayınları, 2017.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*, Nşr. Muhammed Fuat Abdülbâkî 3 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları,1992.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd*. Nakdü'l-Hitâbi'd-Dinî*. 2. Baskı. Kahire: Sînâ li'n-Neşr, 1994.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tevhidin Esasları*. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Reşid Rızâ. *el-Vahyu'l-Muhammedî*. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü I'zzi'd-Dîn, 1406.

Sezen, Yümni. *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Şatıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvafakât* 6 Cilt. Suudi Arabistan/el-Huber - el-Akrabiyye: Dâru İbni Affan, 1998/1417.

Türk Dil Kurumu (TDK). *Türkçe Sözlük*. Ankara: 1998.

Yazır, Elmalılı Hamdi. "İslâmiyet'le Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?". *Meşrûtiyetten Cumhuriyete Makaleler*. 83-96. Haz: A. Cüneyd Köksal - Murat Kaya. 2. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Yazır, Elmalılı Hamdi. "Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir". *Meşrûtiyetten Cumhuriyete Makaleler.* 261-282. Haz: A. Cüneyd Köksal - Murat Kaya. 2. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

AKLIN EPİSTEMOLOJİK TARİFİ BAĞLAMINDA DİN-AKIL İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Turgut AKYÜZ[1]

Özet

Din, akıl sahiplerine gönderilmiştir. Zaten insan olmanın ayırt edici vasfı, akıl sahibi olmaktır. Yine insanı diğer varlıklara üstün kılan şey bilgidir ki bilginin en temel kaynağı da akıldır. Hak dinin batıldan ayrılması, haber ile gelen bilgilerin anlaşılması ve kabul edilmesi ve yine dinin uygulanabilmesi için dinin temel iki vasfı olan temyiz ve kıyasa ihtiyaç vardır. Fakat diğer taraftan akıl, eksik/izâfî olması nedeniyle bazı hakikatleri idrak edemeyebilir. İşte burada şeriat, akla yardımcı olur. Yine akıl, yanılabilir. Bu durumda şeriat, akla yol gösterecektir. Genel olarak akılla şeriat arasında bir uyumun olduğu kabul edilmektedir. Fakat akıldan kaynaklanabilecek olan bazı problemler; dinin doğru olarak anlaşılması ve aktarılması, dini hükümlerin doğru yorumlanması, dinde asıl ve fer' olan hükümlerin tefrik edilmesi gibi meselelerde bir takım sorunların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu yüzden aklın tarifi ve yine akılla duyuların ortak çalışmasından oluşan dil ve haberin tam olarak sınırlarının çizilmesi, içtihat tartışmaları açısından da önem arzetmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din-akıl ilişkisi, aklın tarifi, aklın temel işlevleri, bilgi teorisi.

AN EVALUATION ON THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND REASON IN THE CONTEXT OF EPISTEMOLOGICAL DESCRIPTION OF REASON

Summary

The religion has been sent to the human who has a capacity of reason. As a matter of fact, the distinctive feature of being a human being is to have a reason. The fact that makes human being superior to other beings is knowledge and the basic source of knowledge is the reason. In order to separate the right religion from superstitions, to understand and accept the information expressed with the religious message, as well as to practice the religion the appeal and syllogism are needed. But on the other hand, the reason may not be able to comprehend some truths due to its incomplete/relativistic nature. Here Sharia helps reason. Likewise, the reason can be mistaken. In this case, Sharia leads to reason. It is generally accepted that there is harmony between reason and Sharia. But some conditions that may arise from the reason lead to several problems such as the understanding and transferring of religious knowledge correctly and the correct interpretation of the religious rules. That is why the description of reason and the definition of the limits of language and religious message which are formed in collaboration of the reason and senses are important for law discussions.

Keywords: Religion-reason relationship, description of reason, basic functions of reason, theory of knowledge.

Giriş

Bu bildiride öncelikle klasik dönemde aklın tarifi, temel işlevleri ve sınırlarını ele alarak buradan hareketle aklın diğer bilgi kaynakları ile ilişkisi, aklıselimin şartları ve aklın sağlıklı çalışmasına engel olan şeyler üzerinde durmak istiyoruz.

Akıl; klasik dönem felsefe ve kelam geleneğinde insan olmanın temel ayrıt edici vasfı olarak kabul edilmiş ve dini teklife muhatap olmanın şartları arasında da "âkil olmak" zikredilmiştir. Fakat İslam tarihi boyunca zaman zaman olduğu gibi günümüzde de aklın tanımı ve akıl ile din ve dini ilimler arasındaki ilişki konusu tartışılmıştır. Bu yüzden bildirimizde aklın din karşısındaki konumu, dinin akla bakışı ve akla katkısı gibi konulara da değinmek istiyoruz. Bu tanımlar, konunun sınırlarını belirlemek adına; Mantık ilmi ile temel İslami ilimler olan Kelam ve Fıkıh ilimleri ile sınırlandırılacak olup gerekli durumlarda başka tanımlara da yer verilecektir.

[1] Dr. Öğr. Üyesi. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı, turgutakyuz@hotmail.com.tr, ORCİD: 0000-0002-1763-6289.

Bildirimizde ayrıca modern dönemde aklın anlam ve sınırlarındaki değişikliklere ve bu değişiklikten İslami ilimlerle meşgul olanların nasıl etkilendikleri gibi meselelere de yer vereceğiz. Zira aklın işlev ve sınırlarındaki değişiklikler; bilgi ve doğruluk tanımları ile felsefe (metafizik) ve dini alanların sınır ve değerlerini de etkilemektedir. Hatta aklın tarif ve sınırlarındaki değişiklik, bilgi teorisinin yanında mahiyet ve hatta insan tanımını bile değiştirmiştir.

Bildiride son olarak aklın genel ve özel olarak nasıl tarif edilebileceği, modern kırılmaların nasıl tespit ve tahkik edileceği, din-akıl ilişkisinin nasıl olması gerektiği hususlarına dair de bazı görüş ve öneriler sunulacaktır.

İnsan Nedir?

Din-akıl ilişkisini ele alabilmek için önce insan kavramından ne anladığımızı tarif etmek gerekiyor. Zira akıl, insanın bir fonksiyonu ve hatta temel ayırt edici vasfıdır. Din ise "insanların dünya ve ahirette mutlu olması için gönderilmiş kurallar manzumesi" olarak tarif edilmektedir. İki alanın da ortak konusu insan olduğuna göre insanın tarifi, aklın ve dolayısıyla din-akıl ilişkisinin anlamlandırılmasında yol gösterici hatta belirleyici olacaktır.

Burada konunun sınırlarını aşmamak adına insanın sadece mantıkî ve fıkhî-kelâmî tarifini esas almak istiyoruz. Mantık ilminde insan; "nâtık canlı" olarak tanımlanmıştır ki buradaki nutk; bilmek, akletmek, düşünmek ve konuşmak anlamındadır.[2]

Fıkıh ve Kelâm ilimleri esas alındığında ise insanın; "teklife muhatap varlık" olarak tarifi mümkündür. Ki insanın halife olarak yaratılmasından kasıt da zaten bu tekliftir.[3]

Bakara Suresi 30. ayeti kerime dikkate alındığında insanın halife oluşu ile bilgi sahibi oluşu arasında bir ilişki olduğunu anlıyoruz. Zira insanın meleklere üstün kılınması ve emaneti yüklenmesinin temel vasfı, ayetin devamında "isimleri bilmesi" olarak açıklanmıştır.[4] Burada isimleri bilmekten kastın tek tek isimler mi yoksa isimlendirme vasfı mı olduğu tartışılmış olmakla birlikte özetle bu özelliğin "temyiz" vasfı olduğunu söyleyebiliriz. Ki bu da "akıl" adını verdiğimiz şeydir.[5] Bu yüzden şer'î olarak teklifin şartları arasında aklın düzgün çalışmasının/kullanılmasının bulunması da tesadüfi değildir.[6]

Klasik Mantık geleneğinde insanın mantıkî tanımı ile şer'î tarifi arasında bir çelişki yoktur. Zira her iki tarif de insanın akıl sahibi canlı olarak tarif edilmesi ve orijinal bir tür olması hususunda müttefiktir. Mantık kitaplarında insan, nev yani türdür. Her tür orijinaldir ve tür asla değişmez. Şer'î olarak ise her varlığın bir hilkati vardır ki bu hilkat Allah'ın halkı iledir. Ve hilkat değişmez.

İlk bakışta basit görünen bu tarif, modern dönemde insanın ne olduğunun tartışmaya açılmış olması; hatta daha da ileri gidilerek insanın klonlanması ve özellikle insanın sorun çıkaran özelliklerinin klonlama veya diğer yollarla ortadan kaldırılma çalışmalarında önem arz etmektedir. Zira insanın mahiyetindeki herhangi bir değişiklik onun türünde ve hilkatinde farklılaşmaya yol açacaktır. Dahası insanın orijinal bir tür değil de diğer canlıların herhangi bir familyası olarak algılanması da teklife muhatap olması hususunu etkileyecektir.

Temel Bilgi Kaynakları

Felsefe ve dolayısıyla Mantık geleneğinde insanın ruh ve bedenden oluşması ayrıca varlığın da mahsus ve ma'kûl olarak tasnif edilmesinden dolayı temel iki tür bilgi kaynağı kabul edilmiştir: Akıl ve duyular.

---

[2] Bkz. Turgut Akyüz, *"Fahreddîn er-Râzî'ye Göre Aklın Tarifi ve Temel İşlevleri",* Ortaçağ Araştırmaları Dergisi 1/2: 28.

[3] Krş. Bakara, 2/30 ve Ahzâb, 33/72. Ayrıca bkz. Râğıp el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân,* thk. Safvan Adnan Dâvûdî, (Beyrut, (t.y.)), 94.

[4] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb,* ed. Ahmet Hikmet Ünalmış, (İstanbul: Huzur Yayınevi), II/309vd.

[5] Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Ensar Neşriyat), 2015: XIII/37.

[6] Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II/309, III/33. Ayrıca bkz. Râğıp el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân,* 578.

Duyular, mahsûs yani somut (alemi şuhûd) varlıklara dair bilgi kaynağımızdır. Her ne kadar ilk bakışta duyular, bedenin fonksiyonu gibi görünse de aslında ruhun yetilerinden birisi olan hayvani nefsin bir özelliğidir.[7] Aşağıda bu yetileri tablo halinde özetleyeceğiz.

Duyular, zorunlu bilgi kaynağı olmakla birlikte felsefe geleneğinde duyu idrakleri cüzi bilgiler (marifet) olarak kabul edilmiş; bu yüzden de gerçek anlamda bilgi (ilim, yakin, hikmet veya burhan), akıl idrakleri kabul edilmiştir.[8]

Temel İslami ilimler olan Fıkıh ve Kelam geleneğine göre ise temel bilgi kaynaklarımız üçtür: Duyular, akıl ve haber (tevatür).[9] Duyular ve akıl, Mantık ve Fıkıh-Kelam ilimleri arasında ortak kaynak olarak kabul edilmiştir. Haber de, Mantık kitaplarında zorunlu bilgi kaynakları arasında kabul edilmektedir. Mantıkçılara göre - ki Kelamcılar da bu görüşü desteklemektedirler – haber, duyu ve aklın ortak çalışması ile oluşmuştur. Zira haberde işitme duyusu ile akıl birlikte çalışmaktadır. Konuşma ve işitme olmasa idi zaten haber yani iletişim ve nakil olmazdı. Haberde aklın işlevi ise haberi sadığın gerçekleşmesi için akla olan ihtiyaçtır. Zira her duyduğumuzu haber olarak kabul etmiyoruz.[10]

Mantık Geleneğine Değerine Göre Bilgi Çeşitleri

Zarûriyyât veya Yakîniyyât	Gözlem (mahsûsât) Deney (Mücerrebât) Haberi Sâdık (Mütevâtirât) Evveliyyât (el-Kazâyâ vâcip kabûluhâ) Fıtriyyât (el-Kazâyâ kıyâsâtuhâ meahâ) Hadsiyyat
Ekseriyyât	Zannı galip Maznûnât
Kabule Dayalı Bilgiler	Meşhûrât Makbûlât Mahmûdât Müsellemât
Yanlış Bilgiler	Muhayyelât Vehmiyyât Müşebbihât Mümteniât

Aklın Tarifi

Mantık geleneğine göre aklın tarifini ortaya koyabilmek için konuyu birkaç açıdan ele almak gerekiyor:

[7] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûh ve Şerhu kuvâhumâ,* trc. Hüsnü Aydeniz, (Ankara: Elis Yayınları), 2018, 84.
[8] Fârâbî, *"et-Tevtia",* el-Mantık inde'l-Fârâbî, thk. Refîk el-Acem, (Beyrut: 1985), I/55-62.
[9] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III/247,; *Kitâbu't-Tevhîd,* trc. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 10, 13vd.
[10] Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye,* (Beyrût: 1987), VII/99, 172.

İlk olarak aklî alanın nerede başladığına değinmek istiyoruz. Bilgi, insan ile eşya yani varlık arasındaki iki ilişki türünden biridir. Eşya ile insan arasındaki bir diğer ilişki ise amel veya fiil adını verdiğimiz şeydir. İnsan, varlıkla ilk olarak duyular ile tanışır. Burada elde ettiğimiz duyu verilerine "hissî suret" adını veriyoruz. Aşağıda tabloda da görüleceği üzere ikinci aşama, zihnin hissî idrakleri işlemesi ve saklaması aşamasıdır ki bu aşamaya da "hayâlî suret" diyoruz. Hayaller bir bakıma zihinde olmaları hasebiyle soyut iken diğer taraftan hala tek tek bireylerle ilgili ve dağınık oldukları için yine tam bilgi (ilim) kabul edilmezler. Daha sonra akıl, vehm kuvveti sayesinde, hayaldeki bu verileri alır, tamamen soyutlar ve buradan kavramlar ve yargılar üretir. İşte gerçek anlamda akıl, burada başlamaktadır.[11]

İkinci olarak Mantık geleneğinde akıl birden fazla mana için kullanılmıştır. İlk anlamıyla akıl, heyûlânî akıl anlamında olup nazarî bilgileri yani taakkul sürecini ve makulatı içermemektedir. Bu, aklın özel anlamıdır ve mutlak anlamda akıl ile kastımız da budur. Bu anlamda aklın sadece evvelî bilgileri vardır ki gerçek anlamda aklın evvelî bilgisi, doğru-yanlış ayrımıdır.[12] Aklın ikinci anlamı ise genel olarak akıl kavramıdır. Bu genel anlamda akıl, taakkul yani akletme süreçleri ile nazari bilgileri yani makulatı da kapsamaktadır. Aklı genel anlamda aldığımızda, duyular da aklın bir fonksiyonu olarak akla hizmet etmektedir ve dolayısıyla akla dahildir diyebiliriz. Aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere ilk bilgilerimiz akla duyulardan gelmektedir ve bu anlamda duyular, gerçek anlamda akletme sürecinin bir parçasıdır.[13]

Üçüncü olarak aklın tam olarak sınırlarının çizilmesi için aklın temel fonksiyonlarına değinmek istiyoruz. Akıl her ne kadar özel anlamda soyutlama ve temyiz yeteneği olsa da gerçek anlamda akletme süreci, duyu idrakleri ile başlamaktadır. Hatta devamla bazı akli verilerin sağlaması yine aklın ilk ilkeleri ve külli bilgileri yanında dış dünyadan gelen veriler yani duyu idrakleri ile yapılmaktadır. Zira Aristotelesçi geleneğe göre birincil cevherler yani ilk gerçeklikler, dış dünyadaki bireyler ve olaylardır (efrâd, ümûr ve eşyâ). Kavramlar yani külli bilgiler, bu verilere dayanarak elde edilmiş bilgiler olup zihni veriler olan Kategoriler ve Beş Tümel, ikincil ve üçüncül cevherlerdir.

Hayvânî Nefsin Bilme Fonksiyonları ve Aşamaları

Dış duyu (hâsse veya derrâke)

İç duyu (müdrike)		
Aşama	**Duyunun İdraki**	**Duyuların Anlamlarının İdraki**
İdrak, şuur veya likâ yani alma aşaması	el-Hissü'l-müşterek	Vehim
İşleme aşaması	Musavvira	Müvehhime
Saklama aşaması	Hayal	Hâfıza
Geri çağırma ve üretme aşaması	Muhayyile	Mütehayyile veya müfekkira (mütefekkira)

Hayvânî Nefsin Pratik Fonksiyonları (muharrike) ve Aşamaları

Aşama	**Kuvvet**

[11] Krş. Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât,* thk. Ali Rıza Necidzade, (Tahran: 1383h), II/243, 249, 259.
[12] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkıyye,* thk. Muhammed el-Muktası Bağdadi, (Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), I/468, 469.
[13] Bkz. Akyüz, *Fahreddîn er-Râzî'ye Göre Aklın Tarifi ve Temel İşlevleri,* 31vd.

İdrak	Müdrike
İrade ve karar verme	Vehim veya akıl
Yapma	Muharrike: Şehvet, gazap ve diğer duygular[14]

İnsânî Nefsin yani Aklın Temel Bilme Fonksiyonları ve Aşamaları

Aşama	**Tasavvur Bilgisi**	**Tasdik ve Hüccet Bilgisi**
İdrak, şuur veya likâ yani alma aşaması	Zihin-Fehm-Teemmül (müdrike de bu aşamaya dahildir)	Fehm
İşleme aşaması	Mutasavvira	Mütehayyile veya mütevehhime
Saklama aşaması	Zâkire	Zâkire veya hafıza[15]
Geri çağırma ve üretme aşaması	Tezekkür	Teffekkür, hads, zeka[16]

Fârâbî (v. m.950 / h.329) ve daha sonra İbn Sînâ (v. m.1037 / h.428) tarafından yapılan Heyûlânî, Bilmeleke, Bilfiil ve Müstefâd akıl kavramları da yukarıda ifade etmiş olduğumuz bilginin oluşma aşamaları ve aklın çalışma prensibi ile alakalıdır.[17]

Özetle ifade etmek gerekirse Mantık geleneğinde akıl, temel olarak; temyiz, tasavvur, tasdik ve kıyas anlamlarını içermektedir.

Fıkıh ve Kelam geleneği esas alındığında ise aklın iki temel anlamı olduğunu söyleyebiliriz: Temyiz ve kıyas.[18] Temyiz, husün-kubüh olarak da ifade edilen, doğru ve yanlışı ayırt etme vasfıdır. Bu vasıf olmasa idi hak-batıl ayrımı dolayısıyla sahih din-batıl din, doğru-yanlış, güzel-çirkin, adalet-zulüm, iyi-kötü olmayacak; dolayısıyla hak dinin kabulü ve haram-helal ayrımını anlama imkanına da sahip olamayacak idik.

Aklın ikinci önemli anlamı ve fonksiyonu ise kıyastır. Kıyas bazen içtihadın (genelde ki genel olarak re'y ve istidlâl de bu anlamda kullanılmıştır) bir türü olarak kabul edilirken; bazen de tümüyle içtihat, re'ye ve istidlal anlamında kullanılmıştır. Fakat kıyasın, aklın fonksiyonlarından sadece biri olduğu; dolayısıyla da içtihat yöntemlerinden sadece birisi olduğu kabulü daha yaygındır.[19]

Kelam ilmine "akliyyât" adı verilmesi ise Metafizik ilmindeki gibi bu alana ait bilginin kaynağının aklî olması anlamında değil bu tür bilgilerin metafizik ve ilahi olduğunu yani mahsûs olmadığını ifade anlamındadır. Ayrıca vahyi de akıl ile anlar ve kabul ederiz. Kelam (ilminin bazı) konularına akliyyât adı verilmesi bu yüzdendir. Yoksa bu tür bilgiler, genel görüşe göre kıyasla elde edilen bilgiler değildir.[20]

[14] Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye,* VII/152.
[15] Râzî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât,* II/249.
[16] Bkz. Râzî, *el-Mantıku'l-Kebîr,* p. 1300-1302.
[17] Fârâbî"nin akıl tanımlarının değerlendirilmesi için bkz. Ferruh Özpilavcı, *"Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi", İslâmî* İlimler Dergisi Mantık Sayısı 5/2, (Güz 2010): 84vd.
[18] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII/37.
[19] Krş. Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-Müstekîm,* çev. İbrahim Çapak, (İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı yayınları, 2016), 162.
[20] Bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkiyyîn,* thk. Refik el-A'cem, (Beyrût: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1993), 100vd.

Özetlemek gerekirse Mantık geleneğine göre insanın akıllı varlık olması; küllîleri idrak etmesi, doğru-yanlış ayrımı yapması, metafizik bilgileri elde etmesi ve tasdik bilgisine sahip olması anlamına gelirken Fıkıh ve Kelam geleneğinde akıl sahibi olmak; temyiz vasfına sahip olmayı ve kıyas yapabilmeyi ifade etmektedir. Ki genel olarak iki tanımın da örtüştüğünü söyleyebiliriz.

İki geleneğin birbirinden ayrıldığı yer ise eşyanın mahiyetinin bilinmesi ve metafizik bilginin kaynağı konusundadır. Genel olarak Mantık geleneğinde dış dünyadaki varlıkların bilgisini gerçek anlamda akılla idrak ediyorken şer'î gelenekte bu özellik daha çok duyuların özelliği olarak kabul edilmiştir. Yine metafizik bilgiler, Mantık ilminde aklın bir yetisi iken doğal olarak şer'î ilimlere göre ilahi olana ait bilgilerimizin kaynağı tevkif yani şeriattir. Akıl ise sadece bu tevkife muhatap olma ve kabul etme anlamında gereklidir.

Kur'ânı Kerîm'de Akletme İle Alakalı Kavramlar

KAVRAM	**AYET**
Tefekkür	Bakara, 219
Akl (akletme veya taakkul)	Bakara, 242
Tedebbür	Nisa, 82
Tezekkür	Enam, 80
Zikr	Saffât, 13
İstivsâm	Hicr, 75
Nazar	Nur, 33
İtibâr	Haşr, 2
Fıkıh	Bakara, 269

Tabloya dikkat edilirse Mantık ilmindeki kavramların oluşturulmasında Kur'ânı Kerîm literatürünün dikkate alındığını söyleyebiliriz.

Kur'ânı Kerîm'de Akıl Anlamında Kullanılan Diğer Kavramlar

KAVRAM	**AYET**
Lübb	Bakara, 269
Akıl	Bakara, 242
Kalp	Muhammed, 24
Basiret	Haşr, 2
Fuâd	Nahl, 78
Nühâ	Taha, 128
Rüşd	Nîsâ, 6

Kur'ânı Kerîm'de Kullanılan Bilgi İle Alakalı Kavramlar

KAVRAM	**AYET**

İlim	Bakara, 31
Zann-ümniye	Bakara, 78
Rayb	Bakara, 2
Şekk	Nîsâ, 157
Yakîn	Tur, 36
Hikmet	Bakara, 269
İrfân	Yusuf, 62
Fıkıh	Bakara, 179
Şuur	Neml, 18

Fıkıh-Kelam ve Mantık İlimlerinde Aklın Temel Fonksiyonları

FIKIH-KELAM	**MANTIK**
Temyiz	Heyûlâni akıl
Kıyas	Kıyas
Temyiz, idraki yani tasavvur bilgisini gerektirmektedir.	Tasavvur
Kıyas, tasdik bilgisini gerektirmekte ve dolayısıyla tasdiki de içermektedir.	Tasdik

Akıl ve Kıyasın Olumsuz Yönleri

Şer'î ilimlerde aklın, kendisinde kusura yol açan sebepler haricindeki olumsuz yönü, izafi olması yani sınırlarının olmasıdır. Bu yüzden akıl, tüm hakikatleri idrak edemez ve kuşatamaz.[21]

Kıyas ise felsefe geleneğinin aksine fıkıhçılar ve kelamcılar tarafından zannî bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden de Kelam konularında kıyasın kullanılamayacağı zira Kelam ilminin usûlü'd-dîn olduğu genel görüştür. Oysa Mantık ilminde kıyas yani tümdengelim, yakîn yani katî bilgi (burhân) ifade etmektedir. Ayrıca tam istikra yani gerçek tüme varım da yakîn bilgi ifade eder. Ki tam istikraya tecrübe diyoruz.[22]

Şer'î Açıdan Aklın Gerekliliği

Bu konuyu kısaca özetlemek adına örnek olarak İmâm Mâturîdî'nin (v. m.944 / h.333) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'daki bazı görüşlerini incelemek istiyoruz.

Akıl, bazı mahiyetleri (özellikle eşyanın hakikatini) kendi başına idrak edebilir.[23] Aklın bu özelliği, teklifi anlama ve kabul etme açısından gereklidir. Şayet bilme olmasa idi idrak ve dolayısıyla iman da söz konusu olamazdı.

Fakat akıl, her şeyi idrak edemez. Bu yüzden de şeriat gereklidir.[24] Zira burada şöyle bir soru akla gelebilir: "Madem akıl, idrak edebilmekte ve temyiz kuvvetine sahiptir, o halde şeriate ne gerek vardır?" Oysa akıl, bazı mahiyetleri tam olarak kuşatamayabilir. Fakat bu bilgiler kendisine

[21] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V/407.; VI/319.
[22] Bkz. Râzî, *el-Mantıku'l-Kebîr,* p. 1150, 1152, 1180, 1204.
[23] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I/62.
[24] Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I/62.

sunulduğunda kabul edebilir. Ayrıca akıl, bazı şeyleri bilse de aksine davranabilir. Örneğin akıl, yoldaki dikeni kaldırmanın faydalı olduğunu bilir ama "niye her zaman ben kaldırayım?" ya da "bu yoldan falanca geçecek, zaten ayağına diken batsın" diyebilir. Yani şeriatin bir başka gerekliliği de akla ilahi/ulvi/metafizik bir gaye göstermesidir.

Akıl, tevhidi idrak edebilir.[25] Hatta akıl sahipleri (tebliğe muhatap olmasalar da) tevhitten sorumludur.[26] Bunun sebebi insanın fıtratı ve bezmi elestte kendisinden alınan akit olarak gösterilmiştir. Felsefi olarak ise Allah'ın varlığı evvelîdir. Zira bilgi, varlığın bilgisidir. Varlık için ise tanrı gereklidir. Ayrıca sebep-sonuç ilişkisinin en son bulduğu yer tanrıdır ki sebep-sonuç ilişkisi olmadan bilim de yapılamaz.

Akıl, adaleti de bilebilir.[27] Fakat yanılabilir. Yukarda da değindiğimiz gibi şeriat, burada devreye girer. Hatta İbn Miskeveyh'e (v. m.1039 / h.431) göre insanlar, kendilerine tebliğ ulaşmasa da tevhit ve adaletten sorumludurlar.[28]

Akıl, temyiz gücüdür.[29] Biz, temyiz sayesinde hak-batıl ayrımı yaparız.

Şeriate muhatap olma ve malın kullanımı gibi bazı meselelerde, akıl şart koşulmuştur.[30] Akıl sağlığında sorun olanlar ya da sahip oldukları aklı kullanamayanların bu sorumlulukları eksiktir.

Aslında insan olmanın temel vasfı da akıldır. Zira insan, en şerefli varlık olarak yaratılmıştır ve onu bu mertebeye ulaştıran şey akıldır.[31]

Akıl, ölümsüzlüğü yani kıyamet ve ahireti, kendi başına bulamasa da imkansız görmez. Bu yüzden bu tür bahislerin anlaşılmasında ve kabulünde de akıl gereklidir.[32]

Din bu yüzden akıllılara hitap eder. Ve yine bu yüzden içtihat ve kıyas meşru kılınmıştır.[33] Hatta Efendimiz SAV, akıl sahibi kimselere görüş sormayı ve bunların görüşlerine uymayı tavsiye buyurmuştur.[34] Yine Allah Teâlâ, kafirleri, akılsız olmakla veya akıllarını doğru düzgün kullanmamakla itham etmiştir.[35]

Dinde kullanılan temel iki delilden birisi de akıldır. Diğeri ise nakil yani tevkiftir.[36]

Dinin anlaşılması, kabulü ve uygulanması için akıl gerekli ise ve ayrıca içtihat ve kıyas meşru görülmüş ise; akıl ve din uyumludur. Hatta akıl, hakikati kavrayabilir. Şeriat te yine hakkı emretmiştir. Aslında buradan hareketle hakikatin tek-aynı olduğunu da söyleyebiliriz.[37] Ki aşağıda bu ikisi arasında uyumsuzluğa yol açan şeylere değineceğiz.

Allah'ın nimetlerini idrak etme, hakkını verme ve hamt etme için de akıl gereklidir.[38] Bu, aklın ameli akıl dediğimiz fonksiyonuna karşılık gelmektedir.

İnsanın hevası ve duyguları vardır. Şeytan da bunları kullanarak insanı yoldan çıkarmaya çalışır. Şeriat ise akla yol gösterir ve akıldan, hevayı kontrol etmesini ister. Yani ahlak ve amel, akılla olur.[39]

---

[25] Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I/88.; II/191, 564.
[26] Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II/564.
[27] Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II/225, 566.
[28] İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar,* thk. Salih Udayme, (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, li'l-kitâb, (t.y.)), 41.
[29] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII/37.
[30] Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III/32-33.
[31] İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân,* 578.
[32] Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II/557.
[33] Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III/51.; Konunun tamamı için bkz. Aynı eser, IX/401vd.
[34] Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II/510.
[35] Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I/62.
[36] Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III/344.; VIII/129.
[37] Krş. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III/510vd.
[38] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V/395.
[39] Krş. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II/259, 288, 540, 564.

Özetlemek gerekirse; dinin anlaşılması ve kabulü hak dinin batıldan temyiz edilmesi, dinin uygulanması ve ahlak için akıl gereklidir. Fakat akıl, bazı mahiyetleri idrak edemez veya yanılabilir. Bu noktada da şeriat gereklidir.

Dini Açıdan Aklın İşlevleri

Dini idrak.
Hak-batıl ayrımı yapma.
Dini kabul etme.
Dini anlama ve yorumlama.
Dini uygulama.
İçtihat ve tahkik yapma.
Dini öğretme ve sonraki nesillere aktarma (haber).

Aklın Çalışmasını Engelleyen Şeyler ve Aklı Selimin Şartları

Yukarıda aklın, din için gerekliliği ve genel olarak sâlim akıl ile İslam dininin temel esasları arasında uyum olduğunu ifade etmiştik. Burada, aklın çalışmasına engel olan bazı durumlara değinmek istiyoruz. Aşağıda ise din-akıl ilişkisinde sorun çıkaran diğer şartlar ele alınacaktır.

1. Akıl Sağlığı: Aklın hakikati idrak ve temyiz edebilmesi için ilk olarak aklın sağlıklı çalışması ve sağlıklı kullanılması gerekir. Akıl sağlığında ortaya çıkacak sorunlar, insanın akıl sahibi olmasını etkileyecektir. Akıl sağlığı ile tıp ve psikoloji gibi ilimler ilgilenmektedir.

2. Ahlak: Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ahlak yani heva ve duygularımız, aklın çalışmasını etkilemektedir. Örneğin faizin zararlı olduğu genel ekonomi açısından bilinebilir. Zira üretimsiz kazanç elde etme ve enflasyon, iktisat ilmi açısından kötü bir durumdur. Fakat kişi, kendi menfaatlerini dikkate alarak bunu güzel görebilir. Ahlak ilmi ve İslam dininin bazı ilkeleri, ahlakın muhafazası ve duyguların terbiye edilmesini amaçlamaktadır.[40] Bu konuda Mantık ilminin, "şiir"i ele alması da örnek olarak verilebilir. Şiir de bir insan davranış türü olup insanın bazı duyguları, karar vermesini ve bilmesini etkilemektedir. Bu yüzden bu tür delil ve etkiler de Mantık ilmi tarafından şiir ve hatabe başlıkları altında ele alınmıştır.

3. Çevre: Çevre, insanın doğru-yanlış ve adalet-zulm gibi temyiz vasıflarını etkilemektedir. Bu yüzden ayeti kerimede; kendimiz, ailemiz, sevdiklerimiz ve yakınlarımız aleyhine de olsa hakikatin savunulması gerektiği ifade edilmiştir.[41] Örf, her ne kadar meşru ve gerekli olsa da çoğu zaman alışılmış şeyler ve çevre, insanın kararlarını ve dolayısıyla aklımızın çalışmasını etkilemektedir. Fakat dini açıdan bunların hiçbiri bahane değildir. Yani ailemizin, hocalarımızın, önderlerimizin ve sevdiklerimizin bizi yoldan çıkarması bizi dünyada haklı yapmayacağı gibi ahirette de cezadan kurtaramaz. Özetle ifade etmek gerekirse İslam dini, çevrenin olumsuz etkilerine karşı bizi ikaz etmektedir.

Son iki maddeyi özetlemek gerekirse; akıl ön yargısız olarak olaylara baktığında sağlıklı bir karar verebilir. Önyargı iki türlüdür: Olumlu ve olumsuz yani bir başka ifade ile sevgi ve nefret. Bir şeye peşin hükümlü olarak ret veya kabulle baktığımızda olayları sağlıklı olarak idrak edemeyiz.

[40] Krş. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II/286.
[41] Bkz. Nîsâ, 4/135.

4. Aklı Yanlış Kullanma: Nasıl ki mideyi usulsüz ve düzensiz kullanmak, beslenme düzenini bozuyor ise aklın ilke ve kurallarına dikkat etmemek de hakikate ulaşmaya engeldir. Bu konuda Mantık ilmi faydalı olmaktadır.[42]

5. Eksik ve Yanlış Bilgi: Mideye tabiatına uygun şey vermediğimizde nasıl ki beslenme olmuyor ise akla eksik ya da yanlış bilgi verildiğinde de akıl sağlıklı olarak çalışmaz. Eğitim, bunun için gerekli ve önemlidir.[43]

6. İnsanların Akıllarının Farklı Oluşu: Bu farklı oluş, kabulleri ve eğitimi etkilemektedir. Yani her insan, her şeyi, aynı düzeyde anlayıp kabul edilemez. Veya her insana her şey, aynı şekilde sunulamaz.

Doğuştan tüm insanlar, eşit olarak yaratılmıştır. Zira nefisler ortaktır/tekdir/aynıdır.[44] İlk farklılık, bedenle ortaya çıkar. Örneğin genç veya yaşlı olmak; aklın kullanımını etkiler. Aile, çevre ve eğitim ise akılların farklı kullanılmasında bir başka etkendir.

7. İrade: Son ve önemli bir etken ise irade yani kişisel tercihtir. İnsanlar, aynı ortamda yetişse de farklı olabilirler. Zira kişisel tercihler, aklın kullanımını etkilemektedir.

Sonuç: Din-Akıl İlişkisinde Soruna Neden Olan Bazı Hususlar

Buraya kadar, aklın din için gerekliliği ve aklın dine olan ihtiyacı üzerinde durduk. Fakat tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de bu iki alan arasında bazı uyumsuzlukların olduğunu görüyoruz. Ki bu uyumsuzlukların olması, tartışılması ve çözüm aranması normaldir. Zaten ilimler de bu nedenle gereklidir. Aksi durumda zaten ilme ve araştırmaya gerek olmayacaktır. Burada sorun çıkardığını düşündüğümüz birkaç hususa değinmek istiyoruz. Elverdiği ölçüde olumsuz durumlara yorum yapmaya ve çözüm önermeye çalışacağız. Fakat bu çözümler eksik olabileceği gibi her meseleye çözüm önerebilmek de mümkün değildir.

İlk problem kaynağı, aklın tarifidir. Ki bu tarif insanın tarifini de içermektedir. Yukarıda akıldan her iki gelenekte de ne anlaşıldığına değinmeye çalıştık. Fakat modern dönemde aklın tarifi ve fonksiyonlarında bazı farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Kant (ö.1804) sonrası dönemde akıl, duyu verilerinden hareketle deney yapan ve teori üreten bir mekanizmaya dönüşmüş; aklın metafizik/ma'kûl alan ile alakalı sahip olduğu bazı bilgiler zannî olarak kabul edilmiştir. Ki oysa klasik metafizikte akılla elde edilen birçok bilgi, zorunlu olarak kabul edilmektedir. Varlık bilgisi, cevher-araz ayrımı vs gibi.

İkinci mesele, dînî olanın tanımı ile alakalıdır. Genel olarak dînî kavramı, birkaç farklı anlamda kullanılabilir. Bu anlamlardan ilki, akait anlamındadır ki dinin temel ilkeleri akait olduğundan bu kullanım doğrudur. İkinci olarak dînî kavramı, kaynağı tevkif olan hususları içermektedir. Ki bu anlamda fıkıh da dînî olana dahildir. Üçüncü olarak dînî kavramı; kaynağı tevkif olmamakla birlikte şeriate uygun olan veya en azından aykırı olmayan anlamında da kullanılabilir.

Bu üç anlamın ayrılması, kıyasın hangi alanda geçerli olabileceği tartışmaları için önem arz etmektedir. Zira genel kabule göre temel ilkelerde ve akait konularında kıyas olmaz. Fakat içtihada açık hususlarda kıyas kullanılabilir ki kıyas, aklın iki temel fonksiyonundan birisidir.

En temel İslâmî ilim Kelam ilmidir ki konularının çoğu metafizik konulardır. Kelamın bazı konuları ise Mantık konularıdır. Geriye kalanlar ise akaittir. Kelam ilmi, Allah'ın varlığı ve sıfatları yanında bilgi ve varlığa dair birçok meselenin de tartışıldığı yerdir. Örneğin "dijital ve sanal varlık alanları" klasik Kelam ilmindeki tasnif dikkate alınarak yeniden değerlendirilmelidir. Zira günümüzde bu iki alan, birçok akdin cari olduğu ve hatta çeşitli suçların işlendiği yer haline gelmiştir. Klasik Kelam geleneğinde varlık, cevher-araz olmak üzere ikiye ayrılırken felsefe geleneğinde varlık ayrıca; hâricî, zihnî, dil ve yazı olarak dörde tasnif edilmiştir. Snaal ve dijital alanlara dair hüküm verebilmek için önce

[42] Krş. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II/540.
[43] Krş. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II/540.
[44] Krş. Nîsâ, 4/1.

bu alanların var olup olmadığı, varsa ne tür varlık oldukları hususu netleştirilmelidir. Nefis ve tabiat kitaplarında "ses"in konu edilmesinin bir gerekçesi de; haber, ikrar ve akitlerin sesle yapılıyor olmasıdır.

İlimde dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise avâm-havâs ayrımıdır. Avâm, ilk olarak halk anlamına geliyor gibi görünse de aslında bir ilimde uzman olmayan kişi demektir. Havâs ise ilk anlamda uzman ve ehil kimseler iken özel olarak herhangi bir ilimde uzman kişi anlamındadır. Mesela bir kimse Mantık ilminde havâs, Kelam ilminde avam olabilir. İlim ve araştırma, havâsın görevidir. Avâma düşen ise uygulamaktır.[45] Bu yüzden her meselede herkesin söz sahibi olması ya da her meselenin herkesle istişare edilmesi, yahut ilimde insanların kabiliyetlerinin dikkate alınmaması, çoğu zaman soruna neden olabilmektedir.

Şeri ilimler dikkate alındığında bir başka mesele, içtihadın tanımı ve sınırlarıdır. Bazı alimlere göre içtihat, rey, kıyas ve istidlal aynı anlamlarda iken genel olarak kıyas ve reyin, istidlal ve içtihat yöntemlerinden biri olduğu kabul edilmektedir. Rey ve kıyasın meşruiyeti tartışmalarında bu kavramlardan ne kullanıldığı önem kazanmaktadır.

Kıyasın zan mı kat' mi ifade ettiği ile hangi meselelerde geçerli olduğu tartışmaları da değerlidir. Genel olarak kıyas, temel esaslarda ve akait konularında geçerli değildir. Fakat feri meselelerde ve özellikle içtihatta, kıyasın kullanılıp kullanılamayacağına dair tartışmalar bulunmaktadır.

Kıyasın dilde geçerli olup olmadığı yani dilin zanni bilgi mi yoksa kati bilgi mi ifade ettiği tartışması ise ayrıca önemli ve değerlidir. Zira şeriatin temeli vahiy ve tebliğ yani haberdir. Haber ise temelde dile dayalıdır. Dilde kıyasın geçerli olması ve dolayısıyla dilin zanni bilgi ifade etmesi durumunda dinin anlaşılması ve yorumlanması hususunda ciddi sorunların çıkacağı ortadadır. Bu konu Gazzâlî (v. m.1111 / h.505) tarafından *Esâsu'l-Kıyâs*'ın baş tarafında tartışılmıştır. Ayrıca Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta dillerin doğuşu meselesine değinmiştir. Dilin zan mı kat' mı ifade ettiğine dair örnek vermek gerekirse: Mesela "içki, haramdır" örneğini ele alalım. Buradaki ilk mesele, içki kavramının ne anlamda kullanıldığı ve neleri içerdiği meselesidir. Şeriat, içkiden (hamr) sarhoşluk veren şeyi kastetmektedir. Fakat acaba biz bunu kıyasla başka şeyler için mesela hoşa giden veya nikotin içeren diğer şeyler için de kullanabilir miyiz? Ya da gerçekten içkiden sarhoşluk veren şeyi anlamamız gerektiğine dair delil, tevkif midir yoksa içtihat mıdır? Dahası dilde kıyas ve mecaz geçerli ise bizim söylediğimiz ile muhatabın söylediğinin örtüşmesi yüzde yüz müdür? Zira her cümle, birden fazla unsurdan oluşmaktadır. Bu cümlenin yakîn ifade edebilmesi için tüm unsurların konuşan ile dinleyen arasında yüzde yüz örtüşmesi gerekir. Tıpkı illet meselesinde olduğu gibi illetin bir başka ma'lûlde tüm yönlerinin bulunması ancak bir yönünün bulunmaması durumunda nasıl ki burada zan meydana geliyor ise dilde de yine unsurlardan birindeki en ufak kıyas veya mecaz, anlamın kat'îliğine gölge düşürecektir. Dilin akılla bağlantısı ise dilin konuşma duyusu ile nâtık nefsin birlikte çalışmasından oluşması; iletişim yani haberin de yine işitme duyusu ile akıl sayesinde gerçekleşmesindendir.

Kaynakça

Akyüz, Turgut. "*Fahreddîn er-Râzî'ye Göre Aklın Tarifi ve Temel İşlevleri",* Ortaçağ Araştırmaları Dergisi I/2: 23-35.

Descartes, Rene. *Aklın Yönetimi İçin Kurallar,* çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh,* thk. Taha Cabir, Riyad: Câmiatü'l-imâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1979.

Fârâbî. *"et-Tevtia",* el-Mantık inde'l-Fârâbî, c.I., thk. Refîk el-Acem, Beyrut: 1985.

Gazzâlî. *el-Kıstâsu'l-Müstekîm,* çev. İbrahim Çapak, İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı yayınları, 2016.

Gazzâlî. *Esâsü'l-Kıyâs,* çev. Bayram Pehlivan, İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı yayınları, 2019.

[45] İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar,* 41.

Gazzâlî. *Mi'yâru'l-ilm,* trc.thk. Ali Durusoy ve Hasan Hacak. *Mi'yaru'l-ilm: İlmin Ölçütü,* İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı yayınları, 2013.

Gazzâlî. *Mihakku'n-nazar,* thk. Refik el-Acem, Beyrût: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1994.

Gazzâlî. *Mîzânu'l-amel,* thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dâru'l-meârif, 1994.

İbn Hazm. *Mülahhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl,* thk. Saîd el-Afgânî, Matbaatü Câmiati Dımeşk, 1960.

İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar,* thk. Salih Udayme, Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, li'l-kitâb, (t.y.).

İbn Teymiyye. *er-Red ale'l-mantıkiyyîn,* thk. Refik el-A'cem, Beyrût: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1993.

İsfehânî, Râğıp. *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân,* thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Beyrut: (t.y.).

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi,* çev. Yardımlı, Aziz, İstanbul: İdea Yayıncılık, 1999.

Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi,* çev. Kuçuradi, İoanna, Ülker Gökberk ve Füsun Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd,* trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Özpilavcı, Ferruh. "*Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi*", İslâmî İlimler Dergisi Mantık Sayısı 5/2 (Güz 2010): 75-106.

Râzî, Fahreddîn. *el-Mantıku'l-Kebîr,* Tahkik ve İnceleme Turgut Akyüz, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2017.

Râzî, Fahreddîn. *el-Mebahisü'l-meşrîkıyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât,* thk. Muhammed el-Muktası Bağdadi, Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.

Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibu'l-âliye,* Beyrût: 1987.

Râzî, Fahreddîn. *Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûh ve Şerhu kuvâhumâ,* trc. Hüsnü Aydeniz, Ankara: Elis Yayınları, 2018.

Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâseti'l-usûl,* thk. Saîd Abdullatîf el-Fûde, Beyrût: (t.y.).

Râzî, Fahreddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât,* thk. Ali Rıza Necidzade, Tahran: 1383h.

Râzî, Fahreddîn. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb,* ed. Ahmet Hikmet Ünalmış, İstanbul: Huzur Yayınevi, (t.y.).

MİTOLOJİK SÖYLEM VE ÖĞELERİN DİN DİLİNDE KONUMLANDIRILMASI İLE İLGİLİ FARKLI BAKIŞ AÇILARI

Yasemin ÖNER[1]

ÖZET

İnsanın düşündüğünü ifade etme çabası, bilinen en eski çabalardandır. Dil de bu çabanın en zengin ve gelişimini devam ettiren bir ürünüdür. Göstergeler, semboller vb. uzlaşımlar; üretilen dilin karşılık geldiği şeylerin işaretleridir. Ancak, dilin fiziki alemden ya da dış dünyadan, manevi alem ya da iç dünyaya uzanan ve hatta metafizik boyutları da vardır. Çok boyutlu bir olgu olarak dil, bu açıdan teknik olmayacak bir ifadeyle, insanın kendini ve bir parçası olduğu evreni anlaşılır kılma çabasının temel ürünüdür. Dili ilginç ve zengin kılan şey, bu çabanın çok uzun bir geçmişi olması ve kendisinin de bu zamansallık içinde dönüşümler geçirerek büyümesidir.

Burada bahsetmek istediğimiz, günlük değiş-tokuş ilişkisi içindeki anlaşım-iletişim aracı olan dilsel ifadeler değil; varoluşu ve varlığın tezahürlerini anlamak/anlatmak isteyenlerin geliştirdiği dildir. Kimileri buna din dili, kimileri Tanrı hakkında konuşma demektedir. Din dilinden kastedilen, yalnızca dini terim ve ifadelerin herhangi bir cümle içinde kullanılması değildir. Teolojik ifadeler ile ahlaki iddialar din dilinin bir yönünü oluştururken; başlangıç, son, varoluş ve anlam gibi sorunların cevaplarını barındıran inanç ve anlatılar da din dilinin parçasıdır. Frederic Ferre[2], din dilini nihai mukadderatımıza ilişkin kanaatlerin dile getirildiği bir yapı olarak görmektedir. Buna göre din dili gerçeğe atıfta bulunan ifadelerde ortaya çıkabilir. Ian Ramsey, bunun olgu ve olaylar dünyasının katı nesnel gerçekliğinin ötesinde yatan şeye ilişkin mükaşefe uyandırma özelliğine sahip bir dil olduğuna dikkat çeker[3]. Kai Nielsen, din dilinin kapsamlı ve çağrıştırıcı ifadeler içeren yönünün ön planda göründüğünü söyler.[4] Aslında din dili deyince üzerinde tam olarak uzlaşılan bir tanım bulmak zordur, fakat bu dilin materyallerini bulmak araştırmaya daha elverişli görünür. Aşkınlaştırma, içkinleştirme, teşbihler, tenzihler, analojiler, semboller, mecazlar, mitolojik söylem ve kıssalar din dilinin başvurduğu en önemli araçlardır. O halde din dili, dinin kendisini izah tarzı olarak görülebilir. Bu izah tarzında mitolojik söylem ve öğelerin anlaşılması da ayrıca önem taşımaktadır.

Din dili dendiğinde; merkezde Tanrı'nın konuştuğu bir dil ve inananların bu dilden hareketle geliştirdikleri bir dilden bahsetmek mümkündür. Merkezinde özne olarak Tanrı olan din dili; kendi hakkında konuşan, dolayısıyla evreni de kendisiyle birlikte açıklayan Tanrı'nın dilini ortaya koyar. Merkeze inananların dünyayı anlamlandırma tarzını koyacağımız din dili ise; çeşitli etkenlerle yoğrulmuş inanç ve kültür içindeki ifade biçimlerini kasteden yaklaşımdır. Mitolojik söylem, ikisinde de varlığını gösterir. Mitolojiler, insanların dünyayı açıklama çabalarından biri olarak yorumlandığında; din dilinin söz konusu ikinci versiyonu şeklinde görülebilir. Ancak vahiy temelli dinlerin içinde kutsal metinlerdeki bazı anlatılar/kıssalar, mitolojik öğeler midir? Benzerlikler ve farklılıklar nelerdir, nasıl yorumlanmalıdır? Bu çalışma, mitolojik söylem ve öğelerin din dilinin kendi iç dinamiğindeki yerini anlama yolunda tarihi ve felsefi bakış açılarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Kullanılan yöntem öncelikle deskriptif olmakla birlikte zaman zaman çözümleme ve karşılaştırmalar yapılacaktır. Beklenen sonuç, mitoloji ve mitsel söyleme yönelik bakış açılarına ve din dili açısından bunların yaşadığımız çağa uyarlanması sürecindeki dil/anlam boyutuna dikkat çekmektir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, dil, din dili, mitoloji

---

[1] Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, yaseminoner@gmail.com orcid.org/0000-0001-7247-0093

[2] Bk. https://archive.org/stream/languagelogicgod00ferr#/page/n7/mode/2up, (05.01.2017)

[3] Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 17.

[4] Ali Yıldırım, "Çağdaş İngiliz Felsefesinde Din Dili", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1/2, (2012), s. 329-330.

Different Viewpoints Regarding The Position Of Mythological Discourses And Elements In Religious Language

Abstract

Human's attempt to express what he/she thinks is one of the oldest knownones. The most valuable outcome of this attempt is language, whose evolution still continues. Indicators, symbols and similar agreements are the representations of the things that the produced language corresponds to. However, language has also dimensions which include the ones ranging from physical or outer world to spiritual or inner world in addition to the metaphysical dimensions. In non-technical terms, language as a multidimensional phenomenon, is in fact the basic outcome of the attempt to comprehend the self and the universe, of which he/she is a part of. What makes language interesting and valuable is the fact that this attempt has a long history and that evolving through time, language itself gets richer and richer.

What is referred here is not the linguistic expressions that are exchanged daily as a method of communication; but it is the language that is formed by those who would like to comprehend existence and appearing of the being. Some call it as religious language and others refer to it as talking about the God. Religious language does not mean forming sentences which consist of religious terms or statements.While theological statements and moral arguments constitute a part of religious language; the beliefs and narratives which harbour the answer of problems such as of beginning, end, existence and meaning constitute another. According to Frederic Ferre, religious language is a structure of expressed opinions about the ultimate fate of humanity. This understanding suggests that religious language may occur in the statements which refer to the reality as well.Religious language, Ian Ramsey claims, is a language which has the ability to reveal what lays behind the hard-line objective reality of the world of facts and occurrences. Kai Nielsen, on the other hand, argues that the part of religious language which constitutes comprehensive and recalling statements appears to be at the forefront. In fact, it is a difficult task to have a consensus on the exact description of religious language, yet it is more convenient to research about the materials of this language. Transcending, internalising, similitudes, exonerations, analogies, symbols, metaphors, mythological discourses and anecdotes are the means that religious language employ. Therefore, religious language could be regarded as a way of explanation of religion itself. In this particular way of explanation, it is especially important to understand the mythological discourses and elements.

Religious language refers to a language delivered by God at the centre and to another one which is developed by believers, based on God's language. The religious language that puts the God at its centre, thus reveals a language of God which talks about himself, and consequently explaining the universe together with him. On the other hand, the religious language that reveals the believers' ways of making sense of the world, is an approach referring to the ways of expressions which are kneaded together with various factors in belief and culture. Mythological discourses exist in both of these languages. Mythologies, when interpreted as an attempt of humans to understand the world, can be regarded as the second version of religious language. However, are the narratives and anecdotes in the religious texts of apocalyptic religions mythological items? What are the similarities and divergences and how should they be interpreted? This paper aims to present the different historical and philosophical viewpoints to find out the role of the mythological narratives and elements in the internal dynamics of religious language. The method of this study, being mostly descriptive, also makes some analysis and comparison. The main outcome of this paper is to attract some attention to the viewpoints regarding the mythology and mythic discourses as well as to the language/meaning dimension during the process of adjusting these mythic discourses in the sense of religious language to the age we live in.

Key Words: Philosophy, religion, religious language, mythology

GİRİŞ

İnsanın düşündüğünü ifade etme çabası, bilinen en eski çabalardandır. Dil de bu çabanın en zengin ve gelişimini devam ettiren bir ürünüdür. Göstergeler, semboller vb. uzlaşımlar; üretilen dilin karşılık geldiği şeylerin işaretleridir. Ancak, dilin fiziki alemden ya da dış dünyadan, manevi alem ya da iç dünyaya uzanan ve hatta metafizik boyutları da vardır. Çok boyutlu bir olgu olarak dil, bu açıdan teknik olmayacak bir ifadeyle, insanın kendini ve bir parçası olduğu evreni anlaşılır kılma çabasının temel ürünüdür. Dili ilginç ve zengin kılan şey, bu çabanın çok uzun bir geçmişi olması ve kendisinin de bu zamansallık içinde dönüşümler geçirerek büyümesidir.

Burada bahsetmek istediğimiz, günlük değiş-tokuş ilişkisi içindeki anlaşım-iletişim aracı olan dilsel ifadeler değil; varoluşu ve varlığın tezahürlerini anlamak/anlatmak isteyenlerin geliştirdiği dildir. Kimileri buna din dili, kimileri Tanrı hakkında konuşma demektedir. Din dilinden kastedilen, yalnızca dini terim ve ifadelerin herhangi bir cümle içinde kullanılması değildir. Teolojik ifadeler ile ahlaki iddialar din dilinin bir yönünü oluştururken; başlangıç, son, varoluş ve anlam gibi sorunların cevaplarını barındıran inanç ve anlatılar da din dilinin parçasıdır. FredericFerre[5], din dilini nihai mukadderatımıza ilişkin kanaatlerin dile getirildiği bir yapı olarak görmektedir. Buna göre din dili gerçeğe atıfta bulunan ifadelerde ortaya çıkabilir. IanRamsey, bunun olgu ve olaylar dünyasının katı nesnel gerçekliğinin ötesinde yatan şeye ilişkin mükaşefe uyandırma özelliğine sahip bir dil olduğuna dikkat çeker[6]. Kai Nielsen, din dilinin kapsamlı ve çağrıştırıcı ifadeler içeren yönünün ön planda göründüğünü söyler.[7] Aslında din dili deyince üzerinde tam olarak uzlaşılan bir tanım bulmak zordur, fakat bu dilin materyallerini bulmak araştırmaya daha elverişli görünür. Aşkınlaştırma, içkinleştirme, teşbihler, tenzihler, analojiler, semboller, mecazlar, mitolojik söylem ve kıssalar din dilinin başvurduğu en önemli araçlardır. O halde din dili, dinin kendisini izah tarzı olarak görülebilir. Bu izah tarzında mitolojik söylem ve öğeler, önemli bir yere sahiptir ki, bu nedenle onların anlaşılması da ayrıca önem taşımaktadır.

En genel anlamda din dili dendiğinde; merkezde Tanrı'nın konuştuğu bir dil ve inananların bu dilden hareketle geliştirdikleri bir dilden bahsetmek mümkündür. Merkezinde özne olarak Tanrı olan din dili; kendi hakkında konuşan, dolayısıyla evreni de kendisiyle birlikte açıklayan Tanrı'nın dilini ortaya koyar. Merkeze inananların dünyayı anlamlandırma tarzını koyacağımız bir din dili ise; çeşitli etkenlerle yoğrulmuş inanç ve kültür içindeki ifade biçimlerini kasteden yaklaşımdır. Mitolojik söylem, ikisinde de varlığını gösterir. Mitolojiler, insanların dünyayı anlama çabalarının bir ürünü olarak değerlendirildiğinde; din dilinin ikinci şeklinde yani insanların dünya ve kutsal hakkında geliştirdikleri bir konuşma bir dil olarak görülebilir. Ancak burada her iki durumda da karşımıza bazı sorunlar çıkmaktadır. Dinin merkezinde doğrudan ya da dolaylı Tanrı'nın kendi kelamının yer aldığı ve vahiy temelli dinler olarak tasniflenen dinlerin kutsal metinlerinde yani tanrısal metinlerdeki bazı anlatılar/kıssalar, mitolojik öğeler midir? Ya da Tanrı da insana mesajını aktarabilmek için mitolojik bir dil mi kullanmıştır? Mitolojik bir dil kullanmanın sorunları nelerdir? Ne tür problemlere yol açar?

Bu çalışma, mitolojik söylem ve öğelerin din dilinin kendi iç dinamiğindeki yerini anlama yolunda tarihi ve felsefi bakış açılarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Kullanılan yöntem öncelikle deskriptif olmakla birlikte zaman zaman çözümleme ve karşılaştırmalar yapılmıştır. Beklenen sonuç, doğrudan spesifik bir çözüm bulmaktan ziyade mitoloji ve mitsel söyleme yönelik bakış açılarına ve din dili açısından dil/anlam boyutuna dikkat çekmektir.

I

Mitler hakkında genel olarak iki ayrı bakış açısından söz etmek mümkündür. Bir kanat mitleri dışlarken, diğerinin onlarda anlam aradığı görülmektedir. Çağdaş akıl, mitolojiyi doğanın dünyasını açıklamak için ilkel ve arayış içindeki bir çaba (Frazer); sonraki çağların yanlış anladığı, tarih öncesi

[5] Bk. https://archive.org/stream/languagelogicgod00ferr#/page/n7/mode/2up, (05.01.2017)
[6] Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 17.
[7] Ali Yıldırım, "Çağdaş İngiliz Felsefesinde Din Dili", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012): 329-330.

zamanlardan gelen şiirsel fantazinin ürünü (Müller); bireyi topluluğuna göre şekillendirecek bir alegorik bilgi yığını (Durkheim); insan ruhunun derinliklerindeki arketipsel dürtünün belirtisi olan bir dizi düş (Jung); insanın en derin metafizik sezgilerinin geleneksel aracı (Coomaraswamy) gibi tanımlamalarla belirlemeye çalışır. Joseph Campell, mitoloji bunların hepsidir, der. Çünkü ne olduğuna değil, nasıl işlev gördüğüne bakılmalıdır.[8] Mitoloji de bunların hemen hepsini kullanarak yaşamın başlangıcı ve sonuyla ilgili anlam üretme işlevi görür. Dinler tarihi disiplinin yardımını alarak ve din diliyle ilişkilendirerek soracağımız ilk soru; Tanrı hakkında mitler vasıtasıyla konuşulabilir mi? Bu anlatılar nasıl yorumlanmalıdır?

Rudolf Bulttman'a göre mitler, Tanrı'nın eylemleri hakkında öncelikle insanın kendi varlığı hakkında bir konuşmadır. Uzay ve zamanla belirlenmiş insan hayatı, Tanrı ile zaten burada karşılaşır. İnsan kendi eylemleriyle Tanrının eylemleri arasında analoji yoluyla bir konuşma üretir.[9] Mitler, varlığı kutsal olana bağlar. Bu anlamda ona göre insanı aşkınlaştırmaktan çok, aşkın olanı yeryüzüne çekmeyi deneyen mitler özel bir dildir diyebiliriz. Bu düşünceye yakın bir görüşü J. Campbell'da şu ifadeleriyle görmekteyiz:

Homo Deinin ikili olmayan bilgisine denk düşen İmitatio Christi tanrı ve tanrıça Eros-Amor, Kozmogonos kişiliğini, aranıp bulunamayacağı yukarıdaki aşkınlıkta değil, fakat İsa'nın yaptığı gibi kendinde tanımak zorundadır. Ve hiçbir şey tek başına değil, herkes, bütün olaylar, bütün bireyler, oldukları gibi, kaba, iyi veya çok iyi, Tanrı'nın maskeleridir.[10]

Mitlerden; somut gerçeklikten sıyrılmak, ötelerde gizemli güçlerde hakikat aramak şeklinde bir izlenim edinebiliriz. Ancak yine de, aşkın olan her şeyin yaşamın içine çekilmeye çalışıldığı gözden kaçmamalıdır. Çünkü mitlerin dilinde İslam sonrasında görebildiğimiz kadarıyla ileri derecede bir soyutlama, tenzihe rastlayamayız. Tersine, yaşanılan âna konuk edilmek istenilen yarı dünyevî, yarı aşkın olaylar zinciri oluşturulur ve bunların ritler vasıtasıyla zihinlerde tekrar deneyimlenmesi sağlanmak istenir. Aslında bu açıdan mitler, insanın yaşama bakışı ve dünyaya yönelimidir. Bu konuda M. Eliade, geleneksel insanın tarihe katlanma biçimi olduğunu öne sürer. İnsan, kendi tarihi boyunca, durduğu zaman ve mekana göre kendini ve evreni anlamaya çalışır. Arkaik dönemin insanı belki de zamanın akışını keşfettiğinden beri mitoslar üretir. Bunların çoğu evrenin başlangıcı ile ilgili olan kozmogoni mitleri, diğer önemli bir kısmı da ebedi dönüş mitoslarıdır. Eliade, modern insanı tarihsel olmaya çabalayan, tarihi üretmenin farkında olan olarak görürken, geleneksel insanı tarihe katlanma tarzı olarak mite inanan insan diye yorumlar. Kozmogoninin tekrar edilmesini, tarihin periyodik olarak yok edilmesi ve tarihe karşı kendini savunma çabası olarak açıklar.[11] Mitin böyle bir fonksiyonu icra ettiği söylenebilse de, anlamın peşine düşen Claude Levi- Strauss, düzen olgusundan harekete geçmeyi tercih eder. İnsanlığın bütün teşebbüslerinde bir tür düzen arayışını görerek, insan zihninin temel düzen ihtiyacını karşılamaya yönelik işlediğini varsayar. Buna göre mitlerde karışık olan şeyler düzenli bir yapıyla açıklanabilir.

Mitleri açıklama çabalarının ardında zengin materyale duyulan bir ilgi söz konusudur. Fakat Rudolf Bulttman'a göre, dünyayı açıklamaya çalışan mitlerin de açıklanmaya muhtaç olması, işin zayıf yönünü oluşturur.[12] Bu açıklama din dili olgusunun da tıpkı anlattığı şeyler gibi, açıklamaya muhtaç ve herkes tarafından kabulü zor olduğunu dile getirenlerle, benzer bir yaklaşım olarak gösterilebilir.

Din dili kapsamındaki tartışmalarda mitlerin konuya dahil edilmek istenmesi, sıradan öykülerden ayrılıp kutsala dair anlatılar içermesindendir. Her ne kadar kutsalı sıradan olaylar ağıyla ifade etse de, vurgu aşkın olanla ilişkidedir. Ne var ki modern dönemin, din diline ve mite bakış açısında ortak bir yön vardır. Onları bilginin kaynağı hatta konusu olarak görmeyecek kadar negatif bir açıdır bu.

---

[8] Joseph Campell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Trc. Sabri Gülses (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010), 415-416.
[9] Cengiz Batuk, "Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar", *Milel ve Nihal* 6/1(2009): 47-48.
[10] Joseph Campbell, *Tanrı'nın Maskeleri IV Yaratıcı Mitoloji*, Trc. Kudret Emiroğlu (İstanbul: İmge Kitabevi, 1994), 652-653.
[11] Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Trc. Ümit Altuğ (Ankara: İmge Yayınevi, 1994), 136.
[12] Cengiz Batuk, "Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar", 48-49.

On dokuzuncu yüzyıl pozitivizminin getirdiği bu yaklaşımın temelinde, dünyaya yeni bir bakış söz konusudur. Bilgiye ulaştıran kaynağın deney ve gözlem olması dönemin en bilinen özelliğidir. Bunun yanında mantık ve matematiğin kesin önermeleri bu yöntemin dışında kalsa da açık ve anlamlı görülmüştür. Dini ifadeler ve aşkın olana dair konuşmalar ise bütünüyle anlamsız kabul edilir. Dini inancın yanlışlığı değil anlamsızlığı üzerinden yepyeni bir yok sayma sayılabilecek yaklaşımın mitlere karşı tutumu da başta paralel seyreder. Din diline negatif anlam yükleyen modern dönemde, mitlere olan yaklaşımı gözden geçiren düşünürler olmuştur. Pozitivistik bakışın tersine, mitolojiyi bilimle buluşturmak isteyen Levi-Strauss[13] bu açıdan anılabilir.

M. Eliade de mitlere ayrıcalıklı bir işlev vererek mitin model kurma özelliğini öne çıkarmıştır. Bilindiği gibi mitlerin hem *logos*a hem de *historia*ya ters düştüğü eleştirisiyle ilk reddedilişi Ksephanophes'e dayanır. Bu anlamda mitler gerçek olarak var olamayana tekabül eder. Öte yandan iki Ahit'ten biri tarafından doğrulanmayan ya da geçerli sayılmayan her şeyi yalan ya da hayal alanına iten Ortaçağ Yahudi-Hristiyan anlayışı da mite karşı kendi bakışını ortaya koyar. Bilimin kutsallaştığı dönemde zaten bilgi değeri olmayan ve anlamsız kabul edilen mitin bir kurmaca durumuna geldiği akıl evresi ve tarihsel alanın dışında, mitin kültürel işlevine dikkat çeken M. Eliade, *yaşayan mit* evresine odaklanmıştır. Yaşayan mit deyişinden, insan davranışları için model oluşturması, bu yolla yaşama anlam katması kastedilmektedir.[14]

Yirmi birinci yüzyıla gelindiğinde mitlere, uydurma ve boş batıl inanışlar gözüyle değil; insanların ilk kaygıları, korkuları, aşkınla ilgili tasavvurları hakkında bize önemli veriler sağlayan eski ve özel bir bilgi alanı gözüyle bakılmaya başlanmıştır. Bu dönemde yapılan en kapsamlı tanım olarak mit, bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var olmaya başladığını anlatan kutsal bir öyküdür. Bir yaratılış öyküsü olan mitlerde kişiler doğaüstü varlıklardır ve onların yaratıcı etkinliği ortaya konarak, yaptıklarının doğaüstü olma özelliği gözler önüne serilir. Dünyayı gerçek anlamda kuran ve bugünkü haline getiren kutsalın çeşitli akınları betimlenir. Pekala mitin günümüz insanına katkısı arkaik toplumlardan başlayarak yalnızca tarihsel inanç dökümanları sunmak değildir. Mitin başlıca işlevi bütün ritlerin ve bütün anlamlı insan etkinliklerinin örnek oluşturacak modellerini ortaya koymaktır.[15]

Mitlerin hala yaşadığı toplumlarda yerliler tarafından, fabl ya da masallardan ayrılmış olarak algılandığı görülür. Buna *gerçek öykü* ve *yalan(cı) öykü* ayrımı da denebilir. Kutsal öyküler –ki gerçek kabul edilir- doğaüstü olanla ilgilidir ve insanlara bir örneklik ya da vizyon sunarlar. Fakat yalan(cı) öykülerdeyse dindışı bir içerik vardır. Kahramanın örnekliği değil, maceraları, başarı ve başarısızlıkları söz konusudur. Mitlerdeki doğaüstü varlıklar ve masallardaki olağanüstü kahramanlarla hayvanların ortak özellikleri; gündelik yaşamın bir parçası olmamalarıdır. Fakat masallar ve fabllar insanların durumunu değiştirecek güçte değildir. Oysa mitler yalnızca dünyanın, hayvanların, bitkilerin ve insanların kökenini anlatmakla kalmaz. Mitler insanların bugünkü duruma gelmesine kadar olup biten önemli olayları anlatır. Bunlar, arkaik insana kendisini varoluşu bakımından oluşturmuş en eski öykülerdir. Masallar ve fabllara kıyasla, insanı doğrudan ilgilendirir.

M. Eliade'ye göre arkaik toplumlar, kendilerini bazı mitsel olayların sonucu olarak görürken, modern insan kendini tarih tarafından oluşturulmuş görmektedir. Aralarındaki benzerli ise: *"Tıpkı bir aracın kesin bir biçimde yapılıp ortaya konması gibi, bir kerede ve kesin olarak "verilmiş", "yapılmış" olduklarını her ikisi de kabul etmez."*[16] Modern insan içinde bulunduğu dünyanın geldiği durumu, hakim olan dilin etkisiyle yorumlar ve Kendi varoluşunu konumlandırma ya da açıklama konusunda bir paradigma benimser. Tıpkı arkaik insanın da yaşadığı anın ötesindeki başlangıcı ve bugüne anlam yüklemesi gibi… M. Eliade bu ikisini basit bir akıl yürütme gibi şöyle resmeder:

Bugün içinde bulunduğum duruma kadar insanın başından bir sürü olay geçti. Ne var ki bunlar 8000-9000 yıl kadar önce tarım keşfedildiği için gerçekleşebildi. Ya da Yakın Doğu'da kent

[13] Bk. Claude Levi-Strauss, *Mit ve Anlam*, Trc. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018)
[14] Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Trc. Sema Rifat (İstanbul: Om Yayınevi, 2001) 11,18.
[15] Eliade, *Mitlerin Özellikleri,* 18-19.
[16] Eliade, *Mitlerin Özellikleri,* 21.

uygarlıkları geliştiği için; Büyük İskender Asya'yı fethettiği, Augustus Roma İmparatorluğu'nu kurduğu için, bilim adamları evren anlayışını kökünden etkilediği, özgürlük, toplumsal adalet gibi kavramlarla Fransız İhtilali Batı'yı alt üst ettiği için… Aynı biçimde ilkel insan da şöyle diyebilir: Bugünkü duruma gelene kadar insanlığın başından pek çok kutsal olay geçti...[17]

Modern insan kendini tarihin akışının sonucu olarak görmekle beraber, bu tarihi bütünüyle öğrenmek zorunda olduğunu düşünmez. Ancak arkaik toplumların insanı, kabilesinin mitsel öyküsünü anımsamak zorunda olmanın yanı sıra onları zaman zaman yeniden gerçekleşme aşamasına getirmek durumundadır. İşte arkaik toplumların insanı ile, modern insan arasındaki ayrım burada belirir. Birinde olmuş bitmiş olay geriye dönüşlü değilken, diğerinde başlangıçta olup bitenler ritlerin gücü sayesinde yinelenmeye elverişlidirler. Arkaik toplumlarda mitlerin öğrenilmesi ve özellikle ezberden okunması, kökenlerle ilgili mitsel zamana yeniden dönmeyi sağlar. Anımsanıp yeniden canlandırılan olaylarla zamandaş durumuna gelip, Tanrıların ya da kahramanların varlığına adeta tanık olunur. O halde bu açıdan mitler, tarihe/zamana katlanma biçimidir.

Ancak *Darwinci* evrim teorisini sosyal bir paradigma olarak benimseyen J. G. Frazer, mitlerin anlamını yorumlama konusuna değil, dönem konusuna odaklanmış görünmektedir. O, yirminci yüzyılın din konusundaki yaklaşımına paralel olarak, insanoğlunun büyü-din-bilim şeklinde üç aşamalı bir gelişim çizgisine sahip olduğunu düşünür. Eski Ahit ve mitoloji üzerine yaptığı çalışmalar sonucu, vahiy kabul edilen şeylerin aslında bir özgünlük taşımadığı, diğer toplumlarda benzerleri bulunan mitleri aktardığı görüşünü öne sürer.[18] Bir sonraki mitin bir öncekiyle aynı olduğunu ispatlamaya çalışan pozitivist yaklaşım, indirgemeci bir tavırdır. Doğrusu mitlerin kullandıkları dil, semboller ve anlatım tarzları kozmogoni, teogoni ve antropogonileri karşılaştırıldığında oldukça benzerdir. Yine de Batuk'a göre miti açıklamak için, bu ilişkileri açığa çıkarmak yeterli görünmez. İbrani yaratılış miti ile Babil Enuma Eliş miti arasında benzerlikler kurabiliriz. Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'daki yaratılış sahnelerinin ortak yönleri de tespit edilebilir. Bunun yanında benzerlik unsurlarının üzerine çıkan bir paradigma söz konusudur. Yahudiliğin devamı gibi görünen Hristiyanlık bile büyük oranda öncekinden alıntı yaptığı yaratılış mitini bambaşka bir paradigma için kullanır. Artık o mit, İbrani yaratılış miti olmaktan çıkıp, Hristiyan kurtuluş paradigmasının merkezine oturmuştur. Bu bakımdan mit, bağlı olduğu dini geleneğin hakikat iddiasından ayrı tutularak anlaşılamaz.[19]

II

Tarihin seyrine bakıldığında kültürel yahut dinî bir paradigma kırılmasına bağlı olarak mitlerin pragmatik bağlamda kendilerine yer edindikleri görülmektedir. Hıristiyanlığın yükselişiyle birlikte çeşitli pagan mitolojik nesnelerinin bu dine dahil oluşu, ortaçağda dinsel bir kırılmaya örnek teşkil eder. Bu durum mitolojiden gelen rivayetin pragmatik biçimlenmesi sayılabilir. Yahudi ve İslam topluluklarının yaşamlarında da kendisine yer bulabilmiş mitik öğelerin söz konusu olduğu iddia edilmektedir.[20] Vahiy; indirildiği toplumda bozulmuş olanı ıslah etme, geçmişe, şimdiye ve geleceğe dair bakış açısı verme konusunda iddialıdır ve kurucu metinler ortaya koyar. Ancak insanların alışkanlıklarının, kültürel hafızalarının vahyin paradigmasına direnç gösterdiği durumlar kaçınılmazdır. Bu direnç öylesine yumuşak olabilir ki, dinle birlikte uyumlu bir görüntüye bürünerek bütünleşebilir. Atalar kültünün, kabirlere çok değer verme şeklinde yumuşak bir dönüşümü ve evliya mezarlarının kutsanması gibi hurafe sayılacak bir sonraki evresi dini kültüre nüfuz edebilir. Kralın arketip Tanrı sayıldığı mitlerin, ilkel olmayan dönemlerde liderin kutsallaştırılmasına evrilmesi[21] de örnek gösterilebilir.

---

[17] Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 22.

[18] Batuk, "Bulttman'ın Teolojisinin Genel Sorunu: Kutsal Kitabın Modern İnsana da Verecek Bir Mesajı Var mı?", *Rudolf Bulttman: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu,* 28-29.

[19] Batuk, "Mit/oloji", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, edt. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 911.

[20] Muammer Ulutürk, "Tarihi, Dini, Kültürel Bağlamda Mitoloji ve Modern Kültür Ürünlerinin Mitolojiye Dönüşümü", Uluslararası Katılımlı Bilim ve Kültür Sempozyumu, 18-20 Nisan 2012, Batman

[21] Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 153-159.

Ortaçağ boyunca dini paradigmalar hakim dili üretse de, yaşayan insan ve kültürün kendisidir. Bu anlamda var olan kültüre eklemlenen din, mitoloji ve kalıntılarıyla da buluşmak durumundadır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam açısından dinin inanç esaslarının mitolojiyle karşılaştığı en yoğun alan, eskatoloji olmuştur. Altın çağ beklentisi, kıyamet alametleri, kurtarıcı mesih karakteri vb. öğeler dini metinlere dahil olmuştur.[22] Bu hususta peygamberleri döneminde yazıya geçirilmemiş olan Eski ve Yeni Ahit'te mitolojik unsurlara daha çok rastlanılmasının sebebi, yazın kaynaklarının tek bir kişiden çıkmaması ile ilişkilendirilebilir. Ancak Hz. Muhammed yaşarken titizlikle yazıya geçirilmeye çalışılmış Kur'an metninin aslî kaynak olduğu İslam dininin benimsendiği coğrafyalarda hâlâ varlığını sürdüren mitsel kökenli inanışların varlığı da unutulmamalıdır. Bu durum, mitlerin pragmatik olarak yeni paradigmaya tutunma noktaları bulabildiğini düşündürmektedir.

Mitolojik unsurların vahiy kaynaklı dinlere giriş kanalları pek çoktur. Nihayetinde peygambere gelen vahiyden önce yanlış köklü inanışlar ile insanın tutum ve davranışlarını etkileyen düşünce kalıplarının bulunması doğaldır. Zaten yeni dinin hakim kılmak istediği yeni bir anlatı olmalıdır ki, yanlış ya da bozuk olanın düzeltilmesine araç olsun. Yeni anlatı bu amacını yeni bir dilin inşası ile gerçekleştirmek ister. İnşa sürecinde bazen eski toptan reddedilip yıkılır, bazen de bilinene farklı anlam yüklenir. Bu dil inşası sürecinde elimizdeki tarihî süreci en yakın olan kutsal metin Kur'an-ı Kerim'dir. Yine de kutsal metnin ilk kaynağından itibaren elimizde hazır bulunması, mitolojik unsurların kültürden silindiği ya da giriş kaynakları olmadığı anlamına gelmez.

Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında ve yorumlanmasında, rivayet kültürü yoluyla apokaliptisizmin İslam'a dahil olmaya çalıştığını iddia eden düşünceler mevcuttur. Yunanca "örtülü bir şeyi açmak, örtüsünü kaldırmak" anlamındaki bu kavram, sonu yaklaşmakta olan dünya hakkındaki bazı sırların, bazı kişilere açıklandığı iddiasını taşır. Söz konusu gizliliklerin vizyonlar ve rüyalar aracılığıyla öğrenip yazıya geçirildiği[23] bir literatürün en eski örnekleri Yahudilik içinde görülmüştür. Hristiyanlıkta da bizzat Yuhanna, metnini apokaliptik olarak niteler.[24] Bunun İslam kültüründeki uzanımları, eskatolojik konularla ilgili hadis külliyatında oluşmuş fiten başlığı altındaki konulardadır. Fiten rivayetleri; mehdi, mesih, deccal, ye'cuc-me'cuc kişiliklerini ve gerçekleşmesi beklenen olağandışı olayları konu edinir. Apokaliptik ve fiten edebiyatlarının, ortaya koydukları malzeme açısından benzerlikleriyle ele alındığı çalışmalar mevcuttur.[25]

Yirminci yüzyılın bilimsel gelişmeleri insanlara kutsal metinlerin nasıl bir anlam ifade ettiği, bu çağda ne verebileceği sorularını da beraberinde getirmiştir. Bunun doğal karşılanması gereken yönü, aslında kutsal metinlerden yola çıkarak üretilen dünya tasavvurları ve epistemolojilerin, zaten değişmez bir yapıya sahip olmamasıdır. Batıda Dinler Tarihi alanındaki çalışmaların başladığı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarsından itibaren, teoloji alanında da yeni bir dilin inşası süreci başlamıştır. Örneğin Frazer, eski Ahit'in anlatılarının aslında bir özgünlük taşımadığını, benzerleri fazlasıyla bulunabilecek mitleri derlediğini ileri sürerek örneklerle açıklamaya çalışır. Bu durumda anahtar soru şudur: Pagan öğretilerini tümüyle yanlış ve batıl olarak niteleyen Hristiyanlığın kutsal metnindeki paganist anlatılar ne ile açıklanabilir?[26]

Modern çağda Hristiyanlık teolojisinin apokaliptik üzerine kurulu olduğu ve mitolojik bir örtüyle kaplanmış olduğu eleştirileri yükselmiştir. Evrim kuramı Eski Ahit'in yaratılış mitinin doğru olmadığına dikkat çekerken, aydınlanmacı ve pozitivistler gelinen noktada Yeni Ahit'in modern insana ne verebileceğini sorguluyordu. Tartışmalarda din, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti sorgulanırken, bu durum kutsal metin üzerinde yeni yorum ve çalışmaların da artmasını sağladı. Temel sorulardan biri şudur:

[22] Bk. Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, 66-123, 233-256.

[23] Mehmet Paçacı, Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1994), 208.

[24] Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek,* 52.

[25] Konumuz özelinde tartışmanın sınırları dışında kaldığından hadis kültürü ve edebiyatın etkilerine değinmeyeceğiz. Ayrıntılı bilgi için bk. Paçacı, "Hadis'te Apokaliptisizm Veya Fiten Edebiyatı", *İslamiyat* I (1998): 35-53.

[26] Batuk, "Bultmann'ın Teolojisinin Temel Sorunu", 29.

Metnin otoritesine zarar vermeden nasıl yeni bir din dili geliştirebilir? Bu yönde teoloji açısından amaçlanan ciddi bir demitolojizasyon çabası ve öncüsü Rudolf Bulttman dikkatleri çekmektedir. R. Bulttman, tuhaf bir paralellik içinde gittiğini söylediği hem teoloji hem de felsefe tarihindeki önemli gelişmelerden doğal olarak etkilenen ve bu süreçte teoloji için, felsefeyi daha yararlı kılmaya çalışanlardandır.[27] C. Batuk'a göre:

"Bulttman'ı harekete geçiren en önemli saiklerden bir tanesi, Eski ve Yeni Ahit üzerindeki mitolojik örtüye yoğun olarak dikkat çekilmesi, ve Kitab-ı Mukaddes'in bütünüyle mitolojiden ibaret olduğu; her hangi bir gerçeklik ifade etmediği; geçmiş toplumların inanç ve anlatılarının yeniden konfigüre edilmesinden ibaret olduğu şeklindeki iddialardır." [28]

Dolayısıyla onun bu bakış açısını din dili tartışmalarının yapıldığı dönem ile ilişkilendirdikten sonra, içeriden yani dinin kullandığı dil açısından konuya yaklaşımını örnek verebiliriz. Zira din dili hakkındaki tartışmalar, din dilini anlamsız ve geçersiz kılmaya taşıyan pozitivist düşünürler tarafından ateşlenmiş, buna karşılık teoloji ve din felsefesinin yeni argümanlarıyla devam etmiştir.

Aynı dönemlerde din felsefesi açısından da din dilinin doğruluğu/yanlışlığı ya da anlamı üzerine yapılan bazı tartışmalar gösteriyor ki, dinler ve inananları; çağın getirdiği sorunlara göre kutsal metinleri hakkında söz üretmek durumundadır. Nitekim S. Evans'a göre din dili problemi "*Tanrı'nın varlığının delillerinden yoksun olmamız değil, Tanrı vardır demenin anlamını bilmememizdir*."[29]

Din filozofları Tanrı hakkında anlamlı bir şekilde konuşmanın imkanından şüphe etmemişlerdir. Fakat yirminci yüzyılın başında mantıksal pozitivistler diye bilinen bir grup filozofun bu güveni sarsacak bir teori geliştirdikleri iddia edilir. Bilimi, dilin özenli kullanımının en iyi temsili olarak kabul eden pozitivistler; bilme bakımından anlamlı ve anlamsız hükümleri yargılayabilecekleri bir standart veya ölçüt kurdular. Bu ilke şöyle ifade edilmiştir: *"Bir hükmün hakiki bir vakıa olması, ancak ve sadece ortada deneysel olarak gözlemlenebilen ve o hükmün doğru ya da yanlış olduğunu gösterebilecek nesnel bir durum (state of affairs) bulunmasına bağlıdır."*[30]

Mantıkçı pozitivistler diye adlandırılacak akımın öncüleri, bilim dünyasının ölçütlerinin felsefe ve metafiziğe de katı biçimde uyarlanması gerektiğini öne sürerken; sonuç felsefî düşüncenin metafizikten arındırılmaya çalışılması olmuştur. Doğrulama ilkesi, teorik bilginin deney ve gözlemle ilişkilendirilmesi şeklinde anlaşılıyordu. Ancak bunun felsefeye birebir uygulanabilirliği kolay değildir. Bu nedenle istenilen tarzda bir felsefe geliştirmek için modern matematiksel mantık ilkelerini kullanmak gerektiğine inanılmıştır. Tüm dilsel/zihinsel işlemlerde mantık verilerine başvurulması, mantık ilminin bir bakıma yeni bir amaç için araç olarak seçilmesidir yorumu haksız sayılmaz. Üstelik doğrulama ilkesinin kendisinin nasıl doğrulanacağı eleştirileri de bunu takip etmiştir. Bütün bilgi sürecini mantığa indirgemek, insanların ürettiği her türlü metafizik düşünceyi boş ya da yok saymaktır. Dilimin sınırları, dünyamın sınırlarıdır diyen Wittgeinstein'a göre, dünya olguların değil, şeylerin toplamıdır ve bunun dışında gerçeklik aramak saçmadır.[31] On dokuzuncu yüzyıl bilim dünyasının hakim dili, yirminci yüzyıla da etki ederek felsefede düşünceye çizilemeyen sınır, dile çizilmek istenmiş; sınırın ötesinde kalan her şey saçma kabul edilmiştir.[32] Daha önce evreni anlama illüzyonuna kapıldığı düşünülen mitler karşısında modern bilimin yapmaya çalıştığı ya da yaptığını iddia ettiği şey nedir?

---

[27] Rudolf Bulttman, "Ben Rudolf Bulttman: Otobiyografik Yansımalar", Trc. Cengiz Batuk-Emir Kuşcu, *Rudolf Bulttman: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu,* 23-24.

[28] Batuk, "Bulttman'ın Teolojisinin Genel Sorunu: Kutsal Kitabın Modern İnsana da Verecek Bir Mesajı Var mı?", *Rudolf Bulttman: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu,* 26.

[29] Stefan Evans, "Din Dili Problemi", Trc. Ferhat Akdemir, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010): 254.

[30] Micheal Peterson vd. (ed.), *Akıl ve İnanç*, Trc. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 414-415.

[31] Ludwig Wittgeinstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trc. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 15.

[32] Seda Özsoy, "Anlamın Resim Kuramından Dil Oyunlarına: Ludwig Wittgeinstein", *Mavi Atlas* 4 (2015): 145-154. Ayrıca bk. Ali Utku, *Erken Dönemde Dilin Sınırları Ludwig Wittgeinstein* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2009), 15-16.

Deney ve gözlem yoluyla sınırlı olarak ulaşabildiklerini, sınırlı olarak kullandığı aklıyla kavrayan insan, sadece şeylerle gerçekliği açıklama iddiasında bulunmuştur.

Bilimsel yöntem, geçmişteki tüm mitleri ve bunun yanında kutsal metinleri mantıksal anlamdan yoksun kabul ettiğinde, ilahi dinlerin diline yeni bir yaklaşım ihtiyacı doğmuştur. Bultmann'ın bulunduğu konum, metnin yeniden anlaşılması ve modern dünyanın eleştirileri karşısında ayakta kalmasını sağlamak için bir şeyler yapmayı gerektirir. O halde sorunu bu taraftan betimlemeye çalıştığında "anlam sorunu" diyecektir. Bizce içeriden yani bağlı olduğu dinin dilini kritik ederek, din dili ile ilgili tartışmalara da önemli bir katkıda bulunmuştur. Kendisinin de açıkça belirttiği gibi çalışmalarında esin kaynağı hermenötik olmuştur. Yeni Ahit'in üzerindeki mitolojik örtüyü kaldırdığınızda geriye ne kaldığının çok iyi yorumlanması gerektiğini düşünen Bultmann, kutsal metni modern zamana taşıma konusunda hassastır. Gerçekten de insanın kutsal anlara ya da mitolojik hadiseye gitmesi, misafir olması zordur. Belki de bulunulan çağa aktarılması gereken, kutasal metindir. Gerçi Bultmann bu konuda, gerçekçi ya da hakiki bir tarihten ziyade varoluşçu yorum vasıtasıyla dini kurtarmaya çalışan bir niyete sahip olmakla eleştirilmiştir. Ancak mitleri yok etmeksizin bir anlam dönüşümü çabası ortadadır ve niyetinden ziyade bu çaba tam da bulunduğu çağa göre anlamlı bir harekettir. Mitlerin kullandığı fiziksel dünyanın tanım, sınıflandırma ve kategorilerini Yeni Ahit'in de aynen kullanması yanlıştır, diye düşünür. Birinci yüzyılın uzay, zaman ve nedensellik kategorileriyle düşünmek; bu çağa uygun bir form değildir. Kuantumun tartışıldığı dönemde hâlâ dünyanın neden-sonuç yasalarına göre savunulması bilimsel anlamda zordur.[33]

R. Bultmann, metinle okur arasında, kendisine kadar farklı biçimlerde kullanılmış yabancılaşma deyimini kullanır. "*Ona göre modern insan, sadece Yeni Ahit'in ortaya çıktığı dünyaya değil, Yeni Ahit'in kendisine de yabancılaşmıştır".*[34] Öyleyse dinin dili değişmese de, din dilinin muhatabı olan insanın anlamı algılamasına yönelik bir değişim mümkündür. Yabancılaşmayı artıran faktör metnin diliyse, yorum ve anlama çabasıyla metin bugüne getirilebilir ve bu yabancılaşma ortadan kaldırılabilir. Olguya çift taraflı baktığımızda ise, bu haliyle din dilinin muhatabı aslında din dilini üreten ve dönüştüren pozisyonundadır. Bultmann'a göre insanın yapması gereken, bizim de din dilini dönüştürme olarak değerlendirdiğimiz şeyden kastedilen; miti yeniden inşa etmektir.

R. Bulttman'ın kutsal metin ile mit arasında işaret ettiği bir benzerlik vardır: Kutsal metnin dünyası salt linguistik veya tarihsel analizlerle anlaşılabilecek bir şey değildir. Mitler de sadece dış dünyayı tanımlayan bir şey değil, insanı tanımlayan ve varoluşsal sorunlara cevap oluşturan bir şeydir. Kutsal metin tarihsel olarak bitmemiştir. Mitler de tarihsel alanda işlevini bitirmiş değildir. Bu ikisinin tarihsel anlam dünyası değişmiştir. *Bu yüzden modern insan, metni yeniden yazmak yerine, metinle yeniden diyaloğa geçmek durumundadır*.[35]

Öyle görünüyor ki R. Bultmann'ın mitolojiden arındırma (demitolojizasyon) çabası, din dilinin hem muhatabı hem de inşa edicisi olma potansiyeline sahip insanın çabasının somut bir örneğidir. Bu konuda çağdaşı mantıkçı pozitivistlerin dili sınırlandırma çabalarına karşı bir atıfla Paul Tillich'i şu vurgusuyla anımsamakta yarar var:

Şimdi oldukça önemli bir şeyin yeniden keşfediliyor olduğu bir süreç içinde oluşumuz müspet bir gelişmedir. Birbirinden kesinlikle farklı gerçeklik seviyeleri mevcut olup, bunlar farklı yaklaşımları ve farklı dilleri talep etmektedir. Gerçeklikteki her şey, matematiksel bilimler için en uygun dille idrak edilemez. Bu duruma vukufiyet, semboller meselesinin ciddi olarak yeniden ele alınması olgusunun en olumlu yanıdır.[36]

Böylelikle hem mitler, hem de din dili anlamsız bir kurgu olduğunu iddia edenlerin ötesine geçerek, yeni semboller üreten bir merkeze dönüşme potansiyelini kaybetmeyecektir.

[33] Batuk, "Bultmann'ın Teolojisinin Temel Sorunu", 32-33.
[34] Batuk, "Bultmann'ın Teolojisinin Temel Sorunu", 34.
[35] Batuk, "Bultmann'ın Teolojisinin Temel Sorunu", 35.
[36] Paul Tillich, "Din Dilinin Doğası", Trc. Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002): 228.

SONUÇ YERİNE

Mitleri kendine özgü bir dünya görüşünün insanlara sunum şekli olarak görürsek, aslında pozitivizmin bundan çok da kadar farklı bir şey takdim ettiği öne sürülemez. Pozitivizmin anlamı ve dili sınırlandırma çabaları yaklaşık iki yüzyıl boyunca oldukça etkili olmuştur. Ancak yirmi birinci yüzyıla gelindiğinde dil, anlam ve kutsal metinler üzerine konuşmayı mümkün kılacak önemli bir argüman vardır: Hakikatin tek yönlü ve sınırlandırılamazlığı ile insanın aşkın olana dair anlam ve konuşma üretme gerçeği. Bu gerçek, metnin bağlamı ve insanın içinde bulunduğu bağlam değişse de, mitolojilerde ve dini metinlerde var olduğunu düşündüğümüz derin anlam sayesinde anlaşılabilecektir.

Gerçeklik- realite dediğimiz şeyin nasıl anlamlandırıldığı konusu problemleri doğuran noktadır. Hakikati elle tutulur gözle görülür bir şey olarak tasarlamak yani pozitivist bakış mitlere de kıssalara da sorunlu yaklaşır. Hatta dini çevrelerde de bu sebeple metni bağlamından koparıp pozitivist bakışa hizmet eder nitelikte sadece somut gerçekliğe odaklanmışlardır. Gerçekliğin tek bir anlatısı olduğunu ileri sürmek kendi anlatısı dışındaki her şeye sorunlu bakmaya neden olmaktadır. Gerçekliğin bir kaç alanı olduğunu idrak edebilmek için insanlığın elinde çok fazla veri ve anlatı mevcuttur. Bu anlatıların değeri kendi bağlamlarında ele alınmalıdır. Aslında herkes gerçekliğin bir kısmıyla ilgilenmekte olsa da gerçekliğin kendisi hiç tüketilemeyecek kadar açılımlıdır. Sadece kendi kısmi gerçekliğini dayatmaya çalışanlar hakikate açılabilecek tüm pencereleri kapatmaya zorlarlar. Mitolojiyi düzmece gören bir görüş ile kutsal metinlere aynı sorunlu bakış açısıyla -olumsuz anlam yüklenmiş haliyle- mitoloji diyen düşünce, benzer şekilde anlam dünyamızı daraltmış olacaktır.

KAYNAKÇA

Batuk, Cengiz. Kuşçu, Emir. *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenotik Sorunu*. Ankara: EskiYeni Yayınları, 2013.

Batuk, Cengiz. "Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar". *Milel ve Nihal Dergisi* 6/1 (2009), 27-53.

———. *Tarihin Sonunu Beklemek*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

———."Mit/oloji". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. edt. Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Campbell, Joseph. *Tanrı'nın Maskeleri IV Yaratıcı Mitoloji*. Trc. Kudret Emiroğlu. İstanbul: İmge Kitabevi, 1994.

———, Joseph*. Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Trc. Sabri Gülses. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.

Eliade, Mircea. *Ebedi Dönüş Mitosu*. Trc. Ümit Altuğ. Ankara: İmge Yayınevi, 1994.

———*, Mitlerin Özellikleri*. Trc. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.

Evans, Stefan. "Din Dili Problemi". Trc. Ferhat Akdemir. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010): 253-273.

Özsoy, Seda. "Anlamın Resim Kuramından Dil Oyunlarına: Ludwig Wittgeinstein". *Mavi Atlas* 4 (2015): 145-154.

Strauss, Claude Levi. *Mit ve Anlam*. Trc. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.

Utku, Ali. *Erken Dönemde Dilin Sınırları Ludwig Wittgeinstein*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2009.

Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

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

Peterson, Michael vd. (ed.), *Akıl ve İnanç.* Trc. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Ulutürk, Muammer. "Tarihi, Dini, Kültürel Bağlamda Mitoloji ve Modern Kültür Ürünlerinin Mitolojiye Dönüşümü". Uluslararası Katılımlı Bilim ve Kültür Sempozyumu, 18-20 Nisan 2012, Batman.

Tillich, Paul. "Din Dilinin Doğası". Trc. Aliye Çınar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002): 227-236.

Wittgeinstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trc. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Yıldırım, Ali. "Çağdaş İngiliz Felsefesinde Din Dili". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012): 320-344.

https://archive.org/stream/languagelogicgod00ferr#/page/n7/mode/2up (01.01.2019 erişim)

DİN DİLİ OLUŞTURMADA HZ. PEYGAMBER'İN ÜSLÛBU'L-HAKÎM SANATININ KULLANIMI[1]

Muhammed Emin GÖRGÜN[2]

Özet

İletişim kurmak, insan için en temel ihtiyaçtır. İletişimde ifade, insanın duygu ve düşüncelerinin bir tezahürüdür. Kişi maksadını kendine özgü bir biçimde ifade eder. Bu ifade biçimi kişiden kişiye ve olaydan olaya değişebilmektedir. Kişinin maksadını dile ve yazıya dökme biçimi de o kişiye ait ifade tarzını yani üslubunu oluşturur. Aynı minvalde Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerin de ilâhî mesajları iletmede nevi şahsına münhasır üslûp biçimleri vardır. Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerin üslubuna, yani din diline vâkıf olmak, verilmek istenen mesajı doğru anlama ve en doğru şekilde aktarma noktasında önemli bir mihenk taşıdır.

Hz. Peygamber'in din dili bağlamında değerlendirebileceğimiz iletişim üslûplarından birisi de sıklıkla kullanmış olduğu üslûbu'l-hakîm sanatıdır. Temeli soru-cevap sürecinde, cevabın beklenmedik biçimde olmasına dayanan ve Arap dili ve belâgatının bedî' ilmi içerisinde ele alınan bu üslûp çeşidi hem Kur'ân-ı Kerîm hem de Hz. Peygamber'in sözlerinde pek çok hikmete binaen kullanılmıştır. Özellikle İslâmiyet'in ilk dönemlerinde ashâb Allah Teâlâ'nın buyruklarını anlama noktasında Hz. Peygamber'e merak ettikleri ve öğrenmek istedikleri pek çok şeyi sormuşlardır. Bu soruların bir kısmı, onların durumu ve menfaatleri açısından farklı cevaplanmıştır. Bu cevaplama şekli de üslûbu'l-hakîm sanatına işaret etmektedir. Bu üslup, edebî olmasının yanı sıra ahlâkî açıdan da muhataba nasıl soru sorulması gerektiğini göstermiş ve onu kendi iyiliği için daha uygun olana yönlendirmiştir.

Bu noktadan hareketle günümüz din dilinin oluşumunda din eğitimi alanında da sıkça kullanılan soru-cevap tekniği şeklinde kavramsallaşan "üslûbu'l-hakîm" sanatının önemli bir yeri vardır. Özellikle dini alanda muhataba meramı anlatmak için ortaya konan bu metot, karşımızdakinden cevap bekleme sadedinde değil konunun anlaşılması noktasında teyit niteliği taşımaktadır.

Bu tekniğin kullanıldığı alanlarda yöneltilen sorulara verilecek cevaplar her zaman soruyla birebir örtüşmeyebilir. Fakat bu sorunun anlaşılmadığını değil, bizatihi anlaşılan soruya farklı bir üslubun kazandırıldığı anlamına gelmektedir. Bu bağlamda din dili oluşturulurken dikkate alınması gereken üsluplardan biri "üslûbu'l-hakîm" diye adlandırılan bu veciz metottur.

Bu çalışmamızda başta Hz. Peygamber'in sözleri olmak üzere İslam geleneğinin ana kaynaklarında yer alan bu üslubun dinin aktarılmasında nasıl kullanıldığına yönelik bazı tespitlerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Dili, Peygamber, Üslûbu'l-hakîm Sanatı, İletişim, Arap Dili Belâgatı

CREATİNG THE LANGUAGE OF RELİGİON THE USE OF THE PROPHET'S ART OF USLUBU'L-HAKIM[3]

Abstract

Communication is the most basic need for human. Expression in communication is an indicator of human emotions and thoughts. The person expresses his purpose in a unique way. This form of expression may vary from person to person and from event to event. The way a person puts his purpose into language and writing forms his own style of expression. In the same vein, the Qur'an and

1 Bu çalışma 25.05.2018 tarihinde tamamladığımız "Hadislerde Üslûbu'l-Hakîm Sanatı Ve Buhârî Örneği" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul-Türkiye, 2018).

2 Araştırma Görevlisi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

3 This article is extracted from my master thesis entitled "The Art Of Usloobu'l-Hakeem In The Hadıths And Example Of Bukharı" (Master Thesis, İstanbul University, İstanbul/Turkey, 2018).

the hadiths also have their own unique style in transmitting divine messages. Being familiar with the style of the Quran and the hadiths, that is to say the language of religion, is an important touchstone in terms of understanding the message desired.

One of the communication styles we consider in the context of the language of the Prophet is the art of uslubu'l-hakım style he used frequently. This type of style, which is based on the unexpected question and answer and which is dealt with in the eternal science of Arabic language and eloquence, has been used in the wisdom of both the Qur'an and the Prophet. Especially in the early periods of Islam, the Companions asked the Prophet about many things they wanted to learn and understand. Some of these questions were answered differently in terms of their situation and interests. This way of answering points to the art of uslubu'l-hakım style. This style, besides being literary, showed how to ask the interlocutor questions morally and directed him to the more appropriate one for his own good.

From this point of view, the art of uslubu'l-hakim style, which is conceptualized in the form of question and answer technique, which is frequently used in the field of religious education, has an important place. This method, which has been put forward to tell the interlocutor especially in the religious field, is a confirmation of the understanding of the issue and not the expectation of an answer.

The answers to the questions posed in the areas where this technique is used may not always coincide exactly with the question. However, this question is not understood not to understand the question itself is to give a different style. In this context, one of the styles that should be taken into consideration while creating the language of religion is this method which is called "the art of uslubu'l-hakım style".

The aim of this study is to present ideas about how this style, which is included in the main sources of Islamic Sciences, especially the words of the Prophet, can be used in the transfer of religion.

Key Words: The Language Of Religion, Prophet, The Art Of Uslubu'l-Hakım, Communication, Arabic Language rhetoric

GİRİŞ

1. İletişim

Farklı bakış açıları ile pek çok tanımı yapılan iletişim, en yalın ifade ile kişinin duygu ve düşüncelerini sözlü veya yazılı olarak muhatabına aktarma sürecidir ve insan için temel bir ihtiyaçtır. İnsan iletişimi için dil ise bir araçtır. Hangi ırk, din ve sosyal statüye sahip olursa olsun her insanın meramını ifade etmede kendisine has bir üslubu vardır. Aynı şekilde her dinin de kendine özgü bir ifade şekli ve dili mevcuttur. İslam dini özelinde din dilinin temelini oluşturan Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler de özgün ve eşsiz bir üslubu haizdir. Din konusunda yapılan ve içeriğini din esaslarının oluşturduğu dini iletişim, insanın yaratılması sonrası Allah Teâlâ ile kurduğu irtibatla birlikte başlar. Bir başka ifadeyle insanlık tarihinin başlangıcı aynı zamanda dinin ve dinî iletişimin de başlangıcıdır.[4]

1.1. Dînî İletişim

Dini iletişimin ilk basamağı, Allah'ın ilâhî mesajı vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e ulaştırması, onun da bu mesajı insanlara tebliğ etmesidir. İkinci basamak ise vahiy kanalının kapanmasıyla birlikte dinin temel esaslarının klasik dönemde âlimler, arifler ve eimme-i müçtehidin yoluyla ve modern dönemlerde ise din görevlileri, vaizler, gibi aracılarla gerek tebliğ vazifesi gerekse eğitim-öğretim sistemi içerisinde insanlar arasında aktarım sürecidir. Dinin anlatılması noktasında irşad ve tebliğ sorumluluğu sadece Hz. Peygamber'in şahsına değil tüm Müslümanlara yüklenmiştir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de müminlerin vasıflarını anlatan pek çok ayette onların "iyiliği emredip kötülükten sakındırma" özelliklerine vurgu yapılarak bu alandaki sorumluluklarına dikkat çekilmektedir. (Âl-i İmrân 3/104,110,114; A'râf 7/157; Tevbe 9/71,112; Hac 22/41; Lokmân 31/17)

4 Hüseyin Certel, "Din-İletişim İlişkisi Ve Dini İletişim Engelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2008/2): 140-144.

Tebliği ve irşad sorumluluğu her şeyden önce insanlarla etkili iletişim kurmayı gerektirir. Dinî iletişim olarak adlandırdığımız bu iletişim türünün ayırt edici temel özelliği, ondaki mesajların esas itibarıyla başlangıçta ilâhî bir kaynağa dayanması ve içeriğinin dinî olmasıdır. İnsanlara irşad ve tebliğ sorumluluğu yükleyen Allah Teâla aynı zamanda bu sorumluluğu yerine getirme noktasında insanın, herhangi bir ayrıma tabi tutmaksızın diğer insanlarla olan iletişiminde sahip olması gereken tutum ve ilkelere de vurgu yapmıştır. Bir Müslümanın insanlarla iletişim kurma sürecinde hangi temel ilkelere sahip olması gerektiğine dair Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok ayet bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

1. قولا معروفا ifadesiyle yetimlere ve muhtaçlara karşı güzel söz söylemek gerektiği (Bakara 2/[235,263; Nisâ 4/5,8])

2. قَوْلاً سديدا ifadesiyle bütün insanlara karşı doğru sözlü olmayı (Nisâ 4/9; Ahzâb 33/70

3. قَوْلاً كريما ifadesiyle anne-babaya karşı tatlı ve güzel söz söylemeyi (İsrâ 17/23)

4. قَوْلاً مَيْسُوراً ifadesiyle yoksula karşı gönül alıcı, tesellî edici söz söylemenin önemi (İsrâ 17/28)

5. قَوْلاً لَيِّناً ifadesiyle zalimlere karşı bile yumuşak sözlü olmanın değeri (Tâhâ 20/44)

6. قَوْلاً بليغا ifadesiyle de tebliğ için açık, net ve hikmetli söz söylemenin (Nisâ 4/63) gerektiği vurgulanmıştır.

Yine Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de bir Müslümana kaba ve sert konuşmanın yakışmadığını, böyle bir ifade şeklini seslerin en çirkini olan eşek sesine benzeterek şöyle ifade etmiştir:

"وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ اِنَّ اَنْكَرَ الْاَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ"

"Yürüyüşünde ölçülü ol, sesini yükseltme; çünkü seslerin en çirkini eşeğin anırmasıdır." (Lokmân 31/19)

Kur'ân- Kerîm'e göre bir Müslüman gerek gündelik hayatta gerekse de tebliğ vazifesini ifa ettiği dînî iletişimde faydasız ve boş sözlerden kaçınmalı (Mü'minûn 23/3), insanlara her daim sözün en güzeli ile hitap etmeli (İsrâ 17/53; Bakara 2/83) ve yalan konuşmaktan kaçınmalıdır (Hac 22/30).

Müslümanın iletişimde sahip olması gereken bu ve benzer vasıflar, din dilinin nasıl kullanılacağı ve tebliğ vazifesinin ne şekilde yerine getirileceğine yönelik bazı temel ilkelere işaret etmektedir.

İnsanı yaratan ve onun fıtratını en iyi tanıyan Yüce Allah Hakka davet metodunun temel hususiyetlerini şu şekilde belirlemiştir:

"اُدْعُ اِلٰى سَبيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتي هِيَ اَحْسَنُ اِنَّ رَبَّكَ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبيلِه وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدينَ"

"Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir." (Nahl 16/125)

Öte yandan bir Müslümanın yaşamı boyunca örnek alacağı en büyük rehberi hiç şüphesiz Hz. Peygamber'dir. Nitekim Allah Teâlâ "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" "Hiç şüphe yok ki sizin için, Rasûlullah'ta güzel bir örneklik vardır. (Ahzâb 33/21)" buyurarak Müslümanın rol modelinin Hz. Peygamber olduğuna dikkat çekmiştir. Ayetin işaret ettiği bu tespit Hz. Peygamber'in pek çok açıdan olduğu gibi din dilini oluşturmada da kilit bir konumda olduğunu göstermektedir.

1.2. Hz. Peygamber'in İletişim Üslubu

Beşer ifadesinin zirvesi konumunda olan hadis-i şerifler, insan kelamı bağlamında en fasîh, belîg ve etkileyici üslûba sahiptir. Hz. Peygamber sözü, muktezâ-yı hâle (zaman, mekân ve durumun

gerekliliğine) uygun olarak uzun olması gerektiği yerde uzun, kısa olması gerektiği yerde kısa tutmuş[5] ve sahip olduğu eşsiz ifade yeteneği ile Arapların en fasih ve beliğ kişisi olarak kabul edilmiştir.[6]

Hz. Peygamber'in sahip olduğu bu belâgat yeteneğinin altında yatan nedenlerden biri şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'in üslûbundan etkilenmiş olmasıdır. Zira Kur'ân-ı Kerîm onun kalbine indirilmiş ve onun dilinden Müslümanlara ulaşmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesi ile Hz. Peygamber, "Kişisel arzularına göre konuşmamaktadır." (Necm 53/3) Bilakis onun konuştukları "ona indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir." (Necm 53/4) Hz. Âişe validemize Hz. Peygamber'in ahlâkı sorulduğunda "Onun ahlâkı Kur'ân-ı Kerîm idi" şeklinde verdiği cevap, Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm'i yaşam ve üslûp olarak tamamen içselleştirdiğini bize gösteren önemli bir ifadedir.[7] Bu nedenle Kur'ân-ı Kerîm'in sahip olduğu üslûp ve özelliklerin pek çoğu hadislerde de mevcuttur.

Hz. Peygamber'in tebliğ vazifesine vurgu yapılan pek çok ayette[8] geçen البلاغ kelimesi ile mütekellimde bulunan bir vasıf ve aynı zamanda bir ilim dalı haline gelen 'Belâgat' kelimesi aynı kökten yani بلغ fiilinden türemiştir. Sözlükte ulaşmak ve sona ermek anlamlarına gelen belâgat kelimesi, terim olarak ise "Kelâmın, fasîh olmasıyla birlikte muktezâ-yı hâle uygun olması" dır. Buradan hareketle Hz. Peygamber'i; hem ilahi mesajları ulaştıran kişi hem de bunu Kur'ân-ı Kerîm'in edebi üslubunu haiz bir biçimde ifade eden beliğ kişi olarak anlamamız mümkündür. Nihayetinde belâgat vasfı, kişinin maksadını en anlaşılır ve net bir biçimde, durumun gerekliliğine uygun olarak muhatabına iletme şeklidir. Hz. Peygamber de tebliğ vazifesini bu düstur çerçevesinde ifa etmiştir. Garip ve yabancı kelimeler kullanmaktan sakınan Hz. Peygamber, kendisine başka Arap kabilelerinden heyetler geldiğinde Kureyş lehçesini bırakıp gelenlerin alışık oldukları ve kullandıkları üslûpla onlara hitap etmiştir.

Yine "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ اَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ"

"Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur." (Tevbe 9/128) ayeti mucibince kendisine sorulan sorularda müminlere karşı merhametli ve nazik olmuş, ifadelerindeki zarafet ve vecizlikle din dilini en latif bir şekilde tatbik etmiştir.

Bu noktadan hareketle din dili oluşturulurken Kur'ân-ı Kerîm ile birlikte merkezi bir yere konulması gereken ikinci esas Hz. Peygamber'in üslubu ve yaşam biçimidir. Bu üsluplardan birisi de çalışmamıza konu olan "üslûbu'l-hakîm" sanatıdır.

2. Bir İletişim Unsuru Olarak Üslûbu'l-hakîm Sanatı

Hz. Peygamber'in dini eğitim noktasında sıklıkla kullandığı üsluplardan birisi de "üslûbu'l-hakîm" sanatıdır. Ebu'l-Bekâ el-Kefevî (ö.1095/1684) *el-Külliyyât* adlı eserinde semantik açıdan "sağlam, mükemmel her söz"[9] olarak tanımladığı bu sanatın kâide ve kurallarını ilk olarak Sekkâkî belirlemiş ve tasnîf etmiştir. Sekkâkî üslûbu'l-hakîmi, "muhatabın beklemediği bir şeyle ona cevap vermek veya soru sorana talep etmediği bir cevap vermek"[10] şeklinde tanımlamış ve iki kısım olduğunu bu tarifle belirtmiştir. Bu sanatı müstakil olarak ele alıp risâle yazan tek kişi olan Kemalpaşazâde[11] (ö. 940/1534) ise şöyle demektedir: "Üslûbu'l-hakîm; makâmın gerektirdiği bir hikmete yahut zeki

---

5 Câhiz Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî bi'l-Velâ el-Leysî Ebû Osmân, *el-Beyân ve't –Tebyîn* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2001), 2: 13.

6 Muhammed Sabbâğ, *el-Hadîsü'n-Nebevî: Mustalahuhû-Belâgatühû-Kütübühû*, (y.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981), 53.

7 Sabbâğ, *el-Hadîsü'n-Nebevî*, 54.

8 Bk. Mâide 5/92,99; Nahl 16/35,82; Nûr 24/54; Ankebût 29/18; Yâsîn 36/17; Teğâbun 64/12; Âl_i İmrân 3/20; Ra'd 13/40; Şûrâ 42/48.

9 Ebu'l-Bekâ el-Kefevî el-Hanefî Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kırîmî, *el-Külliyyât: Mu'cemün fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, Thk. Adnân Derviş-Muhammed Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle), 111.

10 Sekkâkî Ebû Ya'kūb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 2.Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 327.

11 Asıl adı Şemseddin Ahmed olan Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisidir. Detaylı bilgi için bk. Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: 2002), 25: 238-240.

kimselerin anlayabileceği incelikte bir nükteye binaen konuşmanın gidişatının aksine bir cevap vermektir."[12]

"يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا اَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِينَ وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَاِنَّ اللّٰهَ بِه عَلِيمٌ "

"Sana (Allah yolunda) ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: Maldan harcayacağınız şey, ebeveyn, yakınlar, yetimler, fakirler ve yolcular için olmalıdır. Şüphesiz Allah yapacağınız her hayrı bilir." (Bakara 2/215)

Bu âyette ne infak etmeleri gerektiğini soran ashâba, "kimlere infakta bulunulması gerekir?" sorusunun daha uygun olduğuna işaret edilerek infakta bulunulması gereken kişilerin kim oldukları belirtilmiş ve sorularına bu şekilde cevap verilmiştir.

Temeli soru cevap sürecinde cevabın beklenenden farklı olmasına dayanan bu üslubu daha iyi anlamak adına Arap dilindeki istifham yani soru üslubunun kullanım şekline bakmak yerinde olacaktır.

Arap dilinde sıkça kullanılan "istifham" üslûbunda soru ile cevap arasındaki ilişki şu şekillerde olabilir;

Soru-cevap arasında tam uyum olur. Verilen cevap muhatabın beklediği ve istediği ölçüdedir.

Cevap, sorulan sorunun karşılığını içermekle birlikte fazladan detay içerir.

Cevap, sorulan soruyu tam olarak karşılamaz, eksik olabilir.

Cevap, sorulan sorunun dışında farklı bir sorunun cevabı niteliğindedir.

Soru-cevap arasındaki bu ilişkilere baktığımızda, birinci kısım yani soru-cevap arasında uyum olması üslûbu'l-hakîm sanatı bağlamında değerlendirilmez. Çünkü tarifinde verdiğimiz üzere üslûbu'l-hakîm sanatı, muhatabın ve soru soran kişinin beklemediği bir cevapla karşılaşmasıdır. Soru-cevap arasındaki diğer durumlar ise üslûbu'l-hakîm sanatını barındırır. Zira cevapta fazla bilgi ve detay olması veya cevabın sorulan soruyu tam olarak karşılamayıp eksik olması ve özellikle de cevabın sorulan soru dışında başka bir soru varmış gibi kullanılması muhatabın beklemediği bir durumdur.

Özelliklerinden bahsettiğimiz bu sanat, muhatabın durumunu ve maslahatını gözetme noktasında özellikle din eğitiminde etkili iletişimin temelini oluşturan önemli ilkelerden biridir. Hz. Peygamber'in tebliğ süreci zarfında benimsediği öncelikli eğitim ilkesi 'muhataba-bireye görelik' olmuştur.[13] Her insan sahip olduğu nitelikler bakımından birbirinden farklıdır. Bu yüzden de etkili bir din dili oluşturmada bireyler arasındaki bu farklılığı göz ardı etmemek ve muhatapların anlayacakları dilde ve üslupla onlara hitap etmek son derece önemlidir.

2.1. Hz. Peygamber'in Üslûbu'l-hakîm Sanatını Kullanımı

Hz. Peygamber tebliğ vazifesinin ağır sorumluluğuna ve yoğunluğuna rağmen kendisine soru soran her muhatabına değer vermiş, bireysel ayrılıklarını dikkate alarak onların anlayacakları dille ve üslupla ihtiyaçlarını gözeterek cevaplar vermiştir. Hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in bütün hayatı boyunca gerek eylemlerinde gerekse sözlerinde bu nezaketi ve üslubu görmek mümkündür.

Konumuz sadedinde ise Hz. Peygamber'in kullandığı üsluplardan birisi olan üslûbu'l-hakîm sanatına dair pek çok örnek olmakla birlikte konumuzun anlaşılmasına ve din dili oluşturmada rehber olacak nitelikte örnekler vermekle yetineceğiz.

Cennetteki derece ve mükâfatların ve yine kulların Allah Teâlâ katındaki değerlerinin farklılığı göz önüne alındığında Hz. Peygamber'e sıklıkla sorulan sorulardan birisi de hangi amellerin ve hangi Müslümanların daha üstün olduğunu bilmeye yönelik olmuştur. Hz. Peygamber bu soruların her birine

12 Abdullah el-Cuyûsî ve Muhammed Tavâlibe, "Risâletün fî'l-Üslûbi'l-Hakîm li İbni Kemâl Bâşâ (Dirâse ve Tahkîk)", *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'-Dirâsâti'l-İslâmiyye: Mecelle 'İlmiyye 'Âlemiyye Mühakkeme*, 5/2 (2009): 132.

13 Detaylı bilgi için bk. Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 288-290.

cevap verirken yine bireysel farklılıkları ve menfaatleri dikkate alarak farklı cevaplandırma yolunu tercih etmiş, aynı zamanda da bir Müslümanın nasıl olması gerektiğine dikkat çekerek önemli bazı ahlaki ilkelere temas etmiştir.

"عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الإِسْلاَمِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ، وَيَدِهِ»"[14]

"Ebû Mûsâ'dan şöyle nakledilmiştir: Yâ Rasûlallah! Hangi İslâm daha üstündür? (fazîletlidir) diye sordular. Rasûlullah: "Müslümanların, dilinden ve elinden emin olduğu kişidir" buyurdu.

Yine yukarıdaki hadisle aynı minvalde başka bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurur;

"عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الإِسْلاَمِ خَيْرٌ؟ قَالَ: «تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلاَمَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ»"[15]

"Abdullah b. Amr'dan şöyle rivayet edilmiştir: Bir kimse Rasûlullah'a: İslâm'ın en hayırlısı hangisidir? diye sordu. Rasûlullah: 'Yiyecek yedirmen, tanıdığına tanımadığına selâm vermendir' cevabını verdi."

Her iki hadiste de sorulan soru aynıdır. Fakat Hz. Peygamber her iki soruya da muhataplara daha faydalı olduğunu düşündüğü şekilde cevap vermiş ve ne yapmaları gerektiğini ve nasıl bir Müslüman olunması gerektiğini belirtmiştir. Her iki soru da, hangi Müslümanın daha üstün olduğuyla alakalıdır. Cevaplarda ise o vasfa sahip kişilerden bahsedilmiştir. Bu hadislerde hem farklı zamanda bu soruyu soran kişilerin bulundukları duruma binaen ihtiyaç ve eksiklerine göre Hz. Peygamber tarafından cevaplar verilmiş hem de sormaları gereken asıl sorunun 'hangi ameller kulu Allah katında daha değerli yapar?' şeklinde sorulması olduğuna işaret edilerek üslûbu'l-hakîm sanatı güzel bir şekilde temsil edilmiştir.

Merak etme duygusu insanoğlunun doğasında var olan bir olgudur. İslâmiyet'in ilk döneminden itibaren ashâb kıyametin ne zaman kopacağı merak etmiş ve bu konuda Hz. Peygamber'e çokça sorular sormuştur. Kıyamet vaktine dair soruların çok olması hasebiyle bu konu ile alakalı pek çok ayet nazil olmuş ve Hz. Peygamber de her defasında bu soruyu soran kişilere kendi maslahatlarına uygun eğitici ve irşad edici cevaplar vermiştir. Örneğin;

"عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ بَيْنَمَا النَّبِيُّ فِي مَجْلِسٍ يُحَدِّثُ الْقَوْمَ جَاءَهُ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ مَتَى السَّاعَةُ فَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ يُحَدِّثُ، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ سَمِعَ مَا قَالَ، فَكَرِهَ مَا قَالَ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ بَلْ لَمْ يَسْمَعْ، حَتَّى إِذَا قَضَى حَدِيثَهُ قَالَ «أَيْنَ -أُرَاهُ -السَّائِلُ عَنِ السَّاعَةِ». قَالَ هَا أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ «فَإِذَا ضُيِّعَتِ الأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ». قَالَ كَيْفَ إِضَاعَتُهَا قَالَ «إِذَا وُسِّدَ الأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ»"[16]

"Ebû Hureyre'den şöyle dediği nakledilir: Meclisin birinde Hz. Peygamber huzurundakilerle konuşurken ansızın bir bedevî gelip: Kıyamet ne zamandır? diye sordu. Rasûlullah konuşmasına devam etti. Oradakilerin bazıları: Bedevînin ne dediğini duydu, ama sorusundan hoşlanmadı dedi; bazıları da: Belki işitmedi diye hükmetti. Nihayet Rasûlullah sözünü bitirince: 'O kıyameti soran nerede?' diye, yani buna benzer bir lâfızla sordu. Bedevî: O kişi benim yâ Rasûlallah, dedi. Bunun üzerine Rasûlullah: Emanet zâyi' edildiği vakit kıyameti bekle, buyurdu. Bedevî: Emaneti zâyi' etmek nasıl olur? diye tekrar sorunca, Rasûlullah: İş, ehli olmayana verildiği zaman kıyameti bekle, buyurdu."

Hz. Peygamber bir önceki hadiste olduğu gibi kıyametin vaktini soranlara üslûbu'l-hakîm sanatını kullanarak verdiği cevaplar ile bilinmesi daha önemli olan kıyamet alâmetlerine dikkat çekmiş ve aynı zamanda emanete sâhip çıkma ve işi liyakat sahibi kişiye teslim etme gibi ahlaki ilkelere vurgu yapmıştır. Hz. Peygamber kendisine sorulan benzer sorulara verdiği farklı cevaplarla bir eğitimci olarak pek çok dini ve ahlaki prensiplere işaret etmiştir.

Kıyametle alakalı bir başka hadiste ise;

---

[14] Buhârî, "Îmân", 5.

[15] Buhârî, "Îmân", 6; 20; "İsti'zân", 9.

[16] Buhârî, "İlim", 1; "Rikâk", 35.

"عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الأَعْرَابِ جُفَاةً يَأْتُونَ النَّبِيَّ فَيَسْأَلُونَهُ مَتَى السَّاعَةُ، فَكَانَ يَنْظُرُ إِلَى أَصْغَرِهِمْ فَيَقُولُ «إِنْ يَعِشْ هَذَا لاَ يُدْرِكْهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ عَلَيْكُمْ سَاعَتُكُمْ». قَالَ هِشَامٌ يَعْنِى مَوْتَهُمْ" [17]

"Hz. Âişe'nin şöyle dediği nakledilir: Bedevîlerden kaba ve cahil birtakım adamlar vardı. Bunlar Hz. Peygamber'e gelip ve kıyamet ne zaman kopacak? diye sordular. Hz. Peygamber de içlerindeki yaşı en küçük olan kişiye bakıp ve : "Şu genç yaşarsa, buna ihtiyarlık gelmeden sizin kıyametiniz kopar" buyurdu. Hişâm: Hz. Peygamber onların ölümlerini kastediyordu, demiştir."

Hz. Peygamber, kıyametin ne zaman kopacağını soran kişilere beklemedikleri bir cevap vermiştir. Bu cevapla, 'asıl sormanız gereken soru sizin ömrünüzün ne zaman tükeneceğidir. Çünkü bunu bilmek sizin için daha evlâdır. Şayet ne zaman öleceğinizi bilseydiniz o vakit gelmeden önce sâlih amel işlerdiniz' demek istemiş ve büyük kıyametten ziyade herkesin kendi ölümüne hazırlık yapması gerektiğine işaret etmiştir. Soru büyük kıyametten sorulmuş ama Hz. Peygamber küçük kıyamet yani kişinin kendi ölümü hakkında cevap vermiştir. Buradaki hikmet ise, siz, vaktini Allah'tan başka kimsenin bilmediği büyük kıyameti sormayın. Asıl kendi ölümünüz olan küçük kıyameti düşünün. Bu sizin için daha hayırlıdır. Çünkü ne zaman öleceğinizi bilmeniz sizi o vakit gelmeden önce sâlih amel işlemeye sevk eder, demek istemiştir.[18]

Kıyametin ne zaman kopacağının sorulduğu bir diğer hadis de şu şekildedir:

"عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَتَى النَّبِيَّ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى السَّاعَةُ قَائِمَةٌ قَالَ «وَيْلَكَ وَمَا أَعْدَدْتَ لَهَا». قَالَ مَا أَعْدَدْتُ لَهَا إِلاَّ أَنِّى أُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ. قَالَ «إِنَّكَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ». قُلْنَا وَنَحْنُ كَذَلِكَ. قَالَ «نَعَمْ». فَفَرِحْنَا يَوْمَئِذٍ فَرَحاً شَدِيداً، فَمَرَّ غُلاَمٌ لِلْمُغِيرَةِ وَكَانَ مِنْ أَقْرَانِى فَقَالَ «إِنْ أُخِّرَ هَذَا فَلَنْ يُدْرِكَهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ». وَاخْتَصَرَهُ شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ سَمِعْتُ أَنَساً عَنِ النَّبِيِّ" [19]

"Enes b. Mâlik'ten şöyle rivayet edilmiştir: Çöl ahalisinden bir adam Hz. Peygamber'e geldi ve: Yâ Rasûlallah! Kıyamet ne zaman kopacak? diye sordu. Rasûlullah: "Veyleke (Veyl sana) Sen kıyamet için ne hazırladın?" diye sordu. O da, ben onun için (fazla bir amel) hazırlamadım. Ancak ben Allah'ı ve Rasûlü'nü seviyorum, dedi. Rasûlullah: "Şüphesiz sen sevdiğinle berabersin" buyurdu. (Enes dedi ki:) Biz: (Yâ Rasûlallah!) Bizler de böyle miyiz (ahirette sevdiklerimizle beraber miyiz)? diye sorduk. Rasûlullah: "Evet berabersiniz" diye tasdîk edince, biz o gün bu cevaptan dolayı çok sevindik. Bir gün Mugîre b. Şu'be'nin benim yaşımda olan kölelerinden biri gelince Hz. Peygamber: "Eğer bu çocuğun eceli geri bırakılırsa, ihtiyarlık devri bu çocuğa erişmeden kıyamet kopar" buyurdu. Bu hadisi, Şu'be, Katâde'den özetleyerek, 'Ben Enes'ten işittim; o da Peygamber'den işitti' demiştir."

Kıyametin vaktini soran kişiye Hz. Peygamber, yine beklemediği bir cevap vererek onun için ne hazırlık yaptığını sormuştur. Hz. Peygamber bu cevabıyla muhatap için önemli olanın, kıyametin ne zaman kopacağını bilmesi değil, ona doğru inanç ve sâlih amellerle gerekli hazırlığı yapması olduğunu vurgulamıştır.[20]

Kıyametin vakti hakkında sorulan sorular ve verilen cevaplarla ilgili ele aldığımız bu hadislerde Hz. Peygamber, soruyu soran muhataplarının durum ve menfaatlerini gözeterek her birine farklı cevaplar vermiştir. İslâmiyet'in özellikle ilk dönemlerinde kıyamet hakkında çokça soru sorulmaktaydı. Hz. Peygamber'e sorulan bu sorular hakkında nazil olan pek çok ayet de mevcuttur (A'râf 7/187, Ahzâb 33/63, Nâzi'ât 79/42,43,44). Bu ayetlerde kıyametin vaktini soranlara 'kıyametin kopma zamanına dair

---

17 Buhârî, "Rikâk", 42.

18 Bk. Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *el-Kevâkibü'd-Derârî; fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1937), 23: 28; İbn Hacer 'Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Bârî; bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 11: 364; Bedrüddîn el-'Aynî Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî; fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 23: 96.

19 Buhârî, "Edeb", 95; 97; "Ahkâm", 10; "Fedâilu's-Sahâbe", 6.

20 Bk. Tîbî Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed, *Şerhu't-Tîbî 'Alâ Mişkâti'l-Mesâbîh,* Thk. Abdülhamîd Hindâvî, (Mekke: Riyad, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997*)*, 10: 3201; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî,* 22: 35; İbn Hacer 'Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 10: 560; Bedrüddîn el-'Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 22: 196.

bilginin yalnızca Allah katında malum olduğu, Hz. Peygamber dâhil kimsenin bunu bilmediği ve kıyametin ansızın kopacağı' şeklinde cevaplar verilmiştir. Bir başka ayette ise kıyametin vaktini soranlara cevaben, kıyamet kopma esnasında meydana gelecek hâdiseler zikredilmiştir: (Kıyâme 75/6,7,8,9)

Hz. Peygamber kendisine genel içerikli ve cevabı kapsamlı sorular sorulduğunda çoğu zaman sadece o sorunun cevabını karşılayacak şekilde dar bir cevap vermek yerine gelebilecek muhtemel başka soruların önünü kesmek ve yeri geldiği için sorulan konu hakkında daha kapsamlı izahta bulunmak adına kapsamlı cevap verme yoluna gitmiş ve cevâmi'u'l-kelim olma özelliğini kullanarak az lafızla çok sayıda hükmü belirtmiştir. Örneğin;

"عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ عَنِ الْبِتْعِ فَقَالَ « كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهْوَ حَرَامٌ »"[21]

"Hz. Âişe'den şöyle dediği nakledilir: Rasûlullah'a bit' denen içecek hakkında (baldan yapılan bir şarap) soru soruldu. O: 'Sarhoşluk veren her içki haramdır' buyurdu."

Hz. Peygamber bu soruya 'haramdır' şeklinde cevap vermemiş, zihinlerde buna benzer sorular ve şüpheler oluşmaması gayesiyle ortak illeti belirterek genel hükme vurgu yapmıştır. Yani içeceğin adının veya neyden yapıldığının bir önemi yoktur. Sarhoşluk veren her şey - baldan bile yapılmış olsa- haramdır.

Yine cevapta zahmetten ve külfetten kaçınma ve doğru soruya yönlendirme bakımından Hz. Peygamber'in kendisine "ihramlı kişi ne giyer?" sorusuna verdiği cevap da dini eğitimde soru-cevap tekniğinin nasıl olması gerektiği konusunda bize ışık tutmaktadır;

"عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ أَنَّ رَجُلاً سَأَلَهُ مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ فَقَالَ « لاَ يَلْبَسِ الْقَمِيصَ وَلاَ الْعِمَامَةَ وَلاَ السَّرَاوِيلَ وَلاَ الْبُرْنُسَ وَلاَ ثَوْباً مَسَّهُ الْوَرْسُ أَوِ الزَّعْفَرَانُ ، فَإِنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الْخُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا حَتَّى يَكُونَا تَحْتَ الْكَعْبَيْنِ »"[22]

"İbn Ömer'den rivayetle: Adamın biri Hz. Peygamber'e, ihramlı kişinin ne giyeceğini sordu. Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: gömlek, şalvar, burnus (bornoz, yağmurluk tarzı bir elbise), ve safran ile boyanmış bir elbise giyemez, sarık saramaz. Çarık (ayakkabı) bulamazsa mest giysin ve onları topuklarına kadar kessin."

Bu hadis-i şerifte Hz. Peygamber "ihramlı kişi ne giyer?" sorusuna cevap vermek yerine bu soruyu, cevabı daha belli ve sınırlı olan "ihramlı kişi ne giyemez?" sorusuna hamlederek üslûbu'l-hakîm sanatına uygun bir şekilde, soru sorana beklemediği bir cevap vermiştir.[23] Zira ihramlının giyebileceği pek çok şey varken, giyemeyeceği şeyler ise sınırlıdır. Bu yüzden Hz. Peygamber doğru sorunun ne giyilmeyeceği hakkında olması gerektiğini belirtmek için soru sorana üslûbu'l-hakîm üslûbuyla sorunun zâhiri dışında bir cevap vermiştir.

Aynı minvalde başka bir örnek ise şu şekildedir;

"عَنْ بُهَيْسَةَ، عَنْ أَبِيهَا، قَالَ: اسْتَأْذَنْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَخَلْتُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَمِيصِهِ، قَالَ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ مَا الشَّيْءُ الَّذِي لَا يَحِلُّ مَنْعُهُ؟ قَالَ: " الْمَاءُ " قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ مَا الشَّيْءُ الَّذِي لَا يَحِلُّ مَنْعُهُ؟ قَالَ: " الْمَلحُ " قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ مَا الشَّيْءُ الَّذِي لَا يَحِلُّ مَنْعُهُ؟ قَالَ: " أَنْ تَفْعَلَ الْخَيْرَ خَيْرٌ لَكَ"[24]

"Büheyse babasından şöyle nakleder; Peygamber'den izin istedim. (izin verilince) ona yaklaştım. Sonra dedi ki: "Ey Allah'ın Peygamberi! Men edilmesi helâl olmayan şey nedir?" diye sordum. Hz. Peygamber: "Su." dedi. (Ben tekrar): "Ey Allah'ın Peygamberi! Men edilmesi helâl olmayan şey nedir?" diye sordum. Hz. Peygamber: "Tuz." dedi. (üçüncü defa): "Ey Allah'ın Peygamberi! Men

---

21 Buhârî, "Eşribe", 4; "Vudû", 71.

22 Buhârî, "İlim", 53; "Salât", 9; "Hac", 21; "Muhsar", 22, 24; "Libâs", 8, 13, 14, 15, 34, 37.

23 Bk. İbn Hacer 'Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 3: 402; Hamza Muhammed Kâsım, *Menâru'l-Kârî; Şerhu Sahîhi Buhârî*, nşr. Beşîr Muhammed 'Uyûn (Dımeşk: Suriye, Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1990), 1: 233.

24 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (241/855), *el-Müsned*, Thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 25: 293 (15945).

edilmesi helâl olmayan şey nedir?" diye sordum. Hz. Peygamber de "Hayır yapman senin için daha hayırlıdır." buyurdu.

Bu hadiste kendisine "insanlardan esirgenmemesi, istendiğinde verilmesi gereken" şeyler hakkında bilgi almak isteyen kişiye Hz. Peygamber önce "su" sonra "tuz" şeklinde cevap vermiştir. Buraya kadar olan kısım normaldir. Fakat üçüncü defa aynı soru sorulduğunda Hz. Peygamber, sorulan soruya değil de muhatapları en güzel olan ahlaka yönlendirme maksadıyla sorudan bağımsız ve genel bir cevap vermiştir. Hz. Peygamber vermiş olduğu "iyilik yapman senin için daha hayırlıdır" cevabıyla benzer soruların uzamasının önüne geçmiş aynı zamanda da soru soran kişiyi kırmadan sorduğu sorunun uygun olmadığını hissettirmiştir. Zira bir insanın kendisine maddi ve manevi külfet oluşturmayacak basit şeyleri tasadduk etmesi ve insanlar arasında yardımlaşma vesilesiyle bedelsiz olarak insanlara takdim etmesi uygun düşer. Hz. Peygamber de kişinin her zaman hayrı ve sevabı gözetmesi gerektiğine, iyiliğin her zaman kişiyi kazançlı duruma sokacağına işaret etmiştir. Allah Teâlâ'nın buyruğunda olduğu üzere "Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. (Zilzâl 99/7)" ayeti de bu duruma açıklık getirmektedir.

مَرَّ النَّبِيُّ بِامْرَأَةٍ تَبْكِي عِنْدَ قَبْرٍ فَقَالَ « اتَّقِى ":حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا ثَابِتٌ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - رضى الله عنه – قَالَ اللَّهَ وَاصْبِرِى » . قَالَتْ إِلَيْكَ عَنِّى ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَبْ بِمُصِيبَتِى ، وَلَمْ تَعْرِفْهُ. فَقِيلَ لَهَا إِنَّهُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم . فَأَتَتْ بَابَ النَّبِيِّ فَلَمْ تَجِدْ عِنْدَهُ بَوَّابِينَ فَقَالَتْ لَمْ أَعْرِفْكَ. فَقَالَ « إِنَّمَا الصَّبْرُ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الأُولَى »"[25]

"Enes b. Mâlik'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: Hz. Peygamber bir kabrin yanında ağlamakta olan bir kadının yanından geçti ve ona 'Allah'tan sakın ve sabret!' buyurdu. Kadın peygamberi tanımadan: benden uzak dur, benim başıma gelen musîbet sana gelmedi, dedi. Kadına: Bu zat peygamberdir, denildi. Bunun üzerine kadın Hz. Peygamber'in kapısına geldi ve kapısında nöbetçiler görmedi. Peygambere: seni tanıyamadım, dedi. Hz. Peygamber de: sabır ancak musibetin ilk geldiği andadır. (musibet geldiği ilk anda sabretmek evlâdır, güzeldir), buyurdu."

Hz. Peygamber'i tanıyamayıp, « إِلَيْكَ عَنِّى » 'benden uzak dur' diyen kadın, o kişinin Hz. Peygamber olduğunu öğrenince kendisine gelip, seni tanıyamadım diyerek özür beyan ettiğinde, Hz. Peygamber, 'Sabır, musibetin ilk geldiği zamandır' diyerek kadına beklemediği bir cevap vermiştir. Hz. Peygamber bu cevabıyla sanki "Benden özür dileme. Ben Allah'tan ğayri olan bir şey için (kendi nefsim için) kimseye öfkelenmem, sen kendi kaçırdığın sevaba ve Allah'ın fazlına üzül, kendi haline bak" buyurmuş ve musibet ilk geldiği anda sabretmenin önemli ve sevaba değer olduğuna dikkat çekmiştir. Zira sabır, musibet geldiği anda kıymetlidir ve sevaba layıktır. Zaman geçtikçe insanın acıya alışması ve bunun sonucunda sabrın oluşması doğaldır ki bu da sevabı gerektirmez. Bu yüzden Hz. Peygamber kadının kendisine verdiği sert tepkiye rağmen sorumlu olduğu tebliğ vazifesini kendi duygularından ve benliğinden önde tutmuş, onun için daha hayırlı olduğunu düşünerek sabır hakkında tavsiyede bulunarak sabrın değerine dikkat çekmiştir.

3. Üslûbu'l-hakîm Sanatının Kullanım Şekilleri ve Gayeleri

Özellikle hadisler üzerinden incelendiğinde Hz. Peygamber'in vermiş olduğu cevaplardan üslûbu'l-hakîm üslûbunun kullanım şekillerini ve gayelerini şu şekilde özetlememiz mümkündür:

Daha önemli ve daha uygun olana dikkat çekmek için farklı ve beklenmedik bir cevap vermek.

İrşâd ve eğitim amaçlı detaylı bilgi vermek.

Sorulan soruyu da kapsayacak şekilde genel bir cevap vermek.

Soruya verilecek cevabın, soran kişi tarafından anlaşılmayacağını düşünerek, daha basit ve örnekli bir cevap vermek.

Cevabı uzun ve detaylı olan, sınırlandırılması mümkün olmayan soruları, cevabı sınırlı olan soruya hamlederek cevap vermek.

[25] Buhârî, "Cenâiz", 31, 7, 42; "Ahkâm", 10.

Muhatabın iyiliğini düşünerek, sorduğu soru sebebiyle başına gelebilecek bir musibetten sakındırmak için farklı bir cevap vermek.

Bir eşyanın mahiyeti hakkında sorulan soruya, hikmetine binaen sebeplerini zikrederek cevap vermek.

Soru sorana cevap vermeyi istemeyip sorularına cevap vermekten kaçınmak.

Ta'rîz yapmak (yani açık ve net cevap vermek yerine söylenmek istenen cevabı gizlice hissettirmek).

Muhataba karşı çıkmadan, nazik ve yumuşak bir şekilde farklı bir cevap vermek

Teeddüp (muhataba, saygıdan ötürü beklemediği bir cevap vermek). Örneğin; hocasından yaşça büyük olan öğrenciye "sen hocandan büyük müsün?" sorusu sorulduğunda öğrencinin, hocasına karşı edebinden ötürü "Hocam, ilim olarak benden çok büyüktür" demesi gibi.

Muhataba, şaka amaçlı farklı bir cevap vermek.

Sorulan soruya verilecek cevabın önem ve ehemmiyetine dikkat çekmek maksadıyla soruya, cevabı da kapsayacak şekilde başka bir soruyla cevap vermek.

Hadislerde incelediğimiz bu üslûp örneklerinde Hz. Peygamber'i bir eğitimci olarak görürüz. Hz. Peygamber verdiği cevaplarla hem ashabını irşâd etmiş hem de detaylı ve dikkat çekici cevaplarıyla onları bilinçlendirerek hayra ve sevaba yönlendirmiştir.

Sonuç

İnsanın kendisini ifâde ederken ne kadar kendisi olabildiği ve seçtiği kelimelerin maksadıyla ne kadar örtüştüğü kullandığı üslûbuyla kaimdir. Bu bakımdan içte olanın dışa vurumunda üslûbun önemi ortaya çıkar. Recâizâde'nin ifadesiyle "üslûbu beyân ayniyle insandır" sözü, kişinin ağzından/kaleminden çıkan her sözün bizzat kendisini temsil ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu nedenle kişi, gerek sözlerinin sorumluluğu gerekse de muhatabında bıraktığı etki olarak üslûbuyla bir bütünlük arz eder. Buna bağlı olarak gerek din eğitimi gerekse de tebliğ vazifesinde eğitimcinin üslubu hem kendisini hem de anlattığı dini temsil ettiğinden, kullanılan üslup ve benimsenen metot son derece önemlidir.

Dini iletişimde kullanılan yaygın üslûplardan birisi olan üslûbu'l-hakîm sanatında muhataba verilen cevaplar kimi zaman öğretici kimi zamansa da eğitici şekillerinde vaki olur. Zikrettiğimiz kullanım gayelerden hareketle denilebilir ki üslûbu'l-hakîm sanatı;

Hedef kitleyi incitmemeye dikkat ederek muhatapları doğru olana yönlendirme

Muhatapların bilgi ve zekâ düzeyine göre iletişim kurma

Verilmek istenen mesajı en doğru üslupla aktarma

Mesajın doğru ve net anlaşılmasını sağlama

Mesajın önemine dikkat çekme

Alıcıyı maslahatına uygun olan noktaya yönlendirme

Eğitimin kişi düzeyi bağlamında olmasını sağlama

Sıkıcı ve bunaltıcı sorular karşısında nefes alma imkânı verme

Ortamı yumuşatma noktasında mizahi kullanım imkânı

En yapıcı şekilde yapılan hataya dikkat çekme

Olası bir ceza veya yaptırımdan sakınma

Dini anlatmada etkili bir ifade şekli

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin dilini sosyal hayata aktarma

Sınıf ortamında sorulan bir soruyu öğrenci düzeyine göre cevaplama

Öğrenci-öğretici arasında samimi ve nazik bir iletişim imkânı

Zorlaştırma yerine kolaylık sağlama

Nefret yerine sevdirme imkânı verme

Benzer konulara yönelik ilgi cezbetme

Cevapta özelden genele yönelerek zaman tasarrufu sağlama

Anlamayı kolaylaştıracak vecizlik

gibi daha pek çok temel prensipleri barındırır. Bu prensipler, diğer üsluplar kadar üslûbu'l-hakîm sanatının da din dili oluşturmada ne denli önemli bir yer teşkil ettiğini bize göstermesi bakımından kıymetlidir. Ele aldığımız örnekler bağlamında çıkarılacak ön önemli sonuçlardan birisi de gerek eğitim-öğretim gerekse tebliğ olarak dini iletişimin her sahasında eğitimci ve tebliğci kişinin kendisine yöneltilen her söze karşı -ki bu sözler bazen hoşa gitmeyen sözler olabilir- sükûnetini muhafaza etmesi ve daima karşısındaki muhatabının maslahatını ve onu doğru olana irşad etme görevini ön planda tutması gerekir. Hz. Peygamber bu üslubu kullanarak bize, din dilinin ve temsil edilen değerlerin kişisel duygu ve düşüncelerden daha önemli olduğuna vurgu yapmış ve dinin dil aracılığıyla en doğru ne şekilde aktarılması gerektiğini uygulayıcısı olarak pratikte göstermiştir.

Kaynakça

'Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî; fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre. *el-Câmi'us-Sahîh: el-Câmi'u'l-müsnedi's-Sahîhi'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâh Sallallahü Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*, Thk. Şu'ayb el-Arnaûd- 'Âdil Mürşid. Suriye: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2011.

Câhiz, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî bi'l-Velâ el-Leysî Ebû Osmân. *el-Beyân ve't –Tebyîn.* Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2001.

Certel, Hüseyin. "Din-İletişim İlişkisi Ve Dini İletişim Engelleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2008/2): 140-144.

Fayda, Mustafa. "TABERÎ, Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39: 314-318.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahîh-i Buhârî*. Thk. Ebû Temîm b. İbrâhîm. Riyad: Mektebe-yi Rüşd, 2003.

İbn Hacer 'Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî; bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*. Thk. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdulmaksûd v.dğr. Medine: Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, 1996.

Kâsım, Hamza Muhammed. *Menâru'l-Kârî; Şerhu Sahîhi Buhârî*. Nşr. Beşîr Muhammed 'Uyûn. Dımeşk: Suriye, Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1990.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ el-Hanefî Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kırîmî. *el-Külliyyât: Mu'cemün fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, Thk. Adnân Derviş-Muhammed Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-Derârî; fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1937.

Koç, Ahmet. *Din Eğitiminde Etkili İletişim.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Sabbâğ, Muhammed. *el-Hadîsü'n-Nebevî: Mustalahuhû-Belâgatühû-Kütübühû*, y.y. el-Mektebü'l-İslâmî, 1981.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-'Ulûm*, 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-Beyân 'An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. y.y. Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tavâlibe, Abdullah el-Cuyûsî ve Muhammed. "Risâletün fî'l-Üslûbi'l-Hakîm li İbni Kemâl Bâşâ (Dirâse ve Tahkîk)". *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'-Dirâsâti'l-İslâmiyye: Mecelle 'İlmiyye 'Âlemiyye Mühakkeme*. 5/2 (2009.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed. *Şerhu't-Tîbî 'Alâ Mişkâti'l-Mesâbîh*. Thk. Abdülhamîd Hindâvî. Mekke: Riyad, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997.

Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 25: 238-240. Ankara: 2002.

TOPLUM DİLBİLİMDE ETNOGRAFİK-ETNOLOJİK VE ETNOMETODOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Duygu Kamacı Gencer[1]

Özet

1970'li yıllarda dilbilimin bağımsız bir alt disiplini olarak ortaya çıkan toplum dilbilim, dil ve toplumsal olgu arasındaki ilişki ve etkileşimi inceleyen disiplinlerarası bir çalışma alanıdır. Bu çalışma alanının ana teması olan dil, insan ve toplum kavramları ile iç içe geçmiş durumdadır. İletişim halindeki konuşucu ve dinleyicinin toplumsal statüleri ile şekillenen söylem biçimlerini odak noktasına alan toplum dilbilim, dilsel ve toplumsal yapılar arasındaki ilişkileri tespit etmeye çalışmaktadır. Toplum dilbilim, söz konusu ilişkileri araştırırken çoğu zaman etnografi-etnoloji ile temas halindedir. Etnografi-etnoloji, toplumları kültür açısından sistematik biçimde ele alan ve kökeni kültürel antropolojiye dayanan bir bilim dalıdır. Etnografi-etnoloji ile yakından ilişkili olan etnometodoloji ise -kültürel antropoloji ile benzer görüşleri paylaşsa da- kültürü belirli bir bilgi toplamı olarak tanımlama hususunda diğer disiplinlerden farklı bir tutum benimsemektedir. Daha çok sözlü iletişimi temel alan etnometodolojik araştırmalar, genellikle insanların günlük aktiviteleri ile ilgilenmektedir. Etnometodolojik bağlamda gündelik dil, hem toplumsal gerçekliği betimleyen hem de toplumsal gerçekliği yeniden inşa eden bir olgudur. Bu bakış açısına göre toplumsal olgular, sabit nesneler olmayıp gündelik metodolojiyi kullanan insanların devam eden etkinlikleri ile üretilir ve inşa edilir. Konuşmalarımıza anlam kazandırmamızı sağlayan bağlamsal yeniden inşaları araştıran ve daha çok söylem analizi üzerine yoğunlaşan araştırmacılar, çoğu zaman sosyolojide özerk bir alanın temsilcisi olarak da anılmışlardır. Toplum dilbilimciler, etnologlar ve etnometodoloji üzerine araştırma yapanları ortak paydada buluşturan şey kuşkusuz dildir. Toplum dilbilimciler, etnografik-etnolojik ve etnometodolojik çalışmaları sosyal kategoriler ve dilbilim ile birlikte çalışan bir alan olarak nitelendirerek, toplum dilbilimsel araştırmalarda sosyolojik ve kültürel ilkelerin oldukça önemli olduğunu vurgulamışlardır. Bu araştırmacılara göre bir toplumun dili onun kültürünün yansımasıdır. Anlamlar ve diller ait oldukları kültürler hakkında çok fazla şey söylerler. "Dilin anlamsal yapısı, konuşucunun kültürünü ve günlük hayatını yansıtır" önermesinden hareketle bu çalışmada toplum dilbilimcilerin dili incelerken kullandıkları etnografik-etnolojik ve etnometodolojik yaklaşımlar; dilsel görelilik, kültürdil, iletişimsel yeterlilik, gündelik dil ve etnodilbilim kavramları eşliğinde tartışılacak ve söz konusu üç farklı araştırma alanının kesişme noktaları tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: toplum dilbilim, etnografya, etnoloji, etnometodoloji, dil, kültür.

ETHNOGRAPHIC-ETHNOLOGIC AND ETHNOMETHODOLOGIC APPROACHES IN SOCIOLINGUISTICS

Abstract

Sociolinguistics, which emerged as an independent sub-discipline of linguistics in the 1970s, is an interdisciplinary field of study examining the relationship and interaction between language and social phenomena. The main theme of this field is the language which intertwined with the concepts of human and society. Sociolinguistics focuses on the discourse shaped by the social status of speaker and listener and, it tries to determine the relations between linguistic and social structures. Sociolinguistics is often in contact with ethnography-ethnology when investigating these relations. Ethnography-ethnology is a field that systematically treats societies in terms of culture and its origins are based on cultural anthropology. Ethnomethodology, which is closely related to ethnography, adopts a different attitude from other disciplines in terms of defining culture as a certain sum of information, although it shares similar views with cultural anthropology. Ethnomethodologic studies, mostly based on verbal communication, are generally concerned with the daily activities of people. In

[1] Arş. Gör. Dr. , Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yeni Türk Dili Ana Bilim Dalı dkamaci@ogu.edu.tr orcid.org/0000-0001-7200-2767

the ethnomethodological context, everyday language is a phenomenon that both describes social reality and reconstructs social reality. From this perspective, social phenomena are not fixed objects. They are produced and constructed through ongoing activities of people using everyday methodology. Researchers who search for contextual reconstructions that give meaning to our conversations and focus on discourse analysis are often referred to as an autonomous field in sociology. It is undoubtedly language that brings together sociolinguist, ethnologists, and researchers on ethnomethodology in a common ground. Sociolinguists have described ethnographic-ethnologic and ethnomethodological studies as a field that works together with social categories and linguistics, emphasizing the importance of sociological and cultural principles in sociolinguistic research. According to these researchers, the language of a society is a reflection of its culture. Meanings and languages say a lot about the cultures to which they belong. Based on the proposition of "the semantic structure of language reflects the culture and daily life of speaker" in this study, ethnographic-ethnologic and ethnomethodological approaches which used by sociolinguists in research of language, will be discussed with the concepts of linguistic relativity, linguaculture, communicative competence, everyday language and ethnolinguistics and, the intersection points of the three different research areas will be identified.

Keywords: sociolinguistics, ethnography, ethnology, ethnomethodology, language, culture.

GİRİŞ

Özel bir göstergebilimsel sisteme sahip olan dilin, insan iletişiminin önemli bir aracı olduğu ve düşüncenin dolaysız gerçekliğini ifade etmenin yanı sıra duygusal bir etki aracı olarak bir ulusu aynileştiren ve bütünleştiren yegâne unsurlardan biri olduğu bilinmektedir. Dil, sadece ulusları değil farklı etnik ve sosyal grupları da bütünleştirici bir işleve sahiptir. Farklı uluslar ve etnik yapıların dillerinden başka sosyal gruplara bölünmüş modern toplumlarda rakip gruplara karşı işlevsel bir özelliğe sahip çeşitli jargon sistemleri (sociolect) bulunmaktadır. Dili söz konusu toplum ve gruplar bazında ele alan toplum dilbilim, basitçe dilin toplumla olan ilişkisini araştırmaktadır. Her geçen gün kapsamını daha da genişleten toplum dilbilim disiplinlerarası çalışmalara sıklıkla yer vermektedir. Son yıllarda dilde sosyal ve kültürel özelliklerin ne şekilde iç içe geçtiğini ve dilin sosyokültürel bütünleşme süreçlerinde hangi rolü oynadığı üzerine yapılan çalışmalar mevcuttur. Günümüzde toplum dilbilimciler; antropologlar, etnologlar, etnograflar ve göstergebilimcilerle birlikte dilin sosyokültürel boyutunu ele alan çalışmalar yapmaya başlamışlardır.

Sosyoloji, dilbilimi, antropoloji gibi yerleşik disiplinlerin köklü geçmişine karşın toplum dilbilimi daha geç tarihlerde ortaya çıkmıştır. 20. yüzyılda diğer disiplinlerden ayrılarak farklı bir çalışma alanı haline gelen toplum dilbilimini Rus egemenliğindeki Doğu ve Anglo-Amerikan egemenliğindeki Batı geleneği şeklinde iki farklı kola ayırmak mümkündür. Yaygın bir bakış açısına göre Doğu geleneğinin daha uzun bir geçmişe sahip olmasına rağmen Batı geleneği, dünyanın diğer yerlerindeki toplum dilbilim çalışmalarını üzerinde daha belirleyici olmuştur. Toplum dilbiliminin söz konusu iki geleneği, bilimsel karşıtlıktan ziyade odak noktaları, problem alanları ve metodolojileri bakımından birbirlerinden ayrılmaktadır.

1960'lı yıllarda Kuzey Amerika'da ortaya çıkan toplum dilbilimin erken tarihli çalışmaları sosyolojik çıkarımlar üzerine yoğunlaşırken Çarlık Dönemi'nde gelişmeye başlayan Doğu geleneği, daha çok kültürel, etnografik ve etnopolitik araştırmalar eşliğinde gelişmiştir. Batı geleneğinde ise toplum dilbilim zamanla kültür ve dil ilişkisini araştırarak etnografiye yaklaşmıştır. 18. yüzyılda Kuzey Amerika yerlilerinin kültür ve dillerini belgeleyen Batı geleneğinde daha sonra Hint dilleri üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Doğu geleneğinde dilin toplumla olan ilişkisi ve dilin bir kültür aracı olarak ele alınmasının kaynağında dilsel çeşitlilik bilinci mevcuttur. Bu gelenek, 16. yüzyıldan itibaren Rusların egemen olduğu topraklarda yaşayan farklı etnik grupların dillerini, kültürel mirasın temel yapısı olarak kabul ederek içinde Türkçenin de bulunduğu çeşitli dil ve kültürlerden veri toplama ve değerlendirme faaliyetlerinde bulunmuştur. Doğu geleneğinde başlarda sahip çıkılan dilsel ve kültürel çeşitlilik daha sonra politik bir mesele haline gelmiştir (Haarmann, 2004: 772-780). Doğu geleneğinin etnografik Batı

geleneğinin ise antropolojik kökenleri dönemin siyasal ve politik zemini ile ilişkilendirmek mümkündür. Toplum dilbilimin Batı ve Doğu geleneği her ne kadar birbirlerinden farklı kökenlere sahip olsalar da birçok noktada kesişmektedirler. Bu noktalardan ilki, insan kültürünü çalışmanın her iki gelenek için de temel bir motivasyon olmasıdır. Diğer bir nokta ise dilin kültürün ana taşıyıcısı olduğu ve çok uluslu bir devlette dilin kültürel sınırlarının işaretlenmesinin çok önemli olduğu varsayımıdır.

Etnografik görüşe göre insan yaşamının biyolojik olamayan tüm yönlerini kapsayan kültür, insanları hayvanlardan ayıran şeydir. Kültür bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek-görenek ve insanın bir üye olarak toplumda edindiği yetenek ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütün olarak tanımlanmaktadır. Kültür aynı zamanda insanların ne söylediklerini ve ne yaptıklarını, sosyal yapıları ve süreçleri yorumlama modelidir (Švejcer, 1986: 13; Kecskes, 2014: 114). Bu bağlamda kültür, sosyal biçimde (üyelerden öğrenerek ya da diğer üyeleri gözlemleyerek) edinilmiş bir bilgi türü olarak kabul edilmiştir (Hudson, 1996: 78). Dilin de kültürel bir bilgi türü olarak kabul edilerek bir toplumun dilinin o toplumu yansıttığı ve dilin kültürle olan ilişkisinin[2] sürekli olduğu vurgulanmıştır (ndenough, 1957). Etnograflara göre dil, bütünün bir parçası olarak kültür ile ilgilidir. Kültür, insanı hayvandan ayıran şey ise dilin insan gruplarına özgü toplumsal fenomen olarak kültürün bir birleşeni olarak görülmesi gerekmektedir (Švejcer, 1986: 15).

1. Erken Dönem Etnografik-Etnolojik Yaklaşımlar

Etnografya[3], farklı insan topluluklarının sosyal organizasyon ve faaliyetlerini, sembolik ve maddi kaynaklarını yazılı olarak açıklayan bir bilim dalıdır. Etnograflar, gözlemlenen toplulukların davranışlarının o topluluk için ne anlam ifade ettiği üzerine çeşitli araştırmalar yapmaktadırlar. Araştırmacılar bu süreçte çevrelerinde gözlemledikleri ve duydukları tüm şeyleri raporlaştırmaktadırlar. Etnografya, insan davranışlarının nedensel açıklamasının genel ve evrensel olmaktan ziyade özel ve kültürel olarak göreceli olduğunu varsayması bakımından etnografik çalışmaları nicel değil nitel çalışmalar olarak değerlendirmek mümkündür (Wardhaugh, 2006: 249).

Etnografya ve etnoloji farklı kültürler, farklı davranışlar ve farklı toplumlarda kendini gösteren, farklılıklar içinde bireylerin yaşam tarzını ve kimliğini oluşturan mekanizmalarındaki "öteki"nin keşfi ile ilgilenir (Heeschen, 2005: 870-871; Saville-Troike, 1997: 126). Ötekinin keşfinde dil önemli bir rol oynar. Antropolojinin alt çalışma alanı olarak sembolik kodların sosyal kullanımlarını, kültürel ve sosyal bir pratik biçimi olarak konuşmayı inceleyen bir disiplin olan dilbilimsel antropoloji, antropoloji ve dilbilimin birleştiği çok geniş bir kapsamı işaret etmektedir.

Etnografik çalışmalar bireysel bir kültürü araştırması bakımından etnolojik çalışmalardan ayrılmaktadır. Etnologlar, etnograflardan farklı olarak antropolojik çalışmalardan elde edilen bulguları karşılaştırmalı bir bakış açısı ile değerlendirmektedirler (Lévi-Strauss, 2012: 19). Her ne kadar birbirleri ile ayrılsalar da bu iki alan sürekli olarak ilişki halindedir. Sosyo-kültürel antropolojideki temel bölünme etnoloji ve etnografya arasında gerçekleşmiştir. Etnoloji, yorumlayıcı ve açıklayıcı hipotezler eşliğinde kavramsal kategori çerçevelerinin, metodolojinin ve geniş tipolojilerin ortaya çıkarılması için kültürlerarası karşılaştırmalı çalışmalar sonucunda genel bir teori oluşturma amacını benimsemiştir.

[2] Dil ve kültür arasındaki ilişkinin sorgulanmasının izlerini 18. yüzyılın sonlarında Johann Gottfried von Herder (1744-1803) ve Wilhelm von Humboldt'un (1769-1859) çalışmalarıyla temsil edilen kültürel bir hareketin sonucunda ortaya çıkan kültürdil (linguaculture) kavramı ile görebilmekteyiz. Bu bağlamda Humboldt (1836), insan zihninin yaratıcı bir faaliyeti olarak dile ilgi duymuş ve dilin psikolojik yönü üzerine fikirler üreterek her dilde belli bir dünya görüşünün var olduğu fikrinden hareketle dilsel görelilik (linguistic relativity) düşüncesini formüle etmiştir.

[3] *Antropoloji*, *etnografya* ve *etnoloji* farklı birer bilim dalı olmayıp bir çalışmanın üç aşamasını teşkil etmektedir (Strauss, 1978). Bu çalışmada *etnografya* (kültürel antropoloji) terimi farklı insan topluluklarının gözlemlenerek incelenmesi anlamında kullanılırken, *etnoloji* terimi etnografların yapmış oldukları alan çalışması sonrasında elde edilen verilerin karşılaştırmalı olarak incelendiği bir çalışma alanına tekabül etmektedir. *Antropoloji* terimi ise *etnografi* ve *etnolojiyi* içine alan ve araştırma sonucunda varmış olduğu sonucu diğer disiplinler ile (tarih, felsefe, psikoloji, dilbilim gibi) ilişkilendiren bir disiplin anlamında kullanılmıştır. *Kültürel (sosyal) antropoloji* terimi de çalışma boyunca insan topluluklarını ve kültürlerinin kökenlerini araştıran bir bilim dalı anlamında kullanılacaktır.

Etnolojinin temel motivasyonu, insan varlığının çeşitli ve çok yönlü doğasının altında yatan ortak biyolojik ve psikolojik temelleri analiz etmek ve açıklamaktır (Apte, 2001: 772). Bu motivasyon ile etnoloji, bireysel sosyo-kültürel sistemlerin incelenmesi, analizi ve tanımlanması noktasında etnografiye bağlanmaktadır.

Toplum dilbilimciler hem etnografyadan hem de etnolojiden yani herhangi bir kültürün yanı sıra kültürlerarası araştırmalardan da faydalanabilmektedirler. Toplum dilbilimi ile etnografya ve etnolojiyi doğrudan birleştiren bir ilişki mevcut değildir. Ancak bu alanlar arasında yakın ilişki mevcuttur. Toplum dilbilim esasında dilbilim, sosyoloji ve antropoloji gibi yerleşik disiplinlerin geçmişine karşın daha geç dönemlerde ortaya çıkan bir çalışma alanıdır. Her ne kadar araştırmalar farklı açılardan ve farklı yöntemler eşliğinde yapılsa da etnografya, etnoloji ve toplum dilbilim araştırmacıları ortak bir terminoloji ile dil konuşucularının toplumdaki rolünü araştırmaktadırlar (Haarmann, 2004: 771). Söz konusu terminolojiyi ise konuşma topluluğu (speech community), iki dillilik (bilingualism, diglossia), konum (status) ve dilsel azınlık (linguistic minority) gibi terimler oluşturmaktadır.

Toplum dilbiliminin felsefi arka planı, konusu kültürel mirası ile sosyal bir varlık olarak insan olan etnografyadan büyük ölçüde etkilenmiştir. Söz konusu arka plan Franz Boas[4] (1858-1942), Edward Sapir (1884-1939) ve Benjamin Lee Whorf'un (1897-1941) çalışmaları ile oluşturulmuştur (Švejcer, 1986: 13). Etnografya ve etnoloji spesifik ilgi alanlarına sahip olup kendilerini diğer disiplinlerden ayırsalar da belli problem alanları ile dilbilimi ve toplum dilbilimi ile kesişmektedir. Bu kesişmenin merkez noktası 19. yüzyılda Humboldt'un[5] dile dair görüşleri ile şekillenen Sapir-Whorf Hipotezi'ne dayanmaktadır. Dilsel görelilik (linguistic relativity) hipotezi, dilsel belirlemecilik (linguistic determinism) fikrini destekleyen ve dilsel yapıların dünya görüşü ve gerçekliği algılamamıza dair kavramsal yapıyı kesin bir biçimde şekillendirdiğini yani dilin düşünceyi belirlediğini ileri sürmektedir. Alanyazınında az sayıda araştırmacının toplum dilbilimde dilsel göreliliği incelediği görülebilir (Hymes, 1972b gibi). Bununla beraber etnograf ve etnologların çalışmalarında dilsel göreliliğin doğrulanması-yanlışlanması sürecinde karşılaştırmalı dilbilimsel materyallerin üretilmesi oldukça dikkat çekicidir (Haarmann, 2004: 782-783).

Sapir-Whorf Hipotezi'nin sözcüksel (lexical) ve dilbilgisel (grammatical) versiyonları ya da dilsel görelilik ilkesi, dilbilim alanında bir karmaşa yaratmıştır. Werner (2001: 66) söz konusu karmaşanın nedeni antropolog ve dilbilbilimcilerin dil tanımlarında aramıştır. Werner'e göre antropologlar bir dilin sözcüklerini ve sözlüksel kaynaklarını o dilin parçası olarak görme eğilimindedirler. Yani dilin antropolojik bakış açısı ile tanımı sesbilimi, sözdizimi ve sözlükten oluşur. Dilbilimcilerin dil tanımında ise sözlük dışlanmakta, yalnızca dilbilimsel analiz için uygun olan dilin yapısal kısımları kullanılmaktadır. Dilbilimcilere göre sözlük kendine özgü özellikleri barındıran bir kaynak olarak ele alınmaktadır, bu nedenle sözlükler bilimsel analize uygun değildir.

[4] Franz Boas, 20. yüzyılın sonlarında Kuzey Amerika antropolojisinin kurucusu olarak bilinmektedir. Etnoloji, dilbilimi, arkeoloji ve fiziksel antropolojiyi de içeren alt disiplinlerin her birine ciddi katkılar sunmuştur. Kuzey Amerika dilleri ve kültürlerini odak noktasına alan Boas, klasik evrimcilerin erken dönem düşüncelerini güçlü bir ampirist tavırla tarihsel antropoloji lehine savunmuştur (Darnell, 2001: 851). Boas'ın yapmış olduğu dilbilimsel çalışmalar etnoloji ile yakından ilgilidir. Boas'ın öğrencileri (Sapir ve Bloomfield) dilbilimsel çalışmayı kültürel analiz ile birleştirmişlerdir. Boas, kendi içinde dilsel sorunlarla ilgilenmeyen etnolojik olayların daha iyi anlaşılması için dilbilim çalışmalarını bir araç olarak nitelendirmiştir (Canger, 2001: 779).

[5] Humboldt, 18. yüzyılın sonlarında Johann Gottfried von Herder'in de verdiği eserlerle dilin, ulus, insan ve kültürle ilgili görülmesi gerektiği fikrini ortaya koyarlar. Bu fikir eşliğinde ortaya çıkan kültürdil (linguaculture) kavramı Alman milli bilinci ile dönemin merkezi figürü haline gelmiştir. Humboldt, özellikle insan zihninin gücünden dolayı yaratıcı bir faaliyet olarak dile ilgi duymuş ve psikolojik yönü ile dilin düşünce üzerindeki rolü ile ilgilenmiştir. Humboldt (1836), dili düşüncenin biçimlendiricisi olarak görmüş ve her dilde belli bir dünya görüşü mevcuttur fikrinden hareketle dilsel görelilik fikrini formüle etmiştir. Humboldt ayrıca insanların yabancı dil öğrendiklerinde insanın dünya görüşünün az ya da çok olarak yabancı dile aktarıldığını da ifade etmiştir. 19. yüzyıl boyunca dil ile insanlar arasındaki korelasyon fikri, ulusal-romantik bir form kazanmış ve 19. yüzyıl Avrupa'sında ilerici liberal bir hareket olarak gittikçe güçlenen milliyetçi eğilimlerle bağlantılı olarak önemli bir destek almıştır (Risager, 2014: 87).

2. Geç Dönem Etnografik-Etnolojik Yaklaşımlar

2.1. Konuşma (İletişim) Etnografisi

Konuşma, farklı insan grupları arasında farklı işlevlerde kullanılan bir eylemdir. Toplumdaki her grubun kendi dil davranış normları mevcuttur. Etnograflar, etnologlar ve toplum dilbilimciler için dünyadaki çeşitli insan gruplarının konuşma yöntemlerini (kimi zaman sessiz kalma yöntemlerini) araştırmak her daim öğretici olmuştur (Wardhaugh, 2006:242). Bu çerçevede konuşurken insanların birbirleri ile karmaşık bir düzeyde iletişim kurmalarının sağlandığı söylenebilir. İletişim, sosyal bir eylem olarak kabul edildiğinde konuşmanın da sosyal bir eylem olduğu iddia edilebilir. Konuşmanın sosyal etkileşimin bir parçası olarak incelenmesi esnasında felsefe, sosyal psikoloji, sosyoloji, antropoloji, toplum dilbilim ve dilbilim gibi disiplinlerin her birinin farklı soru ve yöntemleri bulunmaktadır. Söz konusu disiplinler içinde en önemli katkıyı konuşma etnografisi ile konuşma biçimlerini tanımlayan ve konuşmacıların ifade ettiklerini yorumlayan antropologlar yapmıştır (Hudson, 1996: 106-107; Philsen, 2001: 154).

Dilbilim, antropoloji, folklor ve eğitim alanında uluslararası düzeyde tanınan Hymes (1927-2009), 1960'larda ortaya çıkan toplum dilbilimin kurucularından kabul edilmektedir. Hymes, özellikle eğitime yönelik etnografik ve dilbilimsel yaklaşımların geliştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Hornberger'e göre (2001: 882) 1996'da ilk olarak bir konferansta duyurduğu iletişimsel yeterlilik (communicative competence) kavramı ile Hymes, ikinci dil öğretiminde ve diğer araştırmalarda rehberlik görevi üstlenmiştir. Hymes'ın (1972b) iletişimsel yeterlilik kavramına göre çocuklar yalnızca dilbilgisel biçimlere değil, aynı zamanda kendileri ve diğer katılımcılar için söylenenlerin sonuçlarına da dikkat etmeleri gereken bir sözlü etkileşimin ortasında büyümektedirler. Bu bağlamda dil, iletişim için kullanılan kodlardan yalnızca biridir. Konuşmacılar kullandıkları kelimelerin anlamlarını jestlere, mimiklere ve etraftaki diğer maddi kaynakların kullanımı ile tamamlar, yönlendirir. Chomsky (1965: 8), dil ediniminde doğuştan gelen bir kapasiteyi ortaya koyarak bir dilin konuşmacısının kendi dili hakkındaki bilgisini ifade eden üretici dilbilgisi konusunda uzmanlaştığını ve o dili içselleştirdiğini iddia etmiştir. Dilsel yeterlilik (linguistic competence), bir dilde sonsuz sayıda yeni tümce üretme ve anlama yeteneğidir. Bu idealleştirilmiş dilsel yeterlilik kavramına karşın Philipsen (2001: 159), Hymes'ın bir konuşucunun konuşma topluluğunun sosyal ortamlarında dili uygun şekilde kullanma becerisine atıfta bulunan iletişimsel yeterlilik kavramını ortaya koyduğunu ifade etmiştir.

Hymes (1972b), konuşmaya dahil olan çeşitli faktörleri içine alan -S P E A K I N G kısaltması ile formüle ettiği- bir etnografik çerçeve önermiştir. Konuşma faktörlerinden ilki düzenleme ve sahnedir (S) (setting and scene). Düzenleme, konuşmanın gerçekleştiği zaman ve yer gibi somut fiziksel durumlardır. Sahne ise konuşmanın soyut psikolojik ve kültürel ortamını karşılar. Konuşma etnografisinde katılımcılar (P) (participants) katılımcı-dinleyici, gönderen-alıcı gibi çeşitli kombinasyonları içerir. Bu kombinasyonlar genellikle sosyal olarak belirlenmiş rolleri temsil ederler. Bitiş (E) (ends), konuşmada beklenen sonuçların yanı sıra katılımcıların amaçladığı kişisel hedefleri ifade ederken eylem dizisi (A) (act sequence), konuşmada kullanılan belirli sözcüklerin nasıl kullanıldığı ve konuşmanın konusu ile söylenenlerin ilişkisini karşılamaktadır. Anahtar (K) (key) ise belirli bir mesajın iletildiği ton, tarz ve ruhu karşılar. Konuşmada anahtarlar belirli davranışlar, jestler hatta kimi zaman sözsüz biçimde de işaretlenebilir. Araçlar (I) (instrumentalities), lehçe, ağız, dil gibi sözlü konuşma biçimlerini göstermektedir. Etkileşim ve yorumlama normları (N) (norms of interaction and interpretation), konuşmaya dahil edilen sessizlik ya da ses yükseltme gibi davranışları ifade eder. Bu normlar bir sosyal gruptan diğerine göre değişebilmektedir. Konuşma etnografisinde tür (G) (genre) ise sıradan konuşma dışındaki konuşma türlerini (vaaz, şiir, dua, ders, atasözü) işaret eden ifade biçimlerini karşılamaktadır (a.g.e.: 59-65).

Konuşma etnografisinin temel varsayımı, dil gibi konuşmanın da kural ve sistem açısından tanımlanabileceğidir. İnsanlar nerede ve ne şekilde konuşursa konuşsunlar, konuşmalarını her türlü dilbilgisi kuralının ya da fiziksel yasaların üzerinde düzenlemektedirler. Bu açıdan konuşma dilsel bir eylem kadar karmaşık ve sosyaldir. Konuşma etnografları çeşitli konuşma fenomenlerinin sistematik

olarak konuşmacı ve dinleyiciler için anlamlı biçimde organize edildiğini ifade etmişlerdir (Philipsen, 2001: 155).

2.2. Etnosentaks, Etnosemantik ve Etnopragmatik

Etnosentaks, dilbilgisini bir kültür aracı olarak inceleyen bir yaklaşımdır. Bu terim, Wierzbicka (1979) tarafından özellikle kültürel anlamlara odaklanan dilbilgisi çalışmalarına yeni bir bakış açısı yaratmak için önerilmiştir. Wierzbicka (1979), dilbilgisel yapıların anlamsal olarak keyfi olmadığı ve anlamların daha geniş biçimde kültürel anlayışlarla ilgili olduğu görüşünü savunmaktadır. Dilbilimde son dönemlerde yaygınlaşmış olmasına rağmen etnosentaksın ideolojik ve teorik (dilsel görelilik) temelleri Sapir ve Whorf'un eserlerinde atılmıştır. Etnosentaks bir yandan belli dilbilgisi yapılarında gizlenen kültürel anlayışları bulmayı amaçlarken diğer yanda pragmatik ve kültürel kuralların, dilbilgisi yapılarının kullanımını nasıl etkilediğini incelemektedir. Dilbilgisi yapılarındaki kültürel anlamların çözümlenmesinin yolu ise dilbilgisi incelemelerinde anlamsal bir yaklaşım ortaya koymaktan geçer. Etnosentaks, söz konusu yapıların tanımlanması, anlamlarının araştırılması ve bu bağlamda paylaşılan kültürel varsayım ve anlayışlar arasında bağlantı kurmayı amaçlamaktadır (Gladkova, 2014: 33-34). Bu aşamada dilbilgisel yapıların ve bununla ilişkili kültürel anlayışların karşılaştırmalı dil ve kültür analizinin önemi vurgulanmaktadır.

Etnosemantik ise kültürel antropoloji, dilbilim, tarih ve karşılaştırmalı din çalışmalarında ön plana çıkmaktadır. Çalışma alanı olarak geniş olmasına rağmen etnosemantik terimi, etnobilim ya da bilişsel antropoloji olarak da anılan Kuzey Amerika entelektüel hareketini adlandırmak için kullanılmıştır. Bu kavram dilbilim ve antropolojide özellikle 1950'lerden sonra önemli rol oynamıştır. Etnosemantik, günümüzde evrensel anlam ilkelerini belirleme ve haritalama çabası ile yeniden gündeme gelmiştir. Anlambilimden farklı olarak etnosemantik, anlamların zihinde doğuştan mı var olduğu yoksa sonradan mı elde edildiği ya da anlamların dilden dile, toplumdan topluma farklılık gösterip göstermediğini araştırmaktadır (Leavitt, 2014: 51-52).

Etnopragmatik de diğer etnodilbilim yaklaşımlarında olduğu gibi dil ve kültür arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Etnopragmatiğin amacı çeşitli dillerde konuşma pratiğinin nasıl ve ne için kurulduğu üzerine varsayımları kültür bakımından açıklamaktır. İnsanların konuşma şekillerini değer, inanç ve tutum bakımından tanımlama ve açıklama arayışı içine giren etnopragmatiğin metodolojik araçları, kültür ve dili ayrıştırmaya ve tüm diller arasında paylaşılan temel anlamlar bakımından kültürel normları tespit etmeye dayanmaktadır (Goddard&Ye, 2014: 66). Etnopragmatik bunu yaparken derlem tabanlı dilsel verilerle dile özgü sözlükbilimsel yapıları da kullanmaktadır.

3. Etnometodoloji

Bir dizi toplum dilbilim ekolü ile etkileşime giren ve onlar üzerinde belirli bir etkiye sahip olan bir diğer eğilim etnometodolojidir. Etnometodoloji adından da anlaşıldığı üzere etnografi ile yakından ilişkilidir. Çünkü sosyal fenomenlerin incelenmesinde etnografik bir yaklaşım kullanılmaktadır. Etnometodoloji, kültürün belli bir bilgi birikimi olarak yorumlanması noktasında kültürel antropoloji ile aynı yöntemleri paylaşır. Ancak birçok etnometodolog, kültürel antropologlardan farklı olarak kültürü yalnızca bir bilgi toplamı olarak değil, aynı zamanda belirli bir toplum için ortak olan sosyal fenomenleri yorumlama kurallarının bir bilgisi olarak görmektedir (Švejcer, 1986: 38).

Etnografya, toplum üyelerinin günlük uygulamalarını tanımlamaya çalışırken söz konusu etkinlikleri gözlemlenebilir ve anlaşılabilir kılmak için açıklamalar kullanır. Olayları gözlemlenebilir ve anlaşılabilir hale getirmek için söz konusu açıklamalar günlük gerçekliği inşa etmenin de bir yoludur. Açıklamaya dâhil olan tanımlamalar ve sınıflandırmalar, üyelerin bağlama gönderimlilik (indexical) ve dönüşümsellik (reflexive) karakterlerini gizlemektedir. Etnografya insanların neye inandıklarını ve inançlarını gelenek, ekonomi veya siyaset gibi kategorilere göre nasıl ayırdıklarını ifade etmektedir. Etnograflar daha çok inançlar ile inançların içeriği ile ilgilenmektedirler. Etnografik araştırmalardaki vurgu bu tür inançların sistematik olarak toplanması ve gözlemlenmesi üzerinedir. İnançların içerikleri ile ilgilenmek yerine etnometodolog inancı, üyelerin belirli meseleler için kendilerine hesap verme yolu olarak görür (Psathas, 2001: 163). Etnometodoloji, üyelerin olayları anlama yollarını araştırmaktadır.

Etnometodoloji, akıl yürütme, yorumlama, iletişim kurma, konuşma yöntemleri de dâhil olmak üzere üyelerin günlük yaşamda karşılaştıkları karmaşık görevleri yerine getirme yöntemlerini keşfetme arayışını temsil etmektedir. Üyelerin karmaşık görevleri yerine getirmeleri durumunda yeni organizasyonlar, yeni metodik karakterler keşfedilebilir. Etnometodoloji, söz konusu düzenin keşfi ve analizi ile ilgilenmektedir (Psathas, 2001: 161-162). Etnometodologlar, insanların dünyayı yorumlarken, anlamlandırırken ve o dünya ile etkileşimde bulunurken kullandıkları süreç ve teknikler ile ilgilendikleri için geniş çapta anketler uygularlar. Sosyal organizasyonun karmaşık teorik modellerini tasarlarken parçalar halinde mevcut olan günlük varoluş fenomenine odaklanan (Wardhaugh, 2006: 252) etnometodologlar, modern sosyolojide yaygın olarak kullanılan üyelerin sezgisel kategorilerinin göz ardı edildiği sosyometrik yaklaşımları doğru bulmamaktadırlar (Švejcer, 1986: 38; Psathas, 2001: 163).

Etnometodolojinin teorik arka planı büyük ölçüde fenomenolojiye[6] dayanmaktadır. Bu arka plan etnometodoloji ile toplum dilbilimi arasındaki ortak zemini açıklamaktadır. Fenomenolojik felsefenin kurucusu Husserl (1859-1938), dilsel ifadelerde analizin ana nesnesi olarak somutlaşan düşünceleri dikkate almıştır. Husserl'ın (1999) ifadenin anlamını ve nesnel içeriğini gizleyen sözceleri (utterance) hazır bilgi (ready-made knowledge) ve hazır düşünce formülleri (ready-madethinking) tarafından belirlenen düşüncenin ilk katmanı (fist layer) olarak gördüğü gibi etnometodologlar, sözceleri yorumlama modelleriyle belirlenen sosyal kategorilerin ortaya çıkarılması için başlangıç verisi (initial data) olarak görmektedirler. Fenomenolojik sosyolojide çevremizdeki sosyal dünyanın yalnızca bireyleri kontrol eden hazır bilgi yapılarıyla algılandığı, sosyalleşme sürecinin de hazır bilginin öğrenilmesine indirgenmiş olduğuna dair yaygın bir görüş vardır (Švejcer, 1986: 39). Etnometodologların fenomenolojik bakış açısına göre dil, yaratma ve sürdürmede önemli bir rol oynamaktadır. Bu süreçte insanların dünyayı anlamak için ne yapmaları gerektiğine odaklanmaktadırlar. İnsan etkileşiminin büyük bir kısmı sözlü etkileşimden oluştuğu için etnometodologların dikkatlerinin büyük bir kısmı, insanların birbirleriyle ilişkilerinde dili nasıl kullandıkları ve söz konusu kullanımlarda insanların ortak bilgi ve pratik akıl yürütme yöntemlerine nasıl yer verdiklerine de odaklanmışlardır (Wardhaugh, 2006: 253-254).

Etnometodologların felsefi anlayışı Husserl'dan başka Wittgenstein'ın (1889-1951) gündelik dil felsefesine ve Searle'ün (1932-) dil felsefesi görüşlerine de dayanmaktadır. Wittgenstein'ın çeşitli bağlamlarda sözcüklerin anlamını araması gibi etnometodologlar da dilbilimsel bir ifadenin anlamını belirli bir sosyokültürel bağlamdaki işlevsel kullanımından türetmeye çalışmaktadırlar. Bazı sosyologlar, etnometodologların konuşma verilerinin çalışılmasına dair yaklaşımı ile Chomsky'nin üretici teorisinin veri analizi arasında paralellikler bulmaktadırlar. Bu yaklaşım bazı toplum dilbilimciler arasında olumlu bir karşılık bulmaktadır. Bu olumlu karşılık toplum dilbilimcilere göre dilsel ve sosyal kategorilerin ilişkisel (korelasyonel) analize tabi tutulan farklı birer varlık (entity) olarak değil, tek bir teorik model çerçevesinde söz konusu kategorileri incelemeyi mümkün kılması düşüncesidir. Ancak Chomsky'nin başlangıç verisi, yalnızca konuşma odaklı olup sosyal bağlamdan soyutlanmıştır. Etnometodologlar için konuşmanın yorumlanması üyelerin geçmiş deneyimlerine bakılmaksızın ya da konuşma katılımı olmaksızın mümkün değildir. Etnometodologlar sosyal kurumlar hakkındaki bilgileri ve normları dikkate almaktadırlar (Švejcer, 1986: 39-41). Sonuç itibari ile Chomsky'nin üretken modelinde olduğu gibi sadece konuşma verileri değil aynı zamanda sosyal yapılar ve sosyal durumlar hakkındaki dil dışı veriler de (extralinguistics) de etnometodolojide kaynak materyali olarak kullanılmaktadır.

SONUÇ

İlgili olduğu diğer disiplinlere nazaran daha geç bir tarihte müstakil bir çalışma alanı olarak ortaya çıkan toplum dilbiliminin Doğu ve Batı geleneği etnografik ve etnolojik kökenlere sahiptir. Toplum dilbiliminin adı geçen disiplinler ile olan ilgisi dil ve kültür ilişkisi sebebiyledir. Doğu ve Batı geleneğinin her ikisi de öncelikli olarak kültür ve dil ilişkisine odaklanan araştırmalar yapmışlardır.

[6] Etnometodolojinin kurucusu kabul edilen Garfinkel, Husserl, Schutz'un yanı sıra Gurwitsch, Merleau-Ponty ve Heidegger'den de etkilenmiştir (Psathas, 2001: 161).

Toplum dilbilimde etnografik-etnolojik yaklaşımları erken dönem ve geç dönem olmak üzere iki alt başlıkta değerlendirmek mümkündür. Erken dönem yaklaşımlarda söz konusu alanlar arasında terminolojik bakımdan bir kesişme görülmektedir. Bu dönemin karakteristik toplum dilbilimi çalışmaları Humboldt'un dilsel görelilik kavramı eşliğinde şekillenmiştir. 1960'lardan itibaren başlatabileceğimiz geç dönem yaklaşımlardan ilki Chomsky'nin dilsel yeterlilik kavramına karşın Hymes'ın (1972a) iletişimsel yeterlilik kavramını ortaya koyarak konuşmanın da dil gibi kurallar dahilinde olduğunu öne sürdüğü konuşma etnografisidir. Konuşma etnografisi dışında geç dönem toplum dilbilim yaklaşımları dil-kültür ilişkisi temelli etnodilbilim çalışmaları ile çeşitlenmiştir. Teorik arka planının fenomenoloji ve gündelik dil felsefesi olması ve toplumda üye etkinliklerinin çoğunlukla sözlü iletişim yolu ile gerçekleştirilmesi nedeni ile etnometodoloji de toplum dilbilimi ile iç içe geçmiş durumdadır.

Sonuç olarak, toplum dilbilimde etnografik-etnolojik ve etnometodolojik yaklaşımların temel dinamiklerini sırası ile kültürün ve gündelik dilin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu disiplinleri bir araya getiren motivasyon ise "*dilin anlamsal yapısı, konuşucunun kültürünü ve günlük hayatını yansıtır*" (Goodenough, 1957: 168) önermesidir. Mevcut yaklaşımların tümünde kültür ve gündelik yaşama dair çıkarımlar dil eşliğinde yapılmıştır.

KAYNAKLAR

Apte, Mahadev L. "Field Methods: Ethnographic", *Concise Encyclopedia of Sociolinguistics*, Ed. Rajend Mesthrie, 772-775. Oxford: Elsevier, 2001.

Canger, Una. "Fieldwork and Field Methods", *Concise Encyclopedia of Sociolinguistics*, Ed. Rajend Mesthrie, 779-781. Oxford: Elsevier, 2001.

Chomsky, Noam. *Aspects of The Theory of Syntax*, Cambridge: MIT Press, 1965.

Darnell, Regna. "Boas, Franz (1858-1942)", *Concise Encyclopedia of Sociolinguistics*, Ed. Rajend Mesthrie, 851-852. Oxford: Elsevier, 2001.

Gladkova, Anna. "Ethnosyntax", *The Routledge Handbook Of Language and Culture*, Ed. Farzad Sharifian, 33-50. New York: Routledge, 2014.

Goddard, Cliff- Ye, Zhengdao. "Ethnopragmatics", *The Routledge Handbook of Language and Culture*, Ed. Farzad Sharifian, 66-83. New York: Routledge, 2014.

Goodenough, Ward. "Cultural Antropology and Linguistics", *Report of the 7th Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*, Ed. P. Garvin, 167-173. Georgetown University Press: Washington, 1957.

Haarmann, Harald. "Sociolinguistic Aspects of Cultural Anthropology", Sociolinguistics Vol. I, Ed. Herausgegeben von Ulrich Ammon vd., 769-785. Berliden: Walter de Gruyter, 2004.

Heeschen, Volker. "Ethnology and Anthropology/Ethnologie Und Anthropologie", *Sociolinguistics*, Ed. Herausgegeben Von Ulrich Ammon, 870-879. Berlin: Walter De Gruyter, 2005.

Hornberger, Nancy H. "Hymes, Dell Hathaway (1927-)", *Concise Encyclopedia of Sociolinguistics*, Ed. Rajend Mesthrie, 882. Oxford: Elsevier, 2001.

Hudson, Richard A. *Sociolinguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Humboldt, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin: Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1836.

Husserl, Edmund. *The Idea of Phenomenology A Translation of Die Idee der Phänomenologie Husserliana II*, Çev. Lee Hardy, Amsterdam: Springer, 1999.

Hymes, Dell. "Models of The Interaction of Language and Social Life", *Directions in Sociolinguistics, The Etnography of Communication*, Ed. John Gumperz-Dell Hymes, 35-71. USA: Holt, Rinehart and Winston, 1972a.

Hymes, Dell. "On communicative competence", *Sociolinguistics*, Ed. J. Pride and J. Holmes, Baltimore: Penguin, 1972b.

Kecskes, Istvan. "Language, Culture, and Context", *The Routledge Handbook of Language and Culture*, Ed. Farzad Sharifian, 113-128. New York: Routledge, 2014.

Leavitt, John. "Ethnosemantics", *The Routledge Handbook of Language and Culture*, Ed. Farzad Sharifian, 51-65. New York: Routledge, 2014.

Philipsen, Gerry. "Ethnography of Speaking", *Concise Encylopedia of Sociolinguistics*, Ed. Rajend Mesthrie, 154-160. Oxford: Elsevier, 2001.

Psathas, George. "Ethnomethodology", *Concise Encylopedia of Sociolinguistics*, Ed. Rajend Mesthrie, 160-165. Oxford: Elsevier, 2001.

Saville-Troike, Muriel. "The Ethnographic Analysis of Communicative Events", *Sociolinguistics A Reader*, Ed. Nikolas Coupland-Adam Jaworski, 126-145. New York: Macmillan Education, 1997.

Strauss, Levi. "Antropoloji", Çev. Ümid Meriç, *İstanbul Journal of Sociological Studies*, 0(16): 102-128, 1978.

Strauss, Levi. *Yapısal Antropoloji*, Ankara: İmge Kitabevi, 2012.

Švejcer, Aleksandr D. *Contemporary Sociolinguistics Theory, Problems, Methods*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1986.

Wardhaugh ,Ronald. *An Introduction to Sociolinguistics*, United Kingdom: Wiley-Balckwell, 2006.

Werner, Oswald. "Sapir-WhorfHypothesis", *Concise Encyclopedia of Sociolinguistics*, Ed. Rajend Mesthrie, 65-73. Oxford: Elsevier, 2001.

Wierzbicka, Anna. "Ethnosyntax and the philosophy of grammar", *Studies in Language*, 3(3): 313-83, 1979.

METİN VE YORUM: EŞSÜREMLİ OKUMAK MI ARTSÜREMLİ OKUMAK MI?

Dursun Ali Tökel[1]

ÖZET

Metinler, bir düşünceyi, bir mesajı veya bir hakikati açığa çıkarmak için örtülmüş anlam katmanlarıdır. Bu anlamda her metin, içerdiği anlamın açığa çıkarılması için çözülmeye, yorumlanmaya muhtaçtır. Soru/sorun, bunun ne şekilde yapılacağıdır.

Bir metin yazıldığı zamanın diliyle, okunduğu zamanın dili ve algısı arasında karmaşık bir geçişgenliği de barındırır. Bir metin, eğer sadece yazıldığı zamanın diliyle okunur, yorumlanır ve çözümlenirse ve ortaya çıkma gerekçesiyle anlam alanı sınırlanırsa yani sadece metin tarihsel süreç içerisinde değerlendirilirse biz buna "artsüremli okuma" deriz.

Eğer bir metin kendini ortaya çıkaracak, biricik gerekçeden bağımsız, her zaman, çağ ve insana hitap etmeyi esas kabul eden "ebedî bir ileti" bağlamı esas alınarak okunur ve yorumlanırsa, yani metin, tarihsel serüveni ile değil, "şimdi"de de değerlendirilecekse buna da "eşsüremli okuma" deriz.

Bu terimler, Dilbilime başvurarak edebi veya dini metinlerin daha iyi anlaşılmasında kullanılmak üzere ödünç alınmıştır.

Bu bildiride metinlerin sadece artsüremli, yani oluştukları zamanla sınırlı olarak kabul edilmelerinin sakıncaları üzerinde ve eşsüremli okumanın zaruretleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca, bazı metinlerin artsüremlerinin bilinmesi halinde ortaya çıkacak anlam facialarına işaret edilecek, bazı metinlerin de hem eş süremli hem artsüremli yorumlanmasının metni ne kadar daha iyi anlaşılır ve evrensel kıldığına dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Metin, Yorum, Eşsüremli Okumak, Artsüremli Okumak.

THE TEXT AND THE INTERPRETATION:

READING SYNRONICALLY OR DIACHRONICALLY?

SUMMARY:

Texts are constituted to create some semantic layers with an aim to enounce thoughts, messages and truths. In this sense, texts need to be analized and interpreted to bring out the implied meaning. The question/matter is how to manage this.

A text contains some complex transperancy between the language and the perception of the era in which it was originated and the time it is interpreted. "A diachronic reading" occurs if a text is only evaluated and interpreted limited to the language of the authored time, the semantic scope is limited with the reason to be written and additionally if it is interpreted regarding only historical facts.

"A synronic reading" , meanwile, accurs if a text is read and interpreted as a part of a eternal message adressing to the contemperory time and and human; however, it must be evaluated independently only from the historical facts and intentions.

The above mentioned terms are borrowed from the science of linguistics to clarify the literary and religious texts.

Consequently,this paper aims to emphasize the inconveniences of evaluating a text only within the boundaries of diachronic reading, limited to the knowledge of the past authored time. Furthermore, it also points out the vital semantically interpreting disasters of noticing the diachronic

[1] Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

backgrond of a text , Finally, it is objected to underline the benefits of a better reading and universaj interpreting of a text unifying and referring to the both; diachronic and syncronic reading techniques.

Keywords: Text, Interpretation, A synronic reading, A diachronic reading.

Giriş:

Metinler, bir düşünceyi, bir mesajı veya bir hakikati açığa çıkarmak için örtülmüş anlam sarmallarıdır. Bu anlamda her metin, içerdiği anlamın açığa çıkarılması için çözülmeye, yorumlanmaya muhtaçtır. Soru/sorun, bunun ne şekilde yapılacağıdır.

Bir metin yazıldığı zamanın diliyle, okunduğu zamanın dili ve algısı arasında karmaşık bir geçişgenliği de barındırır. Bir metin, eğer sadece yazıldığı zamanın diliyle okunur, yorumlanır ve çözümlenirse ve ortaya çıkma gerekçesiyle anlam alanı sınırlanırsa yani sadece metin tarihsel süreç içerisinde değerlendirilirse biz buna "artsüremli okuma" deriz.

Eğer bir metin kendini ortaya çıkarak, biricik gerekçeden bağımsız, her zaman, çağ ve insana hitap etmeyi esas kabul eden "ebedî bir ileti" bağlamı esas alınarak okunur ve yorumlanırsa, yani metin, tarihsel serüveni ile değil, "şimdi"de değerlendirilecekse buna da "eşsüremli okuma" deriz.

Aslında bu terimler, belki de bizim yukarıda kendisine verdiğimiz anlam çerçevesinde pek kullanılmadı. *Artsürem* ve *Eşsürem* terimleri, 20. Yüzyılın başlarında Dilbilimci Ferdinand Saussure tarafında kavramsallaştırılan *kelimenin anlamını yorumlama* anlayışına verilen bir adlandırmanın Türkçe karşılıklarıdır. Bunların Saussure dilindeki karşılıkları *Diachronıc* (artzamanlı) ve *Synchronic* (eşzamanlı)dır.

Saussure, dil incelemelerinde kendi devrine kadar olan sürecin yetersizliğini vurgulayarak, yeni kavramlarla dile bakışı kökten değiştirmeyi hedeflemişti. Nitekim öyle de oldu ve onun *Gösterge, Gösteren, Gösterilen, Dizge, Dil, Söz, Artsürem, Eşsürem* vb. kavramları sadece dilde değil, hemen bütün sanat alanlarında derin karşılıklar buldu.

Dil'i *Artsürem* ve *Eşsürem* açılarından okuma, yeni bir okuma biçimi teklifidir. *Artsürem*'de bakış, kelimenin tarihsel sürecine, *Eşsürem*de ise dilin (kelimenin) bulunulan, yaşanan andaki sürece odaklanılır:

"Artsüremli dilbilimde tarihsel bir bakış açısı vardır. Sözgelimi bir sözcüğün geçmişte nasıl oluştuğu, yarın nasıl olacağını incelemek artsüremli bir betimleme alanına girer… Herhangi bir nesnenin eşsüremli betimlenmesi, belli bir anda bu nesne ile ilgili bir durumun betimlenmesidir."[2] Bu konuda Saussure şöyle der: "*Bilimimizin dural yönünü ilgilendiren şey eşsüremli, evrimlere ilişkin her şey ise artsüremlidir. Aynı biçimde, eşsürem bir dil durumunu, artsürem ise bir evrim aşamasını belirtecektir."*[3] Yani biz Artsüremde dilin tarih boyunca geçirdiği evrimi, eşsüremde ise dilin bugün, hâlihazırdaki kullanım alanlarını, anlam çeşitliğini öğrenmiş oluruz. Saussure'e göre, dil ancak Eşsüremde tam olarak kavranabilir. Anlam, şüphesiz ne artsürem'den ibarettir, ne de sadece eşsürem'den. Anlam, her ikisinin toplamıdır: İki yolla da dil incelenebilir. Artsüremli dilbilimde tarihsel bir bakış açısı vardır *"F. Saussure artsüremli incelemeyi tamamen reddetmez, ama eşsüremliliğe öncelik verilmesini, daha sonra artsüremli bir incelemenin yapılabileceğini belirtir."*[4]

Berke Vardar'a göre, bu bakış açısı aslında *olguların anlamının bulunması üzerine* önemli bir bakış açısıdır. *"Artsürem (Alm. Diachronie, Fr. diachronie, İng. diachrony). Süre içinde dil olgularının evrimi, ilk kez F. de Saussure'ün kavramlaştırdığı artsürem, yine aynı dilbilimcinin tanımladığı eşsüremle*

[2] Hilmi Uçan, Dilbilim, Göstergebilim ve Edebiyat Eğitimi, İz Yay., İstanbul2016, s. 129.
[3] Ferdinand de Saussure, Genel Dilbilim Dersleri, Çev. Berke Vardar, İstanbul, 1998, s.129.
[4] Hilmi Uçan, Dilbilim, Göstergebilim ve Edebiyat Eğitimi, İz Yay., İstanbul2016, s. 129

birlikte olguları incelemek için benimsetilebilecek bakış açılarından biridir ve temel nitelikli yöntemsel bir ayrımın içerdiği öğelerden biri olarak ortaya çıkar."[5]

Bizim metin yorumlarına bakışımız da *olgular* düzeyinden olacağından Berke Vardar'ın tespiti önem kazanmaktadır.

Metinde, salt anlamın, yani olayların değil de olguların yorumu yapı ile ilgili olduğu kadar anlamın çokluğu ile de ilgilidir. *"Gösteren gösterilenden ayrılır ve sürekli yeni anlamlar üretir… Anlam, okuyucu tarafından sözcelem aşamasında yeniden üretilir. Okuyucu yazındal metindeki bu çokanamlılığı görebilmeli, hissedebilmelidir…"*[6]

Metinde Anlam Sorunu:

Bildirimizin temel konusu "metnin anlamı" çerçevesinde olacaktır. Bir metnin anlamının ne olduğun ilişkin asırlar boyu süren tartışmalara girecek değiliz. Asıl meselemiz, metnin anlamının tarihsel bağlamında bırakılması mı yoksa anlamın güncellenmesi mi olduğudur. Artsüremli okumada anlam tarihsel bağlamıyla bugüne getirilir. Eşsüremli bağlamda, artsürem de olmakla beraber anlamın kendi zaman dilimindeki durumu incelenir. Yani Artsüremde dikey, eşsüremde yatay anlam söz konudur.

Ancak, dini ve kutsal metinlere gelince mesele çok daha hassas boyutlar kazanabilmektedir. Anlama bu iki kavramdan daha ziyade hangisi ile bakılmalıdır? Burada bizi belli bir tercihe zorlayan nedenler yok. Bunu duruma göre değerlendirmek gerekecektir. Fakat kutsal metinlerde daha ziyade *artsüremli* anlamın tercih edildiği de bilinen bir gerçektir:

"Kelime köklerinin anlamlarının belirlenmesinde artzamanlı semantik metot mu yoksa eşzamanlı semantik metot mu kullanılacak sorusuna Salih Akdemir: "Bu, araştırma yapılan konuya bağlıdır, özellikle dinî metinlerin anlaşılması söz konusu olduğunda, artsüremli bir semantik araştırmanın yapılması kaçınılmazdır." demekte, artsüremli ve eşsüremli semantiğin birbirlerini tamamladıklarını belirtmektedir"[7]

Anlamı bunlardan sadece birine hasretmek, metnin mesajını ya dondurmaya veya son derece esnek bir formla keyfiliğe itebilecektir. İlla da birini savunmak yanlış olacaktır. Mesela anlamın donmuş bir yapıyla yaşayan insanlara sunulması da beraberinde pek çok sorunu getirir. Kur'an'ın anlamına bu açıdan bakan şu yorum son derece önemli:

"Zira Hz. Peygamber dönemine hapsedilmiş bir Kur'an anlayışı zaten eleştiri imkânını kaybetmiş, yani düşüncenin bir nesnesine indirgenmiş Kur'an anlayışıdır. Kur'an'ın yaşayan bir metin olarak ele alınması, bu yüzden Kur'an hermenötiği için hayatidir. Bu şekilde Kur'an metni kendi kritik işlevini sürdürebilir. Bu da onun hem kelime hem de kavram olarak ele alınmasını gerektirir. Ancak bunun için onun kelime olarak (yaşayan gelenek) ele alınmasının reflektif bilinç konusu olan kavramsal anlamaya öncelik arz ettiğini yeniden belirtelim."[8]

Kur'an ve sair kutsal metinlerin kendi çağının dışında yaşayanlara da derin anlam göndermelerinin olduğu kaçınılmaz olduğuna ve ilahî metin zaman ve mekânla sınırlandırılamayacağına göre, anlam tarihsel bağlamdan çıktığında ancak o tarihsel bağlamda olmayanlara ulaşabilecektir:

"Buna göre Kur'an'ın anlamı Kur'an metni diye çerçevelenmiş, analitik olarak deşifre edilmiş bir nesne içinde bulunacak bir husus değildir. Aksine Kur'an anlamını her zaman kendi dışındaki tarihsel ortamı, zihinleri, kalpleri, dil kullanım tarzlarını, kısacası hayat tarzını ve dünyayı etkileyerek, tabir

[5] Berke Vardar, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, Multilingual Yay. İstanbul 2002, s. 25.
[6] Hilmi Uçan, Dilbilim, Göstergebilim ve Edebiyat Eğitimi, İz Yay., İstanbul2016, s. 52.
[7] Salih Akdemir'den aktaran, Mustafa Harput, Vahiy Sürecinde *"Zky" Ve "Sdk" Köklerinin Artsüremli (Dıachronıc) Semantik İncelemesi",* Yayımlanmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler, 2015, s. 17.
[8] Burhanettin Tatar, Din, İlim ve Sanatta Hermenötik , İsam Yay., İstanbul 2014, s. 104.

caizse kelimenin beşeri hayat tarzı ve bu dünya içinde tohumlanması ve açılmasıyla ifşa eder. Bu sebeple Kur'an görülen değil, kendi dışındaki gerçekleri gösteren (ayet) bir metin olarak kavranır."[9]

Bu anlamda çerçevemizi çizen anlayışı Habernas'ın şu ifadesi ile belirtmeye çalışalım: "Jürgen Habermas'a göre anlamak demek, bir gelenek içine sokulmak demek değildir, 'davranışa yön verici bir özü anlayış'ın kazanılmasıdır."[10]

Evet, esas mesele bu, anlamın ne bir tarihsel dönemle, ne de bir gelenekle dondurmadan, hem Artsürem, hem Eşsürem çerçevesinde, muhatabının idrakine en yalın halde getirmek gerekiyor. Buradaki sihirli cümle belki de budur: "*Davranışa yön verici özü anlayış"* ve tabii ki bunu da muhataba *anlatış.*

Davranışa Yön Veren Bir Form Olarak Metin

Her metin bizi anlamla yüz yüze bırakır ve bizi kendi çizdiği çerçevede bir davranışa iter: Bu, kutsal metinlerde mutlak yöndür. Yani kutsal metin, bizi belli davranışlar silsilesini yapmaya zorlar, bütün bir günü, saati programlar ve bizim nasıl davranacağımıza dair normlar getirir. Bu normların çözülmesinde metnin anlamı çok önemlidir. Metin eğer tarihsel bağlamda tutulacaksa, sanki o metinden, o metne tarihin bir döneminde muhatap olan kişi sorumluymuş gibi algılanabilir, hâlbuki asla öyle değildir. Bu metinler, kıyamete kadar bütün inananları bağlar.

Diğer açıdan eğer metinler, Artsüremde tutulup eşsüremde anlamlandırılmazsa o zaman da, bir metnin söylenmiş olduğu çağ, kişi, zaman ve mekânla sınırlanıp tekil bir anlama indirgenme ihtimali kaçınılmaz olacaktır.

İşte bu çalışmamızda, vereceğimiz birkaç örnekle bu mahsurlara dikkat çekmeye çalışacağız.

Bunu yaparken *Artsürem ve Eşsürem* kavramlarını Dilbilim'den ödünç alarak, meseleyi kelime bağlamından çıkararak, metnin yorumu meselesine getirmek istiyoruz. Yani yukarıda da kısmen değinilen *Artsüremli* veya *eşsüremli semantik* meselesine. Yani metnin anlamı bu iki kavram çerçevesinde ele alınacaksa bizi hangi durumlar beklemektedir? Sadece eşsüremli veya sadece artsüremli okunursa hangi sancılı davranışlarla karşı karşıya kalıyoruz demektir?

Artsüremli okumada esas olan *olay* veya *kişidir*, anlam dardır; metin belli bir zaman diliminde, belli bir olay veya kişi için söylenmiştir. Yani anlam donmuştur, açılmaz genişletilmez, çoğaltılmaz. Eşsüremli yorumda metinde asıl olan kişi veya *olay* değil, bizatihi *olgunun* kendisidir. Kişi ve olay lokal, bölgesel, zaman ve mekanla kayıtlı iken, olgu evrenseldir, genelgeçerdir, bütün çağ, zaman ve hallerde bütün insanlığın ortak kaderine, eylemlerine ilişkindir.

Eğer metin, artsüremli okunursa anlam çok kısır bir döngüde, bir kaç kişiyi tarihte ilgilendirmiş, ama bugün için çok sınırlı halde kalır. Eşsüremde ise anlam, ebedi döngüde, ebedi bir bağlayıcılıkla tecelli eder, tezahür etmez, tecelli eder, yani anlam sürekli güncellenir.

Örneklerle bu durumları açmak istiyoruz.

Sadece Artsüremli Okumada Mevcut Durumun Sakıncaları

Peygamberimiz bir gün çarşıya gider, hububat satan bir adamın çuvalına elini daldırır ve adamın ıslak daneleri çuvalın altına, kuruları da üstüne koyduğunu görür. Bu sahtekârlığa çok içerler ve der ki:

"Bizi aldatan bizden değildir" [11]

Bir hoca hiç unutmuyorum, cami kürsüsünde bu hadisi okudu ve "muhterem cemaat, içinizde esnaflar vardır, bu hadis size söylenmiştir, sakın kimseyi kandırmayın." Dedi. Bu hadis hakikaten sadece esnaf için mi söylenmiştir?

[9] Burhanettin Tatar, Din, İlim ve Sanatta Hermenötik , İsam Yay., İstanbul 2014, s. 91.
[10] Gürsel Aytaç, Genel Edebiyat Bilimi, Papirüs Yay., İstanbul 1999, 1. Basım, s. 94
[11] Müslim, İman: 164; bkz: http://www.sonpeygamber.info/sonpeygamberinfo-dan-kirk-hadis, 30.09.2019.

Bu hadis *artsüremli* okunduğunda görülen şudur: Sahtekâr bir adam, bir mal satmaktadır. Yani kişi bellidir, olay da bellidir. Buna bakılırsa olay esnafları ilgilendirmektedir, çünkü kişi ve olay ticaret bağlantılıdır. Ama bu hadis "eşsüremli", yani olay ve kişi merkezli değil, olgu merkezli okunursa durum şöyle olur: Burada eleştirilen temel insani duygu "*aldatmak*, *kandırmak*"tır. Olay hububat ve tüccar üzerinde somutlanmıştır. Eğer aldatma (yani olgu) merkeze konursa o zaman anlam birden evrenselleşecektir. Aldatan kim olursa olsun bizden değildir:

Eğer bir doktor hastasını, bir öğretmen öğrencisini, bir esnaf müşterisini aldatıyorsa, kıyamete kadar, bu kandırma her nerede yaşanıyorsa o kişi "bizden değildir" kapsamına girecek demektir. Bu yorum, sadece esnafları değil, bütün insanları muhatap aldığı için daha nebevî, daha etkileyici ve evrenseldir. Tabi bu genelgeçer anlamın çıkarılbailmesi için metnin *eşsüremli* okunması gerekmektedir.

Eğer hadis böyle okunsaydı hoca efendi kürsüden sadece *esnafları* yani *ticaret erbabını* değil, bütün müminleri uyaracaktı ve diyecekti ki:

"Ey cemaat, içinde muhatabı olmayan kimse yoktur; hepimizin bir muhatabı vardır: Tüccar müşterisini, doktor hastasını, öğretmen öğrencisini, imam cemaatini, yönetici yönettiklerini, işveren işçisini kandırmayacak. Eğer kandırıyorsa o kişi bilsin ki bu hadisin mucibince İslam dairesi çıkına çıkmaktadır." Aslında Peygamberî anlam bu kadar yalındır. Ümmetinden herhangi bir kişinin, herhangi birini aldatmasını istememektedir. Söz konusu hadiste bu genelgeçer anlam, belli bir kişi ve nesne ile somutlanmıştır; zira bir anlamı her meslek veya meşrep grubu için ayrı ayrı söylemek mümkün değildir. Biz mümkün anlamı usulü dairesince çoğaltmak durumundayız.

"Herhangi birinizin elinde bir hurma fidanı varken, kıyâmet kopacak olsa, derhal onu diksin!"[12]

Bu hadis-i şerif, camilerde veya yeri her nerede geliyorsa orada sadece *orman haftası* veya *ağaç dikmenin önemi* bağlamı sadedinde kullanılmaktadır. Evet, Artsüremde anlam budur. Peygamber efendimiz, ağaç dikmeye, çevre bilincine çok önem vermiştir, zaten aksi de beklenemez.

Fakat hadisin bu anlamı, donmuş anlam mıdır? Biz bu hadisi *artsürem*le beraber bir de *Eşsürem* ile okusak acaba daha hangi anlamlara ulaşabiliriz?

Buradaki *olay* bir kişinin bir ağaç dikmesidir ve Peygamber bunun önemine çok etkileyici bir kıyas ile dikkat çeker. Fakat buradaki *olgu,* bir eylem, çalışma, iş halinde olmaktır. Hz. Peygamber, bir iş halinde olan, meşru bir ite çalışan insanın iş yapma ahlakına dair bir tavsiyede bulunmaktadır. Yani bu hadis aslında sadece *ağaç* ve *orman* bağlamında değil; aksine tam da Müslümanın *İş Ahlakı* veya *iş etiği* bağlamında da değerlendirilmelidir.

O zaman anlam çok daha etkileyici olacak, ilahi ve nebevî derinliği de bünyesinde barındırdığı anlaşılacaktır. Burada Hz. Peygamber bir iş eylem halindeki kişiye seslenmekte ve adeta *ağaç dikme* olgusundan şunları söylemektedir: Sizden birini, hangi işi yapıyor ise, o işin hakkını versin. Eğer bir ağaç dikiyorsa kıyamet kopuyor da olsa o ağacı diksin, eğer ders yapan bir öğretmense ve ders esnasında kıyamet kopuyor olsa biel dersine devam etsin; bir hasta doktor muayenesinde, bir imam namaz kıldırma esnasında işini yapıyor olmaya devam etsin!

Biz bu hadisi bu bağlamda alsak ve ısrarla müminlere bu bağlamda anlatsa idik, iş ahlakımızın, bugün o çok şikâyet ettiğimiz facialarıyla ne kadar yüzleşirdik acaba?

"Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz."[13]

Bu hadis-i Şerif'i biz, genelde yapıldığı gibi, dini tebliğ esansında kullanılan bir üslüp özelliği olarak mı alalım? Yani sadece o bağlamda mı alalım? Kuşkusuz dinini başkalarına anlatan kişi, o başkası evladı bile olsa son derecede yapıcı ve etkileyici, tabii ki aynı zamanda da yumuşak, ürkütmeyen, sevdirici bir dil kullanmalıdır. Bu bağlamda daima Hz. Musa'ya "Gidin ona (Firavun'a) yumuşak sözlerle

[12] http://www.sonpeygamber.info/kiyamet-kopsa-da, 30.09.2019.
[13] Buhârî, İlim-12, http://www.sonpeygamber.info/sonpeygamberinfo-dan-kirk-hadis, 30.09.2019.

anlatın, belki düşünüp kendine gelir" (Tâhâ-44) ayeti örnek verilir. Firavun gibi tanrılık iddia eden bir azılı kâfire karşı bile çok dikkatli ve ürkütmeyen, yumuşak bir dil kullanılacaktır.

Fakat bu hadisi biz eğer *eşsürem* ile yorumlasak ve bundaki *olay*dan ziyade *olgu*ya dikkat çeksek nasıl evrensel bri anlam ile yüz yüze gelirdik acaba?

Buradaki olgu, *kişinin muhatabına karşı çok dikkatli bir dil kullanması*dır. Herkesin muhatabı vardır. Hiç kimse muhatabını ürkütmeyecek, işinden, kendinden, mesleğinden nefret ettirmeyecek, sevimli ve insancıl olmanın bütün icaplarına azami riayet edecektir.:

Bir anne-baba, çocuklarına kendisinden nefret ettirmeyecektir; onlara dini de ahlakı da, ibadeteri de, insanlığı da nefret ettirmeyen bir dil ve davranışla anlatacaktır.

Bir doktor, bir imama, bir öğretmen mesleğini icra ederken insanları kendinden, işinden nefret ettirmeyecek; zorlukları onlara kolay kılacak, işi yokuşa sürmeyecek; genellikle nefret ettirici, karamsar, kötümser değil, yapıcı, sevdirici bir dil kullanacaktır. Bundan hepimiz sorumluyuz, yani sadece din adamları değil.

Öğrencilik yıllarımı hatırlıyorum, öyle hocalarımız vardı yaptıkları tek şey derslerinden, o dersin mevzuundan bizi nefret ettirmek olmuştu, tabii kendisinden de… Şimdi bu insanlar bu hadisin muhatabı değil miydiler? Ve bu hadisin muhatabı olarak işlerini yapsalar acaba nasıl insanlar olurdu. Peygamberimiz demiyor muydu ki: *"Mü'min bal arısı gibidir; Temiz olanı yer, Temiz olanı (bal) üretir, Bir çiçeğe konduğunda onu kırıp bozmaz."*[14] Ve mümin daima şu ayette ifade edilen kaygı ile kaygılanmak zorunda olan insan değil midir? "Rablerine dönecekleri için yapmakta oldukları işleri kalpleri titreyerek yapanlar..."[15]

Artsürem Bilinmeden Okumanın Sakıncaları

Şüphesiz ki aslolan vahyin bizi davet ettiği hakikattir. Anlama da, yorum da bu hakikatin açığa çıkması içindir ve bunun için de ne gerekiyorsa bulunulmalıdır. Biz şu veya bu metodu kutsamıyoruz, sadece anlamın, mesajın ulaşmasında açığa çıkması için zaman zaman farklı yöntemlere başvurmanın gerekliliğe dikkat çekmeye çalışıyoruz.

Bu, bazen Artsürem (tarihsel bağlam) bazen de Eşsürem (eşzamanlı bağlam) boyutundan olur. Burada artsüremli bağam bilinmeden yapılan okumanın nasıl dramatik bir boyut ortaya çıkardığına bir örnek vermek istiyorum.

Geçenlerde öğle namazı için camie gitmiştim. İmam efendi, hemen her gün namaz sonrasında bir ayet ve bir hadis okuyarak, 5 dakikayı geçmeyen kısa ve veciz bir konuşma yapıyor. O gün de ayeti okuyup açıkladı ve hadis olarak da "*Ben dayanarak yemek yemem"* sonra da ilave etti: "Muhterem kardeşlerim, peygamberimiz dayanarak, yaslanarak yemek yemezdi, siz de bri yere yaslanarak yemek yemeyin." Ben tabii ki şaşşırdım, ne demek bir yere yaslanarak yemek yememek, yenilse ne olurdu ki? Hoca hiçbir açıklama yapmadı ve mihraptan kalkıp odasına gitti. Camii çıkışında yanına gittim ve "hocam bir yere yaslanarak yemek yememek ne demektir? Yani eğer bir yere yaslanıp yemek yesek ne olur?" Hoca efendi bana bir kızdı: "Ne demek ne olur, peygamberimiz yememiş, biz de yemeyiz o kadar. Ben ne bileyim Peygamberimiz niye bir yere dayanarak yemek yememiş!" adamın beni bri dövmediği kaldı. Şaşırmamak mümkün değil, hocanın bu hadisi okuyup da bunun sebebini öğrenme merakına düşmemesine şaşırmamak mümkün değil!

Hâlbuki mesele o zamanki toplumsal yapıdaki sınıf düzeniyle alakalı idi: Soylular, asiller, zenginler, bugünkü tabirle yüksek burjuva veya yüksek sosyete; Kur'anî tabirle şehrin zengin, kibirli şımarıkları daima bir yere yaslanarak, koltuklarına dayanarak yemek yerler ve bunu burjuvanın bir alameti sayar ve kibirle de bu hali savunurlardı. Bu, eski Yunan ve Roma'da da böyle idi. Mesela kölelerin oturarak veya yaslanarak yemek yemesi yasak idi. Hz. Peygamber böyle diyerek kendisinin

[14] https://hadislerleislam.diyanet.gov.tr/?p=kitap&i=3.0.419#sel=, 01.09.2019.
[15] Müminûn Suresi, 60. Ayet.

tevazuuna dikkat çekiyor, o kibirli şımarıklardan, mütekebbir zorbalardan olmadığını, halkın içinden biri olduğunu vurguluyordu.

Ne Artsüremli ne de Eşsüremli Yorumlanmayan Metinlerin Dramatik Durumu

Bazen, öyle metin yorumları karşısında kalınıyor ki insanın hayret etmemesi mümkün değil. Bu metinler genellikle artsüremi de eşsüremi de dışlayan ve tam olarak ne olduğunu ifade edemediğimiz, belki de kör geleneğin dayatması ile yorumlanan, yani mevcudu hakikatle anlamayı değil de, hakikati mevcudun düzeneğine uydurmaya çalışan, insan akıl ve mantığını hayli zorlayan yorumlardır.

Zannımca bu metinlerin sayısı bir hayli fazladır. Biz burada sadece bir örnek vermekle iktifa edeceğiz, vahim bir örnek vermekle!

16. yüzyılda, Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Arapça olarak yazdığı ve Aşık Çelebi'nin Türkçe'ye tercüme ettiği bir Kırk Hadis kitabında, tercümeden ziyade metin yorumunun, bağlam ve hakikat düzleminden koparak, tamamen bireysel yorumlarla nasıl bir tehlikeli ve hatta trajik sonuçların doğmasına neden olduğu görülecektir.

Hadis şudur: (اوالدنا اکبادنا), "Evlādünā Ekbādünā". Yani "evladlarımız cigerlerimizdir.". Bu hadisten ilk etapta anlaşılan nedir? Peygamberimiz, çocuk sevgisine dikkat çekmiş, çocuklarımızı insanın ciğerine teşbih ederek, sevginin büyüklüğüne, önem ve değerine vurgu yapmıştır. Yavrularını kucaklarına almayı, onları sevip öpmeyi kendileri için zül sayan o günün Arap toplumunda bu çok büyük ve mühim bir mesajdır, hatta devrim niteliğinde bir toplumsal tavır alıştır. Peygamberimizin, bir seferinde torunlarını kucağına alıp severken oraya bir Arabın geldiği, Peygamberimizin çocuğu kucağına alıp sevmesine şaşırdığı ve "biz asla böyle yapmayız" dediği, bunun üzerine Peygamberimizin onu kınadığı malumdur:

"Âişe (r.anh.) şöyle dedi: Peygamber'e bedevî bir Arab geldi de:

-Yâ Rasûlallah! Sizler çocukları öper (sever) misiniz? Biz çocuklarımızı öpüp okşamayız, dedi.

Peygamber (s.a.v.):

-Allah senin gönlünden merhamet ve şefkati çekip çıkarmıştır. Ben senin için neye mâlik olabilirim? (yânî ne yapabilirim)" diye cevâb verdi."[16]

Peygamberimizin bu hadisinden artsüremli olarak okunan şudur:

Bir seferinde Hz. Peygamber Efendimiz, torunları Hz. Hasan ve Hüseyin'i kucağına alarak bu sözleri söylemiş ve çocuk sevgisine dikkat çekmiştir.

Fakat Ebussud Efendi'nin bu hadisi böyle mi yorumluyor? Tabii ki hayır. Şeyhülislam, bu hadisten tamamen bu anlamların dışında, bazı büyük alimlerden de örnekler vererek bambaşka meseleleri tartışmaktadır: *Bu söze acaba kızlar dahil midir? Yani kızlarımız için de "ciğerlerimizdir" diyebilir miyiz, diyemez miyiz? Bundan yola çıkarak bir harp esnasında erkeklere bu hadis dahilinde eman verilir, ama kızlara verilir mi verilmez mi? Kızlar babanın bıraktığı mirasa dahil mi değil mi?* İnsanın şaşırmaması mümkün değil; hangi okuma biçimi bizi bu anlamlara götürmektedir? Bu yorumlar, zaten toplumda mevcut olan kadının aşağılamasına ilişkin inançlar lehine bir tavır alıştan başka nedir? Hz. Peygamber, kız torunu varmış mıdır da, onu kucağına almamış mıdır da bundan mütevellit bunlar söylenmektedir? Anlamak mümkün değil, hatta zannımca buna yorum bile denemez, çok tehlikeli çıkarımları muhtevi, Umberto Eco'nun deyişiyle *aşrı yorum*dur ve hatta vebali çok yüksek bir yorumdur. Tabii ki burada Ebussuud Efendi'yi töhmet altında bırakmak için bunları söylemiyoruz, o sadece asırlar boyu bunu böyle yorumlayan kimi ulemanın sözcülüğünü yapmaktadır. Kimi ulema ise bu görüşlere hiç katılmamış ve hadisi doğrudan bütün evlatlar için genelgeçer kabul etmiştir. Peki etmeyenin delilleri nedir? İşte orası tartışılmalıdır.

Metnin bir kısmını buraya alıyoruz:

[16] Buhari, Edeb-27., bkz: http://www.enfal.de/buhari/edep.htm#_Toc115782118.

"Yani evladlarımız cigerlerimizdür. Resūlu'llāh śallā'llāhū aleyhi ve sellem bu hadis-i şerifi Hasan ile Hüseyin rażıya'llāhū anhumāyı tutarken buyurmışlardur. İmām Muhammed rahmetu'llāh dahi bu hadisle amel idüb harbinün kendilerine ve evlādlarına emān virilse ḳızları ve oġulları evlādda dâhil olur dimişdür. Şemşü'l-Eimme-i Serahsi, Şerh-i Siyer-i Kebir'de böyle yazar. Ammā Rażıyü'd-din Serahsį, Muhit'te böyle yazar ki bir kimesne evlādına vaḳf eylese. Evlād-ı sülbiyesi ve evlād-ı ebnāsı dahil olur.

"Ammā evlād-ı benātı dâhil olmaḳda iki rivāyet vardur. İmām Hilāl ve Hassâf, İmām Muhammedden zikr itdükleri üzre dâhil olurlar. Zįrā veled lafzı umūm mecāzla anlara daħı mütenāvildür. Zįrā veled, mütevellid olana dirler. Mütevellid asldan müteferri olandur. Evlād-ı benāt dahi müteferrridür. Ümmden mütevelliddür. Ümm cedden mütevelliddür.

Evlād-ı benāt dahi ümm vāsıtasıyla cedde muzāf olurlar. Bu sebebdendür ki Resūl śallā'llāhū aleyhi ve sellem Hasan ve Hüseyin hakkında [Evlādünā Ekbādünā] dimişlerdür. Rażıyü'd-dįnüñ bir rivayeti budur ki İmām Muhammed, Siyer-i Kebįrde zikr ider ki harbį evlādı üzere emān dileseler evlād-ı benātları emānda dāhil olmaz. [Zįrā anlar keñdi evlādı degüldür. Ve İmām Alį-i Rāzį dahı cem itdügi resāilde böyle yazar. Zįrā ism-i veledüñ evlād-ı benāta tenāvüli bi-tarįḳi'l-mecāzdur. Zįrā veled hakikatte kendinüñ oġlı olandur ve hükmde ve örfde vilādetle aña mensūb olandur. Evlād-ı ibn böyledür. Evlad-ı benāt böyle degüldür. Resūlu'llāh śallā'llāhū aleyhi ve sellem Hasan ile Hüseyine veled tesmiye buyurduḳları mecāzendür. Zįrā Hakk Teālā kelāmında [mā kāne muhammedun ebā ehadin min ricāli-kum] buyurmışdur. Yāhūd evlād-ı benāta veled isminüñ şumūli evlād-ı Fātıma'ya mahsûs ola."[17]

Ömer Hayyam ve Nedim'den bir Eşsüremli Okuma Örneği

Eşsüremli okuma denildiğinde, bir metni esas bağlamı doğru olmakla birlikte, anlamın güncellenmesi ve çoğul okuma yolu ile anlamın çoğaltılması ve zaman ve mekân kaydı olmaksızın yaşanan anın insanına ve algısına getirilmesi de anlaşılmalıdır. Metinler daima eskimektedir, oysa o metinleri okuyan insanlar daima ona yeni bir çağın ve mekanın gözüyle bakmaktadır. Zamandan ve mekândan bağımsız olarak metnin anlamının yepyeni bir yorumla insan idrakine getirilmesi ve metnin üst bir okumaya, yaratıcı bir okumaya tabi tutulması onun bir nevi eşsüremli okunması anlamına gelir.

Bu okuma biçimine iki farklı zaman ve kişiden örnek vermek istiyoruz.

Birinci örneğimiz Ömer Hayyam'dan.

"Hayyam cidden yaşadığı asrın fen adamı. Bir gün Ömer (Hayyam), İsti'den Magistos'u, Batlamyus astronomisinin Arapça tercümesini okuyormuş. Ona bir tanıdığı 'ne okuyorsun?' diye sormuş. Cevabı:

"Evelem yanzuru ile's-semâi…" ayetinin şerhini okuyoruz."[18]

Bu yepyeni bir okuma biçimidir. Aslında Ömer Hayyam, Batlamyus'un astronomi kitabının Arapça'ya tercümesini okumaktadır. Doğal olarak da, "ne okuyorsunuz?" sorusuna verilecek cevap "Batlamyus'un astronomi eserini okuyorum." olmalıdır. Ama o, okuduğun şeyin herhangi bir kişinin kitabı olmadığını, aksine o kişinin, bu kitapla, Allah'ın Kur'an'da buyurmuş olduğu bir ayetin şerhini söylemektedir. İşte bu okuma "bütün kitaplar bir kitabı açıklamak için yazılır" sözünün harika bir açılımıdır.

Ömer Hayyam'ın bahsettiği ayet şudur:

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ

"Efelem yanzurû ile's-semâi fevkahum keyfe beneynâhâ ve zeyyennâhâ ve mâ lehâ min furûcin."

[17] *Âşık Çelebi'nin Hadîs-i Erbaîn Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin),* Yayınlanmamış YLT; Haz: Bünyamin Akdağ, (Dan: Dr. Öğr. Üyesi Bülent ŞIĞVA), Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzincan 2019, s. 56-57.

[18] Süheyl Ünver, Kırkambar, Türk Ev Kadınları Kültür Derneği Genel merkez Yay., Ankara 1972, s. 15.

"Onlar, üstlerindeki göğü nasıl yapmışız, süslemişizdir bir bakmazlar mı? Onda hiçbir çatlak da yoktur."[19]

Bu okuma örnek aldığında bilinecektir ki aslında her bilim dalı aslında Allah'ın bir ayetini açıklama çabasıdır. Her bilgin, kendi sahasında Allah'ın bir ayetini şerh edip durmaktadır. Okuyan da, o bilginin eserini değil, aslında bir ayetin şerhini okumaktadır. Kur'an bu gözle okunsa acaba nasıl bir sonuca ulaşırdık?

İkinci örneğimiz şair Nedim'den. Nedim, bir aşk, şarap, keyif ve eğlence şairi olarak takdim edilir. Ama onun bir ayeti şerhi göstermektedir ki bizler onu *da* yepyeni bir gözle okumalıyız.

Şöyle bir soru sorsak: Acaba Tîn Suresi neden *"Ve't-t'ini ve'z-zeytûni…"* diye başlamaktadır? Yani neden *tîn* (incir) öne alınmıştır da, *zeytin* daha sonra gelmektedir? Bizler normal bir düşünme sistemiyle bu soruya cevap veremeyiz. Diyeceğimiz sadece şudur: Bunun cevabını sadece Allah bilir, biz bilemeyiz. Ama muhakkak ki böyle olmakla da bir muradı, bir sırrı vardır."

İşte Nedim sanki bu sır üzerine eğilmiş gibi bir beytinde şöyle demektedir:

Olur mefhûm her şîrînin olmak telh encâmı

Kelâm-ı Hakk'da der-pey gelmesinden tîn zeytûnun[20]

"Her tatlı şeyin sonu acı ile biter. Bu, Kur'an'da tîn ve zeytûn kelimelerinin art arda gelmesinden bellidir."

Şaire göre, ayette önce *tîn* yani incir kelimesinin, dolayısıyla *tatlı* olan meyvenin zikredilmesi, sonra da *zeytûn* yani acı olan meyvenin zikredilmesi, "her tatlı olan şeyin sonu acı ile biter" yargısına en iyi örnektir. Bu *tefsir* o kadar önemlidir ki, aynı zamanda bu tespit ve tefsiriyle Nedim, Türk kültüründe "*bugün çok güldük, kesin ağlayacağız."* Veya *"bu kadar mutluluğun ardından bir acı gelmese"* şeklinde ifade edilen, sevincin ardından hüzün geleceği inancına da çok iyi bir mehaz önermiş olmaktadır.

İşte bunlar, yani Ömer Hayyam'ın ve Nedim'in yaptığı okumalar, yeni bir okuma, eşsüremli ve hatta çoğul, yaratıcı okuma örnekleridir. Bu da göstermektedir ki, artsüremde olduğu gibi anlam sınırlanamaz, sınırlandırılamaz; kök anlam baki kalmak şartıyla her devirde yeni bir anlam göstereniyle buluşulabilir.

Sonuç:

Bir metnin anlamının ne olduğuna ilişkin yapılan tartışmalar neredeyse insanlık tarihi kadar eski. Hemen bütün dinler, felsefeler ve sair akımlar bu mesele de muhakkak bir taraftır. Bizler bu çalışmada metnin artsüremli ve eşsüremli okunmaları veya okunmamaları durumunda ortaya çıkacak bir takım yanlış tavır alışlara, dramlara, hatta trajik durumlara dikkat çekmeye çalıştık. Metin eğer sadece tarihsel bağlamda okunursa, bu, pek çok sorunu da beraberinde getirecektir. Bazı metinler muhakkak eşsüremli olarak okunmadır ve dinin evrensel mesajı için kaçınılmaz bir durumdur.

Her Peygamber, kendi çağının dili ile gönderilmiştir. Hz. Musa sihir dilini, Hz. İsa tıp dilini, Hz. Peygamber Efendimiz ise çağının dili olan edebiyat dilini çok iyi bilmekte ve inkârcılarla o dille savaşmaktadır. Eğer âlimler peygamberlerin varisleri ise –ki öyledir- kendi çağlarının dilini çok iyi bilmelidir. Aslında, eşsüremli okuma bir açıdan metnin dilini, çağın diline *çevirme* işidir de denebilir, yani metni o dille *de* ifade etme. Eğer bizler o dili bilmezsek, o çağın insanına ulaşamayız. O zaman her çağın bilgini, bir metnin *artsüremli* anlamını çok iyi bilecek, ama aynı zamanda o metni çağın diline ve insanına çevirecek yani metni hem *artsüremli* hemen de *eşsüremli* okuyabilecek bir donanıma sahip olacaktır. Bu donanıma sahip olmak için de *okuma* ve *çevirme* teknikleri muhakkak eğitim kurumlarında

[19] Kaf Suresi, 6. Âyet.

[20] Nedim Divanı, (Haz: Muhsin Macit), Akçağ Yay., Ankara 1997, s. 308, 64. Gazel, 7. Beyt.

öğretilmelidir. Öğretiliyor mu? Bu soruya "evet" cevabı vermek bugün için maalesef çok zordur. "Neden çağın insanına ulaşamıyoruz?" sorusu sorulacaksa, ulaşması gerekenlerin, ulaşılacakların diline vakıf olmadığını söylemeye çalışıyoruz.

KAYNAKÇA:

Âşık Çelebi'nin Hadîs-i Erbaîn Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin), Yayınlanmamış YLT;

Hazırlayan: Bünyamin Akdağ, (Dan: Dr. Öğr. Üyesi Bülent ŞIĞVA), Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzincan 2019.

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

Buhari, Edeb-27., bkz: http://www.enfal.de/buhari/edep.htm#_Toc115782118.

Buhârî, İlim-12, http://www.sonpeygamber.info/sonpeygamberinfo-dan-kirk-hadis, 30.09.2019.

Burhanettin Tatar, **Din, İlim ve Sanatta Hermenötik** , İsam Yay., İstanbul 2014.

Ferdinand de Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri**, Çev. Berke Vardar, İstanbul, 1998.

Gürsel Aytaç, **Genel Edebiyat Bilimi**, Papirüs Yay., İstanbul 1999, 1. Basım.

Hilmi Uçan, **Dilbilim, Göstergebilim ve Edebiyat Eğitimi**, İz Yay., İstanbul 2016.

Müslim, İman: 164; bkz: http://www.sonpeygamber.info/sonpeygamberinfo-dan-kirk-hadis, 30.09.2019.

http://www.sonpeygamber.info/kiyamet-kopsa-da, 30.09.2019.

Nedim Divanı, (Haz: Muhsin Macit), Akçağ Yay., Ankara 1997.

Salih Akdemir'den aktaran, Mustafa Harput, Vahiy Sürecinde *"Zky" Ve "Sdk" Köklerinin Artsüremli (Dıachronıc) Semantik İncelemesi",* Yayımlanmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler, 2015.

Süheyl Ünver, **Kırkambar**, Türk Ev Kadınları Kültür Derneği Genel merkez Yay., Ankara 1972.

NASLARIN ANLAM VE YORUMU BAĞLAMINDA OBJEKTİF BİR ZEMİN OLARAK DİL VE DİLİN İSLAMİLEŞMESİ

Abdurrahim Kozalı[1]

ÖZET

İletişiminin objektif bir ölçütü olan dilin bu niteliği, en başta gramer üzerinden gerçekleşir ve bunu retorik (belağat) izler. Söz konusu iki parametre, objektiftiklerini dinden bağımsız yapılarından alırlar. Dilin bu yapısı, doğaları itibariyle farklı anlaşılmaya müsait olan nasların anlaşılması ve yorumlanmasında objektif zeminlerden birisini teşkil eder. İslâm ilim muhitinin ana gövdesinde, dilin özellikle ön plana çıkarılmasında, hiç kuşkusuz Kur'ân-ı Kerîm'e dair algının, yani onun evvelemirde bir metin olarak düşünülmesinin önemli bir yeri vardır. Böylece dil, Kur'ân-ı Kerim'e dair sahih anlam ve meşru yorumun ilk objektif parametresini oluşturmaktadır. Bununla birlikte nasların anlamı bağlamında dil tek başına hâkim olarak kabul edilmemiş, iki mekanizma ile dilin işlevi sınırlandırılmıştır. Bunlardan ilki haber teorisidir. Usûl eserlerinde naslardaki kullanımlarından bağımsız olarak da, yani "haber olmaları bakımından" inceleme konusu yapılan haberler de, bu yönleriyle din dışı ve objektif bir mahiyet taşırlar. İkinci mekanizma olan icmâ ise nesnelliğini özellikle oluşum ve tespit tarzına, yani *spontane* ve *retrospektiv* vasıflarına borçludur. Bu iki mekanizmanın naslar bakımından dildeki anlamların son noktasını koyduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler : Dil, Fıkıh Usûlü, Elfâz, Anlam ve Yorum

ABSTRACT

The objectivity of language, which is an objective criterion of communication, is realized through grammar and rhetoric. The objectivity of the two mentioned parameters comes from their profane nature. This objectivity is one of the objective foundations in the understanding of religious texts, which are different in nature from theirs. The fact that the language was produced in the Muslim culture, the perception about the Koran, namely, that the Koran is primarily to be described as a text, plays an important role. As a result, the language became the first objective parameter for the correct meaning and legitimate interpretation of the Koran. Despite this fact, the language is not a single determinant, so that, it was limited by the two mechanisms. The first of these is the theory of transmission. The tradition theory, which was treated in the Uṣūl works as such, independently of the religious texts, forms a second and objective basis. The objectivity of the second mechanism, namely the consensus (*İgmā'*) comes from its origin, that is, that it was created *spontaneously* and *retrospectively*. It can be said that the meaning of the Islamic texts was ultimately determined by these two mechanisms.

Key Words : Language, Uṣūl al-fıqh, Alfāz, The understanding and interpretation of the religious texts

Giriş:

Tanrı'nın insanlığa gönderdiği son ilahî mesajın muhafazasının, biri maddî ve diğeri manevî olmak üzere, iki boyutu olduğu söylenebilir. Hz. Ebu Bekir döneminde mushafın cem'i ile başlayan çabalar, son mesajın maddî anlamda korunmasını temin etmiştir. Öyle ki, bu sayede bugün, Müslüman olsun olmasın ilgili hemen bütün bilim insanları Müslümanların kutsal kitabının otantikliği hususunda genel olarak olumlu bir görüş içindedirler.

[1] Doç. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, akozali@hotmail.com orcid.org/0000-0002-9934-027X

Son ilahî mesajın muhafazasının maddî boyutu, manevî olanla tamamlanmamış olsaydı, söz konusu koruma belki de hiçbir şey ifade etmeyecekti. Başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere, Müslümanların sahip olduğu son ilahî mesajın manevî anlamda muhafazası ile biz, onun, göndereninin muradına uygun olan anlamını ve bu eksende teşekkül edebilecek yorumunu kastediyoruz.

İlahî mesajın manevî anlamda muhafazası süreci hiç de kolay olmamıştır. Burada söz konusu olan güçlüğün temelinde, mesajın özellikle vücut bulduğu kitabın, yani Kur'ân-ı Kerim'in tabiatı yatmaktadır. Kur'ân bir metin midir (*Text*), yoksa hitap (*Rede*) mıdır?[2] Bir diğer ifadeyle Kur'ân "yazılanlar" mıdır, yoksa "yaşananlar" mıdır? İslâm âlimlerinin bu konudaki görüşlerinin netleşmesinin pek de kolay olmadığını hatırlamak gerekir. Son ilahî mesajın bir hitap olduğu ya da yaşananlar kategorisini teşkil ettiği ifade edilecek olsaydı, bu durumda Müslümanlar açısından, itikadî, ahlâkî ve hukukî her türlü normun kaynağı olan temel metinde bir netlik/bir *Fix*lenme sorunu olacaktı. Nitekim İmam Şâfiî'nin Amel-i Ehl-i Medine'nin meşruiyeti konusundaki kaygısı benzer bir mülahazaya dayanıyordu.[3] Kaldı ki, gerek Hz. Peygamber'den gerekse ashaptan nakledilen istidlâl örnekleri Kur'ân âyetlerinin bir metin olarak algılandığını ortaya koyar nitelikteydi. Ne var ki, kutsal kitaba, konvansiyonel anlamda metin demenin önünde de bir takım engeller vardı. Bunların başında konvansiyonel metinlerde okuyucunun tahammül edemeyeceği sistematik yoksunluğu ve görünürde de olsa çelişkiler (*teâruz*) gelmekteydi. Bütün bu şartlar İslâm âlimlerini, her iki ihtimali de dikkate alan orta-yolcu bir bakış açısına sevk etmiştir ki, bildirimizde bunu izah etmeye çalışacağız.

Görünen o ki, ashaptan başlamak üzere, İslâm âlimlerinin geneli için Kur'ân'ı evvelemirde bir metin olarak algılamak en güvenli yol görünmüştür. Bu hassasiyet, Hanefî usûl eserlerinde, "Kitâbın (sadece nazm ya da mana olmayıp), nazm ve mananın bütünü" olduğu vurgusu ile ifade edilmiştir.[4] Kezâ kelâmcı yönteme göre kaleme alınmış olan eserlerin başında yer alan mukaddimelerden birisi olan lugavî bahislerin bu eserlere konuluş gerekçesi olarak da, "Kur'ân'dan istidlâlin ancak dilin ve dilin kısımlarının bilinmesi" olduğu zikredilmiştir.[5]

İslâm'ın, başta Kur'ân olmak üzere temel naslarının öncelikle bir metin olması, doğal olarak dil bilgisini ön plana çıkarmıştır. Bir diğer ifadeyle, objektif bir zemin olması hasebiyle dil bilgisinin devreye girebilmesi için nasların metin olduğu vurgulanmıştır da denebilir. Bu şu anlama gelmektedir ki, temel

---

[2] Konuyla ilgili güncel bir çalışma olarak bk. Şeker, Nimet, *Der Koran als Rede und Text: Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext* (Frankfurt am Main: EB Verlag, 2019).

[3] Şâfiî Medine yaklaşımını tenkide hasrettiği *İhtilâfu Mâlik ve'ş-Şâfiî* adlı eserinin girişinde şu ifadelere yer vermektedir:
"…Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin bize naklettiğine göre kendisi İmam Şâfiî'ye şöyle bir soru sormuş: Resulullah'tan gelen herhangi bir haberin sahih olduğuna nasıl hükmediyorsunuz?
…
İmam Şâfiî düşüncelerini şöyle açıklamıştır:
"Güvenilir bir râvi kendisini gibi güvenilir bir râviden, Hz. Peygambere kadar ulaşan bir isnadla hadis naklederse, söz konusu hadisin Resulullah'tan sahih olarak geldiğine (sabit olduğuna) hükmedilir.)"" (Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *İhtilâfu Mâlik ve'ş-Şâfiî Hadis ve Amel Üzerine Tartışmalar*, çev. İshak Emin Aktepe, (İstanbul: İz yayıncılık, 2010), 14.

[4] Pezdevî, Fahru'l-islâm Ebû'l-usr, *Usûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte) (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1308), 1/23. Hanefî usûl eserlerinin hemen hepsinde geçen bu ifadenin gerekçesi olarak zikredilen ve Ebû Hanîfe'ye nispet edilen, kişinin, namazda, Arapça biliyor olsa bile kendi dilinde kıraatte bulunmasına cevaz veren fetva, -her ne kadar mezhepte müftâ bih görüş olmasa da ve her ne kadar İmam'ın bundan rücu ettiği rivayet olunsa da (Bk. Pezdevî, *Usûl*, 24)- Ebû Hanife'nin zihninde Kur'ân'ın daha ziyade mana olduğu şeklinde bir kanaati akla getirebilir. Ne var ki, Ebû Hanîfe'nin ictihad usulüne bir bütün olarak bakıldığında, kendisinin, otantikliğine en güvenilen kaynak olması hasebiyle olsa gerek, bilhassa Kur'ân lâfızlarının, deyim yerindeyse "didik didik edildiği" bir anlayışı eksen almış olduğu dikkati çekmektedir.

[5] Beyzavî, Nâsıruddin Ebû Said, *Minhâcu'l-vusûl ilâ ʿilmi'l-usûl* (Kahire: el-Mektebetu ve'l-matbaatu'l-mahmûdiyye 1920), 12. Beyzavî dilin ıstılâhî mi, tevkıfî mi olduğu tartışmasını ele alırken, özellikle tevkıfî olduğunu savunanların kaygılarından birisinin de dile olan güven meselesi olduğunu zikretmiştir. Bk. Beyzavî, *Minhâc*, 12, 13.

nasların anlaşılması hususunda ilk söz öncelikle Arap diline, yani Arap dili uzmanlarına verilecektir. Zira kıyâsî boyutu dahi temelde sema'a dayalı olan Arap dili kuralları, inançtan bağımsız olarak objektif bir zemin teşkil etmektedir. Buna göre morfolojik (*ṣarf*) açıdan bir *ḥades*in kendisinden sâdır olduğu varlığı ifade etmek için *ism-i fâil*, bu *ḥades*in üzerinde gerçekleştiği varlığı anlatmak içinse *ism-i mef'ûl* kalıbını kullanmak herkes için zorunluluktur. Keza, sentaks (*naḥw*) açısından bir varlığın bir fiili icrâ ettiğini ifade etmek için ilgili kelimenin cümlede fâil ve merfû olarak gelmesi de herkes için zorunluluktur. Diğer yandan cümlede kullanılan bir kelimenin, bir zorunluluk olmadıkça vaz' olunduğu anlama, yani *hakikat* anlamına hamledilmesi de retorik (*belağat*) ilminde konu edinilen ve herkesi bağlayıcı bir kuraldır. Bu kuralların dikkate alınmamasının sadece kutsal metinlerin anlaşılması bakımından değil, insanlar arası iletişim açısından da kaosa sebebiyet vereceği açıktır.

Dil söz konusu objektif karakterini aynı zamanda *profan* ve *spontane* yapısından da almaktadır. Nitekim bu nedenledir ki, yine ashaptan başlayarak başta Müslüman Arap dili âlimleri olmak üzere, bütün İslâm âlimleri Câhiliye şiiriyle istişhâdı, sakıncalı görmek şöyle dursun, gerekli görmüşlerdir.[6]

Buraya kadar anlatılanlardan, İslâm'ın temel naslarının doğru anlam ve meşru yorumu için[7] bu nasların evvelemirde bir metin olarak değerlendirildiği ve bunun sonucunda Arap dilinin hâkim konuma geldiği anlaşılmaktadır. Peki burada Arap dili bakımından mutlak anlamda bir hâkimiyetten söz edilebilir mi? Başka bir ifadeyle nasların doğru anlam ve geçerli yorumu konusunda inisiyatif bütünüyle Arap dili uzmanlarına mı bırakılmıştır? Nasların yorumu konusunda uzmanlaşmış İslâm âlimlerinin ve onlardan müteşekkil olan geleneğin bu konuda ihtiyatkâr bir tavır içinde oldukları dikkati çekmektedir. Bu ihtiyatkâr tavrın temelinde, yukarıda kısaca temas edilen, nasların mahiyetiyle, yani nasların tamamen bir metin olarak algılanmasıyla ilgili problemin yattığı ifade edilebilir.

Haddizâtında çok kadim olduğu, daha henüz Platon'un metinlerinde ele alınmış olmasından anlaşılabilen bu sorun, İslâm âlimleri tarafından da farkedilmiş görünmektedir. Platon *Phaidros* diyaloğunda Sokrates'e şunları söyletmektedir:

"Sokrates: Evet Phaidros! Yazı denilen şey böylesine tehlikelidir ve resme de epeyce benzer. Resimlerde çizili olanlar da sanki gerçekmiş gibi görünürler. Fakat bir şey sorarsanız sessizce kalırlar…. Bir konuşma bir kere yazıldıktan sonra her yeri gezmeye başlar… Konuşma kiminle konuşması gerektiğinden habersizdir. Eleştiriye uğradığında ya da haksızca eleştirildiğinde her zaman babasından yardım ister. Çünkü bu tür zorluklarla baş edebilecek ya da kendisini koruyabilecek bir gücü yoktur."[8]

Dikkat edilirse, bu diyalogda kuru bir metnin, onun sahibinin[9] himayesi olmadan anlaşılabilme sorununa temas edilmektedir.

İslâm ilim muhitinde, nasların anlaşılması bağlamında Arap diline yaptığı vurgu ile özellikle ön plana çıkan ve kanaatimizce modern dönemde ideolojik okumalara ve aşırı yorumlara maruz bırakılan[10]

---

6 Bu meyanda bir örnek olarak Hz. Ömer, "Ey insanlar, Câhiliye devri şiirlerinizi toplmaya bakınız; çünkü onda Kitâb'ınızın tefsiri bulunmaktadır", demiştir. (Bk. Şâtıbî, Ebû İshâh *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi* çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul, İz Yayıncılık, 1990) 1/45).

7 Nasların sahih anlamı ve meşru yorumunun anlamı ve önemi konusunda bk. Apaydın, Yunus, "Sahih Anlam ve Meşrû Yorum" *Din ve Fıkıh Yazıları*, (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 119-129.

8 Platon, *Phaidros.* çev. Furkan Akdemir (İstanbul: Say yayınları, 2017), 96, 97 (275b).

9 Metinde "Baba" ifadesi kullanılmıştır. Burada şu mühim soru üzerinde durmakta yarar vardır: "Bir metnin babası (Alm. *Vater*)/hâmisi (Almanca'da doktora tez danışmanına *Doktorvater* dendiği burada hatırlanabilir) kimdir?". Biz başka bir çalışmamız münasebetiyle bu sorunun cevabı sadedinde şöyle bir kanaat belirtmiştik: "Kutsal ya da profan her otorite metnin, ancak ilgili otorite bilginlerce ortaya konan bir anlama yöntemi/usulü çerçevesinde anlaşılabilir ve ancak böyle olduğu takdirde metin sahibinin muradına uygun bir anlama faaliyeti gerçekleşmiş olur". Bu durumda bir metnin "Babası/Hâmisi"nin ilgili otoriteler olduğu, babasız/otoritesiz kalan bir metnin "yetim" kalacağı söylenebilir.

10 Şâfiî'nin ideolojik okumasına bir örnek olarak bk. Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "İmam Şafiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", çev. Salih Özer, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, ed. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Kitâbiyât yayınları, 2000), 89-148. Şâfiî'nin Arap diline yaptığı vurgudaki amacına dair kendi ifadesi ise şu şekildedir:

İmam Şâfiî'nin Arap diline güven konusunda problem yaşamış olması dikkat çekici bir husustur. İlginçtir ki, sünneti hadis formunda anlamak suretiyle "Metin/Text-leştirmek"le de itham edilen Şâfiî'nin, âhad haberlerin sahip olduğu bilgi gücüne karşı takındığı ihtiyatkâr tutumla Arap diline karşı olan tutumun aynı nedene mebni olduğu şu ifadelerinden anlaşılabilmektedir:

"…Peygamberden başka Arapça'yı tamamıyla bilen bir insan olabileceğini düşünmüyoruz. İnsanların tamamı bir bütün olarak düşünülürse, Arapça'nın bilinmeyen bir yönü kalmaz.

Arapların ancak tümünün Arapçaya hâkim olabilmesi gibi, sünnetin bütününe de ancak fakihlerin bütünü hâkim olabilir"[11]

Görüldüğü üzere bu ifadeler, münferit bir kimse bakımından gerek Arap diline gerekse sünnete dair bilgiyi kuşkulu hale getirmektedir.[12]

Şâfiî'nin söz konusu kuşkucu tutumunun lafızların ifade gücü konusunda da kendisini gösterdiği dikkati çekmektedir ki, bunun en bariz örneklerinden birisi *âmm* lâfzın delâleti meselesidir. Şâfiî'nin *âmm* ve *hâss* lafızlarla alakalı değerlendirmeleri,[13] söz konusu lafızların delâletini göreceli hale getiriyor görünmektedir.[14] Nitekim bu anlayışın neticesinde Şâfiî usûl âlimleri *âmm* lâfzın delâletinin zannî olduğu görüşünü savunacaklardır. Oysa lafızları, lafız olmaları bakımından (من حيث هو هو / *per se*, *an sich*) değerlendirme eğiliminde olan ve onlara azamî delâlet gücü vermeyi tercih eden Hanefîlere göre ise, *âmm* lâfzın delâleti -bilindiği üzere- kat'îdir.

Nasların sahih anlam ve meşru yorumu için dilin, öncelikle dikkate alınması gerekmekle birlikte, tek başına hâkim olabilmesinin önündeki engellerden birisi de, bizzat nasların kelimelerin yeni anlamlar kazanmasındaki işlevidir ki, "dilin İslâmîleşmesi" derken kastettiğimiz budur. Bu husus aynı zamanda Hz. Peygamber'in nasların anlam kazanmasındaki rolü ile de yakından ilgilidir.

Arap dilinin nasların anlaşılması bağlamındaki kaçınılmaz rolü üzerinde durulurken, yukarıda özellikle sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinden örnekler verilmiş ve Arap dilinin bu alt disiplinlerinde mevcut olan kuralların herkesi bağlayıcı olduğundan söz edilmişti. Arap dilinin alt branşlarından bir diğeri olan ve sözcüklerin anlamlarını ilk olarak elde etme süreçlerini ele alan vaz' ilmi bakımından durum farklılık arz ediyor görünmektedir. Zira hemen yukarıda temas edilen ve "dilin İslâmîleşmesi" olarak isimlendirilen süreç tam da bu alt disiplinle ilgili görünmektedir. Nitekim söz konusu husus, yani Arap dilinde zaten mevcut olan, yani daha önce vaz' edilmiş bulunan sözcükler Şâri'in müdahalesi ile yeni bir anlam kazanmaktadır. Bu nedenledir ki, bir kelimenin ilk olarak anlam kazanma sürecini ifade için "*vaz'-ı lugavî*", Şâriî tarafından yeni bir anlam kazanması süreci içinse "*vaz'-ı şer'î*" tabiri kullanılmaktadır. Burada dikkate alınan hassasiyetlerin başında *vaz'-ı şer'î* ile ortaya çıkan anlamın

---

"Arap diline ve bu dilin ayrıntılarına vâkıf olmayan kimse Allah'ın kitabına dair bilgiye de vâkıf olamaz." (Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle* (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1999), § 169

[11] Şâfiî, *er-Risâle*, § 138-139.

[12] Bu durumda gerek dil gerekse sünnete dair kesin bilgi tikel insan/müctehid bakımından mümkün olmaktan çıkarken, her ikisine dair bilginin bir bütün olarak ümmetin bütününde olması hasebiyle, ümmetin bu iki hususta yanlış bir kanaat üzerinde birleşmesi imkânsız olmaktadır. Bu anlayışın icmâ düşüncesiyle münasebeti açıktır.

[13] Şâfiî, *âmm* ve *hâss* lâfızları delâletleri bakımından ele aldığı kısımlarda şu ifadelere yer vermiştir:
"§ 173: Allah, Araplara kendi lisanlarıyla hitap etmiştir. Onlar bunun manasını bilirler. Bir de şunu bilirler ki, bu dilin çok geniş bir ifade alanı vardır. Mesela *âmm* ifade kullanılır ve bununla *umûm* kastedilir. Bir başka yerde *âmm* ifade kullanılır; ama bununla *husûs* kastedilir. Veya sözün zahirinden başka bir mana kastedilebilir.
§ 175: Bazen de lafzın değil mananın delaleti söz konusu olur; işaretin delaleti gibi ki, bunu lisan ehli bilir.
§ 176: Bir şeye birden fazla isim verilebilir (Eşanlamlılık/Müteradiflik) ya da bir kelime birden fazla manaya gelebilir (Eşseslilik/Müştereklik)" (*er-Risâle*)

[14] Burada kastedilen, anlamın sıradan okuyucu bakımından göreceli hale gelmesi ve belirlenmesinin bütüncül bir bakışı (usûl) ve uzmanlığı gerektirmesidir.

mecaz değil, hakikat olmasıdır. Zira bilindiği üzere bir kelimenin mecaz anlamı geçici, hakikat anlamı ise kalıcıdır.[15]

Arap dilinin İslâmlaşması,[16] bir diğer ifadeyle *vaz'-ı şer'î* bağlamında ilk akla gelen örnek, fıkıh usûlünde lafız kısımları kapsamında ele alınan mücmel lafızdır. "İçerdiği manalar, ibarenin kendisinden çıkarılamayacak ve ancak söz sahibinin açıklamasıyla anlaşılabilecek söz", şeklinde tanımlanan mücmel lâfzın[17] en bilindik örneklerinden birisi "**الصلاة**" kelmesidir. *Vaz'-ı lugavî* ile "dua" anlamına gelen bu kelime,[18] Şâri'in ki, Allah ve Resûlüdür, tasarrufu ile yeni bir vaz'a konu olmuş ve furû fıkıhta "erkân-ı mahsûsa" olarak zikredilen "namaz" anlamına gelmiştir. Diğer yandan "namaz", "**الصلاة**" kelimesinin mecaz değil, hakikat anlamıdır.[19]

Dili sınırlandıran faktörlerden birisi de beyân olarak görünmektedir. Biz burada beyân derken, ilki geniş anlamda, yani Şâfiî'nin kullandığı anlamda ve nasların bütününe dair bir metodoloji anlamını; ikincisi ise dar anlamda, yani Hanefî fıkıh usulünde "Beyân Teorisi" olarak ele alınan manayı kastediyoruz.

Şâfiî'nin *er-Risâle*'de geliştirmeye çalıştığı teorinin bir bütün olarak "Beyân" şeklinde isimlendirilmesi mümkündür. Kendisini böyle bir teori geliştirmeye iten temel nedenler, gerek dil gerekse naslar konusundaki tereddütler gibi görünmektedir. Nitekim bu eserin kaleme alınmasının vesilesi olan kişi, yani, Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-4)'nin, Şâfiî'den yardım istediği hususlar da bunu açığa çıkarır mahiyettedir. Abdurrahman'ın mektubundan anlaşıldığı kadarıyla,[20] mektubun yazıldığı zamanda Kur'ân'ın ifade biçimleri, sünnet malzemesi, icmâ ve nesih konularında zihinlerde karmaşa var gibi görünmektedir. İşte Şâfiî'nin "Beyân" adını verdiği projesinin bu karmaşayı giderme amacına matuf olduğu söylenebilir. Projesinin ne kadar başarılı olduğu meselesi bir yana, nasların

---

15 Vaz'-ı şer'î (Hakîkat-i şer'iyye) konusunda farklı yaklaşımlar için bk. İsfehânî Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu'l-kavâidü'l-külliyye fî cümletin mine'l-fünûni'l-ilmiyye,* thk. Mansur Koçinkağ, Bilal Taşkın, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017/1438), 171-173

16 Bu vesileyle, Almanya'nın Osnabrück şehrinde, bir Batı dili üzerinden İslâmî ilimlerin tedrisinin güçlüğü olgusu üzerine ortaya çıkan, İslâm'ın tasavvur dünyasına ancak İslâmîleşmiş bir dille girilebileceği şeklindeki düşünce üzerine fikir alış-verişinde bulunduğumuz sırada, dilin İslâmîleşmesinin öncelikle Arap dili üzerinde gerçekleşmiş olduğuna işaret eden ve bu sayede okumalarıma yeni bir perspektif kazandıran değerli ilim adamı Prof. Dr. Burhanettin Tatar'a teşekkür ederim.

17 Bk. Nesefî, Ebu'l-berekât, *Menâru'l-envâr*, (İstanbul: Âsitâne yayınları, 1329), 54.

18 Ayrıntılı değerlendirmeler için bk. İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn, "sl'e" *Lisânu'l-arab*, nşr. Ahmed Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed Sâdık el-ubeydî (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1999/1419), 7/397, 398; Zebidî, Muhammed Murtezâ, *Tâcu'l-arûs*, "slv", nşr. Abdussabûr Şâhin (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, 2001/1422) 38/ 438-439.

19 Cessâs'ın bu bağlamda verdiği örnekler daha dikkat çekicidir ki, bu örnekler aynı zamanda Hz. Peygamber'in vahiy sürecinde ne denli aktif olduğunu da ortaya koyar niteliktedir:
"Çeşitli şekillerde anlaşılmaya müsait bir lafzın, hangi anlama geldiğine dair bir delâlet olduğunda, «bu lâfız o manada nasstır» denebilir.
(Tıpkı bunun gibi) Böyle bir açıklama Hz.Peygamber'den rivayet edildiğinde, «Kitabın nassı (Peygamberin açıkladığı şekildedir)» denebilir. Örn. «فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا» (Biz maktulün velisine bir «yetki» verdik) ayetinde (İsrâ 17/33) geçen «سُلْطَان» (yetki) kelimesinin, Hz.Peygamber tarafından (kısas hakkı) şeklinde açıklanması sebebiyle, ayetin «biz maktulün yakınlarına kısas hakkı verdik» manasında nass olması gibi." (Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî (yy.: Vizâretu'l-evkâf ve'ş-şûni'l-islâmiyye, 1994/1414), I/61 vd.
Diğer yandan Kerhî'ye göre sirkat ayetindeki «sârik» dahi mücmeldir; zira mikdar, hırz vb. -sünnette- yer alan ifadelerle manası netlik kazanmaktadır. (Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I/68-69) Bu örnekte sünnet-Kitap arasındaki organik bütünlük, Şârii'in Allah ve Resulu olması konuları hatırlanmalıdır. Zira mücmel lafız ayette yer almaktadır; açıklama ise sünnetten gelmiştir.

20 Abdurrahman b. Mehdî'nin mektubunun muhtevasına dair bk. İbnü'l-imâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, Kahire: 1931, 2/10'dan nakleden Makdisi, George, "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi", çev. Sami Erdem, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, ed. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 14.

doğru anlam ve meşru yorumu (ve hüküm istinbâtı) için kendi içinde tutarlı ve naslara birbütün olarak bakan bir açıklamaya/*usûl*e dikkat çekmesi, bir diğer ifadeyle nasların anlaşılması konusunun bir uzmanlık meselesi olduğuna vurgu yapmış olması Şâfiî'nin çok önemli bir katkısı olarak düşünülmelidir. Nasların bütününe dair bu teori aynı zamanda Arap dili verilerinin de üstünde yer almaktadır. Sözgelimi dil bilimciye (belâgat âlimlerine) göre, *âmm* lafız teknik olarak sürekli umum bildirmek durumunda iken,[21] Şâfiî'nin, tikel naslardan hareketle oluşturduğu teorisine göre bu bir zorunluluk değildir.

Dar anlamda beyânın sınırlayıcılığı ise, yukarıda da ifade edildiği üzere özellikle Hanefî usulünde ifadesini bulmuştur. Şöyle ki, nazm ve mananın bütünü olarak Kur'ân'dan hüküm çıkarılabilmesi için lâfzın kısımları teker teker ele alındıktan sonra gelen bir ifade dikkati çekmektedir:

"Yukarıda ele alınan Kitap ve sünnet delilleri, bütün kısımlarıyla birlikte beyâna/açıklamaya açıktırlar"[22]

Pezdevî tarafından son şeklini aldığı söylenebilecek olan "Elfâz Taksimi"nde konu edinilen "lafız", yalnızca naslarda yer alan lafız olmayıp, beşer ürünü olan ve dilde bir şekilde mevcut olan lafızları da kapsamaktadır.[23] Bu şu anlama gelmektedir: Biz dilin bize verdiği imkânlarla kelimelere ve cümlelere belli bir anlam yükleriz. Ancak dinî naslar bağlamında söz konusu anlamla alakalı olarak son söz henüz söylenmemiştir. Son sözü, onaylama ya da reddetme anlamında, Şârii söyleyecektir. Şayet bir *takrîr* beyânı söz konusu ise, dilin verdiği anlam onaylanmış olacaktır. Ancak *tebdîl* ya da *tağyîr* beyanı söz konusu ise[24] bu durumda nasta geçen ifade konusunda dilin verileri reddedilmiş ve yeni bir anlam devreye girmiş demektir. Bir örnek vermek gerekirse, Hanefî usûl bilginleri, Şâfiî'nin yukarıdaki yaklaşımından farklı olarak, *âmm* lâfzın delâletinin genel geçerliği konusunda prensip olarak dil bilginleri ile müşterek düşünerek, *âmm* lâfzın delâletinin kat'î olduğunu savunmuşlardır. Mamafih bir nasta yer alan ve umûm bildiren bir ifadenin kat'îliğinden kesin olarak söz edilebilmesi için, tağyir edici bir beyânın, yani bir *tahsîs* işleminin söz konusu olup olmadığı incelenmelidir. Tahsis işlemi olması durumunda söz konusu *âmm* lâfzın delâleti kat'î olmaktan çıkıp zannî olacaktır.

Görüldüğü üzere bütün bu yaklaşımlar, nasları anlama bağlamında dil konusunda -en azından dilin belli kompartımanlarında- bir zannîlik alanı oluşturmaktadır. Peki söz konusu zannîliğin nasların anlaşılması bağlamında kaosa yol açmaması için önlem olarak geliştirilmiş bir mekanizmadan söz edilebilir mi? Öyle ki, böyle bir mekanizmadan söz edilemeyecekse Şâri'in muradını, bir diğer deyimle Müslümanların asgari müştereklerini tespit konusunda da başka bir kaos ortaya çıkacak demektir.

Kanaatimizce böyle bir sonucun ortaya çıkmaması amacıyla İslâm usûl geleneğinde geliştirilen ve her ikisi de aslında objektif (ve lâ dinî) bir zemine dayanan iki mekanizmadan söz edilebilir. Bunlardan ilki haber teorisi, ikincisi icmâ teorisidir.

Metnimizin başında dil bağlamında ele alınmış olan, dilin en azından gramer ve belâgat alanlarında söz konusu olduğu ve dinden bağımsız olarak ortaya çıkıp daha sonra din alanında tatbik sahası bulduğu belirtilen mekanizmanın benzeri haber teorisinde de gerçekleşmiş görünmektedir. Buna göre İslâm'ın temel nasları olan âyet ve hadisler için kullanılmalarından önce haberler, haber olmaları bakımından taksime tâbi tutularak, bunlardan her birinin bilgi gücü üzerinde durulmuştur. Sözgelimi, konumuz açısından da özel öneme sahip olması bakımından mütevâtir rivayet, doğruluğu kesin olan, kesintisiz bir şekilde intikal eden ve bu yönüyle yakınî (zarûrî) bilgi ifade eden bir rivayet türü olarak ele alınır. Bir yandan haberin kısımlarının "Zâtı Bakımında Haberler" başlığı altında ele alınması,[25] diğer yandan böyle bir haber türünün inkârının sağduyuya aykırı olup, Sofistçe bir tutum

---

21 Bu görüşü destekleyebilecek değerlendirmeler için bk. Teftâzânî, Sadeddin Mes'ûd, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-miftâh*, (İstanbul: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-türâs, 1330), 70.

22 Nesefî, *Menâr*, 161.

23 Buhârî, Abdülaziz, *Keşfu'l-esrâr* (Pezdevî, *Usûl* ile birlikte), (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1308), 1/23.

24 Beyân türleri konusunda bk. İ. Kâfi Dönmez, "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/24.

25 Hanefîlerin haber teorisinin temeli İsâ b. Ebân'a (v. 221/836) dayandığına dair bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/35.

olduğunun ifade edilmesi,[26] usûl bilginlerinin haber meselesini öncelikle *profan* bir zeminde ele alıp daha sonra dinî naslara tatbik ettiklerini göstermektedir. Özellikle mütevâtir bilginin İslâmî naslara tatbiki neticesinde, İslâm dininin olmazsa olmazları olarak niteleyebileceğimiz "*zarûrât-ı dîniyye*" alanının belirlenmesi mümkün olmuştur. Bu noktadan sonra naslarda mevcut olan ifadeler de artık *zarûrât-ı dîniyye* çerçevesinde anlaşılmak durumundadır. Söz gelimi, "**الصلاة**" kelimesinin *hakikat-i lugaviyye* olan "dua" anlamının, *hakikat-i şer'iyye* olan "namaz" anlamıyla ikâme edildiği, tevâtür yoluyla sabit olması hasebiyle *zarûrât-ı dîniyye* kapsamına giren bir bilgi olduktan sonra, söz konusu kelimeye, Arap dili lügatlerine müracaat ederek tekrar lugavî anlamın verilmesi mümkün olmayıp, böyle bir çaba bir nevi tahrif olmak durumundadır.

Haddizâtında haber teorisiyle, özellikle de mütevatir haberle yakından irtibatlı olan ikinci mekanizma ise icmâdır. İcmâın mahiyetine dair kısmen de olsa teolojik bir boyuttan söz edilebilir ki, bu boyutun icmâı bütünüyle objektif olmaktan çıkardığı iddia edilebilir. Bilindiği üzere icmâ sünnî düşünce ile Şiî düşüncenin temel ayrım noktalarından birisini teşkil eder. Zira bir otorite olarak peygamberin ismeti, Şia'ya göre imama geçerken, sünnî düşünceye göre ümmetin bütününe intikal etmiştir. İcmâın kimlerden teşekkül etmesi gerektiği konusu usûl eserlerinde "icmâ ehliyeti" başlığı altında ele alınmış ve söz konusu ehliyet bağlamında aynı zamanda "Hevâdan uzak olmak" şeklinde bir madde zikredilmiştir. Bu madde, ümmetin genelinin benimsediği çizgide bulunmayı, *taassup*tan, *sefeh*ten ve *guluvv*dan uzak olmayı ifade etmektedir.[27] Anlaşılacağı üzere bu vasıflar aslında sünnî çizginin dışında olmakla irtibatlıdır. Bu durumda sünnî usûlünde ele alınan icmâ bir bakıma sünnî bir icmâdır. Mamafih nasların bütününe dair bir sistemin, kendi içinde tutarlı olmayı önceleyip kapalı bir mahiyet arz etmesi kaçınılmaz olabilmektedir. Nitekim İslâm'ın temel naslarına dair bütünlüklü bir sistem olarak sünnîliğin diğer açıklamalara göre, bu açıklamaların kuşatıcılığı bir yana, daha az rasyonel olduğu söylenemez.

İcmâ bağlamında zikredilen ve üzerinde çalışılmayı gerektiren söz konusu netameli taraf bir yana, icmâın oluşma ve tespit tarzı kanaatimizce ona büyük ölçüde objektif bir mahiyet kazandırmaktadır. Burada kastettiğimiz, icmâın kendiliğinden (*spontane*) oluşması ve geriye dönük (*retrospektiv*) olarak tespit edilmesidir. Bu iki husus icmâın müdahalelere kapalı olarak meydana gelip belirlendiğini ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere, yukarıda da temas edilen *zarûrât-ı dîniyye* alanının tespitinde en işlevsel kaynak icmâdır. Bu yönüyle nasların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda çerçeve icmâ tarafından çizilmektedir. Öyle ki, icmânın bu işlevi, onu tatbikatta deliller hiyerarşisinde ilk sıraya çıkarabilmektedir.[28]

O halde denebilir ki, evvelemirde bir metin olarak algılanması icap eden nasların, hangi anlama geldiği hususunda, zemini obektif olsa da sonraki aşamada teolojik boyut da kazanan bu iki mekanizma belirleyici olmaktadır.

Metnimizi, nasların anlaşılması bağlamında devrede olduğu yadsınamaz görünen, daha hümanistik/beşerî bir karakter taşıyan ve bu yönüyle müstakil bir çalışmayı hak eden bir etkenle tamamlamak istiyoruz. Fakihin dünya görüşü (*Weltanschauung*) olarak isimlendirilebilecek olan bu etken, bir fakihin fıkıh/hukuk felsefesine tekabül etmektedir. Fakihin Tanrı, insan, kadın, toplum, ceza, mal vs. telakkisi bir bütün olarak onun formasyonunun içinde yer almaktadır. Fakihin dünya görüşü ve fıkıh/hukuk formasyonu nasıl ki, âhad haberlerin seçilmesinde devreye giriyorsa, nasların anlamlandırılmasında da devrede görünmektedir.[29]

---

[26] Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/37-40.

[27] İcmâ ehliyeti konusunda bk. Apaydın, Yunus, *İslam Hukuk Usûlü*, (Kayseri: Kimlik yayınları, 2017), 62, 63.

[28] Benzer bir yaklaşım için bk. Apaydın, *Usûl*, 66.

[29] Bir örnek olarak, dilin bir gereği de kelimelerin hakikat manalarına hamledilmeleridir. Oysa eşkıyalık suçu bağlamındaki temel nasta yer alan (او) harfiyle alakalı olarak Mâlikîler dışındaki fakihler farklı bir tutum izlemişler ve âyette (او) harfinin hakikat anlamı olan tahyîri ifade edemeyeceğini savunmuşlardır.
Nitekim Hanefîlere göre (انما جزاء الذين يحاربون الله ويسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض) âyetinde (Mâide 5/33) (او)'in kullanımı böyledir. Bu ayette geçen (او) harfine hakikat manası veren Mâlikîlere göre, devlet başkanı eşkıyalık suçunu işleyenlere karşı ayette geçen cezalardan herhangi birisini uygulayabilir. Oysa Hanefilerin de aralarında yer aldığı cumhurun konuya bakışı şöyledir:

KAYNAKÇA

Apaydın, Yunus, "Sahih Anlam ve Meşrû Yorum", *Din ve Fıkıh Yazıları*, İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.

Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usûlü.* Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

Beyzavî, Nâsıruddin Ebû Said. *Minhâcu'l-vusûl ilâ ʿilmi'l-usûl.* Kahire: el-mektebetu ve'l-matbaatu'l-mahmûdiyye, 1920.

Buhârî, Abdülaziz. *Keşfu'l-esrâr* (Pezdevî, *Usûl* ile birlikte).İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1308.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî yy.: Vizâretu'l-evkâf ve'ş-şûni'l-islâmiyye, 1994/1414.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. "İmam Şafiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi". çev. Salih Özer. *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, ed. Hayri Kırbaşoğlu. 89-147. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.

İ. Kâfi Dönmez. "Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-arab*, nşr. Ahmed Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed Sâdık el-ubeydî. 18 cilt, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1999/1419.

İbn Rüşd, Ebu'l-velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid*. (nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk). b.y. 1415.

İsfehânî Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu'l-kavâidü'l-külliyye fî cümletin mine'l-fünûni'l-ilmiyye.* thk. Mansur Koçinkağ, Bilal Taşkın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2017/1438.

Makdisi, George. "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi". çev. Sami Erdem. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. ed. Hayri Kırbaşoğlu. 13-48, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.

Nesefî, Ebu'l-berekât. *Menâru'l-Envâr*. İstanbul: Âsitâne Yayınları, 1329.

Pezdevî, Fahru'l-islâm Ebû'l-usr. *Usûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte). 4 cilt. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye 1308.

Platon, *Phaidros.* çev. Furkan Akdemir. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle.* Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1999.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *İhtilâfu Mâlik ve'ş-Şâfiî Hadis ve Amel Üzerine Tartışmalar*. çev. İshak Emin Aktepe. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Şâtıbî, Ebû İshâh *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi* çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.

Şeker, Nimet. *Der Koran als Rede und Text: Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext.* Frankfurt am Main: EB Verlag, 1. Auflage, 2019.

Teftâzânî, Sadeddin Mes'ûd. *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-miftâh*. İstanbul: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-türâs, 1330.

Eşkıyalık dört şekilde olabilir: 1. Sadece mal çalmak 2. Sadece öldürmek 3. Hem öldürmek hem de mal çalmak 4. Öldürme ve çalma olmaksızın korku salmak. İşte âyette bu dört suç türüne karşılık dört ceza türü düzenlenmiştir. Bk. İbn Rüşd, Ebu'l-velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid* (nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk), (b.y. 1415), 4/419.

Âyette yer (او) harfinin hakikat anlamından vazgeçilip mecaza anlamının tercih edilmesinde, adâlet düşüncesinin de içinde bulunduğu dünya görüşünün, hukuk anlayışının etkili olması yakın bir ihtimaldir.

Zebidî, Muhammed Murtezâ. *Tâcu'l-arûs*. nşr. Abdussabûr Şâhin. 40 cilt Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, 2001/1422.

METNİN İLETİŞİM DEĞERİNİN BELİRLEYİCİ BİR UNSURU OLARAK EDİMBİLİM /ET-TEDÂVULİYYE

Yusuf KARATAŞ[1]

Özet

Bir metnin iletişim değeri onun mesajının muhatap kitlesine ne kadar iletebildiğiyle doğru orantılıdır. Metinlerin ve tümcelerin iletişim işlevleri üzerinde durmayan sözdizim ve anlambilim çalışmalarının aksine edimbilim dilin kullanımına odaklanır. Edimbilim 60'lı yıllarda ilk defa terim olarak ortaya çıkmış olmakla birlikte, bu kuramın fikri altyapısının geçmişten günümüze dil çalışmalarının temelini oluşturduğu yadsınamaz. Edimbilim çalışmalarında dilin bir dizge olarak incelenmesinden ziyade insanlar arasındaki iletişim süreçlerindeki işlevleri üzerinde durulması önem arz etmektedir. Bu çerçevede dilin kullanımını doğrudan etkiliyor olması hasebiyle konuşmacının/metnin durumu ve amacı, dinleyicinin/alıcının durumu ve şartları edimbilimin araştırma konuları arasındadır.

Bu çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde modern dilbilim çalışmaları kapsamında edimbilim kuramı üzerinde kısaca durulduktan sonra Arapçada edimbilim/et-tedâvuliyye kuramının tarihi arka planı ve gelişim süreci değerlendirilmiştir. Bu çerçevede dilin kullanımına yönelik çalışmaların Halil b. Ahmed 175 (791) gibi ilk dönem Arap dilcilerine kadar uzandığı görülür. Yine belagat âlimlerinin ortaya koymuş oldukları zengin literatürün günümüz dil çalışmalarını besleyici nitelik taşıdığı tartışmasız dikkat çekmektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise dilin kullanım değerini ortaya koyması açısından edimbilimsel bir yaklaşımla metin incelemelerine yer verilmiştir. Böylelikle edimbilimsel yaklaşımın metinlerin iletişim işlevlerinin tespit edilmesindeki rolü uygulamalı biçimde incelenmiştir.

Anahtar Kavramlar: edimbilim/et-tedâvuliyye, söylem çözümlemesi, bağlam, kullanım, söz-eylem

Abstract

The communication value of a text is directly proportional to how much its message can convey to the addressee audience. Unlike studies of syntax and semantics that do not focus on the communication functions of texts and sentences, pragmatics focuses on the use of language. Although pragmatics emerged as a term for the first time in the 60s, it cannot be denied that the intellectual background of this theory is the basis of language studies from the past to the present. In pragmatics studies, it is important to focus on the functions of the communication processes between people rather than examining language as a system. In this context, because of the direct influence of the use of language, the status and purpose of the speaker / text, the status and conditions of the listener / receiver are among the pragmatic research topics.

This study consists of two main parts. In the first part, pragmatic theory is briefly emphasized within the scope of modern linguistics studies and historical background and development process of pragmatics / et-tedâvuliyye theory in Arabic is evaluated. In this context, studies on the use of language dates back to the early Arab linguists like Halil b. Ahmed 175 (791). It is also undisputed that the rich literature of eloquence scholars is nurturing today's language studies. In the second part of the study, text analysis with pragmatical approach is given in order to reveal the value of use of language. Thus, the role of pragmatical approach in determining the communication functions of texts is examined in a an applied manner.

Keywords: pragmatics, discourse anlaysis, context, usage, speech act,

[1] Dr. Öğr. Üyesi , ESOGÜ İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: ysfkrtas@gmail.com

1. Edimbilimin Tanımı Ve Konusu

Edimbilim/kullanımbilim, dili belirli bir bağlamda kullanım esnasında inceler. Edimbilim, Charles W. Morris, Rudolf Carnap, J. R. Searle gibi filozofların öncülüğündeki mantıksal kökenli kuramlarda dilsel göstergelerin birleşim kurallarını inceleyen sözdizimle, bunların göndergeyle ilişkisini sağlayan anlambilime karşıt olarak bildirişim durumu içindeki konuşucuların göstergeleri kullanmasını, bu edime eşlik eden güdülenme, tepki, etkileşim, vb. çeşitli olguları inceleyen dal şeklinde tanımlanmaktadır.[2]

Edimbilim, sözlü ya da yazılı metinlerdeki iletişim amaçlı kullanılan sözlerin anlamını ve bunların muhatap tarafından nasıl anlaşılıp yorumlandığını inceler. Başka bir ifadeyle tümcelerin ve söz öbeklerinin tek başına ne ifade ettiklerinin ötesinde bunlarla anlatılmak istenenin tesbitini yapmaya çalışmak edimbilimin konusunu teşkil eder.[3]

Edimbilim metni inşa edenin kodladığı anlamın çözümlenmesinde önemli rol oynamaktadır. Searle'e göre dilin anlaşılması için konuşmacının niyetinin anlaşılması gerekir. Dilin kasıtlı bir davranış olduğu düşünülürse konuşmacının/yazarın bir eylem ortaya koyduğu önemlidir. [4] Böylelikle sözün eylem gücü dikkatleri çekecektir.

Edimbilim/Tedâvulî çalışmalarda dilin kullanım bilgisinin ve ilkelerinin belirlenip incelemesi öne çıkmaktadır. Bu açıdan aslında kelimeler gibi tümceler de soyut birer kavram olarak görülür. Ancak belirli bir bağlamda kullanıldıklarında iletişim değeri kazanırlar. Örneğin;

Saati kaç olduğunu sormak için "Saat kaç" yerine ***Saatin var mı****?* ifadesinin kullanılması,

Sabah okula gitmek istemeyen çocuğun annesine: ***Hastayım, karnım ağrıyor****!* demesi,

Başarısız olmak ve düşük not almak isteyen öğrencilerin bu durumu "Hocam (bu dersten) ***korkuyoruz***! şeklinde ifade etmesi,

"-Amerika, Türkiye'nin Suriye'ye girmesini yanlış buluyormuş.

-Bu ***namuslu iffetli*** Amerika Afganistanda ne arıyordu! Irakta ne arıyordu!" şeklindeki bir konuşma bağlamında "namuslu" sözcüğünün anlamının tam karşıtı bir anlama delalet etmesi dikkat edilirse bağlamın gözardı edilmesi halinde kelimeler kadar cümlelerinin de kastedilen anlamlarının belirlenmesi zor olduğu görülür.

Bu yaklaşım ağırlıklı sözlü metinlerin incelenmesine yönelmiştir. Dolayısıyla dinleyicinin konuşmacının amaçlarını keşfetme biçimi, başka bir ifadeyle konuşmacının inşa ettiği anlamı konu edinir.[5] Ancak düz yazıların monologdaki diyalog[6] kavramı doğrultusunda karşılıklı konuşma olarak kabul edilmektedir. Bir yazarın bir cümlesini yazdığında zihnindeki muhatap kitlesinin muhtemel bazı sorularını dikkate almadığı söylenemez.

Bu çerçevede dilin kullanımının araştırılması önemli görülmektedir. Dilin kullanımına çalışmalar öncelikle yazarın/konuşmacının kastının belirlenmesine yönelik çalışmalardır. Zira Arapça ifadeyle "القولُ وليدُ قصدٍ معيَّن" *Söz belirli bir kastın ürünüdür.*[7] Metnin inşa sürecinde konuşmacının kişiliğinin, dinleyicinin, mekanın ve zamanın etkisi sözkonusudur.[8]

---

[2] Berke Vardar vd., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü,* (İstanbul: ABC Kitapevi, 1998), 92.

[3] George Yule, *Pragmatics.* (Oxford University Press, 1996), 3; Şaban Köktürk & Emine Öztürk, "Çeviribilim ve Edimbilim: Çeviribilim ve Edimbilim İlişkisini Çeviri Stratejisi Açısından İnceleme", *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi (20011-II).* 90.

[4] Neslihan Yetkiner, *Çeviribilim Edimbilim İlişkisi Üzerine,* (İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi Yayınları, 2009), 7.

[5] Sehâliya Abdu'l-Hakîm, *"*et-Tedâvuliyye"*, Mecelletu'l-Muhbir –ebhâs fi'l-luga ve'l-edebi'l-cezâirî, Câmi'atu Biskra* 5 (Mart 2009), 87-109.

[6] Abülhamit Çakır, *Söylem Analizi Ne Demek İstiyorsun*, (Konya: Palet Yayınları, 2014), 57.

[7] Abdu'l-Hakîm, *"*et-Tedâvuliyye"*,* 87-109.

[8] Abdu'l-Hakîm, *"*et-Tedâvuliyye"*,* 87-109.

2. Edimbilimin Arka Planı

2.1. Edimbilimin Batıda Ortaya Çıkışı

70li yıllarda bir eseri/metni/dili yapısal şekillere indirgediği şeklinde eleştirilen yapısalcılığa karşı bu akımın ortaya çıktığı görülüyor.

Batıda bu kavram ilk kez 1938'de Charles W. Morris tarafından atılmıştır. Morris göstergebilimi/dilbilimi dili inceleyen sözdizimi, analambilim ve edimbilime olmak üzere üç alt bilim dalı bulunduğunu belirtmiştir.[9] Bu dalları kısaca şöyle açıklamak mümkün olabilir:

Sözdizimi /(النحو) علم التركيب

Sözdizimi, biçimsel ilişkiler üzerinde durur. Tümce düzeyinde dilsel birimler arasındaki ilişkilerin ve tümcenin inceleyen daldır.[10]

Anlambilim / علم الدلالة

Anlambilim, dilbilimin anlamı inceleyen, anlam taşıyabilmesi için göstergelerde bulunması gereken şartları inceleyen alt dalıdır.[11] Anlambilim, gösterenle gösterilen arasındaki bağıntıları, anlam değişimleri ve dilsel yapıları içerik açısından inceler.[12]

Edimbilim /التداولية

Göstergeleri yorumlayıcılarıyla olan ilişkilerini ve dille ilişkili her şeyi inceler.[13] Zira söyletenin/konuşturanın muhatap olduğu ya da muhatabın metnin oluşumana olan etkisinin olduğu bu yaklaşımın önemli bir varsayımıdır.

Anlamın dilin kullanımında olduğunu vurgulayan[14] Wittgenstein'ın (1951) edimbilimin oluşum ve gelişim sürecinde katkısı olan önemli olmuştur.

John Austin (1962) ise gelindiğinde ise dilin birinci işlevi bildirme olduğu düşüncesi ve her sözün bir eylemi ifade ettiği yaklaşımı baskın olur. Austin'nin sözün bir eylem ifade ettiğine ortaya koymak üzere söz-eylem kuramı ortaya atıp geliştirdiği görülmektedir. Söz-eylem bir sözün söylenmesiyle bilinçli olarak ortaya konan değişiklik olarak tanımlanmaktadır.[15] Bu çerçevede cümle (özne+ yüklem+…) soyut bir dil birimidir.

Bir söz söylendiğinde üç söz-eylem birden söylenmiş olur.
"*Ev sahibiyle konuşmadın mı*?"

1. Düzsözeylem (locution act): Söyleme eylemi
2. Edimsel eylem (illocutionary act): Konuşmacının ne kastettiği
3. Etki sözeylem (perlocutionary act): Yapma eylemi

Bu kuram çerçevesinde eylemlerin üç şekilde gerçekleştirilebildiği öne sürülmüştür.

i. Sadece bedenle yapılanlar
ii. Sadece sözle yapılan eylemler
iii. Hem vücut hem de sözle yapılan eylemler[16]

---

[9] Kâzım Câsım Mansûr, "et-Tedâvuliyye İşkaliyyatu'l-Mustalah ve Hududu'T-Ta'rîf", https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=87604, 01.10.2019; Yetkiner, *Çeviribilim Edimbilim İlişkisi,* 5.
[10] Vardar vd., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri,* 190-191.
[11] Ahmed Muhtar Omar, *'İlmu'd-Dilâle*, (el-Kahire: 'Alemu'l-Kutub, 2006), 11.
[12] Vardar vd., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri,* 20.
[13] Abdu'l-Hakîm, *"*et-Tedâvuliyye*",* 87-109.
[14] Zeki Özcan, *Dil Felsefesi II (Gündelik Dil Paradigması)*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2016), 52.
[15] Çakır, *Söylem Analizi,* 35.
[16] Çakır, *Söylem Analizi,* 35.

John Searle (1975) söz-eylemleri altı sınıfa ayırmıştır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:[17]

Açıklayıcılar (Tanımlayıcılar) / Expressives/الإخباريات: anlatan, açıklayan söz-eylemler, "havalar soğumaya başladı"

Zorlayıcılar (Üstleniciler)/Commissives/الالتزاميات: konuşmacının gelecekte yapacağı bir işi üstlenmesi (yemin, tehdit vb.)

Yönlendiriciler (Emrediciler)/ Directives /التوجيهيات: bir kilo elma verin!

Bildiriciler (Değiştiriciler) /Declarations/ الإعلانيات: kovma, ateşkes ilanı, …

İddiacılar (Dışavurumcular)/Assertives / التعبيريات: selamlama, tebrik, harikasın!

Herbert Paul Grice (1988) ise bir sözcenin anlamının söylenen şeyden daha fazla bir şey olduğunu ve sözcenin gerçek anlamının konuşanın kastetiği olduğunu ve asıl anlamın ima ile anlatıldığı görüşündedir.[18] Ayrıca Grice'ın dilbilimsel yaklaşımdan iletişimsel yaklaşıma geçişte önemli bir isim olduğu görülür.[19] iletişimsel yaklaşım çerçevesinde Grice, "Sezdirim/işbirliği ilkeleri" ve "konuşma ilkeleri" şeklinde temel ilkeler öngörmüştür.

Sezdirim/İşbirliği ilkesi

Metni inşa eden/Gönderici/konuşmacı ile muhatap/gönderilen/dinleyici arasında işbirliği ilkesinin olması gerektiği ortaya atılmış bu çerçevede konuşmacı ile dinleyici arasında iletişmde ortak çabanın olması öngörülmektedir.[20]

Konuşma ilkeleri

Grice (1975) koanuşmacıları rasyonel bireyler olarak gördüğünden iletişim sırasında ortak amaçlarının olduğu düşüncesiyle konuşmayla ilgili aşağıdaki ilkeleri ileri sürmüştür.[21]

Nicelik/quantity/مبدأ الكم : Yeteri kadar bilgilendirici olmalı

Nitelik/ quality/ مبدأ الكيف : konuşmacı yanlış ya da eksik kanıtlarla desteklenmiş bilgi vermemeli

Bağıntı / Relavance/مبدأ المناسبة : üzerinde konuşulan konuyla ilgili bilgi vermeli

Tarz /Manner/مبدأ الطريقة : Açık, anlaşılır konuşmalı, belirsizlikten kaçınmalı

2.2. Arap Dilinde Çalışmalarında Edimbilimin İzleri

Müslüman dilcilerin ilk dönem dil çalışmalarından itibaren dilin kullanımına, iletişim değerine ve farklı kullanımlardaki delaletleri sorgulamaya yönelik bir zihin dünyasına sahip oldukları görülür. Öyle ki bu zihin dünyasını işaret eden "لِكُلِّ مقامٍ مقال" "Her duruma göre bir sözü vardır" ifadesi belagat ilminin bir özdeyişi ve "موافقة الكلام لمقتضى الحال" "Sözün duruma uygun olması" belagat ilminin özcümlesi haline gelmiş ifadelerdir.

Câhız 255(869), söz, beyan, belagat ve sözün iletişim değeri denince Arap dilinde ilk akla gelen isimlerden birisidir. Sözün kullanım değeri veya tedâvulî boyutuyla ilgili Câhız örtük biçimde sözün bildirme, etki, kanıtlama ve ikna gibi bazı işlerine değindiği ifade edilmiştir.[22] Bununla birlikte Câhız eserlerinde sözün gücünü ve iletişim değerini ortaya koyan çokça önemli edebi zenginliğe sahiptir. Aşağıdaki beyitler bu çerçevede değerlendirebilecek niteliktedir. Zira bu beyitlerin hikayesi şöyledir; bir bedevi şeyhi kendisine oğlan çocuğu doğruması için cariye ile nikahlanır ancak çocuk kız doğunca

[17] Abdu'l-Hakîm, *"*et-Tedâvuliyye"*,* 87-109; Yetkiner, *Çeviribilim Edimbilim İlişkisi,* 14.
[18] Zeki Özcan, *Dil Felsefesi II*, 47.
[19] Özcan, *Dil Felsefesi II,* 62.
[20] Yetkiner, *Çeviribilim Edimbilim İlişkisi,* 17.
[21] Yetkiner, *Çeviribilim Edimbilim İlişkisi,* 18; Abdu'l-Hakîm, *"*et-Tedâvuliyye"*,* 87-109.
[22] Adnan Casîm Muhammed el-Cemîlî, "el-Hitâbu'l-Kur'âniyyu-mute'allik bin-Nebiyyi 'İsa", *Mecelletu'l-Ustâz* 1/218 (2016), 43-72.

nerdeyse bir yıl boyunca onun yanına gitmez. Daha sonra cariye çadırında aşağıdaki beyitleri kız çocuğuyla söyleyip eğlenirken bunları duyan bedevi size zülm ettim deyip gidip özür diler.[23]

"Ebu Hamza, hep yanımızdaki çadırda kalır da neden bizim yanımıza gelmez ki	«ما لأبي حمزة لا يأتينا ... يظل في البيت الذي يلينا
Öfkeli oğlan çocuğu doğurmadık diye Vallahi bizim elimizde olan bir şey değil	غضبان أنْ لا نلدَ البنينا ... تا الله ما ذلك في أيدينا
Biz yalnız bize verileni alırız ve çiftçinin toprağı gibiyiz.	وإنما نأخذُ ما أُعْطِينَا ... ونحنُ كالأرضِ لِزَارعينا
Bize ne ektilerse onu yeşertiriz biz."	نُنْبِت ما قد زَرَعوه فينا ...»

Ebu Hilal el-Askerî'nin 400 (1009) belagat ilminin kelimenin kök anlamından hareketle bildirme, ulaştırma ve mesajı iletme yönene dikkat çektiği görülür. Bu açıdan belagat ilminin, *belagat* olarak isimlendirilmesinin sebebinin anlamı dinleyicinin kalbine ulaştırıp onun anlamısını sağladığı için olduğunu belirtmiş ve bu doğrultuda aşağıdaki âyet-i kerimede geçen «بلاغ» kelimesinin bildirme ve tebliğ anlamında kullanımına işaret etmiştir.[24]

"Bu insanlara bir bildiridir."[25]	﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ﴾

Askerî'nin belagat tanımdan hareketle bu ilmin bir bildirişim ve iletişim boyutunun olduğu açıktır.

Abdu'l-Kâhir el-Curcânî 471(1078) dildeki te'kid olgusunu açıklarken filozof Kindî 252(866) ile Sa'leb 291(904) arasında geçen bir diyaloga değinir. Bu konuşmada Kindi, Sa'leb'e Arapçada bir sürü gereksiz ifade gördüğünü ve aşağıdaki cümleleri örnek göstererek sözcüklerin tekrar ettiğini ama anlamın tek olduğunu söyler:

"Abdullah ayaktadır."	«عبدُ الله قائمٌ.»
"Gerçekten Abdullah ayaktadır."	«إنَّ عبد الله قائمٌ.»
"Hiç şüphesiz Abdullah ayaktadır."	«إنَّ عبد اللهَ لقائمٌ»

Ancak Sa'leb aksine lafızlar farklı olduğu için anlamların farklı olduğunu belirtmiş ve ilk cümlenin Abdullah'ın ayakta olduğu bilgisini bildirdiğini, ikincisinin soru sorana cevap niteliğinde olduğunu, üçüncüsünün ise Abdullah'ın ayakta olma durumunu inkar eden kişiye verilen cevap niteliğinde olduğunu ifade etmiştir.[26] İletişimde jest, mimik, ses tonu ve küçük bir kaş hareketi gibi unsurların kıymetli olduğu düşünülürse bir o kadar belki de anlamların sözün ve kelimelerin kullanılımında olduğu göz ardı edilemez. Bu açıdan bakıldığında Curcânî'nin *Delâilu'l-'İcâz* adlı eseri dilin farklı kullanımlarının açıklanıp ortaya konduğu bir derleme niteliğindedir.

Curcânî'nin "إنّ" te'kid edatının farklı kullanımlarına işaret etmek için aşağıdaki âyeti örnek göstermiştir;[27]

"Bizim gözetimimizde ve vahyimize göre gemiyi yap ve zülm etmiş olanlar hakkında benimle konuşma! **Çünkü** onlar suda **boğulacaklardır**."[28]	﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا **إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ**﴾

[23] Ebu Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârun, (el-Kahire: el-Mektebetu'l-Hancî, 1998), 4/47-48.

[24] Ebu Hilâl el-Hasan b. Abdi'llâh b. Sehl el-Askerî, *Kitabu's-Sınâ'ateyn el-Kitâbe ve'ş-Şiir*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî & Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, (el-Kâhire: Dâru ihyâ'il-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952), 6.

[25] Tûr 52/14.

[26] Abdu'l-Kâhir el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-İ'câz.* thk. Mahmûd Şâkir (el-Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 2004), 315.

[27] Curcânî, *Delâ'ilu'l-İ'câz,* 317.

[28] Hud 11/37.

Âyette "إنّ" edatının te'kid yanısıra cümle sebeplilik /ta'liliyye anlamı katmaktadır.[29] Bu edatın burada olduğu gibi cümlenin başına gelmiş olmasıyla gelmemesi aynı şey değildir. Zira edat cümlenin başına gelerek öncesiyle sonrasını birleştirerek iki sözün birbirine mezc etmiştir.[30]

Görüldüğü üzere farklı kavramlarla ifade ediliyor olsa da Curcânî'nin tesbitleri tedâvulî bir perspektifin ürünü olarak görülebilir.

3. Arapçadaki Bazı Nahvî Ve Belagî Olgulara Tedâvulî Bir Yaklaşım

Bu bölümde tedâvulî bir perpektiften bazı temel nahvi ve belagî olguların iletişim değeri üzerinde durulmaktadır.

3.1. İ'rab/الإعراب Olgusu

İbn Cinnî 392 (1002) i'rab olgusunun sözcüklerin anlamlarını açıklama işlevine vurgu yapıp konuyu açıklamak için aşağıdaki örneği vermektedir.[31]

أكرم سعيد أباه وشكر سعيدًا أبوه. "Sait babasına ikram bulundu ve babası Sait'e teşekkür etti."

Örnekte geçen *Sait* / سعيد kelimesine bakıldığında birinci cümlede fail/özne olduğu ikinci cümlede fiilden hemen sonra geldiği halde mef'ûlun bih/ nesne olduğu görülür. Yine *babasına*/ أباه kelimesi ise ilkin nesne ikincisinde *babası*/أبوه özne olarak kullanıldığı i'rab bilgisiyle anlaşılabilmektedir.

Günümüzde çoğu nahiv kitabında *i'rab* kavramı sözcüğün cümledeki âmilllerin değişmesiyle son hakeresinin/sonunun değişmesi olarak ifade edilir. Bu meselenin şekilsel bir boyutudur. Anlam vurgusunun nadiren yapıldığı görülür. Öte yandan ilk dönem dilcilerinin çalışmalarının geri planında yatan öncelikli etkenin metnin yanlış anlaşılmasının ve anlam kayıplarının önüne geçmek olduğu dikkat çeker.

Bu bağlamda Ebu'l Esved ed-Du'eli'yi (69) nahiv ilminin temellerini atmaya iten âmiller arasında aşağıdaki âyet-i kerimede geçen ﴿وَرَسُولُه﴾ kelimesinin yanlış olarak «وَرَسُولِه» şeklinde mecrûr okunması olmuştur.[32]

﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ **وَرَسُولُه**﴾ "Allah, Allah'a ortak koşanlardan berî/uzaktır. **Resulü de![33]"**

Âyetin i'rabı incelendiğinde ﴿وَرَسُوله﴾ kelimesi dilsel açıdan mecrûr olmasının imkansızlığının yanısıra farklı şekillerde i'rab edilebilirken haberi/yüklemi hazf edilen mubteda olarak değerlendirilip merfû okunmasının daha çok kabul görmüş bir yaklaşımdır.[34] Bu şekilde okunduğunda Allah (c.c) ile birlikte Resûlü'nun (s.) müşriklerden uzak olduğu vurgulu biçimde ortaya konmuş olmaktadır. Zira âyetin bağlamı dikkate alınıp aynı âyetin başında yer alan ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ "Allah ve Resûlünden bir bildiridir" ifadesi ve surenin birinci âyetinin başında yer alan ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِه﴾ "Allah ve Resûlünden bir uyarıdır" ifadeleri göz önüne alındığında lugavî açıdan ve dilin kullanımı/et-tedâvulî bir perspektifden metnin delâleti Resûlün (s.) Allah (c.c.) ile birlikte müşriklerden uzak olduğu olgusunu "Resûlü de" ifadesiyle tartışmasız ortaya koymaktadır. Bahsi geçen bu tür yanlış okuma ve yanlış anlamaların önlenebilmesi Halil b. Ahmed 175 (791) ve Sîbeveyh 187 (803) vb. ilk dönem nahivcilerin öncelikli meseleleri arasında olmuştur. Zira i'rab olgusu, dilin kullanımının ve dilsel yapıların delaletinin gözetildiği Arap dilinin anlama ve anlamlandırma sürecinin önemli bir ayağını teşkil eder.

[29] Muhyiddîn ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerim ve Beyânuhu,* (Dimeşk: Daru'l-İbn Kesîr, 1999), 3/423.
[30] Curcânî, *Delâ'ilu'l-İ'câz,* 316.
[31] Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâ'is.* thk. Muhammed Alî en-Neccâr, (el-Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1999), 1/36.
[32] Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye,* (el-Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2005), 14-15.
[33] Tevbe 9/3.
[34] ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerim,* 3/177.

Yine aşağıdaki âyette geçen ﴿**حَمَّالَةَ**﴾ kelimesinin «أذُمّ» / *kınıyorum* ya da «أشْتُم» / *ayıplıyorum* mahzuf/eksiltili fiilinin mef'ûlun bihi/nesnesi olarak görülüp mansûb okunması tercih edilen bir kıraat olmuştur;[35]

﴿وَامْرَأَتُهُ **حَمَّالَةَ** الْحَطَبِ﴾ "**iğrenç söylentilerin taşıyıcısı** olan karısı ile birlikte."[36]

Âyet-i kerime lugavî açıdan değerlendirildiğinde yapısal olarak ﴿**حَمَّالَةَ**﴾ kelimesinin sıfat, bedel ve mahzuf bir mubtedanın haberi olabileceği şeklinde değerlendirmeler olmakla birlikte[37] kınama ve yergi vurgusu için mansub olarak okunduğu kıraat öne çıkmaktadır. Ayrıca lafız olarak «حَمَّالَةَ الْحَطَبِ» "odun taşıyıcısı" anlamındaki bu ifadenin "bozgunculuk için laf taşıyıcı, dedikoducu" anlamının öne çıkmasıyla[38] ifadenin iletişim değeri daha belirgin hale gelmiş olmaktadır.

3.2. Edilgen Yapı/المبنى للمجهول

Edilgen yapı, işi yapanın/öznenin cümlede zikredilmediği cümle yapısıdır. Öte yandan dilin kullanımına bağlı olarak öznenin zikredilmemisinin et-tedâvulî iletişim değerinden bahsedilebilir. Bir cümlede öznenin zikredilmemesinin bir çok farklı gerekçesi olabilir. Örneğin edilgen yapı içeren aşağıdaki âyeti kerimeyi bu çerçevede incelemek yararlı olabilir;

﴿إِذَا **زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا** ۞ وَأَخْرَجَتِ **الْأَرْضُ** أَثْقَالَهَا﴾ "**Yeryüzü** şiddetli zelzele ile **sarıldığı** ve **yeryüzü** ağırlıklarını dışarı çıkardığı vakit"[39]

Âyette fâilin muhatap tarafından zaten biliniyor olmasından ve hadisenin büyüklüğüne dikkatleri çekmek için edilgen yapının öne çıkması, ayrıca tekid amaçlı mef'ûlu mutlak kullanımı, ayrıca الأرض/*yeryüzü* lafzının zamirle gönderim yapılmak yerine korkutma maksadıyla açık biçimde tekrar zikredilmesi[40] metnin iletişim değerini ortaya koymaktadır.

Yine aşağıdaki âyette insanın hırslı yaratılması konusuna edilgen yapının tercih edilmesiyle açıklık kazandığı belirtilebilir;

﴿**إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا** ۞ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۞ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ۞ إِلَّا الْمُصَلِّينَ ۞ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾ "**Şüphesiz insan çok hırslı olarak yaratılmıştır**. Başına kötülük geldiğinde sızlanır, Kendisine bir iyilik dokunduğunda ise cimrilik gösterip onu başkasından esirger, ancak namaz kılanlar, namazlarında devamlı olanlar hariç."[41]

Zemahşerî 538 (1144), bu âyette geçen *insan'*dan kasıt *insanlar* olduğu ve namaz kılanların "hırslı yaratılmışlık" olgusunun dışında tutulduğunu belirterek insanın başına kötülük geldiğinde sızlanması, iyilik geldiğinde cimrileşmesi yaratılış özelliği gibi görünse de insanoğlunun bir tercihi olduğunu ifade etmektedir.[42] Zira hakkıyla namaz kılanlar, namazında devamlı olanlar bu vasfın dışında tutulmuştur. Ayrıca hemen sonra gelen âyetlerde peşpeşe mu'minlerin özelliklerinin zikredilmesi önemlidir. Bu bağlamda yaratma fiilinin failinin zikredilmemesi failin zaten biliniyor olmasının ötesinde insanoğlunun hırslılık vasfından Allah'ın (c.c.) yaratma fiilinin ve Zâtı'nın tenzih edilmesi olarak

---

[35] Mahmûd İbn 'Omer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Ayûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl,* thk. Adil Mahmûd Abdu'l-Mevcûd & Alî Muhammed Mu'avvid, (Riyad: Mektebutu'l-'Ubeykân, 1998), 6/457., ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerim,* 9/441.

[36] Mesed, 111/4; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meâl- Tefsir,* çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 199), 3/1320.

[37] ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerim,* 9/441-442.

[38] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/457; Esed, *Kur'an Mesajı,* 3/1320.

[39] Zilzâl 99/1-2.

[40] Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr vet-Tenvîr,* (Tunus: Dâr Sahnûn li'l-neşr ve't-tevzî', 1997), 30/490-491.

[41] Meâric 70/19-22.

[42] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/209.

yorumlanabilir.[43] Zira metnin bağlamı, kelime ve cümlelere literal anlamlarının ötesinde salt her kullanıma özgü anlamlar yüklemekte ve tedâvulî okumalara imkan sağlamaktadır.

3.3. Soru Uslubu/أسلوب الاستفهام

Dilciler soru ifadelerinin birincil anlamlarının ötesindeki delaletleri ve işlevleri farklı işlevleri üzerinde durmuşlardır. Örneğin aşağıdaki âyet-i kerimeye bakıldığında كيف/*nasıl* soru edatıyla oluşturulmuş soru ifadesinin keyfiyet ve yöntem sorusu ve sorgulmasıyla hiç ilişkisinin olmadığı şaşkınlık, kınama ve inkar ifade ettiği söylenebilir;

﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا ۞ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا **كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا**﴾

"Ey Hârun'un kız kardeşi, ne senin baban kötü bir adamdı ne de anan iffetsiz bir kadındı. Bunun üzerine Meryem ona işaret etti, "daha beşikteki bir çocukla **nasıl konuşabiliriz ki!"** dediler."[44]

Âyette belirtildiği üzere suçlamalar karşısında cevap vermeyip onlara çocuğu işaret etmesi, muhataplarını şaşkına çevirmiş, beşikteki bir çocukla konuşmalarının imkansızlığını ve Hz. Meryem'in ima yoluyla kendilerinden böyle bir talepte bulunarak hafife alınmalarına soruyla tepki göstermişlerdir.[45] Görüldüğü üzere soru ifadesinin soru sorma işlevinden sıyrılıp inkar, şakınlık ve bir şeyin imkansızlığına delaletmesi dilin kullanımının önemine işaret etmektedir. Zira kastedilen anlamın belirlenmsi sürecinde dilin kullanım bilgisine olan ihtiyaç yadsınamaz.

3.4. Kinâye/الكناية

Bilindiği üzere kinâye belagatta sözün gerçek anlamına gelebilecek şekilde gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır. Kinâye uslubunun tedâvulî bir yaklaşımın sonucu ortaya çıkmış ve geliştirilmiş bir belagat konusu olduğunu söylemek hiç de abartılı olmayacaktır. Aşağıdaki âyet-i kerimede bunun "yemek yerlerdi" ifadesinin gerçek anlamında ziyade ikincil bir anlama işaret ettiği rahatlıkla görülebilmektedir;

﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ **كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ** انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾

"Meryem oğlu Mesih, kendisinden önce nice peygamber gelip geçmiş olan sadece bir peygamberdir. Onun annesi de dosdoğru bir kadındır. **İkisi de yemek yerlerdi**. Bak, onlara âyetlerimizi nasıl açıklıyoruz. Sonra bak, nasıl çevriliyorlar."[46]

Âyetin ilk kısmında İsa'nın (as.) resulluk vasfına hasr edilip önceki peygamberler gibi bir peygamler gibi bir peygamber olduğu ve annesinin ise söylediklerinin doğruluğunu teyid etmek için sıddıklık vasfı dikkat çekilmiştir. "İkisi de yemek yerlerdi" cümlesi İsa'ya (as.) ve annesi Hz. Meryem'e uluhiyet atfını olumsuzlamayıp[47] ve beşer olma vasıflarına işaret edilmiştir. Zira beslenme ve onu takiben hazım ve benzeri durumlara ihtiyaç duyan ancak kemik, kan, damar vb. unsurlardan oluşan bir varlıktan ötesi değildir.[48] Yemek yemelerinden maksat ihtayaç giderme olgusundan kinaye olduğu belirtilmiştir.[49]

Bu incelemeler sonucunda genel bir çıkarım da bulunmak gerekirse bir dildeki kelimelerin ve cümlelerin ikincil ve mecazi anlamları dilin kullanımına yönelik yapılmış ve yapılmakta olan çalışmaların

[43] Huseyin Ali el-Fatlî, "el-Bu'du't-Tedâvulî li'l-Mebne li'l-Mechûl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelle Davât* 2/7 (2016), 199-214.
[44] Meryem 19/28-29.
[45] İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr vet-Tenvîr,* 16/97.
[46] Mâide 5/75.
[47] İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr vet-Tenvîr,* 6/286.
[48] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/277.
[49] Mahmûd Sâfî, *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'ân ve sarfihi ve beyânihi*, (Dimeşk: Daru'r-Reşîd, 1995), 3/422.

sonucuyla belirlenebilir. Hatta derleme niteliğindeki ilk dönem sözlüklerinin yine dilin kullanımını tesbit çapasının ürünü olduğu söyleyebiliriz.

Sonuç

Sözdizim ve anlambilim çalışmalarının önemi hiç kuşkusuz yadsınamaz. Nevar ki dilbilgisi odaklı çalışmaların şekli yaklaşımlarla sınırlı tutulduğu eleştirilerine maruz kalabilmektedir. Diğer yandan özellikle ilk dönem Arapça nahiv çalışmalarına ve yine erken dönemlerdeki belagat çalışmalarına bakıldığında o dönemin dilcilerinin çıkış noktasının metni doğru anlamak olduğu bunun için ise dilin kullanımının tesbitini hedefledikleri dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Arap dili nahivinin önemli konularından i'rab olgusundan hedeflenin anlamın açığa çıkarılması olduğundan kullanıma bağlı i'rab değişimlerinde, meçhul/edilgen yapıda, soru uslublarında ve belagat ilmi kapsamında geliştirilen kinâye, uslubu'l-hakim, hazf/eksilti vb. konularda et-tedâvulî/edimbilimsel bir yaklaşımın olduğu ve dilin kullanımının ve iletişim değerinin öncelendiği görülmektedir.

Çalışmada dil araştırmalarında ve metin incelemelerinde metnin bağlamının tesbit edilmesi, muhatap kitlenin ve yazarın/konuşmacının durumu ve şartlarının belirlemeye yönelik çalışmaların yapılmasına dikkat çekilmiştir. Zira düz yazıların dahi bir diyalog olduğu göz önünde tutulması gereken bir olgudur.

Kaynakça

Aksan, Doğan. *Anlambilim Anlambilim Konuları ve Türkçe'nin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayın Evi, 2009.

el-Askerî, Ebu Hilâl el-Hasan b. Abdi'llâh b. Sehl. *Kitabu's-Sınâ'ateyn el-Kitâbe ve'ş-Şiir*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî & Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. el-Kâhire: Dâru ihyâ'il-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952.

el-Câhiz, Ebu Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn.* 4 Cilt. thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârun. el-Kahire: el-Mektebetu'l-Hancî, 1998.

el-Cemîlî, Adnan Casîm Muhammed. "el-Hitâbu'l-Kur'âniyyu-mute'allik bin-Nebiyyi 'İsa". *Mecelletu'l-Ustâz* 1/218 (2016). 43-72.

Abdu'l-Hakîm, Sehâliya. "et-Tedâvuliyye". *Mecelletu'l-Muhbir –ebhâs fi'l-luga ve'l-edebi'l-cezâirî, Câmi'atu Biskra* 5 (Mart 2009), 87-109.

el-Curcânî, Abdu'l-Kâhir. *Delâ'ilu'l-İ'câz.* tahk. Mahmûd Şâkir. el-Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 2004.

Çakır, Abülhamit, *Söylem Analizi Ne Demek İstiyorsun*, Konya: Palet Yayınları, 2014.

Çakır, Abülhamit. *Söylem Analizi Ne Demek İstiyorsun*. Konya: Palet Yayınları, 2014.

Dayf, Şevki. *el-Medârisu'n-Nahviyye.* el-Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2005.

ed-Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerim ve Beyânuhu.* 9 Cilt. Dimeşk: Daru'l-İbn Kesîr, 1999.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meâl- Tefsir.* çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

el-Fatlî, Huseyin Ali. "el-Bu'du't-Tedâvulî li'l-Mebne li'l-Mechûl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mecelle Davât* 2/7 (2016), 199-214.

İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-Tahrîr vet-Tenvîr.* 30 Cilt. Tunus: Dâr Sahnûn li'l-neşr ve't-tevzî', 1997.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Hasâ'is*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. 3 Cilt. el-Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb. 1999.

Köktürk, Şaban & Öztürk, Emine. "Çeviribilim ve Edimbilim: Çeviribilim ve Edimbilim İlişkisini Çeviri Stratejisi Açısından İnceleme". *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi (20011-II). 89-97.*

Omar, Ahmed Muhtar. *'İlmu'd-Dilâle*, el-Kahire: 'Alemu'l-Kutub, 2006.

Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi II (Gündelik Dil Paradigması)*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2016.

Sâfî, Mahmûd. *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'ân ve sarfihi ve beyânihi*. 16 Cilt. Dimeşk: Daru'r-Reşîd, 1995.

Vardar, Berke vd., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: ABC Kitapevi, 1998.

Yetkiner, Neslihan *Çeviribilim Edimbilim İlişkisi Üzerine.* İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Yule, George*. Pragmatics*. Oxford University Press, 1996.

ez-Zemahşerî, Mahmûd İbn 'Omer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Ayûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl.* thk. Adil Mahmûd Abdu'l-Mevcûd & Alî Muhammed Mu'avvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebutu'l-'Ubeykân, 1998.

BESMELE: TÜRKÇE YAZIM VE ANLAM AÇISINDAN BİR YAKLAŞIM

Muhammet Sani Adıgüzel[1]

Özet

Anlamı bir dilden başka dile taşıma işlemine çeviri denir. Bu işlem sözlü olarak yapılabileceği gibi yazılı olarak da yapılabilir. İster sözlü ister yazılı olsun çevirinin anlam taşıyıcı niteliği değişmez. Değişim göstergeler arasında olur. Yazılı çeviride dilin sesli niteliği olan konuşma yerini dilin sessiz niteliği olan yazıya bırakır. Sözlü çeviride seslerle yapılan işlem yazılı çeviride harflerle yapılır. Ancak sesin yazıdaki karşılığı olan harf her dilde aynı değildir. Bu yüzden harf sistemi aynı olan diller arasında çeviri sadece bir anlam sorunu iken, harf sistemi farklı olan dillerde buna bir de yazım sorunu eklenmektedir. Birden fazla alfabeyle yazılan aynı dil için de benzer durum söz konusu olabilir. Bugün alfabe birliğinin olmaması, üç farklı alfabeyle, Latin, Arap ve Kiril alfabeleriyle yazılması Türkçenin belli başlı sorunlarından biridir. Geçen asrın ilk çeyreğinden hemen sonra Arap alfabesinin ortak alfabe olarak kullanımdan düşürülmesiyle birlikte kendini en fazla din dilinde gösteren bu sorun henüz aşılmış değildir. Türkçe en fazla din dili olan Arapçayla ilişkili bir dildir. Arapça ile Türkçe ilişkisi de büyük ölçüde dinin esasını teşkil eden Kur'an üzerinden yürümektedir. Kur'an ise ne kadar Türkçeye çevrilirse çevrilsin, sadece çeviriyle yetinilmeyen, çevirisi asıl metnin önüne geçirilmeyen ve asıl metin ile çevirisi birlikte okunan bir kitaptır. Kur'an'nın bu özelliği Türkçede en fazla besmelede kendini göstermektedir. Besmele Türkçeye çevrilmez. Çevrilse de çevirisinin yanı sıra aslı da kullanılır. Bu bildiride, 1928 yılında yapılan Arap alfabesinden Latin alfabesine geçişle birlikte, hem yazım hem anlam sorunu yaşanmaya başlayan iki dil arasındaki ilişkiye, Arapça ve Türkçe arasındaki çeviri ilişkisine, besmele açısından yaklaşılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Besmele, Arap Alfabesi, Latin Alfabesi, Besmelenin Türkçe Yazımı, Besmeleni Türkçe Anlamı.

BASMALA: AN APPROACH BY TURKISH WRITING AND MEANING

Abstract

The act of carrying the meaning from one language to another is called translation. It can be done verbally or in writing. The meaning carrier character of translation remains unchanged in both cases. The change is among signs; verbal translation is made with sounds, written translation is made with letters. Yet, letter as correspondence of sound in writing is not same in every language. That's why, while translation among languages using the same letter systems is only a matter of meaning, translation between languages with different letter systems is further burdened with a problem of writing. A similar case is possible also for a language written with several alphabets. Today, lack of alphabet unity is among the main problems of Turkish which is written with three different alphabets; Latin, Arabic and Cyrillic. This problem which affected the language of religion the most since the first quarter of the last century when Arabic alphabet lost its status as the common alphabet has not been overcome yet. Turkish is most related with Arabic, the language of religion. The relation between Arabic and Turkish is maintained largely through Quran, which constitutes the core of the religion. Quran is a book which no matter how many times it has been translated into Turkish, its translations have never taken precedence over the book itself and the translations have been read together with the original text. This character of Quran demonstrates itself most in basmala. Basmala is not translated into Turkish, even when it is, the original is used together with the translation. In this paper,

[1] Doç. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü msadiguzel@fsm.edu.tr

the relation of translation between Arabic and Turkish, which turned into a matter of both meaning and writing with the transition from Arabic alphabet to Latin alphabet in 1928, will be approached from the aspect of basmala.

Keywords: Basmala, Arabic Alphabet, Latin Alphabet, Turkish Transliteration of Basmala, Meaning of Basmala in Turkish.

Giriş

Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lügâti't-Türk'ü tarama değil derleme yöntemiyle yazmıştır. Ancak eserde Türk alfabesine de yer vermesi derlemenin yanı sıra taramayı da kullandığı biçiminde yorumlanabilir. Arapça olarak yazılan eserin adının "Türk Lehçeleri Sözlüğü" biçiminde Türkçeye çevrilmesinin ise, taramadan çok derlemeyle ilgisi kurulabilir. Eserde "Mahmut der ki" diye yapılan açıklamalar da bu çerçevede düşünülebilir. Bu tür açıklamalardan birinde Kaşgarlı Türklere özgü bir Kur'an okuma adabından söz eder. Türkçe-Arapça sözlük olan eserinde iki dilin yan yana gelişini at yarışına benzeten ve bu yarışın düzeyini "atbaşı" deyimiyle anlatan Kaşgarlı iki dil arasında yanlış anlamalara neden olabilecek sesteş kelimeler konusunda Kur'an okuyucularını uyarır. Böylece anlama göre Kur'an okumaya bir de hedef kitlenin diline göre Kur'an okuma eklenmiş olur[2].

Birçok konuda olduğu gibi Türkçenin Arap alfabesiyle yazımı konusunda da bir ilk olma özelliği taşıyan Kaşgarlı'nın eserinden sonra onun gibi besmeleyle başlayan ve yüzden ilk İslami eser sayılan Kutadgu Bilig gelir. Söz söyleme açısından "sözün başladığı yer" anlamına gelen besmele Kutadgu Bilig'de tam da bu anlamına uygun olarak eserin ta en başında Türkçeye çevrisiyle yer alır. Böylece Kutadgu Bilig yazarı Yusuf Has Hacib besmeleyi Türkçeye çeviren ilk yazar olur. Kutadgu Bilig'in ilk beyti olan bu çeviri önemine binaen Latin harfli asli biçimiyle birlikte Reşit Rahmeti Arat'ın hazırladığı yayımdan olduğu gibi alınabilir:

"BİSMİ 'LLAHİ 'R-RAHMANİ 'R-RAHİM

bayat atı birle sözüg başladım

törütgen igidgen keçürgen idim"[3]

(Yaratan, yetiştiren ve göçüren rabbim adı ile söze başladım)"[4]

Görüldüğü gibi, Yusuf Has Hacib, kitabına, gerçek mutluluk bilgisi, hakiki Kutadgu Bilig Kur'an anlamında bir başlangıç yapmaktadır. Alak suresindeki "Yaratan Rabb'inin adıyla oku!" emrine bir cevap niteliği taşıyan beytinde, ayetteki seslenişi kendine yapılmış gibi kabul ederek; "Yaratan, yaşatan ve öldüren Rabb'im (İdi'm) Bayat (Allah) adı ile söze başladım demektedir.

Kutadgu Bilig yazıldığında 10 yaşlarında olan (1058-1111) İmam Gazzâlî de, başyapıtı "İhyâü Ulûmi'd-Dîn"in Farsça özeti niteliğindeki "*Kimyâ-yı Saʿâdet*"in adını sanki bu Türkçe eserden hareketle koymuş gibidir. Gazzâlî'nin böyle bir eseri yazma amacını içinde hikmet geçen bir ayetle (Cuma 62/2) açıklamasının bir hikmet kitabı olan Kutadgu Bilig'i hatırlatması da güzel bir kesişme noktası olsa gerektir. Bu noktada ister istemez şöyle bir soru sorulabilir: Acaba Gazzâlî Türkçe biliyor muydu? Bu soruya, "İhyâü Ulûmi'd-Dîn"de geçen, "Türk lisanı Arap Lisanı gibidir, Arapçanın Türkçeden farkı Kur'an-ı Kerim'in Arapça nâzil olmasıdır." anlamına gelebilecek cümleyi okuduktan sonra bir cevap verilebilir[5]. Dil öğrenme bağlamında Türkçe ile ilgili böyle bir cümle kuran kişinin, Kaşgarlı Mahmut'un

[2] Besim Atalay, *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, C I, (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992).

[3] Reşit Rahmeti Arat, *Yusuf Has Hâcib Kutadgu Bilig I*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1947), 17.

[4] Reşit Rahmeti Arat, *Yusuf Has Hâcib Kutadgu Bilig II*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1959), 12.

[5] Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği - İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, 6. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 35. Gazzâlî bu değerlendirmeyi "ilim erbabının şaşkınları" arasında saydığı lisan ve edebiyat âlimlerinin düştükleri hataları düzeltmek amacıyla yapar. Gazzâli'nin Kur'an-ı Kerim'in bu dilde indirilmesi dışında Arapçanın

Arapça bilen aydınlara Türkçe öğretmek amacıyla Arapça olarak kaleme aldığı "Dîvânü lugāti't-Türk" ve "Kitâbü Cevâhiri'n-nahv fî lugāti't-Türk"ü ve bu eserler aracılığıyla öğretilen dilin öğrenme gerekçelerinden birini teşkil eden Kutadgu Bilig'i gördüğü ve dolayısıyla Türkçe bildiği düşünülebilir.

Yunus Emre de, Risâletü'n-Nushiyye'de, Karaman nüshasında, tıpkı Alak suresinde olduğu gibi, yaratılış ve besmele arasında ilgi kurar. Sanki "Önce kelam vardı." sözü, "Önce besmele vardı." imiş gibi, insanın yaratılışını anâsır-ı erbaa, "dört unsur"; toprak, su, hava ve ateş üzerinden açıklamaya çalışırken; önce, birinci kelimesi yerine "bismillah"ı kullanır:

"Ol pâdişâh-ı kadîm dilerdi bir hikmet eyledi

Toprag u od u su vü yil ana söyledi

Bismillâh buyurdı getürdiler topragı

İkinci teslîm oldı hazır oldu su dahı

Üçünci yil geldi debretdi anı

Andan oldı ana âdem nişânı

Dördünci od geldi kızdırdı anı

Tamam kızârıcak uş virdi cânı"[6]

Süleyman Çelebi de, Vesîletü'n-Necât'ta, tıpkı Yusuf Has Hâcib'in Kutadgu Bilig'de yaptığı gibi söze önce Allah'ın adını anarak, kendi ifadesiyle "Allah adın zikr idelim evvelâ"[7] diyerek, bir başka deyişle besmele çekerek başlar. Yalnız bir farkla ki, Kutadgu Bilig'de söze başlarken kullanılan Bayat'ın yerini Vesîletü'n-Necât'ta Allah almıştır.

Besmele için sözün başladığı yer nitelemesi yapılabilir. Söz hayat için başladığına, hayatı başlattığına göre, yaratan için, eylemden, yaratma eyleminden önce, "Ol!" dediğinde "Oluverir" sözü, yaratılana, insana uyarlandığında, besmele için hayatın başladığı yer nitelemesi de yapılabilir. Böyle bir niteleme yapılırken, Türkçedeki, bir işe başlamak anlamında, "bismillah demek"; başlamamak anlamında, "bismillah dememek" deyimlerinin varlığına göndermede bulunulabilir. Elbette insan için hayatının başladığı yer olan ana rahmi de, rahim kelimesinin besmelede geçen bir kelime olması nedeniyle bu çerçevede düşünülebilir. Yine aynı şekilde Kur'an'da besmelenin geçtiği yerlere hemen hep bu gözle bakılabilir. Açmak demek olan Fatiha'nın ilk ayeti sayılması, Tevbe dışında bütün surelerin başında bulunması, Neml suresinde Hz. Süleyman'ın Belkıs'a yazdığı mektubun başında olması, Hud suresinde Hz. Nuh'un geminin kalkması ve durmasında besmelenin kısaltılmış biçimi tesmiyenin kullanılmasını istenmesi.

Besmeleye Anlam Açısından Yaklaşım

Söze başlarken, önce Allah demek, daha doğrusu besmeleyi Türkçeye çevirirken Allah kelimesiyle başlamak, Allah'tan başka bir isimle başlamamak, Rahman ve Rahîm isimlerini bile Allah

---

bir anlaşma aracı olarak diğer dillerden farkı olmadığı bağlamında yaptığı bu değerlendirme Hatiboğlu'nun nakline göre tam olarak şöyledir:

و كذلك الأديب لو عقل لعرف أن لغة العرب كلغة الترك و المُضيع عمرَه في معرفة لغة العرب كالمُضيع له في معرفة لغة الترك و الهند و إنّما فارقتهم لغة العرب لأجل ورود الشريعة بها

"Edebiyatçı da bunlardan biri, kafasını çalıştırırsa bilir ki, Arap lisanı Türk lisanı gibidir. Ömrünü Arap lisanı öğrenmek yolunda heba eden kimse, Türk ve Hind dillerinde heba edenden farksızdır. Arap dilinin ötekilerden farkı, şeriatın bu dille gelmiş olmasından ibarettir." Gazzâlî, İhyâ, III, 353, İmam Gazzâlî İhyâ'dan sonra yazdığı Kitâbü'l-Keşfi ve't-Tıbyân isimli eserinde de aynı görüşü tekrarlar (s. 36) İmam Gazzâlî, İhyâü Ulûmi'd-Dîn, I-IV, Mısır, 1302/1884.

[6] Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Dîvanı Risâletü'n-Nushiyye Tenkitli Metin*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 27-28.

[7] Faruk Kadri Timurtaş, *Mevlid (Vesîlet-ün-Necât)*, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1970), 4.

isminin önüne geçirmemek düşüncesiyle besmelenin "Rahman ve Rahîm olan Allah'ın ismiyle" biçiminde yapılan çevirisine karşı çıkılmıştır. Oysa Türkçenin söz dizimi böyle bir çeviriyi zorunlu kılmaktadır. Arapça ve Türkçe bu konuda birbirine zıt iki dildir. Arapçada başta gelen esas unsur, Türkçede sonda gelmektedir. Besmelenin tercümesini uzun uzadıya tartışan ve bunun imkânsızlığını gerekçe göstererek asli biçiminde karar kılan Yazır, bu konuda açtığı tartışmanın altına "Doğrusu besmelenin tercemesinde gösterdiğimiz şu imkânsızlık kur'an ayetlerinin hemen hemen hepsinde de caridir. Onun için tercemelerin tam bir terceme olmasına imkân yoktur." biçiminde bir not düşme gereği duyar[8].

Yazır'ınki de dâhil olmak üzere, tam tercüme olmasına imkân olmayan besmelenin, 1924-2018 yılları arasında yayımlanmış Türkçe meallerde "tam olmayan tercümesi" acaba nasıldır? Bu soruya 300 civarında olduğu düşünülen mevcut meallerden elde bulunan 50'si kendi içinde kronolojik olarak sıralanarak cevap bir verilebilir. Bilindiği gibi besmele; Tevbe dışında bütün surelerin başında, Fatiha'da (1/1) hem sure başında hem ayet olarak, Neml (27/39) ve 'bismillah' biçimiyle Hud (11/41) suresinde ayet içinde geçmektedir:

Tablo I. Besmele Çeviri Tablosu[9]

Sayı	Meal	Fatiha	Neml	Hud
1	Cemil Said [Dikel]	Müşfik ve Rahîm olan Allah'ın ismiyle	Müşfik ve Rahîm olan Allah'ın nâmına	Allah'ın ismiyle, besmele ile
2	İsmail Hakkı [İzmirli]	Esirgeyen, bağışlayan Tanrı adı ile.	Esirgeyen, bağışlayan Tanrı adı ile	Tanrı emrile
3	Osman Raşit Efendi vd.	İnayet ve rahmet sahibi Allah'ın ismiyle başlarım	Bismillahirrahmanirrahim	Allah'ın ismiyle
4	Mehmed Âkif Ersoy	Bismillâhirrahmânirrahîm	-	-
5	Ömer Rıza Doğrul	Esirgeyen, bağışlayan Tanrı adıyle başlarım.	Esirgeyen, bağışlayan Allah adiyle	Allah adiyle
6	Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır	Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm	Rahmân-rahîm Allah'ın ismiyle	Allah'ın ismiyle
7	Hasan Basri Çantay	Bismillâhirrahmânirrahîm	Rahman ve rahîm olan Allâhın adıyle	Allahın adıyla
8	Abdülbâki Gölpınarlı	Rahman ve Rahîm Allah adiyle.	Rahman ve Rahîm Allah adiyle	Allah adiyle

[8] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, C I, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993), 41)

[9] Tabloda yer alan meallerin kronolojik sıralamasında "Muhammet Abay, "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012): 231-301" esas alınmıştır. Abay'da yer almayan mealler kronolojik sıralamaya ayrıca dâhil edilmiştir.

9	Osman Nebioğlu	RAHMAN, RAHİM ALLAH ADİYLE	Rahman, Rahîm Allahın ismiyle.	Allahın adiyle
10	Hüseyin Atay, – Yaşar Kutluay	Bismi'llahi'r-Rahmâni'r-Rahîm	Merhamet eden, merhametli olan Allah'ın adiyle	Allah'ın izniyle
11	Besim Atalay	Bismi'llahi'r – Rahmâni'r – Rahîm (Esirgeyen, yarlıgayan Allah adiyle) (İkinci ve üçüncü baskıda Türkçe meal çıkarılmış, Latin harfli asli biçim bütünüyle büyük harfe çevrilmiştir: BİSMİ'LLAHİ'R – RAHMÂNİ'R – RAHÎM	Esirgeyen, yarlıgayan, Allah adıyla	Allahın adıyla
12	Bedri Noyan	Tanrı'nın Esirgeyen, Bağışlayan Adıyla:	Tanrı'nın Esirgeyen, Bağışlayan adıyla	Tanrı'nın adı ile
13	Süleyman Ateş	Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyle	Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyle	Allah'ın adıyle
14	Ahmed Davudoğlu	Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adı ile (başlıyorum).	Rahmân, Rahîm olan Allah'ın adıyle (başlamaktadır).	besmele ile
15	Hayreddin Karaman vd.	Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla…	rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla	Allah'ın adını anın.
16	Osman Keskioğlu	Bismillâhirrahmanirrahim Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.	Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla	Allah'ın emriyle
17	Hasan Tahsin Feyizli	Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla	Bismillâhirrahmânirrahîm	Allah'ın adıyla
18	Talat Koçyiğit	Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyle	Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyle	Allah'ın adıyle
19	Yaşar Nuri Öztürk	Rahman ve Rahîm Allah'ın adıyla.	Rahman ve Rahîm Allah'ın adıyla	Allah'ın adıyla
20	Abdülvehhap Öztürk	Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla	Bismillahirrahmanirrahim,	Allah'ın adıyla

21	Muhammed Esed	RAHMÂN, RAHÎM ALLAH ADINA	Çok acıyıp esirgeyen sınırsız rahmet sahibi Allah adına	Allah adıyla
22	Hüseyin Atay	Acıyan Acıyıcı Olan Allah Adına	Acıyan Acıyıcı Olan Allah Adına	Allah Adına
23	Ömer Öngüt	Bismillâhirrahmânirrahîm Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.	Bismillâhirrahmânirrahîm	Allah'ın adıyla
24	Şaban Piriş	Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla ..	Çok merhametli, çok şefkatli Allah'ın adıyla	Allah'ın adıyla
25	Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin	Bismillâhirrahmânirrahîm.	Bismillâhirrahmânirrahîm	Allah'ın adıyla
26	Ömer Nasuhi Bilmen	Rahman ve rahim olan Allah Tealâ'nın adıyla (Okumaya başlarım.)	Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın ismiyle	Allah Teâlâ'nın ismini anarak
27	Nusret Çam	Rahmet ve merhamet sâhibi Allah'ın adıyla.	Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla	Adıyladır Rabb'in.
28	Abdullah Parlıyan	Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.	Ahirette sadece müminlere acıyan Allah adına	Allah adıyla
29	Mehmet Çakır	Bismillâhirrahmânirrahîm (Her şeye sevgi ile hâkim olan Allah adıyla)	Seven ve her şeye sevgi ile hâkim olan Allah adıyla	Vira bismillah
30	Mahmut Toptaş	Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.	Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla	Allah'ın adıyla
31	R. İhsan Eliaçık	SEVGİ VE MERHAMETİ SONSUZ ALLAH'IN ADIYLA	Sevgi ve merhameti sonsuz Allah'ın adıyla	Allah'ın adıyla
32	Mustafa Varlı	Bismillâhirrahmanirrahîm O Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla (okumağa başlarım) Besmelenin Latin harfli asli biçimi sure başı, meali	Rahman, Rahîm olan Allah adıyla (başlamakta)dır.	Allah'ın ismiyle (besmele getirmek üzere veya besmele getirerek

		Fatiha'nın birinci ayeti olarak verilmiştir.		
33	Abdülkadir Şener –Cemal Sofuoğlu – Mustafa Yıldırım	Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla	Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla	Bismillâh
34	Mehmet Emin Düvenci	Bismillâhirrahmânirrahîm Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla	Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla	Allah'ın izniyle
35	Mustafa Öztürk	Çok şefkatli, çok merhametli Allah'ın adıyla!	Çok şefkatli, çok merhametli Allah'ın adıyla!	Allah'ın adını anarak
36	Yusuf Işıcık	Bismillâhirrahmânirrahîm Hem rahmeti onsuz olan hem de rahmetini kullarından esirgemeyen Allah'ın adıyla.	Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla	Allah'ın adıyla
37	Mustafa İslâmoğlu	RAHMÂN RAHÎM ALLAH'IN ADIYLA	Rahmân Rahîm Allah'ın adıyla	Allah'ın adıyla
38	Sami Kocaoğlu	Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla…	Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla	Allah'ın adıyla
39	Hacı İnan	Rahman, Rahim olan Allah'ın adıyla	Rahman, Rahim olan Allah'ın adıyla	Allah'ın adıyla
40	Osman Zeki Soyyiğit	Bismillâh'ir-Rahmân'ir-Rahîm	Bismillah'ir-Rahmân'ir-Rahîm	Bismillah (Allah adı)
41	Said Alpsoy	Rahman ve Rahîm olan ALLAH'ın adıyla.	Rahman ve Rahîm olan ALLAH'ın adıyla	ALLAH'ın adıyla
42	Veli Tahir Erdoğan	Bismillâhirrahmânirrahîm	Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla	Allah'ın adıyla
43	Ebu'l-Alâ Mevdûdî	Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla,	Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla	Allah'ın adıyla
44	Abdulhalim Uveys el Mısrî	Rahman, Rahim Allah'ın adı ile	Rahman, Rahim Allah'ın adı ile	Allah'ın adıyla

45	Abdullah Akgül	Bismillah'ir-Rahman'ir-Rahim Rahman, Rahim olan Allah'ın adıyla…	Rahman, Rahim olan Allah'ın adıyla	Allah'ın ismiyle
46	Drs. Fehmi Atay	Bismillâhirrahmânirrahîm O Rahman ve Rahîm olan Allah'ın Adıyla	Rahman ve Rahîm Allah'ın adı ile	Allah'ın adıyla
47	Mustafa Çevik	Eûzübillâhimineşşeytânirrac îm Bismillâhirrahmânirrahîm Kur'an'ı okuyup anlamaya ve yaşamaya çalışırken, şeytanın aklımı karıştırmasından âlemlerin Rabbi ve ilâhı Rahmân ve Rahîm olan Allah'a sığınırım.	Rahman ve Rahim Allah adına	Allah'ın adını anarak (Bismillah diyerek)
48	Osman Nur	Rahman/çok merhametli ve Rahim/esirgeyen, koruyan Allah adıyla başlarım	Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla	Allah'ın emriyle
49	Sonia Cihangir	Rahmân/rahmeti sınırsız ve Rahîm/merhameti bol Allah'ın ismi ile:	Bismillâhirrahmânirrahîm	Allah'ın ismiyle
50	Hüseyin Selim Kocabıyık	Rahman/esirgeyici ve Rahim/çok merhametli Allah'ın Adıyla.	Rahman ve Rahim Allah'ın Adıyla.	Allah'ın adıyla

Besmeleye Yazım Açısından Yaklaşım

Dilin iki önemli göstergesi vardır: Ses ve harf. Ses, konuşma dilinin; harf yazı dilinin temel göstergesidir. Bir dilin ses göstergelerinin karşılığı demek olan harf göstergesi ne kadar öneme sahip ise, harf göstergelerinin karşılığı demek olan ses göstergesi de o kadar öneme sahiptir. Daha doğrusu birincisi, konuşma dili ne kadar büyük bir öneme sahip ise; ikincisi, yazı dili de o kadar büyük bir öneme sahiptir. Bu bağlamda konuşma dilinin önceliğinden dolayı bir ses sistemi olarak yapılan dilin tanımı yazı dili üzerinden de bir harf sistemi olarak yapılabilir. Türk yazı sisteminin değişimi de bu çerçevede değerlendirilebilir.

Bu değerlendirmenin Kur'an söz konusu olduğunda ne anlam ifade ettiği ise, Harf İnkılabı'ndan sonra Latin harfleriyle özel Kur'an transkripti oluşturulmasından bellidir. Bu konuda Arap harfleriyle nasıl bir işlem yapıldıysa Latin harfleriyle öyle de bir işlem yapılma yoluna gidilir. Kur'an'ın Latin alfabesiyle yazılmış biçiminin de Kur'an olarak basılır. Buna ilk baskısı 1936 yılında yapılan "Camili Kur'anı Keriym" örnek olarak verilebilir. Yayıncı şirket adıyla yapılan "Maarif Kitaphanesinin Önsözü" başlıklı açıklamada yaklaşık altı yıl süren hazırlık çalışmasından sonra basım aşamasına gelindiği belirtilir. Yayım tarihine bakılırsa, Harf İnkılabı'ndan iki yıl sonra başlayan çalışmanın ilk üç yılı Arap

alfabesi ile Latin alfabesinin bire bir eşleşmesi çabalarıyla geçmiştir. Başka bir deyişle, yazıda biçim değişikliğine gidilmiş, Arap harfleri biçim değiştirerek Latin harfleri biçimine girmiştir. Harfler dışında kalan işaretler, secavendler için de ayrı dökümler yapılmıştır. Kur'an için özel transkript alfabesi diyebileceğimiz bu alfabe Arap alfabesinde bulunan 28 harfin Latin alfabesine göre yeniden düzenlenmesiyle oluşturulmuştur. Arap alfabesindeki 28 harften Latin alfabesinde olmayan 12 harften hemze ve ayın dışında kalan 10 harf için Latin harfleri üzerine birtakım işaretler konularak yeni harf oluşturulmuştur. Hemze kesme işaretiyle ayın bir başka işaretle karşılanmıştır[10] (Kasım 1978: 481).

Harf İnkılabı'ndan; iki yıl sonra, 1930'da başlayan ve altı yıl sonra, 1936'da tamamlanan söz konusu yayım çalışmasının yarısı, ilk üç yılı alfabe denkliği işlemiyle; diğer yarısı, son üç yılı da dizgi ve düzeltme işlemiyle geçmiştir. Toplam altı yılda, 1936 yılında basım aşamasına gelinen Latin harfli Kur'an'ın Ketebe bölümü bile düşünülmüştür

"Ketebe: İşbu Kur'ânı Keriym inayeti rabbaniye ile 12 Rebiülâhır 1355 inci seneyi hicriyeye müsadif bulunan 1 Temmuz 1936 tarihinde Maarif Kitaphanesi Mataasında ilk defa olarak tabedilmiştir." [11]

Söz konusu basımdan besmele örnek olarak verilebilir: "Bismillâhirrahmanirrahiymi"[12]

Bu yazımda "Rahman" ve "rahim" kelimesindeki *h* harfi üzerinde çizgi, "Rahman" kelimesinin ikinci hecesindeki *a* üzerinde nokta vardır. Besmelenin sondan bir önceki *y* konusunda da bir uyarı yapılmıştır: "Dikkat: i ve ı harflerinden sonra y gelirse bu i ve ı harfleri uzunca okunur. Meselâ: diyn, rahıym kelimelerindeki i ve ı harfi uzunca okunur."[13].

Farklı yazı sistemlerinin kullanıldığı diller arasında anlam çevirisi gibi yazı çevirisi de yapılabilir. Kur'an gibi çevirisi hiçbir zaman aslını okumanın yerine geçmeyen bir kitap için bu bir zorunluluktur. Ancak yazı çevirisi de anlam çevirisi gibi çeşitlilik göstermektedir. Bunu daha önce Arap yazı sistemiyle yazılırken daha sonra Latin yazı sistemiyle yazılmaya başlayan Türkçedeki besmele yazımından hareketle göstermek mümkündür.

Besmeleler arasındaki yazım farkının anlaşılması açısından Reşid Rahmeti Arat'ın hazırladığı Kutadgu Bilig metnin başında yer alan besmeleyle Mustafa S. Kaçalin'in hazırladığı Kutadgu Bilig metninin başındaki besmele alt alta yazılabilir ve bunlara bir başka dil bilginin, Necip Üçok'unki eklenebilir:

"bismi 'llahi 'r-rahmani 'r-rahim"[14]

"bi-smi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm"[15] (Kaçalin 2019: 9)

"Bi ism-i İlâh i r-rahman i r-rahim" (Üçok 2004: 52)

Bu üç dil bilginine, besmelenin asli biçimlerinin Latin harfleriyle yazıldığı başka örnekler eklenebilir. Bunun için de yukarıdaki meal tablosundan (Tablo I) yararlanılabilir. Tabloda besmelenin asli biçimlerinin Latin harfleriyle yazıldığı toplam 26 besmelenin yazım sıklığına göre dağılımı şöyledir:

Tablo II. Besmelenin Asli Biçiminin Latin Harfleriyle Yazımı

Sayı	Yazım	Sıklık
1	Bismillâhirrahmânirrahîm	13

[10] Naci Kasım, *Camili Kur'anı Keriym*, (İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası A.Ş.,1978), 481.
[11] Kasım, *Camili Kur'anı Keriym*, 488.
[12] Kasım, *Camili Kur'anı Keriym*, 178.
[13] Kasım, *Camili Kur'anı Keriym*, 484.
[14] Arat, *Yusuf Has Hâcib Kutadgu Bilig I*, 7.
[15] Mustafa S. Kaçalin, "Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig", erişim: 03.10.2019. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10716,yusufhashacibkutadgubiligmustafakacalinpdf.pdf?0

2	Bismi'llahi'r-Rahmâni'r-Rahîm	3
3	Bismillahirrahmanirrahim	2
4	bismi 'llahi 'r-rahmani 'r-rahim	1
5	bi-smi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm	1
6	Bi ism-i İlâh i r-rahman i r-rahim	1
7	Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm	1
8	Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm	1
9	Bismillah'ir-Rahman'ir-Rahim	1
10	Bismillâhirrahmanirrahim	1
11	Bismillâhirrahmanirrahîm	1

Tablodaki 26 yazımdan 11'si farklılık göstermektedir. Birden fazla yazıma sahip olan üç yazıma bakıldığında; bunlardan yazım sıklığı en yüksek olan birincisinde (13), düzeltme işaretinin tam kullanıldığı (Bismillâhirrahmânirrahîm); ikincisinde (3), düzeltme işaretiyle birlikte diğer transkript işaretlerinin de kullanıldığı (Bismi'llahi'r-Rahmâni'r-Rahîm) ve üçüncüsünde (2) ise, düzletme işaretinin hiç kullanılmadığı görülmektedir.

Besmele, Yazım Kılavuzu'nda, "bismillahirrahmanirrahim" biçiminde değil, kısaltılmış biçimiyle, "bismillah" biçiminde yer alır[16]. Dolayısıyla yazım birliği açısından besmelenin kısaltılmış biçiminin bir sorun teşkil etmediği açıktır. Ancak kısaltılmamış biçim için durum böyle değildir. Yazım Kılavuzu'nda bulunmayan bu biçim için, yazım işlemi, kelime niteliğindeki ayrı biçimler, bileşenler; "bismillah", "rahman" ve "rahîm" kelimeleri üzerinden, bunların birleştirilmesi, daha doğrusu bitişik yazılmalarıyla gerçekleştirilebilir: bismillahirrahmanirrahîm. Yalnız rahîm (رحيم) "çok seven" ile rahim (رحم) "rahim" kelimelerini birbirinden ayırt etmek için kullanılan düzeltme işareti besmelenin kısaltılamamış biçimi söz konusu olduğunda kalkabilir: bismillahirrahmanirrahim. Nitekim Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük'te besmele maddesinde "rahîm" madde başı olarak ayrı yazıldığında, i'nin üzerine düzeltme işareti konulurken, besmele içinde bitişik yazıldığında i'nin üzerine işaret konulmadan yazılmıştır[17].

Ansiklopedi ve Sözlüklerde Besmele

Sözlüklerde de tıpkı Yazım Kılavuzu'nda olduğu gibi besmelenin sadece kısaltılmış biçimine madde başı olarak yer verilmiştir. Oysa kısaltılmış biçimi gibi, kısaltılmamış biçimi de, madde başı olabilir. Nasıl 'bismillah' madde başı yapıldıysa, 'bismillahirrahmanirrahim' de öyle yapılabilir. Nitekim Türkçe-İngilizce Redhouse'da besmele kısaltılmış biçiminin yanı sıra kısaltılmamış biçimiyle de madde başı yapılmıştır. Redhouse dışında kalan aşağıdaki ansiklopedi ve sözlüklerde, besmelenin kısaltılmamış biçimine, madde başı olarak değil, madde içi, besmele maddesinin açıklama bölümünde yer verilmiştir:

Tablo III. Ansiklopedi ve Sözlüklerde Besmele

Ansiklopedi-Sözlük	Yazım	Anlam

[16] Türk Dil Kurumu, *Yazım Kılavuzu*, 27. Baskı (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2012).
[17] Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011).

TDV İslâm Ansiklopedisi	Bismillâhirrahmânirrahîm	Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla
Ötüken Türkçe Sözlük	Bismillahirrahmanirrahîm	Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla başlarım
TDK Türkçe Sözlük	bismillahirrahmanirrahim	Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adı ile
Doğan Büyük Türkçe Sözlük	Bismillahi'r-rahmani'r-rahim	Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla
Türkçe Sözlük (Ahmet Topaloğlu)	bismillâhirrahmanirrahîm	Esirgeyen ve bağışlayan Tanrı'nın adıyla
Doğu ve Batı Türkçesi Kur'an Tercümeleri Sözlüğü	Bismi'lâḥi'r-rahmâni'r-raḥîm	esirgeyen ve bağışlayan Allâh'ın adıyla
Türkçe-İngilizce Redhouse Sözlüğü	bismillahirrahmanirrahim	in the name of God, the Compassionete, the Merciful.

Sözlüklerde, besmele için; besmele, bismillah, bismillahirrahmanirrahim, tesmiye maddelerine bakılabilir. Bu maddelerden "bismillahirrahmanirrahim" maddesi sadece Redhouse'da vardır. Besmelenin kısaltılmış biçimi, bismillah anlamında "tesmiye" için ise, Ötüken Türkçe Sözlük ve Redhouse'a başvurulabilir.

Ansiklopedi ve sözlüklerde besmele farklı biçimde yazılmıştır. Yukarıdaki örnekler dikkate alındığında, TDK Türkçe Sözlük ve Türkçe-İngilizce Redhouse Sözlüğü dışında, hemen hepsinde besmelenin yazımı faklıdır. Hatta aynı sözlükte bile, Ötüken Türkçe Sözlük'te, "bismillahirrahmanirrahim", besmele maddesinde "bismillahirrahmanirrahîm"; bismillah maddesinde, "bismillahirrahmânirrahîm" biçiminde yazılmıştır. Bu iki maddeden birinde "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla başlarım", diğerinde "Esirgeyen bağışlayan Allah'ın adıyla" açıklamasının yapılması da, Türkçede bu konunun henüz hem yazım hem anlam bakımından kurala bağlanmadığı biçiminde yorumlanabilir.

Besmelenin anlam değil ama yazım kısmında birlik sağlanması gerekir. Bunun için de, Türkçede bir kelime gibi yazılan besmele (bismillahirrahmanirrahim); cümle ve dolayısıyla gramer kelimesi olarak değil; tesmiye (bismillah) gibi sözlük kelimesi olarak kabul edilebilir ve böylelikle besmele, bismillahirrahmanirrahim biçimiyle, madde başı olarak sözlüklere girebilir.

Türkçe Kur'an meallerinde (bk. Tablo II), besmelenin asli biçiminin Latin harfleriyle yazımı en fazla TDV İslâm Ansiklopedisi'nin yazımıyla ortaklık göstermektedir: "Bismillâhirrahmânirrahîm". Bu yazımı "Bismi'llahi'r-Rahmâni'r-Rahîm" biçimindeki yazım izlemekte ve daha sonra da Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük'teki yazım gelmektedir: "bismillahirrahmanirrahim". TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki her kelime Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nda yer almadığı için Ansiklopedi'nin kendi özel yazım kılavuzuna göre hareket etmesi gerektiği düşünülürse bu konuda Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük'e uyulması gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Elbette böyle sonuca ulaşmak için, Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük'te "bismillahirrahmanirrahim"in madde başı olması ve Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun "Dizin" bölümünde "bismillahirrahmanirrahim" biçimine yer verilmesi şarttır.

Sonuç

Besmelenin Arapçadan Türkçeye çevrilmesi gibi Arap alfabesinden Latin alfabesine çevrilmesi de çeşitli biçimlerde olmuştur. Bu biçimlerden, dil içi çevirilere sürekli açık olmak kaydıyla, birini temel olmak gerekirse, Arapçadan Türkçeye çevrilmesinde, "Rahman ve Rahim olan Allah'ın ismiyle"; Arap alfabesinden Latin alfabesine çevrilmesinde, "Bismillahirrahmanirrrahim" biçimi temel alınabilir. Buna gerekçe olarak da, anlam çevirisinde, bu çeviride geçen kelimelerin Arapça ve Türkçede ortak oluşu; yazım çevirisinde ise, Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'ndaki yazılışlarının ölçü olarak alınması gösterilebilir. Ayrıca bu çevirilerden ikincisi de birincisi gibi Türkçe sayılabilir, bir başka deyişle, anlam çevirisi de, yazı çevirisi de Türkçe kabul edilebilir. Elbette besmelenin meali anlamındaki bu sayım ve kabulle, asli biçimin Latin alfabesiyle okunması anlamındaki "Bismillâhirrahmânirrahîymi" gibi çevirileri birbirine karıştırmamak gerekir.

Kaynakça

[DİKEL], Cemil Said. *Kur'an-ı Kerim Tercümesi: Türkçe Kur'an-ı Kerim*. İstanbul: Cihan Kütüphanesi, 2. Baskı, 1926.

Abay, Muhammet. "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012): 231-301.

Abdulhalim Uveys el Mısrî – Ali Abdülmuhsin Cebr el-Mısrî. *Kur'ân-ı Kerîm'in Kısa Açıklamalı Türkçe Meâli*. İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları, 2014.

Akgül, Abdullah. *Rabbani Yaklaşım ve Anlayışımızla, Yüce Kur'an'ın Manası ve Mesajı*. İstanbul: Furkan Neşriyat, 2015.

Alpsoy, Said. *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali Kur'an Nuru*. İstanbul: Umran Yayınları, 2013.

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Arat, Reşit Rahmeti. *Yusuf Has Hâcib Kutadgu Bilig I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1947.

Arat, Reşit Rahmeti. *Yusuf Has Hâcib Kutadgu Bilig II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1959.

Atalay, Besim. *Tanrı Kitabı*. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayii A,Ş. Matbaası, 1962. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayii A,Ş. Matbaası, 2. Baskı, 1965. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık, 3. Baskı, 1972.

Atalay, Besim. *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*. C I. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.

Atay, Drs. Fehmi. *Kuran-ı Kerim'in Metinsiz Meali*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 2015.

Atay, Hüseyin – Kutluay, Yaşar. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961.

Atay, Hüseyin. *Kur'an Türkçe Çeviri*. Ankara: Atay Yayınları, 2015.

Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, İstanbul: Kılıç Kitabevi Yayınları, 1985.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*. sad. Sadreddin Gümüş &Yakup Çiçek & Muhsin Demirci. İstanbul: İpek Yayınları, 2002.

Cihangir, Sonia. *Sonsuz Rahmet*. İstanbul: A7 Kitap Yayınları, 2017.

Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.

Çakır, Mehmet. *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçesi*. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2010.

Çam, Nusret. *Şiir Diliyle Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara, 2011.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm I-II-III*. İstanbul: Akit Gazetesi Yayınları, 20 11.

Çevik, Mustafa. *Nüzul Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim Meali [Maksadı ve Yorumu].* İstanbul: Eriha Basım Yayım, 2018.

Davudoğlu, Ahmed. *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*. İstanbul: Çile Yayınları, 1981.

Derman, M. Uğur - Uzun, Mustafa. "Besmele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/532-537. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Doğan, D. Mehmet. *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Yazar Yayınları, 23. Baskı, 2011.

Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi I-II*. 2. Baskı. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947.

Düvenci, Mehmet Emin. *Kur'an Mesajı, Renkli Türkçe Meal*. İstanbul: Erkam Matbaası, 2008.

Ebu'l-Alâ Mevdûdî. *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli Tercümânu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004.

Eliaçık, R. İhsan. *Nüzul Sırasına Göre Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir*. İstanbul: İnşa Yayınları, 2008.

Erdoğan, Veli Tahir. *Kur'ân Bana Ne Diyor Açıklamalı Meal*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2016.

Ersoy, Mehmed Âkif. *Kur'an Meali*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2012.

Feyizli, Hasan Tahsin, *Tefsirli Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Server İletişim Yayınları, 8. Baskı, 2010.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Kur'ân- ı Kerîm ve Meâli*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958.

Gümüş, Sadreddin – Çiçek, Yakup – Demirci, Muhsin. *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. İstanbul: Anadolu Gençlik Vakfı Yayınları, 1997.

Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureyşliliği - İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Işıcık, Yusuf. *Kur'an Meâli*. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010.

İnan, Hacı. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*. Ankara: Dua Yayıncılık, 2014.

İslâmoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal- Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Ma'âni-i Kur'an*. C. I-II. İstanbul: İbrahim Hilmi Kütüphanesi, 1927., *Türkçe Kuranı Kerim Tercümesi Şerh ve İzahlı (Ma'âni-i Kur'an).* İstanbul: İbrahim Hilmi Kütüphanesi, 2. Baskı, 1932. *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Ma'âni-i Kur'a*n). İstanbul: Eren Yayınları, 3. Baskı, 1977.

Redhouse, Sir James. *Türkçe-İngilizce Redhouse Sözlüğü*. İstanbul: Elif Ofset, 1984.

Kaçalin, Mustafa S.. "Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig" Erişim tarihi: 03.10.2019, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10716,yusufhashacibkutadgubiligmustafakacalinpdf.pdf?0

Karaman, Hayreddin- Özek, Ali – Dönmez, İbrahim Kafi – Çağrıcı, Mustafa – Gümüş, Sadreddin – Turgut, Ali. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Kasım, Naci. *Camili Kur'anı Keriym*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası A.Ş., 1978.

Keskioğlu, Osman. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Açıklaması*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1988.

Kocaoğlu, Sami. *Apaçık Kur'an ve Türkçe Hikmetli Meali*. İstanbul: Zafer Matbaası, 2012.

Kocabıyık, Hüseyin Selim. *Surelerin İniş Sırasına Göre Kuran-ı Kerim'in Türkçe Çevirisi*. İstanbul: Mihenk Yayınları, 2018.

Koçyiğit, Talat. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. Ankara: Kılıç Yayınevi, 1992.

Muhammed Esed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

Nebioğlu, Osman. *Türkçe Kur'anı Kerim*. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1957.

Noyan, Bedri. *Kur'ân-ı Kerim (Türkçe-Şiir)*. Ankara: Ardıç Yayınları, 1997.

Nur, Osman. *Kur'an-ı Kerim ve Kolay Anlaşılması İçin Türkçe Açıklaması*. İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık, 2017.

Osman Raşit Efendi - Halis Efendi - Hacı Zihni Efendi - Faiz Efendi - Aydoslu Tevfik Efendi. *Tercemeli Kur'an-ı Kerim*. İstanbul: Maarif Kütüphanesi, 1927.

Öngüt, Ömer. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâl-i Âlisi*. İstanbul: Hakikat Yayıncılık, 2014.

Öztürk, Abdülvehhap. *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*. Ankara: Emek Ofset Yayınları, 1995.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

Öztürk, Mustafa. *İlâhî Hitâbın Tefsiri (I).* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri).* İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2009.

Parlıyan, Abdullah. *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir Tefsirlerin Özü*. Konya: Konya Kitapçılık, 2003.

Piriş, Şaban. *Kur'an-ı Kerim Türkçe Anlamı*. Kayseri: Okyanus Yayıncılık, 2013.

Soyyiğit, Osman Zeki. *Yüce Kur'an'ın İnsanlığa Mesajı (Kur'an-ı Kerim Meali).* İstanbul: Siyer Yayınları, 2012.

Şener, Abdülkadir – Sofuoğlu, Cemal – Yıldırım, Mustafa. *Yüce Kur'an Açıklamalı – Yorumlu Meâli.* İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2018.

Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Dîvanı Risâletü'n-Nushiyye Tenkitli Metin*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

Timurtaş, Faruk Kadri. *Mevlid (Vesîlet-ün-Necât)*. İstanbul: Millî Eğitim Basımeviı, 1970.

Topaloğlu, Ahmet. *Türkçe Sözlük: Güzel Tükçenin Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

Toptaş, Mahmut. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*. İstanbul: Millî Gençlik Vakfı Yayınları, 2004.

Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

Türk Dil Kurumu. *Yazım Kılavuzu*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 27. Baskı, 2012.

Üçok, Necip. *Genel Dilbilim (Lengüistik).* İstanbul: Multilingual Yayınları, 2004.

Ünlü, Suat. *Doğu ve Batı Türkçesi Kur'an Tercümeleri Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2012.

Varlı, Mustaf. *Kur'an-ı Kerim'in Açıklamalı Türkçe Anlamı*. İstanbul: Esma Yayınları, 1992.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. C I. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*. haz. Ertuğrul Özalp. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.

KUR'ÂN-I KERİM'DE İSM-İ FÂİL, İSM-İ MEF'ÛL VE MASTAR VEZİNLERİNİN BİRBİRLERİNİN YERİNE KULLANILMASI OLGUSU

Şahabettin ERGÜVEN[1]

Özet

Arapça söz varlığı, gramer yapısı, atasözleri ve deyimler açısından çok zengin bir dildir. Bu zenginlik çeşitli unsurların bir araya gelmesi sonucu oluşmuştur. Bu unsurlara *iştikâk* (kelime türetme), *naht* (birleşik kelime üretme) ve *mecâzı* örnek gösterebiliriz. Arapçanın önemli özelliklerinden birisi cümle kuruluşunda esnekliğe sahip olmasıdır. Bu esnekliği sağlayan faktörlerin başında Arap gramerinde *"et-Tenâvübü'l-lugavî beyne'l-evzâni's-sarfiyye"* olarak bilinen sarf vezinlerinin birbirlerinin yerine kullanılması olgusu gelmektedir. Arapçada hem kelime vezinlerine hem de bu vezinlerin ifade ettiği anlamlara ayrı bir önem verilmektedir. Arap dilinde sarf vezinlerinin birbirlerinin yerine kullanılması olgusuna gerek dini metinlerde gerekse cahiliye dönemi Arap şiiri ve atasözlerinde sıkça rastlanmaktadır. Sarf vezinlerinin birbirlerinin yerine kullanılması ifadeyi pekiştirmekte, manaya genişlik kazandırmakta ve üsluba zenginlik katmaktadır. Hangi veznin hangi anlamda kullanıldığını anlamada bağlam/kontekst belirleyici olmaktadır. Biz bu çalışamada, Kur'ân-ı Kerim'de *ism-i fâil*, *ism-i mef'ûl* ve *mastar* vezinlerinin birbirlerinin yerine kullanılması olgusunu, bunun sebeplerini ve gramercilerin bu konudaki görüşlerini cahiliye dönemi Arap şiiri ve atasözlerinden örnekler eşliğinde ele alıp inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Arapça, İsm-i fâil, İsm-i mef'ûl, Mastar, Lafız-Mana, Vezin.

The Linguistic Rotation Between Active Participle, Passive Participle And Infinitive Mode In The Quran

Abstract

Arabic is a very rich language in terms of vocabulary, grammatical structure, proverbs and idioms. This wealth is the result of a combination of various elements. *İştikak* (word derivation), *naht* (compound word production) and *metaphor* can be shown as examples of these elements. One of the important features of Arabic is its flexibility in sentence formation. One of the factors that provide this flexibility is the linguistic rotation between morphological modes which is known as "*et-Tenâvübü'l-lugavi beyneavl-evzâni's-sarfiyye*" in Arabic grammar. In Arabic, both vocabulary modes and the meanings expressed by these modes are given special importance. The linguistic rotation between morphological modes in Arabic language is frequently seen both in religious texts and in Arabic poetry and proverbs during the period of ignorance. The linguistic rotation between morphological modes reinforces the expression, gives depth to the meaning and enriches the style. Context plays a decisive role in understanding which mode is used in which sense. In this study, the phenomenon of the linguistic rotation between *active participle*, *passive participle* and *infinitive* mode in the Quran, the reasons for this and grammarians' views on this topic will be examined by dealing with the examples from Arabic poetry and proverbs during the period of ignorance.

Keywords: Arabic language, Active participle, Passive participle, Infinitive, Word-Meaning, Mode.

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1. Giriş

Sarf ilminde[2] (Morfoloji) vezinlerin ifade ettikleri standart anlamlar vardır. Örneğin etken çatılı fiilden türetilen *ism-i fâil* (etken sıfat fiil), fiili yapan kişiyi gösterir: "قَتَلَ - öldürdü, قَاتِلٌ - öldüren". Edilgen çatılı fiilden türetilir *ism-i mef'ûl* (edilgen sıfat fiil), yapılan fiilden etkilenen kişi veya şeyi gösterir: "قُتِلَ - öldürüldü, مَقْتُولٌ - öldürülen". Zamandan bağımsız olarak bir iş veya oluş bildiren *mastar* ise "-mek, -mak" anlamında eylemlik ifade eder: "قَتَلَ - öldürdü", "يَقْتُلُ - öldürüyor", "قَتْلٌ - öldürmek".

Bununla birlikte, Arapçada anlam kargaşasına yol açmamak koşuluyla ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve mastar vezinleri, ifadeyi pekiştirmek, anlamı genişletmek ve üslubu güzelleştirmek amacıyla birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. İbn Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276/889) bu olguyu *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde "مُخَالَفَةُ ظَاهِرِ اللَّفْظِ مَعْنَاهُ - Lafzın zâhirinin, manasından farklı olması" başlığı altında incelemiştir.[3] Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ (öl. 395/1004) bu olguyu, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lugati'l-ʿArabiyye* adlı eserinde; "المَفْعُولُ يَأْتِي بِلَفْظِ الفَاعِلِ - İsmi fâil lafzında gelen ism-i mef'ûl" başlığı altında incelemiştir.[4] Ebû Mansûr es-Se'âlibî (öl. 429/1038), *Kitâbu fıkhi'l-luga ve sırri'l-ʿArabiyye* adlı eserinde konuyu üç başlık altında incelemiştir. Birincisi; "المَفْعُولُ يَأْتِي بِلَفْظِ الفَاعِلِ - Mef'ûl'ün, ism-i fâil lafzında gelmesi", ikincisi; "الفَاعِلُ يَأْتِي بِلَفْظِ المَفْعُولِ - İsm-i fâilin, ism-i mef'ûl lafzında gelmesi", üçüncüsü; "إِقَامَةُ الِاسْمِ وَالمَصْدَرِ مَقَامَ الفَاعِلِ وَالمَفْعُولِ - İsm-i fâilin ve ism-i mef'ûl yerine isim ve mastar getirilmesi".[5] Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî (öl. 392/1002), ism-i fâil vezninin bir cümlede hangi anlamda kullanıldığını belirlemede bağlam ve karînelerin belirleyici olacağını, bununla birlikte "فَاعِلٌ" vezninin cümle içerisinde hem ism-i fâil, hem de mastar anlamına gelebileceğini belirtmektedir.[6] Radıyyüddîn el-Esterâbâdî (öl. 688/1289), Arapçada ism-i fâil vezninin ism-i mef'ûl yerine, ism-i mef'ûl vezninin de ism-i fâil yerine kullanıldığını ifade etmektedir.[7] Celâlüddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505), "التَّعْوِيضُ – yerine kullanma" olarak tanımladığı bu olguyu *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ* adlı eserinde "إِقَامَةُ الكَلِمَةِ مَقَامَ الكَلِمَةِ – Bir kelimenin, başka bir kelimenin yerine kullanılması" başlığı altında ele almıştır.[8]

2. İsm-i Mef'ûl Vezninin İsm-i Fâil Yerine Kullanılması

وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا.

"*Kur'ân okuduğunda, seninle ahirete inanmayanların arasına gizli bir perde çekeriz.*"[9]

el-Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830) âyette ism-i mef'ûl kalıbında gelen "مَسْتُورًا" kelimesinin ism-i fâil "سَاتِرًا - örten, gizleyen" anlamında kullanıldığını söylemekte ve şu örneği vermektedir: Araplar bir kişinin kendilerine uğursuzluk veya uğur getirdiğini ifade etmek için şöyle derler; "إِنَّكَ مَشْؤُومٌ عَلَيْنَا وَمَيْمُونٌ - Sen

---

[2] "فَعْلٌ" vezninde mastar olan sarf kelimesi sözlükte çevirmek, döndürmek ve değiştirmek anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise sarf; İstenilen manayı elde etmek için kelimeyi, çeşitli fiil ve isim vezinlerine dönüştürme kurallarından bahseden bir ilimdir. Dil Biliminin bir alt kolu olan sarf ilminde, yapısı değişkenlik gösteren fiiller ve isimlerle, bunlarda meydana gelen harf ve hareke değişiklikleri demek olan ibdâl, i'lâl ve idgam durumları ele alınır. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hamlâvî, *Şeze'l-ʿarf fî fenni's-sarf*, (Riyâd: Dâru'l-Kiyân, ts.), 14-18; Eymen Emîn Abdulğanî, *es-Sarfu'l-kâfî*, (İskenderiyye: Dâru İbn Haldûn, 1999), 7-9.

[3] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân,* thk. Ahmed Sakr, (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1393/1973), 275.

[4] Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris Zekeriyyâ, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lugati'l-ʿArabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-ʿArab fî kelâmihâ*, thk. Ahmed Hasen Besec, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1997), 168.

[5] Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seʿâlibî, *Kitâbu fıkhi'l-luga ve sırri'l-ʿArabiyye,* thk. Fâiz Muhammed & Emîl Ya'kûb, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿArabî, 1996), 301-303.

[6] Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, (Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿİlmiyye, ts.), 2/488-489.

[7] Radiyyuddin Muhammed b. Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbnil-Hâcib*, thk. Muhammed Nûrulhüseyn & Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.), 1/177.

[8] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luga ve envâʿihâ*, thk. Fuad Ali Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1998), 1/267.

[9] Kuranmeali (Erişim 14 Temmuz 2019), İsrâ, 17/45.

bizim için uğursuzsun veya uğurlusun". Oysa kelimelerin aslılları; "شَائِمٌ" ve "يَامِنٌ" şeklindedir.[10] Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) kelimenin mübalağa ifade etmesi için ism-i fâil vezninde kullanıldığını ifade etmektedir.[11] "حِجَابًا سَاتِرًا" "gizleyen perde" ifadesinde perdenin görüldüğü ancak arkasının görülmediği anlaşılır. "حِجَابًا مَسْتُورًا" "gizlenen perde" ifadesinde ise hem perdenin hem de arkasının görülmediği anlaşılmaktadır. İkinci ifade örtme ve gizlemeyi daha fazla ifade etmektedir

Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hânî'nin (öl. 198/813) şu beytinde ism-i mef'ûl, ism-i fâil anlamında kullanılmıştır:[12]

غَيْرُ مَأْسُوفٍ عَلَى زَمَنٍ يَنْقَضِي بِالْهَمِّ وَالْحُزْنِ

Üzüntü ve kederle son bulan bir zamana üzülmem

Beyitte ism-i mef'ûl olan "مَأْسُوفٍ - üzülünen" kelimesi, ism-i fâil "آسِفٍ - üzülen" anlamında kullanılmıştır

Aşağıdaki âyette de ism-i mef'ûl, ism-i fâil anlamında kullanılmıştır.

إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَـٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا. جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَـٰنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ . إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا.

"*Ancak tövbe edip inanan ve salih amel işleyenler başka. Onlar cennete, Rahmân'ın, kullarına gıyaben vaad ettiği "Adn" cennetlerine girecekler ve hiçbir haksızlığa uğratılmayacaklardır. Şüphesiz O'nun va'di kesinlikle gerçekleşir.*"[13]

Âyette ism-i mef'ûl olan "مَأْتِيًّا - getirilen, gerçekleştirilen" kelimesi, ism-i fâil "آتِيًا - gelen, gerçekleşen" anlamında kullanılmıştır.[14]

3. Mastar Vezninin İsm-i Fâil Yerine Kullanılması

Aşağıdaki âyette mastar, ism-i fâil anlamında kullanılmıştır.

مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ.

"*İnsanların kalplerine vesvese veren sinsi vesvesecinin şerrinden.*"[15]

Âyette mastar olan "الوَسْوَاسِ - vesvese" kelimesi, ism-i fâil "المُوَسْوِسِ – vesvese veren" anlamında kullanılmıştır.

Aşağıdaki âyette de mastar, ism-i fâil anlamında kullanılmıştır.

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ..."*Allah, göklerin ve yerin nurudur.*"[16]

Âyette mastar olan "نُورُ – nur, ışık, aydınlık" kelimesi, ism-i fâil "مُنَوِّرُ – ışık veren, aydınlatan" anlamında kullanılmıştır. Mastarın ism-i fâil yerine kullanmasında mübâlağa sanatı vardır.[17]

---

[10] Ebü'l-Hasen Saʿîd b. Mesʿade el-Ahfeş el-Evsat, *Meʿâni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmud Kurâʿa, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990), 2/424; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, thk. Züheyr Gâzi Zâhid, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 2/426.

[11] Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1993), 6/39.

[12] Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-ʿArab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1997), 1/345.

[13] Meryem, 19/60-61.

[14] Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., (Riyâd: Mektebetü'l-ʿUbeykan, 1998), 4/33; es-Seʿâlibî, *Kitâbu fıkhi'l-luga ve sırri'l-ʿArabiyye,* 302.

[15] Nâs, 114/4-5.

[16] Nûr, 24/35.

[17] Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr,* (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), 2/345.

Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl İbn Sîde (öl. 458/1066), *el-Muhassas* adlı eserinde mastarın bazen ism-i fâil anlamında kullanıldığına şu kelimeleri örnek vermektedir:[18] "رَجُلٌ عَدْلٌ – Adil adam", " مَاءٌ غَوْرٌ – Çekilmiş su".

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِين.

"*De ki: Söylesenize, eğer suyunuz yerin dibine çekilse, size kim bir akarsu getirebilir?*" [19]

Âyette mastar olan " غَوْرًا– dibe çekilmek" kelimesi, ism-i fâil "غَائِرًا – dibe çekilen" anlamında kullanılmıştır. Âyette ism-i fâil yerine mastar kullanılması, suyun daha derinlere çekildiği ve çıkarılmasının çok daha zor olduğunu ifade etmektedir. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824), Arapların tekil, ikil ve çoğul da olsa ism-i fâil yerine mübâlağa için bazen mastar getirdiklerini söylemektedir.[20] Ebû Ubeyde, sarf vezinlerinin bir birlerinin yerine kullanılmasını mecaz kapsamında değerlendirmektedir.[21]

4. İsm-i Fâil Vezninin İsm-i Mef'ûl Yerine Kullanılması

Ebû Abdillâh Cemâlüddîn İbn Mâlik (öl. 672/1274), ism-i fâilin bazen ism-i mef'ûl yerine, ism-i mef'ûlün de ism-i fâil yerine kullanıldığını söylemektedir.[22]

Aşağıdaki âyette ism-i fâil, ism-i mef'ûl anlamında kullanılmıştır.

وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ.

"*Allah'ın çağrısına uyulduktan sonra O'nun hakkında tartışmaya girenlerin delilleri Rableri katında batıldır.*"[23]

Âyette ism-i fâil olarak geçen " دَاحِضَةٌ - çürüten, gerçersiz kılan" kelimesi, ism-i mef'ûl "مَدْحُوضَةٌ - çürütülmüş, gerçeksiz kılınmış" anlamında kullanılmıştır.

İbn Sîde, konuyla ilgili şunları zikretmektedir: Araplar üzerinde bitki yetişmeyen dağa, ism-i fâil lafzında "حَالِقٌ" derler, oysa bu ism-i mef'ûl "مَحْلُوقٌ مِنَ النَبَاتِ" anlamındadır. İbn Sîde, saçı traş edilmiş insan kafası için de "الرَّأْسُ المَحْلُوقُ مِنَ الشَّعْرِ" aynı kelimenin kullanıldığını ifade etmektedir.[24]

Aşağıdaki âyette de ism-i fâil, ism-i mef'ûl anlamında kullanılmıştır.

فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ، فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ.

"*O gün kimin tartıları ağır gelirse, o hoşnut olacağı bir hayat içindedir.*"[25]

Âyette ism-i fâil olarak gelen " رَاضِيَةٍ - razı olan, hoşnut olan" kelimesi, ism-i mef'ûl "مَرْضِيٌّ عَنْهَا - razı olunan, hoşnut olunan" anlamında kullanılmıştır.[26]

Aşağıdaki âyette de ism-i fâil, ism-i mef'ûl anlamında kullanılmıştır.

قَالَ سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ ۚ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ۚ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ.

[18] Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1996), 4/296-297.
[19] Mülk, 67/30.
[20] Ebû ʿUbeyde Maʿmer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 1/403.
[21] A.mlf. *Mecâzu'l-Kur'ân*, 2/262.
[22] Ebû Abdillah Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillah b. Mâlik, *Teshilü'l-fevâid ve tekmilü'l-mekâsid*, thk. Muhammed Kâmil Berekât, (Kahire: el-Mektebetü'l-ʿArabiyye, 1967), 136.
[23] Şûrâ, 42/16.
[24] İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/400.
[25] Kâri'a, 101/6-7.
[26] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1983), 3/182; es-Seʿâlibî, *Kitâbu fıkhi'l-luga ve sırri'l-ʿArabiyye,* 302; İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga,* 168.

"*O, 'Ben, kendimi sudan koruyacak bir dağa sığınacağım' dedi. Nûh, 'Bugün Allah'ın rahmet ettikleri hariç, O'nun azabından korunacak hiç kimse yoktur' dedi. Derken aralarına dalga giriverdi de oğlu boğulanlardan oldu.*"[27]

Âyette ism-i fâil kalıbında gelen "عَاصِمَ - koruyan" kelimesi, ism-i mef'ûl "مَعْصُومَ - korunan" anlamında kullanılmıştır.[28]

Şairler hünerlerini göstermek, manayı abartmak, ifadeyi pekiştirmek bazen de dikkat çekmek için şiirlerinde lafızları birbirlerinin yerine kullanmışlardır. Buna, cahiliye dönemi şairlerinden Cervel b. Evs b. Mâlik el-Hutay'e'nin (öl. 59/678) Zibrikân b. Bedr'i (öl. 45/665) yerdiği şu beyti örnek verebiliriz.

دَعِ المَكارِمَ لا تَرْحَلْ لِبُغْيَتِها ... وَاقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الكَاسِي[29]

Bırak yüce gayeleri, düşme sakın peşine

Otur! Zira yediren de sensin giydiren de

Hicivleriyle meşhur olan Hutay'e bu beyitte Zibrikân b. Bedr'i övmüş gibi yaparak yermiştir. Zira şair, ism-i fâil veznini kullanarak ism-i mef'ûl anlamını kastedmiştir.

Şairin kullandığı ismi fâil vezinleri: "الطَّاعِم - yemek yediren", "الكَاسِي - elbise giydiren".

Kastedilen ism-i mef'ûl vezinleri: "المُطْعَمُ - yemek yedirilen", "المَكْسُوُّ - elbise giydirilen".

Övüldüğünü mü yoksa yerildiğini mi anlayamayan Zibrikân b. Bedr beyti Peygamber şâiri Hassân b. Sâbit'e (öl. 60/680) sordurmuş, hicvedildiği öğrenince durumu Halife Ömer b. Hattâb'a (öl. 23/644) bildirerek şairin cezalandırılmasını istemiştir.[30]

Aşağıdaki âyette de ism-i fâil, ism-i mef'ûl anlamında kullanılmıştır.

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ...

"*Görmediler mi çevrelerinde insanlar kapılıp götürülürken biz (Mekke'yi) güvenli kıldık.*"[31]

Âyette ism-i fâil olan " آمِنًا - güvenli" kelimesi, ism-i mef'ûl "مَأْمُونٌ فِيهِ – güvende olunan yer" anlamında kullanılmıştır.[32]

Cerîr b. Atıyye'nın (öl. 110/728) şu beytinde ism-i fâilin, ism-i mef'ûl anlamında kullanılmıştır:

فَانْشَحْ فُؤادَكَ مِن حَديثِ الوامِقِ[33] إِنَّ البَلِيَّةَ مَن يُمَلُّ حَديثُهُ

Sohbeti bıkkınlık veren varya işte odur bela

Sen gönlünü sevgilinin tatlı sohbetiyle sula

İsm-i fâil olan "الوَامِقِ – seven, aşık olan" kelimesi, ism-i mef'ûl "المَوْمُوق – sevilen, sevgili" anlamında kullanılmıştır.

---

[27] Hûd, 11/43.

[28] es-Seʿâlibî, *Kitâbu fıkhi'l-luga ve sırri'l-ʿArabiyye,* 302.

[29] Dîvânu Hutay'e, thk. Hamdû Tammâs, (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 2005), 86; el-Hamlâvî, *Şeze'l-ʿarf fî fenni's-sarf*, 122.

[30] el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-ʿArab*, 3/294.

[31] Ankebût, 29/67.

[32] İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga,* 168; es-Seʿâlibî, *Kitâbu fıkhi'l-luga ve sırri'l-ʿArabiyye,* 302.

[33] Dîvânu Cerîr, (Beyrut: Dâru Beyrût li't-Tıbâʿa ve'n-Neşr, 1986), 314; Beyit, es-Seʿâlibî'nin *Kitâbu fıkhi'l-luga* adlı eserinin 302. sayfasında şöyle geçmektedir: إِنَّ البَلِيَّةَ مَن تَمَلُّ كَلامَهُ فَانْفَعْ فُؤادَكَ مِن حَديثِ الوامِقِ

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822), ism-i fâil vezninin ism-i mef'ûl anlamında daha çok Hicazlılar tarafından kullanıldığını, bu durumda ism-i fâilin sıfat konumunda bulunduğunu söylemekte ve şu örnekleri vermektedir:[34]

هَذَا سِرٌّ كَاتِمٌ bu gizli bir sırdır عِيشَةٌ رَاضِيَةٌ / razı olunan bir yaşam لَيْلٌ نَائِمٌ / uyunan bir gece

Ferrâ, ism-i mef'ûl sıygasının ism-i fâil yerine kullanılmasının temel nedeninin övme ve yerme ifade etmek olduğunu söylemektedir.[35]

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791), Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhî (öl. 180/796) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi bazı nahivciler ism-i mef'ûl anlamında kullanıldığı söylenen bazı ism-i fâil sıygalarının "*nisbet/neseb*" ve "*sahiplik*" anlamına gelebileceğini söylemektedirler. Ebû Hayyân, konuyla ilgili şu âyeti örnek vermekte ve şu yorumda bulunmaktadır: [36]

"*Atılan bir sudan yaratıldı.*" [37].خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ. Âyette geçen "دَافِقٍ - fırlayan, fışkıran" kelimesinin "مَدْفُوق - atılan, fırşkırtılan" anlamında olduğunu söyleyen alimler de vardır.[38] Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hâleveyh (öl. 370/980) "دَافِقٍ" kelimesinin lafızda ism-i fâil, manada ise ism-i mef'ûl olduğunu söylemektedir.[39] Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhî ise kelimenin ism-i mef'ûl değil aksine "sahiplik" anlamı taşıyan ism-i fâil olduğunu söylemektedirler. Hurma sahibine "تَامِرٌ", süt sahibine "لَابِنٌ" denildiği gibi, bu kelimeye de "itiş gücüne sahip" anlamında "دَافِقٌ" denilmektedir.[40]

Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn İbn Ya'îş (öl. 643/1245) de aynı görüşü paylaşmakta ve buna şu âyeti örnek vermektedir:

حَتّٰٓى اِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِۚ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاۤءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاۤءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا اَنَّهُمْ اُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ.

"*Öyle ki siz bir gemide iken ve güzel bir rüzgâr ile akıp giderken insanlar onunla neşelenirler. Şiddetli bir rüzgâr çıkıp, her taraftan onları dalgaların sardığı ve çepeçevre kuşatıldıklarını anladıkları zaman dini tamamen O'na has kılarak Allah'a dua ederler.*"[41]

Âyette geçen " رِيحٌ عَاصِفٌ - şiddetli rüzgar" ifadesi, "رِيحٌ ذَاتُ عَصْفٍ – fırtınalı rüzgar" anlamında kullanılmıştır.[42]

Sîbeveyhî, "فَاعِلٌ" vezninin bazen bir şeye sahip olmak anlamında kullanıldığını, bu durumda kişinin sahip olduğu şeyi meslek edinmediğini söyler ve şu örnekleri verir:[43] Araplar zırhı olan kişiye "دَارِعٌ: صَاحِبُ الدِّرْعِ", okçuya "نَابِلٌ: ذُو النَّبْلِ" derler.

Bu tür kullanımlara Arapların şu atasözünü örnek verebiliriz: اِخْتَلَطَ الحَابِلُ بِالنَّابِلِ.

Atasözünün motamot çevirisi; "İp/ağ ile avlananın kişinin eşyaları, ok ile avlananın eşyalarıyla karıştı" şeklindedir. Türkçemize; "At izi it izine karıştı" veya "İşler karman çorman oldu" şeklinde çevrilebilir. Yûnus sûresinin 55. âyetinde yer alan "فَاكِهٌ" kelimesi de böyledir:

إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ.

---

[34] el-Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 3/255.
[35] A.mlf. *Meʿâni'l-Kur'ân*, 3/182.
[36] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/449.
[37] Târık, 86/6.
[38] es-Seʿâlibî, *Kitâbu fıkhi'l-luga ve sırri'l-ʿArabiyye,* 301-303; İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga,* 168.
[39] Ebû Abdillah el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *İʿrâbu selâsîne sûre mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 1985), 45.
[40] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/449.
[41] Yûnus, 10/22.
[42] Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaʿîş b. Ali İbn Yaʿîş el-Halebî, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*, İmîl Bedîʿ Yaʿkûb, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2001), 3/371.
[43] ʿAmr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhî, *el-Kitâb,* thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 3/381.

"*Doğrusu bugün, cennetlikler nimetler içinde safa sürerler.*"[44]

Âyette geçen " فَاكِهُونَ - nimetler ile meşguldürler" ifadesi, "أَصْحَابُ الفَوَاكِهِ - meyveler yemektedirler" veya "أَصْحَابُ الفُكَاهَةِ - eğlence içerisindedirler" anlamındadır.

5. Masdarın İsm-i Mef'ûl Yerine Kullanılması

Sîbeveyhî, mastar vezninin bazen ism-i mef'ûl anlamında kullanıldığını ifade etmekte ve şu kullanımları örnek vermektedir:[45]

لَبَنٌ حَلْبُsağılmış süt (ضَرْبُ الأَمِيرِ (لِلدَّرَاهِمِ / hükümdar için basılan dirhem الخلْقُ / yaratılanlar

حَلْبٌ masdarı, مَحْلُوبٌ ضَرْبٌ masdarı, مَضْرُوبٌ خَلْقٌ masdarı da مَخْلُوقٌ anlamında kullanılmıştır.

İbn Sîde, masdarın bazen ism-i mef'ûl anlamında kullanıldığını söylemekte ve şu kelimeleri örnek vermektedir:[46]

أَنْتَ رِجَائِي (مَرْجُوِّي)arzum, istediğim sensin (مَضْرُوبٌ) دِرْهَمٌ ضَرْبٌ / basılmış dirhem

Aşağıdaki âyette mastar, ism-i mef'ûl anlamında kullanılmıştır:

قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا.

"*Mûsa dedi ki: Rabbim, bana kendini göster de sana bakayım! Rabbi: Beni göremeyeceksin fakat dağa bak; dağ yerinde durursa sen de beni göreceksin, dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti. Mûsa bayılarak yere yığıldı.*"[47]

Âyette mastar olan " دَكًّا - yıkmak, parçalamak" kelimesi, ism-i mef'ûl "مَدْكُوكٌ - yıkılmış, parçalanmış" anlamında kullanılmıştır.[48]

Aşağıdaki âyette de mastar, ism-i mef'ûl anlamında kullanılmıştır:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ."*Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde size farz kılındı.*"[49]

Âyette mastar olarak geçen olan " كُرْهٌ - hoşlanmamak, sevmemek" kelimesi, ism-i mef'ûl "مَكْرُوهٌ - hoşa gitmeyen, sevilmeyen" anlamında kullanılmıştır.[50]

6. İsm-i Mef'ûl Vezninin Mastar Yerine Kullanılması

Süyûtî, Arap dilinde mastarların bazen ism-i mef'ûl vezninde kullanıldığını söylemekte ve şu örneği vermektedir: (حِلْفًا) حَلَفْتُ مَحْلُوفًا Büyük yemin ettim. Süyûtî, aşağıdaki kelimelerin de "مَفْعُولٌ" vezninde gelen mastarlar olduğunu söylemektedir.[51]

المَعْقُولُ (العَقْلُ)، المَيْسُورُ (اليُسْرُ)، المَعْسُورُ (العُسْرُ)، المَجْلُودُ (الجَلْدُ).

Sülasî mastarların ism-i mef'ûl anlamında kullanımları az iken, harf sayısı üçten fazla olan mastarların ism-i mef'ûl anlamında kullanılmaları daha çoktur.[52]

Sîbeveyhî, mastarların "مَفْعُولٌ" kalıbında gelemeyeceği gibi ism-i mef'ûl anlamında da kullanılamayacağını söylemekte ve Araplardan bu vezinde işitilen kelimelerin zaman anlamı ifade ettiğini şu örnekle açıklamaktadır:[53]

---

[44] Yâsîn, 36/55.
[45] Sîbeveyhî, *el-Kitâb,* 4/43.
[46] İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/296-297.
[47] A'râf, 7/143.
[48] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/505.
[49] Bakara, 2/216.
[50] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/423.
[51] es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luga ve envâʿihâ*, 2/214.
[52] el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbnil-Hâcib*, 1/168.
[53] Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 4/97.

دَعْهُ إِلَى مَيْسُورِهِ (أي: إِلَى زَمَنٍ يُسْرِهِ)Ona, eli rahatlayana dek müsaade et.

Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) ise masdarın hem "مَفْعُولٌ" hem de "فَاعِلٌ" kalıbında gelebileceğini, bunun Kur'ân'da örnekleri olduğunu söylemekte ve şu âyeti delil göstermektedir:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ، فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ، بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ، إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ.

"*Hiç şüphesiz büyük bir ahlak üzerindesin sen. Yakında göreceksin, onlar da görecekler, Delilik hanginizde imiş? Şübhesiz ki Rabbin, O, kendi yolundan sapan kişiyi çok iyi bilendir. O, hidâyete ermiş olanları da pek iyi bilendir.*"[54]

Zemahşerî, âyette geçen "الْمَفْتُونُ" kelimesinin "الفِتْنَةُ - fitne, kargaşa, geçimsilik" anlamında masdar olduğunu söylemektedir.[55] Buna göre cümlenin takdîri şu şekildedir:[56]

فِي أَيِّكُمْ الفِتْنَةُ؟! - Hangi grupta fitnecilik/fesat varmış?!

er-Râ'î en-Nümeyrî'nin (öl. 90/708) şu beytinde de ism-i mef'ûl, masdar anlamında kullanılmıştır:

لَحْمًا وَ لاَ لِفُؤَادِهِ مَعْقُولاً[57] حَتَّى إِذَا لَمْ يَتْرُكُوا لِعِظَامِهِ

Bırakmayıncaya kadar kemiklerinde

Ne bir parça et ne de akıl gönlünde

Beyitte ism-i mef'ûl olarak geçen "مَعْقُولاً" kelimesi "عَقْلاً" anlamında kullanılmıştır.

İsm-i mef'ûlün masdar anlamında kullanılması sadece sülâsi kelimelerle kısıtlı değildir. Harfleri üçten fazla olan ism-i mef'ûller de masdar anlamında yaygın olarak kullanılmıştır. Aşağıdaki âyeti buna örnek verebiliriz:

فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ.

"*Rabbimiz, yolculuklarımızın mesafesini uzaklaştır, dediler. Kendi kendilerine zulmettiler. Biz de onları efsane haline getirdik, darmadağın ettik.*"[58]

Âyette ism-i mef'ûl olarak gelen "مُمَزَّقٍ - dağıtılmış, parçalanmış" ifadesi, "تَمْزِيقٍ - dağıtmak, parçalamak" anlamındadır. Kelimenin cümledeki konumu, te'kid ifade eden mef'ûlü mutlaktır. Buna göre âyetin te'vili ve çevirisi şu şekildedir:[59]

وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ تَمْزِيقٍ.Onları darmadağın ettik

[54] Kalem, 68/4-7.

[55] Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fî ʿilmi'l-luga*, thk. Muhammed İzzeddin el-Suʿaydî, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-ʿUlûm, 1990), 263.

[56] Ferîd b. Abdulazîz es-Süleym, *el-Hilâfu't-tasrîfî ve eseruhu'd-delâlî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kasîm: Dâru İbni'l-Cevzî, H. 1427), 381.

[57] Dîvânu'r-Râ'î en-Nümeyrî, thk. Reinhard Weipert, (Beyrut: el-Maʿhedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye, 1401/1980), 236.

[58] Sebe', 34/19.

[59] Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa el-Aynî, *el-Mekâsidu'n-nahviyye fî şerhi şevâhidi şurûhi'l-elfiyye el-meşhûr bi-şerhi'ş-şevahidi'l-kubrâ*, thk. Ali Muhammed Fâhir vd., (Kahire: Dârü's-Selâm li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't-Terceme, 2010), 2/637.

7. Masterın İsm-i Fâil Yerine Kullanılması

Araplar mübalağa ifade etmek için bazen ism-i fâil yerine mastar kullanmaktadırlar. [60] Bir insanın çok adil olduğunu ifade etmek için; "Bu, çok adil bir adamdır. هَذَا رَجُلٌ عَدْلٌ." derler. Adeletin, adamın bizzat kendisi olduğunu ifade eden bu cümlede mübalağa yapılarak adamın çok adil olduğu ifade edilmiştir. Oysa bir adamın adil olduğu şu cümle ile anlatılabir: "Bu, adil bir adamdır. هَذَا رَجُلٌ عَادِلٌ.". Ancak ism-i fâil kullanılan bu cümlede abartı ve mübalağa yoktur. Kaynaklarda konuyla ilgili şu örnekler verilmektedir:[61]

رَجُلٌ عَدْلٌ / adil adam أَتَيْتُ رَكْضًا / koşarak geldim رَجُلٌ صَوْمٌ / oruçlu adam مَاءٌ غَوْرٌ çekilmiş su

بَنُو فُلَانٍ لَنَا سِلْمٌ filan oğullarıyla barış halindeyiz هُمْ عَلَيْنَا حَرْبٌ / onlarla savaş halindeyiz

مَا أَنْتَ إِلاَّ نَوْمٌ sen sadece uyursun إِنَّمَا أَنْتَ دُخُولٌ وَخُرُوجٌ /sen anca girersin ve çıkarsın

Yukarıda geçen غَوْرٌ masterı, غَائِرٌ عَدْلٌ masterı, عَادِلٌ رَكْضًا masterı, رَاكِضًا صَوْمٌ masterı, صَائِمٌ سِلْمٌ masterı مُسَالِمُونَ, حَرْبٌ masterı مُحَارِبُونَ, نَوْمٌ masterı نَائِمٌ, دُخُولٌ وَخُرُوجٌ mastarları دَاخِلٌ وَجَارِجٌ anlamlarında kullanılmıştır. İbn Ya'îş de mübalağa için ism-i fâil yerine mastar kullanıldığını söylemekte ve şu örnekleri vermektedir: Bir insanın çok adil, çok razı olunan ve çok faziletli olduğunu ifade etmek için; "رَجُلٌ عَدْلٌ، رِضًا، فَضْلٌ" denilir. Bu cümlelerde abartı sağlamak için adamı sanki adalet, rıza ve faziletin kendisi yapmış oluyorsun.[62]

Tümâdır bint 'Amr el-Hansâ'nın (öl. 24/645), kardeşi Sahr için inşâd ettiği mersiye kasidesinde geçen "إِقبالٌ" ve "إِدبارُ" kelimelerini masterın ism-i fâil anlamında kullanıldığına örnek verebiliriz:

فَإِنَّما هِيَ إِقبالٌ وَإِدبارُ[63] تَرْتَعُ ما رَتَعَتْ حَتّى إِذا اِدَّكَرَتْ

Hem otlakta otlamakta hem de aklı yavrusunda

Yaptığı tek şey bir oraya bir buraya koşmakta

Beyitte mastar olarak geçen "إِقْبَالٌ" ve "إِدْبَارٌ" kelimeleri, ism-i fâil "مُقْبِلَةٌ" ve "مُدْبِرَةٌ" anlamında kullanılmıştır.[64] Beytin sahibi Hansâ, öldürülen kardeşi Sahr için ağıt yakmakta, kendisini verimli bir otlakta otlarken bir yandan da aklı yavrusunda olan dişi bir deveye benzetmektedir. Dişi deve devamlı yavrusunun yanına gidip sonra tekrardan otladığı yere dönmektedir. Aklı devamlı yavrusunda olduğu için otlağın tadını çıkaramamaktadır. Hansâ da devamlı öldürülen kardeşini düşünmekte ve hayattan bir tad alamamaktadır. Beyitte, devenin bir ileri bir geri koşma işini devamlı yaptığı için mübalağa babından ism-i fâil yerine mastar kullanılmıştır.

Anonim olan aşağıdaki beyitte mastar olan "طَلَاقٌ" kelimesi ism-i fâil anlamında kullanılmıştır:[65]

وَإِنْ تَخْرَقِي يَا هِنْدُ فَالْخُرْقُ أَشْأَمُ[66] فَإِنْ تَرْفُقِي يَا هِنْدُ فَالرِّفْقُ أَيْمَنُ

ثَلَاثٌ وَمَنْ يَخْرَقْ أَعَقُّ وَأَظْلَمُ فَأَنْتِ طَلَاقٌ وَالطَّلَاقُ عَزِيمَةٌ

Ey Hind! Şayet güzel davranırsan senin hayrına olur

Ey Hind! Eğer akılsızca davranırsan sana zararı olur

[60] Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/337.
[61] es-Seʿâlibî, *Kitâbu fıkhi'l-luga ve sırri'l-ʿArabiyye,* 303; el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbnil-Hâcib*, 1/176.
[62] İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-mufassal*, 2/236-237.
[63] Dîvânü'l-Hansâ, şrh. Hamdû Tammâs, (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 2004), 46.
[64] Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/337.
[65] İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-mufassal*, 1/57-58.
[66] el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-ʿArab*, 3/461.

O zaman üç talakla boş olursun dönüş yoktur bundan

Akılsızca davranan çok itaatsiz ve haksızdır da ondan

Beyitte mastar olarak geçen "طَلَاقٌ" kelimesi, ism-i fâil "طَالِقٌ" anlamında kullanılmıştır. İbn Ya'îş bu durumu şu şekilde açıklamıştır: Şair mastar getirerek kullandığı "أَنْتِ طَلَاقٌ" yerine, ism-i fâil getirerek "أَنْتِ طَالِقٌ" demiş olsaydı boşanma direkt gerçekleşmiş olurdu. Zira bu sarih bir ifadedir. "أَنْتِ طَلَاقٌ" ifadesi ise sarih değildir, bu durumda boşanma gerçekleşmemiştir. Şair kinâye yoluyla "أَنْتِ طَلَاقٌ" ifadesini kullanmakta, eşine akıllı olup güzel davranışlarda bulunursa evliliklerinin devam edeceğini, akılsızca davranıp kendisiyle iyi geçinmezse onu boşayacağını söylemektedir.[67]

Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın (öl. 13/609) aşağıdaki beytinde "هُمْ" zamirinden sonra geldiği için çoğul sıygalarında bulunması gereken ism-i mef'ûl ve ism-i fâil vezinleri yerine sarih mastarlar kullanılmıştır:[68]

هُمُ بَيْنَنا فَهُم رِضاً وَهُمُ عَدْلُ مَتى يَشتَجِرْ قَومٌ تَقُلْ سَرَوَاتُهُم

İleri gelenleri söz söyler ne zaman anlaşamazsa insanlar

Aramızdadır onlar, zira adildir olanlar razı olunandırlar

Beytin sonunda mastar olarak bulunan "رِضاً" ve "عَدْلُ" kelimeleri ism-i mef'ûl olan "مَرْضِيٌّ عَنْهُمْ" ve ism-i fâil olan "عَادِلُون" anlamında kullanılmıştır. Dikkat edilecek olursa "هُمْ" zamirinden sonra gelen ve cümleda haber konumunda bulunan mastarlar çoğul olarak kullanılmamışlardır. Tercih edilen görüşe göre, sarih mastarların tesniye ve cemi yapıları bulunmadığı için, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl tesniye ve cemî' de olsa müfred olarak kullanılır.[69]

Arapçada hal konumundaki ism-i fâil yerine masterın nekra olarak kullanılması yaygındır.[70] Bu bağlamda İbn Mâlik, *el-Elfiyye* adlı eserinde şöyle demektedir:[71]

بِكَثْرَةٍ كَبَغْتَةً زيدٌ طَلَعْ ومَصْدَرٌ مُنَكَّرٌ حالًا يَقَعْ

Mastar hal olarak da gelir marife olmaksızın

Örneği çoktur bunun Zeyd geldi gibi ansızın

Sîbeveyhî, masterın nekra olarak ism-i fâil anlamında hal ögesi olmasında kıyasın geçerli olmadığını, bu tür kullanımlarda Araplardan işitilenlerin (*semâ'*) esas alınması gerektiğini söylemektedir.[72]

Aşağıdaki âyette mastar, ism-i fâil anlamında kullanılmıştır.

قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا.

"*Allah dedi ki: Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır. Sonra her dağın üstüne onlardan bir parça koy. Sonra da onları çağır. Koşarak sana geleceklerdir.*"[73]

Âyette masdar olan "سَعْيًا - koşmak" kelimesi, ism-i fâil "سَاعِيَاتٍ – koşarak" anlamında kullanılmıştır.[74]

---

[67] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 1/57-58.
[68] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/202.
[69] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 1/58.
[70] Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktadab*, thk. Muhammed Abdulhâlık Udayme, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1993), 3/268, 269.
[71] Ebû Abdillah Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillah b. Mâlik, *Metnu elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-'Urûbe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2006), 22.
[72] Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/370.
[73] Bakara, 2/260.
[74] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/311.

Masterın, ism-i fâil anlamında kullanıldığında sayı bakımından nasıl geleceği konusunda gramercilerin farklı iki görüşü vardır:

1. Görüş: Râcih olan bu görüşe göre müfred, tesniye, cemi, müzekker ve müennes isimler için tek bir mastar kullanılır, başka bir deyişle mastarlarının tesniye, cemi ve müennes kullanımları olmaz.[75]

أَنْتِ طَلاَقٌSen boşsun أَنْتُمَا طَلاَقٌ، İkiniz boşsunuz أَنْتُنَّ طَلاَقٌ، Sizler boşsunuz

هَذَا رَجُلٌ عَدْلٌ Bu adil bir adam/ هَؤُلاَءِ رِجَالٌ عَدْلٌ ونِسْوَةٌ عَدْلٌBunlar adil adamlar ve kadınlar

Konuyla ilgili olarak İbn Mâlik *el-Elfiyye* isimle eserinde şu beyti zikretmektedir:[76]

فَالْتَزَمُوا الإِفْرَادَ وَالتَّذْكِيرَا وَنَعَتُوا بِمَصْدَرٍ كَثِيرًا

Nekra mastarı bir çok isme sıfat yaptılar

Müfred müzekker yapısına bağlı kaldılar

2. Görüş: Bu görüşe göre mastar tesniye "هَذَانِ عَدْلاَنِ" ve cemi "هَؤُلاَءِ عُدُولٌ" yapılabilir. Zira klasik dönem Arap şiirinde bunun örnekleri vardır. Ebû Abdillâh İbnü'l-A'râbî'nin (öl. 231/846) aşağıdaki beytinde mastarların çoğul kullanıldığını görmekteyiz:[77]

شُهُودٌ عَلَى لَيْلى عُدُولٌ مَقَانِعُ وَبَايَعْتُ لَيْلى بِالْخَلاءِ وَلَمْ يَكُنْ

Tenhada açıverdim Leyla'ya ona olan sevgimi

Etrafta yokken Leyla'nın adil güvenilir şahitleri

Beytin sonunda bulunan "عُدُولٌ" ve "مَقَانِعُ" mastarları çoğul kullanılmıştır. Bunların asılları "عَدْلٌ" ve "مَقْنَعٌ" şeklindedir.[78]

8. İsm-i Fâil Vezninin Mastar Yerine Kullanılması

Araplar konuşmalarında bazen "قُمْ قَائِمًا (قِيَامًا) - Ayağa kalk!" örneğindeki gibi ism-i fâili mastar anlamında kullanmaktadırlar.[79]

Hemmâm b. Gâlib b. Sa'sa'a Ebû Firâs el-Ferazdak'ın (öl. 114/732) şu beytinde ism-i fâil olan "خارِجاً" kelimesi mastar olan "خُرُوجًا" anlamında kullanılmıştır:

وَلَا خارِجاً مِن فِيِّ زُورُ كلامِ[80] عَلى قَسَمٍ لَا أَشْتُمُ الدَّهْرَ مُسْلِماً

Yemin ettim asla sövüp saymayacağım bir Müslümana

Yeminliyim asla ağzımdan yalan bir söz çıkmayacağına

Beyitte geçen "خارِجاً" ism-i fâili, mef'ûlü mutlak olan "خُرُوجًا" anlamında kullanılmıştır. Cümlenin te'vili şu şekildedir: لاَ أَشْتُمُ شَتْمًا وَلاَ يَخْرُجُ خُرُوجًا [81]

Îsâ b. Ömer es-Sekafî (öl. 149/766), beyitte geçen "خارِجاً" kelimesinin "غَيْرَ خَارِجٍ" te'vilinde hal ögesi olduğunu söylemektedir.[82] Ancak Abdullâh b. Hişâm el-Ensârî (öl. 761/1360) ve Ebü'l-Abbâs el-Müberred (öl. 286/900) "خارِجاً" kelimesinin mastar anlamında kullanıldığını ifade etmektedirler.[83] İbn

[75] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/206-207; İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-mufassal*, 1/58.
[76] İbn Mâlik, *Metnu elfiyyeti İbn Mâlik*, 33.
[77] İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-mufassal*, 1/58.
[78] Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, "قنع", *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî, (Kuveyt: Matbaʿatu Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965), 22/89-90; İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-mufassal*, 1/58.
[79] el-Müberred, *el-Muktedab*, 3/269; İbn Yaʿîş, *Şerhu'l-mufassal*, 2/10.
[80] Dîvânu'l-Ferazdak, şrh. Ali Fâʿûr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1987), 539; el-Müberred, *el-Muktedab*, 3/269.
[81] el-Müberred, *el-Muktadab*, 3/269; el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbnil-Hâcib*, 1/177.
[82] el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbnil-Hâcib*, 1/177.
[83] Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdullah b. Yûsuf İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârîb,*thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, (Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, ts.), 2/466.

Hişam, konuylailgili şu yorumu yapmaktadır: Râcih görüşe göre beyitte geçen "خارِجاً" kelimesi mef'ûlü mutlak olarak mastardır. Fiil hazfedilmiş, sıfat anlamlı ism-i fâil de masterın yerine getirilmiştir.

Cümlenin te'vili şöyledir: وَلاَ يَخْرُجُ خُرُوجًا.[84]

Sühaym Abdu Beni'l-Hashâs'ın (öl. 40/660) şu beyitinde de mastar yerine ism-i fâil kullanılmıştır:

كَفَى الشَيْبُ وَالْإِسْلامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيَا[85] عُمَيْرَةَ وَدِّعْ إِنْ تَجَهَّزْتَ غَادِيَا

Umeyre! Veda et hazırsan erkenden bırakmaya dünyayı

İhtiyarlık ve İslam kâfidir günahtan alıkoymaya insanı

İbn Cinnî, beyitte geçen "نَاهِيَا - nehyeden, engelleyen" kelimesinin ism-i fâil anlamında kullanılmış olabileceği gibi, "نَهْيًا وَرَدْعًا – nehyetmek, engellemek" anlamında mastar da olabileceğini ifade etmektedir.[86]

Aşağıdaki âyette ism-i fâil, mastar anlamında kullanılmıştır:

يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ.

"*Allah gözlerin hainliğini ve gönüllerin gizlediğini bilir.*" [87]

Âyette ism-i fâil olan " خَائِنَةٍ- hain" kelimesi, mastar "خِيَانَة – hainlik" anlamında kullanılmıştır.[88] Bu durumda sıfat mevsufuna muzâf olmuş olur; "خِيَانَةَ الأَعْيُنِ". Anlam ise sıfat mevsuf şeklinde olur: "الأَعْيُنَ الخَائِنَةَ - hain gözler".

Yine aşağıdaki âyetlerde ism-i fâil, mastar anlamında kullanılmıştır:

لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً."*Orada (Cennette) boş söz işitmezler.*"[89]

Âyette ism-i fâil olarak geçen " لَاغِيَةً - faydası olmayan söz" ifadesi, "لَغْوًا - boş söz" anlamında mastardır.[90]

فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ.

"*Semud'a gelince, onlar azgınlıkları sebebiyle helak edildiler.*"[91]

Âyette ism-i fâil olan "الطَّاغِيَةِ - azgın" kelimesi, mastar "الطُّغْيَان - azgınlık" anlamında kullanılmıştır. Ebû Hayyân âyette geçen "الطَّاغِيَةِ" kelimesinin mastar anlamında olduğunu, Abdullah b. Abbâs (öl. 68/688) ve Ebû Ubeyde gibi âlimlerin de bu görüşte olduğunu söylemektedir.[92]

Arapça'da "فَاعِلَةٌ" vezninde gelen ism-i fâilin, mastar anlamında kullanılması yaygındır. Örneğin "وَقَى - korudu" fiilininin ism-i fâili olan "وَاقِيَةٌ - koruyan" kelimesi mastar onlamında da kullanılmaktadır. Ebü'l-Hasen Ali b. Mübârek el-Lihyânî (öl. 220/835) ise "وَقَى" fiilinin bir kaç masdarı olduğunu, "وَاقِيَةٌ" kelimesinin bunlardan bir tanesi olduğunu söylemekte ve şu örneği vermektedir:[93]

وَقَاهُ اللهُ وَقْيًا - وِقَايَةً - وَاقِيَةً. Allah onu iyice korudu.

---

[84] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârîb,* 2/466.

[85] Dîvânu Sühaym Abdu Beni'l-Hashâs, thk. Abdülazîz el-Meymenî, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1950), 16.

[86] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/488, 489.

[87] Mü'min, 40/19.

[88] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/339.

[89] Gâşiye, 88/11.

[90] en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 5/212; İbn Hâleveyh, *İʿrâbu selâsîne sûre mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 68.

[91] Hâkka, 69/5.

[92] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/315, 316; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmiʿu beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ʿilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman ʿUmeyra, (Mansûra: Dâru'l-Vefâ', 1994), 5/371.

[93] Ebü'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, "وقِي", *Lisânü'l-ʿArab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 15/401, 402.

Sonuç

Arapçada anlatımda abartı sağlamak, ifadeyi pekiştirmek, manaya genişlik kazandırmak ve üslubu zenginleştirmek için ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve mastar vezinleri bir birlerinin yerine kullanılmaktadır. Hangi veznin hangi anlamda kullanıldığını anlamada bağlam ve karineler belirleyici olmaktadır. Bir sarf vezninin başka bir veznin anlamında kullanılması bize bu veznin iki, bazı durumlarda üç veya daha fazla anlama sahip olduğunu göstermektedir. Veznin ilk anlamı asıl anlam, diğer anlamları fer'î anlamlardır. Bazı durumlarda sarf vezinlerinin ilk anlamları değil fer'î anlamları kastedilmektedir. Bu tür kullanımlar sarf vezinlerinin semantik anlamlarının gelişip çoğalabildiğini göstermektedir. Bazı vezinlerin Arapçada ortak kullanılması "الأَوْزَانُ المَشْتَرَكَةُ شَكْلاً", sarf vezinlerin bir birlerinin yerine kullanılmasının nedenlerinden sayılmaktadır. Mezîd fiillerin hem mastarlarının hem de ism-i mef'ûllerinin aynı vezinde gelmesi gibi. Bir sarf vezninin Kur'ân kıraatlerinde farklı şekillerde okunması (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ – مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ), kabileler arası lehçe farklılıkları sarf vezinlerinin bir birlerinin yerine kullanılmasının temel nedenlerinden sayılmaktadır. Sarf vezinlerinin birbirlerinin yerine kullanılması bu kelimelerin anlamlarını genişletip zenginleştirmektedir. Ayrıca bu olgu, kelime vezinlerinin donuk ve sönük değil aksine canlı, hareketli ve değişken olduğunu göstermektedir. Bazen lafızlar arasında şekil ve ses ahengi oluşturmak için vezinler bir birlerinin yerine kullanılır. Bunu özellikle şiir ve sanatlı düz yazıda görmekteyiz. Zira şiirde veya secîli nesirde kelimelerin vezinleri önem arz etmektedir. Sarf vezinlerinin bir birlerinin yerine kullanılması bize Arapçanın hem lafza hem de manaya önem verdiğini, anlatılmak istenilen bir düşüncenin farklı şekillerle ifade edilebileceğini göstermektedir. Sarf vezinlerinin anlamları dışında kullanılması mecaz sayılmaktadır. Kelimelerin ilk olarak vezin anlamları, ikinci olarak bağlam anlamları vardır. İlk anlam sözlük anlamı, ikinci anlam bağlam içerisinde kazınılan semantik anlamdır.

Kaynakça

Abdulganî, Eymen Emîn. *es-Sarfu'l-kâfî*. İskenderiyye: Dâru İbn Haldûn, 1999.

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saʿîd b. Mesʿade el-. *Meʿâni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmud Kurâʿa. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990.

Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa el-. *el-Mekâsidu'n-nahviyye fî şerhi şevâhidi şurûhi'l-elfiyye el-meşhûr bi-şerhi'-ş-şevahidi'l-kubrâ*. thk. Ali Muhammed Fâhir vd., 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't-Terceme, 2010.

Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer el-. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-ʿArab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1997.

Dîvânu Cerîr. Beyrut: Dâru Beyrût li't-Tıbâʿa ve'n-Neşr, 1986.

Dîvânu Hutay'e. thk. Hamdû Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 2005.

Dîvânu Sühaym Abdu Beni'l-Hashâs. thk. Abdülazîz el-Meymenî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1950.

Dîvânu'l-Ferazdak. şrh. Ali Fâʿûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1987.

Dîvânu'r-Râʿî en-Nümeyrî. thk. Reinhard Weipert. Beyrut: el-Maʿhedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye, 1980.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1993.

Ebû ʿUbeyde, Maʿmer b. el-Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.

Esterâbâdî, Radiyyuddîn Muhammed b. Hasen el-. *Şerhu şâfiyeti İbnil-Hâcib*. thk. Muhammed Nurulhüseyn & Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-. *Meʿâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1983.

Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Şeze'l-ʿarf fî fenni's-sarf*. Riyâd: Dâru'l-Kiyân, ts.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsılî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿİlmiyye, ts.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris Zekeriyyâ. *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lugati'l-ʿArabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-ʿArab fî kelâmihâ*. thk. Ahmed Hasen Besec. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1997.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillah el-Hüseyn b. Ahmed. *İʿrâbu selâsîne sûre mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 1985.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdullah b. Yûsuf el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârîb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1393/1973.

İbn Mâlik, Ebû Abdillah Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillah. *Teshilü'l-fevâid ve tekmilü'l-mekâsid*. thk. Muhammed Kâmil Berekât. Kahire: el-Mektebetü'l-ʿArabiyye, 1967.

İbn Mâlik, Ebû Abdillah Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillah. *Metnu elfiyyeti İbni Mâlik*. thk. Abdullatif Muhammed el-Hatîb. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-ʿUrûbe li'n-Neşri ve't-Tevzîʿ, 2006.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabi, 1996.

İbn Yaʿîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaʿîş b. Ali el-Halebî. *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*. İmîl Bedîʿ Yaʿkûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2001.

Kuranmeali. Erişim 14 Temmuz 2019. http://kuranmeali.com

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-. *el-Muktadab*. thk. Muhammed Abdulhâlık Udayme. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1993.

Nehhâs, Ebû Caʿfer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-. *İʿrâbu'l-Kur'ân*. thk. Züheyr Gâzi Zâhid. 5 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1985.

Sâbûnî, Muhammed Ali es-. *Safvetü't-tefâsîr.* 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981.

Seʿâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-. *Kitâbu fıkhi'l-luga ve sırri'l-ʿArabiyye.* thk. Fâiz Muhammed & Emîl Yaʿkûb. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿArabî, 1996.

Sîbeveyhî, ʿAmr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luga ve envâʿihâ*. thk. Fuad Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1998.

Süleym, Ferîd b. Abdulazîz es-. *el-Hilâfu't-tasrîfî ve eseruhu'd-delâlî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kasîm: Dâru İbni'l-Cevzî, H. 1427.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-. *Fethu'l-kadîr el-câmiʿu beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ʿilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman ʿUmeyra. 5 Cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ', 1994.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-. *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mustafa Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaʿatu Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf ʿan hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-ʿUbeykan, 1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Mufassal fî ʿilmi'l-luga*. thk. Muhammed İzzeddin el-Suʿaydî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-ʿUlûm, 1990.

YABANCI DİL OLARAK TÜRKÇE ÖĞRETİMİNDE KÜLTÜR AKTARIM ARAÇLARINDAN DİN DİLİNİN ÖNEMİ

Halit ÇELİK[1]

ÖZ

Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi, son yüzyılda gelişen ve vizyonunu dünya vizyonu ile eş değer kılan Türkiye için önemli eğitim konularından biri haline gelmiştir. Siyaset, ticaret, sanayi, kültür ve birçok alan için artık ikinci bir dil öğrenme ihtiyacı, insanların önem verdiği hususların başında gelmektedir. Bu bağlamda Türkçenin dünya dili olma yolunda hızla ilerlemesi ve bu alanda yapılan çalışmaların artması, Türkçenin öğretim teknik, yöntem ve yaklaşımlarında önemli değişim ve gelişmelerin olduğunu göstermektedir. Dil becerilerinin (Okuma, yazma, dinleme ve konuşma) önemli olduğu dil öğretim sistemi içerisinde bu becerileri tamamlayan en önemli unsur kültür aktarımıdır. Kültürsüz bir dil öğretimi modeli salt ve kurallar silsilesi içerisinde manadan uzaklaşmış karışık ve anlaşılması zor bir mekanik yapıyı oluşturur. Oysaki dili manalı kılan hedef dildeki kültür unsurlarının öğretilmesi ve aktarılmasıdır. Bu aktarımın önemli argümanlarından birisi de dildir. Dil yapısı içerisinde var olan kültür unsurları, dilin öğretilmesinde önemli bir etmendir. Dil, aktarımın ve iletişimin temelini oluştururken dilin hangi amaçla ve hangi yapıyla sunulması konusu, önemli dil öğretim stratejilerinden biri olarak görülmektedir.

Bu dil aktarım unsurlarından birisi de "din dili"dir. Din dili, hedef dilin öğretilmesi sürecinde aktarılacak kültürel unsurlardan biri olan din ve din odaklı anlamların sunulmasında önemli bir görevi üstlenir. Din dili, milletlerin oluşturdukları iletişim için sembolleştirdikleri ve kodlar oluşturdukları yapılar içerinde kendisine münhasır bazı semboller ve kod yapıları içerir. Bu bazen dilin sembolik kodlarının da dışına çıkarak mecazi yapılar ile ele alınabilir. O yüzden hedef dilin aktarılmasında kullanılan dil yapısı alt kollarda özel ve müstesna dil kodlarını bünyesinde barındırır. Bu dillerden birisi de din dildir. Bu kültür aktarımı içerinde vurgulanan din olgusu çok hassas ve netameli bir yapıyı içerisinde barındırır. Din olgusu verilirken dilin içerinde bulunduğu iletişimsel yaklaşım gereği dini ifadeler farklı manalar ve yapıları içerinde barındırabilir.

Bu çalışmada, yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde din dili nasıl kullanılmalı ve bazı dini ifadelerin nasıl dil öğretim sürecinde verilmesi gerektiği hususu işlenmekte ve dil öğretim teknikleri verilmektedir. Aynı zamanda Yunus Emre Enstitüsünün Yedi İklim Türkçe Öğretimi C1 ders kitabındaki bazı din dili unsurlarının örnekleri ele alınarak örneklemeler üzerinde din dilinin kullanımı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler Din Dili, Dil, Yabancı Dil Olarak Türkçe, İletişim,

The Importance of Religious Language, One of the Culture Transfer Tools, in Teaching Turkish as a Foreign Language

ABSTRACT

Teaching Turkish as a foreign language has become one of the most important education issues for Turkey, which has been developing in the last century with its vision parallel to the global vision. The need to learn a second language for politics, commerce, industry, culture and many other fields has become one of the most important issues for people. In this context, the rapid progress of Turkish on the way to becoming a world language and the increase in the studies conducted in this field show that there are significant changes and developments in the teaching techniques, methods and approaches of Turkish. In the language teaching system, where language skills (reading, writing,

[1] Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi, hacel2015@gmail.com ORCID: 0000-0001-7083-6127

listening and speaking) are crucial, the most important element that complements these skills is culture transfer. An language teaching model without culture transfer forms a mechanical structure that is complex and difficult to understand as well as distant from meaning in a range of absolute rules. However, what makes language meaningful is to teach and convey the cultural elements in the target language. One of the important arguments of this transfer is language. Cultural elements that exist in the language structure are an important factor in the teaching of that language. Since language forms the basis of transfer and communication, the matter of "*for which purpose*" and "*upon which structure*" to present the the language is seen as one of the important language teaching strategies.

One of the language transfer elements is "Religious Language". The language of religion plays an important role in presenting religion and religion-oriented meanings, which are one of the cultural elements to be conveyed in the process of teaching the target language. Religious language includes certain symbols and code structures unique for the nations within the structures symbolized and coded for communication. This can sometimes be handled with metaphorical structures by going beyond the symbolic codes of the language. Therefore, the language structure used in the transfer of the target language contains special and exceptional language codes in lower branches. One of these languages is the language of religion. The phenomenon of religion, emphasized in this cultural transfer, contains a very sensitive and concise structure. While presenting religious concepts, religious expressions may contain different meanings and structures in accordance with the communicative approach of the language.

In this study, how *religious language* should be used in teaching Turkish as a foreign language and how some religious expressions should be given in the language teaching process are discussed and relevant language teaching techniques are given. Also, examples of some elements of religious language in the Yedi İklim Turkish Language Teaching C1 textbook of Yunus Emre Institute are discussed and examples of religious language usage are examined.

Key Words: Religious Language, Language, Turkish as a Foreign Language, Communication.

Giriş

Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi alanı son yıllarda önem kazanan bir eğitim alanı olmuştur. Bu durumu ortaya çıkaran etmenlerin başında Türkiye'ye gelen uluslararası öğrencilerdeki artış gösterilebilir. 2017-2018 YÖK istatistik verilerine bakıldığında 114.756 uluslararası öğrencinin üniversitelerde öğrenim gördüğü düşünülürse yabancı dil olarak Türkçe öğretiminin de önem kazandığını vurgulamak elbet yanlış olmaz. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın ABD'de TÜRKEN Vakfı geleneksel yemeğinde yaptıkları konuşmada bu sayının 350.000 olmasının hedeflendiğini açıklamıştır.[2] Bu doğrultuda yabancı dil olarak Türkçe öğretiminin daha ekonomik şartlarda daha doğru ve eksiksiz öğretimi önem arz etmektedir.

Dil öğretimi karmaşık, sarmal ve sistematik bir yapı içerisinde bir model olarak çok uzun yıllardır çeşitli yöntem ve yaklaşımlarla ele alınmış ve ders içi tekniklerle iletişimsel alanı da kapsayacak şekilde uygulanmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda dili oluşturan ögeler ve beceriler dikkatle irdelenmeli, her beceri alanı için uygun teknikler uygulanmalı, istendik davranış değişikliğinden tutun da hedef kitlenin o anki ihtiyaçlarına kadar çok geniş perspektifte planlamaların yapıldığı bir dil öğretim anlayışı geliştirilmelidir. Dili oluşturan beceri ve unsurlardan birinin ya da birkaçının eksikliği, dilin vereceği mesajın tam anlaşılamaması ya da yanlış anlaşılmasına zemin hazırlayacaktır.

Dili oluşturan dört temel becerinin yanında din dili, eğitim dili, sokak dili gibi çeşitli dil unsurlarının varlığı göz ardı edilmemelidir. Bu çalışmamızda din dili ve mahiyeti, yabancı dil olarak

[2] Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, "tccb.gov.tr/konusmalar", erişim: 24.09. 2019, https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/109736/turken-vakfi-geleneksel-yemeginde-yaptiklari-konusma

Türkçe öğretiminde din dilinin önemi ve yabancılara Türkçe öğretim ders kitaplarındaki bazı din dili unsurlarından örnekler sunulacaktır.

Din Dili

Dil öğretimi belli bir becerinin öğretilmesi üzerine kurgulanmış bir yapının ötesinde, birbirine bağlı bir zinciri andıran ya da bir motorun dişlilerine benzeyen girift bir yapının teşekkülünden ibarettir. Bu dişliler literatürde dört temel beceriyi işaret etse de ihtiyaca ve dili öğreteceğiniz hedef kitleye göre farklılık arz edebilir. Okuma, yazma, dinleme ve konuşmadan oluşan bu dört temel becerinin yanında, adı zikredilmeyen ama dil öğretim sisteminin içinde var olan dil bilgisi ve kültür aktarımı gibi konular, dil öğretiminin asıl ögeleridir. Dil öğretiminde öğretilecek hedef dilin unsurları salt olarak ele alınmaz. Örneğin yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde öz Türkçe kelime dağarcığı ve dil bilgisi öğretimi tek başına yeterli olacak unsurlar değildir. Dilin kapsamını oluşturan kültür, yaşam tarzı, hedef dilin maruz kaldığı tarihi unsurlar gibi pek çok etmen, dilin evrensel çerçevesini çizen yapılardır. Türkçe, sadece dil yapısından öte dini, tarihi ve özellikle de kültürü bünyesinde barındıran bir olgular bütünüdür. Bu bağlamda dilin öğretilme aşamasında, o dili destekleyen dil yapıları dikkat çeker. İletişimsel bir yaklaşımda din dili, sokak dili, resmi yazışma dilleri vb. birçok yapı, dil öğretim süreci içinde yer almalıdır. Çünkü dilin sağlıklı anlaşılmasını sağlayan en büyük etmen "bağlam"dır. Bağlamı sağlam yapıda anlayan ve oluşturabilen öğrenici, bağlam içerisindeki dil ve dil ötesindeki yapıları da anlayabilir. Metaforlara yüklenen anlam sadece kelime ve dilbilgisi yapıları ile anlaşılamaz. Bu yüzden dili oluşturan dil ögelerinden faydalanmak önem arz eder. Yabancı dil olarak Türkçe öğretimindeki bu yapılardan birisi de "din dili"dir. *Metaforlar sadece bağlam içerisinde metafor olarak çözümlenebilir ("işte güneş doğuyor" desem, ne dediğimi anlamak için bir meslektaşıma mı yoksa artık bulutlu olmayan gökyüzüne mi atıf yaptığımı bilmem gerekecek), ve dini dil için metaforun "bağlamı" sık sık temel metinlerinkidir (örn. İncil).*[3]

Cebeciye göre: "Bir kültür içinde ortak dil kullanan insanlar, anlamları, aynı kelime veya kelime grupları ile sembolleştirip kolektif hafızada kodlarlar[4]." Bu kod, o dilin öz kelime ve kavramları ile oluşturulabileceği gibi etkileşim halindeki diğer dillerin yapılarını da içine alan bir kapsamda kendini gösterebilir. Çünkü dili oluşturan her yapı, önce yaşayan sosyal bir durum arz etmelidir. Bu yüzden o toplumun benimsediği din dili, o toplumun resmi dilinden farklı bir yapıda olabilir. Bu durumda din dilini görmezden gelip bu yapıyı yabancılaştırmak yaşayan dilin unsurlarını görmezden gelmek demektir.

Dil öğretiminde dili oluşturan dil becerilerinin yanında, dili öğrenen kişinin birikimleri de önemlidir. Dili öğrenen kişinin kültürel birikimi, sosyal yaşantısı, entelektüel yapısı gibi durumlar o kişinin dil öğrenme sürecini etkileyen durumlar olmakla beraber o toplumun iletişime açık yapısı ile de ilgilidir. Ögcem'e göre: "Herhangi bir etik önermedeki etik sözcüğünün işlevi, bunu söyleyenin duygularını dile getirmekle sınırlı kalmayıp, diğer insanlarda belli duyguları uyandırmak ve eyleme yöneltmeyi de kapsamaktadır." [5]

Din dili kavramı, dini ifadelerin dil içerisinde kendi terminolojisi kapsamında dil ile bütünleşmiş ve kültürel yapının bünyesinde harmanladığı dil örgüsünün parçası olarak ifade edilebilir. Bu dil örgüsü bazen dini yapılara vurgu yaparken bazen de sosyal iletişim olgusunda, dinden ziyade sosyal iletişimin parçası haline gelmiştir. Din dili salt olarak sadece dini kavramların ve ifadelerin bütünü olarak algılanmamalıdır. Din dilini o toplumun inançları gereği bünyesine aldığı ve bünyesinde içselleştirdiği yapılar olarak ele almak daha doğru bir anlayıştır. Bir sembolün dinî olup olmadığı "onun fonksiyonuna

[3] Janet Soskice, "Din Dili", trc. Mustafa Turan *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2017): 355-368.

[4] Suat Cebeci, "Din Dilinin Mahiyeti ve Kavramsal Uzlaşı Sorunu", *Değerler Eğitimi Dergisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/5 (2004): 7-11.

[5] Ergin Ögcem, "Olgucu Yaklaşımlar Perspektifinde Din Dili (ALFRED JULES AYER ÖRNEĞİ)". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi,* 2(1), (2016): 27.

ve kullanılışına bağlıdır."[6] Eğer toplum bir sembolü dini alt yapısı ile ele alıp iletişimin bir parçası haline getirerek dini olgunun dışında tamamen anlaşma sistemi içerinde eritmişse artık ilk etapta din mefhumu akla gelmeyebilir. "İnsan sembolleştiren bir canlıdır."[7]

Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi ve Din Dili

Milletlerin ortak amaç ve ortak menfaatleri başta olmak üzere her milletin yabancı bir dili öğrenme isteği her dönemde önemsenen bir eğitim olgusunu doğurmuştur. Biçer'e göre bu öğrenme isteği çok eski dönemlerde de karşımıza çıkan bir durumdur. "Bir milletin fertleriyle iletişim kurmak isteyen farklı milletlerin mensupları, o milletin dilini öğrenmek durumundadır. Bir yabancının farklı bir dili öğrenmesi çok eski devirlerden beri ihtiyaç hâlinde var olagelmiştir."[8] Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi de çok eski dönemlerden başlayarak önemini muhafaza etmiş; farklı teknik, yöntem ve yaklaşımlarla ele alınmaya devam etmektedir. Özellikle son yüzyılda gelişen ve değişen Türkiye perspektifinde ekonomik, sosyal, kültürel ve ticari birçok unsurun etkisiyle Türkçe bir dünya dili olma yolunda hızla ilerlemektedir.

Türkçenin öğretilmesi ve dünyada iletişim dili haline gelmeye başlaması Türkçe öğretiminin ve öğretim yöntemlerinin ele alınmasını gündeme getirmiştir. Birçok dil merkezi, üniversite ve enstitü, gerek yurtiçinde gerekse yurtdışında Türkçenin öğretilmesine dair önemli çalışmalar yapmaktadır.

Türkçe, dil öğretim felsefesi olarak dört temel beceri ekseninde ele alınmakta ve bu beceriler doğrultusunda kazanımlar oluşturulmaktadır. Okuma, yazma, dinleme ve konuşma becerilerinin yanında kültür aktarımı, ekran okumaları, sosyal iletişim ağlarının fonksiyonu gibi dilin öğrenimine direkt katkıda bulunacak alanlar önem kazanmaya başlamıştır. Türkçe öğretiminde öz Türkçe yapıları mı yoksa sosyal hayatta kullanılan Türkçe yapısı mı ele alınmalı sorusuna son zamanlarda iletişimsel dil öğretim yöntemi ile cevap bulunmuş ve kullanılan dil unsurlarının öncelikle öğretilmesi hususu kabul görmüştür. Plancı'nın, Hymes'ın görüşlerinden destek alarak vurguladığı husus da aynı paralellikte bir durumu gözler önüne sermektedir. "Son yıllarda, yabancı dil öğretiminde dört temel beceri olan dinleme, konuşma, okuma, yazma ile birlikte "iletişimsel yeti"nin kazandırılması da önem kazanmıştır. Bu görüşü ilk kez ortaya atan Hymes, yeti kavramının toplumsal bağlamı da kapsayacak şekilde genişletilmesi gerektiğini öne sürmüş ve dilbilgisi kurallarının yanı sıra bazı kullanım kurallarının da gerekliliğinden söz etmiştir."[9]

İletişimsel dil yaklaşımına göre kişi öğrendiği dil unsurlarını günlük hayatta tatbik etmeli ve bu tatbikin sonucunda kültürel, yapısal ve duygusal bazı çıkarımlarda da bulunabilmelidir. Bunun için o toplumun kullandığı iletişim dili tamamıyla öğrenilmeli hatta istem dışı olarak bazı dil ve kültür unsurları sosyal yaşantı içinde uygulanabilmelidir. Eğer bu tarz bir öğrenim metodu sağlıklı bir şekilde uygulanabilirse dil tüm etkin yapısı ile edinilmiş olur.

Dilin içerisinde bulunan ve bazı farklı dil ailelerinden geçen yabancı kelime, kelime grupları ve yapılar olabilir. Bu dilin zenginliğini gösteren bir argümandır. Mesela Türkçe kadim tarihi ile nice milletleri ve yapıları hem içerisinde barındırmış hem de niceleriyle komşuluk ilişkileri kurarak etkileşim halinde gelişimini devam ettirmiştir. Bu bağlamda Türklerin tarihi süreç içerisinde 751 Talas Savaşı ile birlikte Müslümanlığı kabul etmeleri ve İslam dininin beraberinde getirdiği Arapça kelime ve tabirler gün geçtikçe Türkçenin içinde gerek ibadet gerekse sosyal yaşantı hallerine bürünmüştür. Din dili ya da dini tabirler zaman zaman kalıplaşmış ifadelere dönüşmüştür. Selamlama, hayırlama, teşekkür etme gibi birçok durum için İslami terim ve ifadeler kullanılmıştır. Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde bu ifadeler artık dini birer simgeden ziyade iletişimin birer parçası haline dönmüştür.

---

[6] Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, 90

[7] Ernst Cassirer, İnsan Üzerine Bir deneme, trc. N. Arat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 42.

[8] Nurşat Biçer, Hunlardan günümüze yabancılara Türkçe öğretimi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 1.4, (2012): 107-133.

[9] Hülya PILANCI, Uzaktan Türkçe öğrenen yabancıların Türkçeyi iletişim aracı olarak kullanabilme yeterlikleri. *Dil ve Dilbilimi Çalışmaları Dergisi*, , 5.2. (2009): 50

Mesela:

*Selamünaleyküm

*Hayrını gör

*Allaha emanet

Bu ifadeler dini bir yapıyı vurgulamaktan ziyade günlük hayatta sıkça kullanılan kalıplaşmış birer yapıdır. Kişi bu ifadeleri kullanırken dini hassasiyeti ön plana almak, dini bir vazifeyi yerine getirmek gibi bazı gayeler içerisinde olabileceği gibi aynı zamanda sadece selamlaşmak ve iletişim sağlamak, doğru bir ileti ile mesajın alıcıya ulaşması adına kullanılan bir yapı içerisinde de olabilir. Bu durum sosyal çevreye göre değişkenlik gösterebileceği gibi kişinin eğitim, kültür ve entelektüel duruşu ile de ilgili bir husustur. Ama kullanım sıklığı göz önüne alındığında iletişim dili içerisinde din diline ait unsurların varlığından söz etmek kaçınılmazdır.

Burada yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde dini terimlerin ya da din dilinin öğretilmesi konusu, tartışmaya gerek duyulmaması gereken bir husustur. Çünkü din diline ait kavram ve terimlerin ya da ifade kalıplarının öğretilmesi dini bir empoze ya da istismardan ziyade Türkçenin İslam dini içinde bir iletişim vazifesi gören araç olduğudur. Türkçenin özellikle Türkiye'de resmi dil olarak kullanımı ve Türkiye'deki kültür yapısı içerisinde İslam dininin etkinliği ve buna bağlı olarak dini terimlerin ve yapıların sosyal hayat içerisinde canlı kullanımı, ister istemez Türkçenin içinde din dilinin varlığını ortaya koyar.

Din dilinin yabancı dil olarak öğretilmesi, öğrenici kitlesi açısından yadırganacak ve altında siyasi, dini ya da fikri bir dayatmayı barındırmamalıdır. Zira İngilizce başta olmak üzere diğer dillerin öğretilmesine ve bu öğretim için hazırlanan materyallere bakıldığında o dilin mensup olduğu dini terminolojiden izler görmek mümkündür.

İsa aşkına!

Oh my God (Aman Allah'ım)

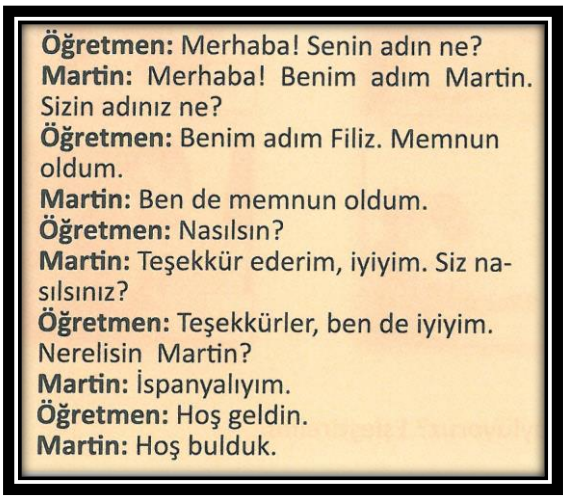
Kutsal güne yemin olsun ki...

Bu ifadelerde görüldüğü üzere din dilinin, dil öğretimi içerisinde var olduğunu göstermektedir. Bu durum kültür aktarımı açısından da önem arz eder. Din dilinin yabancı dil olarak öğretilmesindeki yeri ve kullanılacak ifadelerin sıklığı konusunda bir derlem çalışmasının yapılması şarttır. Çünkü din dilinin tüm ifadelerini de dil öğretim sürecine sokmak yanlıştır. Çünkü kelime sıklığı göz ardı edilirse dil, iletişimsel yapıdan çıkar ve akademik bir alana mensup kurgusal bir yapıya bürünebilir. Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde kullanılan ders kitaplarında din dilinin kullanımı ya da göz ardı edilmesi, yabancı dil olarak Türkçe öğretimi için önemli bir durumdur. Bu bakımdan Türkiye'deki üniversitelerde en çok tercih edilen üç kitap- Yedi İklim Türkçe, Gazi Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı ve İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Ders kitaplarının A1 kuruna ait Tanışma ünitelerindeki din dili terimleri incelendiğinde din dilinin kullanımının kısmen kullanıldığı görülmektedir.

Tablo:1 İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı A1 Kuru Tanışma Ünitesindeki Tanışma İfadeleri

*Merhaba	*Hoş geldin
*Günaydın	*Selam
*Nasılsın	*Ne var ne yok
*İyi Günler	*Affedersiniz

"İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı" A1 kuru tanışma ünitesindeki tanışma ifadelerine bakıldığında gerek sokak dilinde (sosyal yaşam içerisinde) kullanılan gerekse yazı dilinde kullanılan bazı tanışma ifadelerinin yer aldığı görülmektedir. Bu kullanımlar içerisinde *Merhaba*, *Selam* gibi yabancı dillerden Türkçeye kazandırılmış ifadeleri görmek mümkündür. Arapça olan bu ifadelerde direkt dini bir motif görmek mümkün değildir. Dikkat çeken husus sosyal yaşam içerisinde sıkça kullanılan ve insanların yadırgamadığı, aynı zamanda dini boyutu da olan ***selamünaleyküm*** ifadesinin kitapta yer almamasıdır.


Öğretmen: Merhaba! Senin adın ne?
Martin: Merhaba! Benim adım Martin. Sizin adınız ne?
Öğretmen: Benim adım Filiz. Memnun oldum.
Martin: Ben de memnun oldum.
Öğretmen: Nasılsın?
Martin: Teşekkür ederim, iyiyim. Siz nasılsınız?
Öğretmen: Teşekkürler, ben de iyiyim. Nerelisin Martin?
Martin: İspanyalıyım.
Öğretmen: Hoş geldin.
Martin: Hoş bulduk.

Resim 1: İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı A1[10]

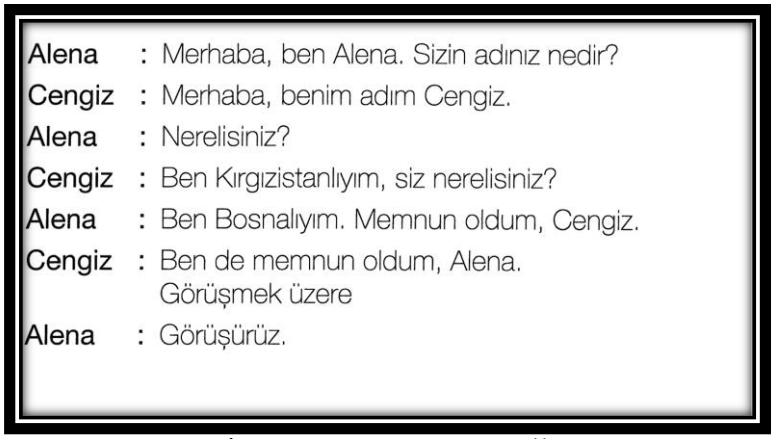
Tablo:2 Gazi Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı A1 Kuru Tanışma Ünitesindeki Tanışma İfadeleri

*Merhaba	*Affedersiniz
*Selam	*Nasılsınız
*İyi Akşamlar	*Tanışalım mı?
*İyi Günler	

"Gazi Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı" A1 kuru tanışma ünitesindeki tanışma ifadelerine bakıldığında **merhaba** ifadesinin çok kullanıldığı görülmektedir. Merhaba tanışma ifadesi hemen hemen tüm diyalog metinlerinde yer almaktadır. Temel tanışma ifadesi olarak merhaba ifadesi kullanılmıştır. Bunun yanında ***selamünaleyküm*** ifadesine hiç yer verilmemiştir. Oysaki selamünaleyküm ifadesi, çarşıda, pazarda, alış veriş yaparken, adres sorarken ya da tanıştığımız bir

[10] İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı Seti A1, Kültür sanat basımevi, İstanbul 2013,s.9.

kişiye saat sorarken kullandığımız bir ifadedir. İfade Arapçadan geçmiş bir kelime olmakla beraber günlük hayatta sıkça kullandığımız her eğitim düzeyinden kişinin dağarcığında yer alan bir ifadedir.

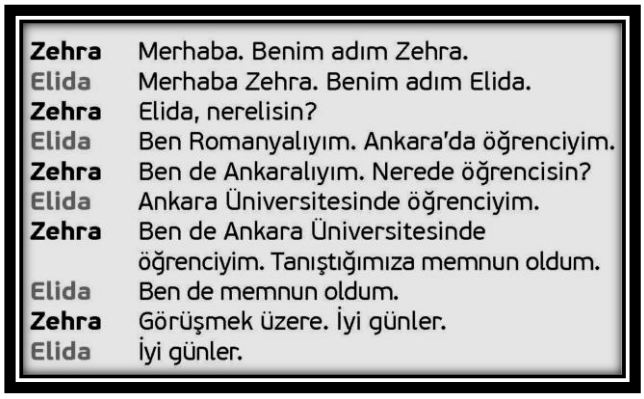

Alena : Merhaba, ben Alena. Sizin adınız nedir?
Cengiz : Merhaba, benim adım Cengiz.
Alena : Nerelisiniz?
Cengiz : Ben Kırgızistanlıyım, siz nerelisiniz?
Alena : Ben Bosnalıyım. Memnun oldum, Cengiz.
Cengiz : Ben de memnun oldum, Alena. Görüşmek üzere
Alena : Görüşürüz.

Resim 2: Gazi Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı A1[11]

Tablo:3 Yedi İklim Türkçe Ders Kitabı A1 Kuru Tanışma Ünitesindeki Tanışma İfadeleri

*Merhaba	*Affedersiniz
*Tanıştığımıza memnun oldum	*Nasılsınız
*İyi Akşamlar	*Günaydın
*İyi Günler	

"Yedi İklim Türkçe Ders Kitabı" A1 kuru tanışma ünitesindeki tanışma ifadelerine bakıldığında diğer kitaplarda olduğu gibi merhaba ifadesi sıklık gösterirken ***selamünaleyküm*** ifadesine hiç yer verilmediği görülmektedir.


Zehra Merhaba. Benim adım Zehra.
Elida Merhaba Zehra. Benim adım Elida.
Zehra Elida, nerelisin?
Elida Ben Romanyalıyım. Ankara'da öğrenciyim.
Zehra Ben de Ankaralıyım. Nerede öğrencisin?
Elida Ankara Üniversitesinde öğrenciyim.
Zehra Ben de Ankara Üniversitesinde öğrenciyim. Tanıştığımıza memnun oldum.
Elida Ben de memnun oldum.
Zehra Görüşmek üzere. İyi günler.
Elida İyi günler.

Resim 3: Yedi İklim Türkçe Ders Kitabı A1[12]

SONUÇ

Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde dil becerileri esas alınarak dil öğretiminin yapılmasının yanında, kültürel birikim, tarih ve yaşam koşulları, dilin öğretilme penceresine yeni renkler katmaktadır. Bu doğrultuda dilin salt dilbilgisi kuralları bağlamı yerine dile katkı sağlayan tüm durumların dil öğretim süreci içerinde yer alması önemli bir husustur. Bu sürüce katkı sağlayan durumlardan biri de din dilidir. Din dili, kişiye hedef dilin mensup olduğu dini kabullendirmek, dayatmak

[11] Yabancılar İçin Türkçe Seti A1, Gazi Üniversitesi TÖMER Yayınları Ankara 2002,s.4.
[12] Yedi İklim Türkçe Ders Kitabı A1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara 2015,s.19.

ya da empoze etmekten ziyade dilin din ile teması sonucu zenginleştiği ve bu durumun dilin mahiyetinde var olduğu olgusunu hissettirmektir.

Dil, zenginleştiği kaynaklar ile büyür ve gelişir. Türkçe de Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra, İslam dininin beraberinde getirdiği dini ifadeleri almış ve sosyal yaşam içerisinde iletişimsel dilin içine ilave etmiştir. Bu bakımdan Türkçenin yabancı dil olarak öğretilmesi alanında oluşturulacak kaynaklarda ve materyallerde Türkçenin yapısal özelliklerine dikkat edilebileceği gibi söz varlığı bakımından da yaşayan ve kullanılan yapıların dil öğretimi içerisinde ele alınması önem arz etmektedir. Bu çalışmamızda dikkatleri *selamünaleyküm* kelimesine çekmek istedik. Bu kelime günlük yaşamada iletişimsel dil bağlanımda toplum tarafından kullanılmasına rağmen dini algı ve dini ifade tadı verdiği düşüncesiyle ders kitaplarına alınmadığı görülmüştür. Bu, yaşayan Türkçenin içsinde var olan bir kelimenin göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Bunun içindir ki oluşturulacak kaynak eserlerin muhtevasında dilin içerisindeki kelime sıklıkları tespit edilmeli ve dili laboratuvar ve sınıf içerisinden çıkarıp sosyal yaşam sınırlarını kapsayan mahiyete büründürmek gerekir. Bugün örnek verdiğimiz ve yaşayan bir kelime olan *selamünaleyküm* kelimesi ile bu durumu gözler önüne getirdik. Bunun gibi yaşayan ama yabancı kelime mahiyeti taşıyan birçok kelime için bu durum önem arz etmektedir. Artık dini yapısını ikinci plana alan ve özellikle iletişim kurmak için kalıplaşan birçok kelime, eğer sosyal hayatta kullanım olanağı buluyorsa bu durum yazılı kaynaklarda da yer almalıdır. Merhaba, selam, iyi günler gibi tanışma ifadelerinin yanında *selamünaleyküm* ifadesi de tanışma diyalogları içinde yer almalıdır. Elbette sıklığı ve kullanımına göre kelimelerin metinlerdeki yeri belirlenmeli ve bu bağlamda yaşayan ve kullanılan her kelime önce Türkçeleri sonra da yabancı dillerden alınan benzer anlamdaki kelimeler ile metinler oluşturulmalıdır. Böylelikle dili sınıfta öğrenen öğrenci bu öğreniminin karşılığını sokakta, çarşıda ve toplum içerisinde bulacaktır. İletişimsel dilin önemi iletişim kurulacak kelimeler ile sağlanabilir. Kurmaca iletişim yapısı, dil öğretimi açısından etkili bir durum değildir. Metinlerdeki yaşayan dil, dil öğretimini hızlandır. Bir dilin içindeki dini mahiyetteki kelimler de o dini öğretmek ve öğretilmesi için baskı kurmaktan ziyade, iletişimi kuvvetlendireceğini, zihniyeti kurgulayacağını, kültürü destekleyeceğini, dilin zenginliğini göstereceğini ve dilin milletle ve yaşamla bir bütün olarak tezahür edeceğini gösterir.

Kaynakça

Biçer, Nurşat. "Hunlardan günümüze yabancılara Türkçe öğretimi". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 1.4, (2012): 107-133.

Cassirer, Ernst. İnsan Üzerine Bir Deneme. Trc. N. Arat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997, 42.

Cebeci, Suat. "Din Dilinin Mahiyeti ve Kavramsal Uzlaşı Sorunu". *Değerler Eğitimi Dergisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/5 (2004): 7-11.

İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Ders Kitabı Seti A1, Kültür sanat basımevi, İstanbul 2013,s.9.

Koç, Turan. Din Dili. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, 90

Köylü, Mustafa. Psiko-Sosyal Açıdan Dinî İletişim. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, 43

Ögcem, Ergin. "Olgucu Yaklaşımlar Perspektifinde Din Dili (ALFRED JULES AYER ÖRNEĞİ)". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 2(1), (2016): 27.

Pilancı, Hülya. "Uzaktan Türkçe öğrenen yabancıların Türkçeyi iletişim aracı olarak kullanabilme yeterlikleri". *Dil ve Dilbilimi Çalışmaları Dergisi*, 5.2. (2009): 50

Soskice, Janet. "Din Dili" Trc. Mustafa Turan. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2017): 355-368.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, "tccb.gov.tr/konusmalar", erişim: 24.09. 2019, https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/109736/turken-vakfi-geleneksel-yemeginde-yaptiklari-konusma

Yabancılar İçin Türkçe Seti A1, Gazi Üniversitesi TÖMER Yayınları Ankara 2002,s.4.

Yedi İklim Türkçe Ders Kitabı A1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara 2015,s.19.

TASAVVUF TERİMLERİNİ ANLAMADA SEMANTİK YÖNTEM VE DİN DİLİYLE İLİŞKİSİ

Betül İzmirli[1]

Özet

İslâm geleneğinde anlama ve anlatma ile ilgili kavramsal çerçeve *hıfz-zabt*, *fehm-vaʿy*, *fıkıh-nazar*, *istinbat-istihrac*, *beyân-tebyin*, *tefsir-tevil* ve *delâlet* olarak sınıflandırılmıştır. Bunlardan delâletin konusu semantik analizdir. Semantik analiz birçok ilim dalında kullanılan bir metottur. Semantik yöntemin esası, kelimelerin izâfî/ıstılah manasını hakkıyla tespit etmeye dayanır. Bu yöntem İslâmî ilimlerde ve özellikle Tasavvuf'ta da uygulanmaya elverişlidir. Tasavvuf sistemindeki bazı anahtar kavramları semantik analiz yöntemiyle tahlil etme teşebbüsünü "tasavvuf semantiği" şeklinde tabir etmek mümkündür. Bu kavramları ve bunların vasıtası olarak tasavvufî din dilini anlamak, semantik analiz yardımıyla kolay hale gelmektedir. Mutasavvıflar, pek çok Kur'an kelimesini kendi terimleri olarak kullanmışlardır. Ancak onlar birçok durumda aynı kelimeyi, diğer İslâmî ilimlerin mensuplarına nazaran daha serbest ve keyfî kullanmışlardır. Bu, mutasavvıflara has din dilinin bir tezahürüdür. Tasavvuf hâl ilmidir. Yapısı itibariyle bazı hususları ifade etmek zordur. Birtakım tasavvufî hâlleri anlatmanın ve yazmanın zorluğu ve meşruiyeti hakkında bazı görüşler vardır. Çünkü tasavvufî duygu ve heyecanlar yani hâller, dinî tecrübe sahasına girmektedir. Ancak dilin sınırlarına rağmen dinî yani tasavvufî tecrübe bir şekilde aktarılmaya çalışılmıştır. Bunu ifade edebilmek için ilk dönemlerden itibaren terimler zuhur etmiş ve gelişerek varlıklarını devam ettirmişlerdir. Tasavvufun bir ilim hâlinde ortaya çıkışıyla ve sistemli bir şekilde yerleşmesiyle, bu ilme dair terimler de belirlenmiş ve tasavvufî eserlerde ele alınmıştır. Terimler, ehl-i tasavvuf arasında ortak bir dil meydana getirmiş, onların dilini anlamak isteyenlere kolaylık sağlamış ve hatta kendi yollarına yabancı olanlardan bu manaları gizlemelerine yardımcı olmuştur. Tasavvuf mensupları, Kuran kelimelerini ya da bizzat tecrübe ettikleri hâllerle ilgili kelimeleri ifade etmek için de işârî dil/yorum, sembolik dil, mecazî dil gibi anlatımlardan istifade etmişlerdir. Adı geçen unsurlardan özellikle işârî dil, sûfîler tarafından bir kavramı ya da tasavvufî bir meseleyi ifade ederken sıklıkla kullanılmıştır. Öyle ki sûfîlere ehl-i işâret; ilimlerine de ilmü'l-işâret denmiştir. Bu çalışmada sûfîlerin, kendilerine ait kelimelerin izâfî anlamlarını, din dilinin söz konusu anlatımlarıyla nasıl ifade etmeye çalıştıkları ortaya konulacaktır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Din Dili, Tasavvuf Semantiği, İzafî Anlam

Abstract

In the Islamic tradition, the conceptual framework for understanding and explaining is classified as *hıfz-zabt*, *fahm-vaʿy*, *fiqh-nazar*, *istinbat-istihrac*, *bayan-tabyin*, *tafsir-tawil* and *dilalah*. The subject of the dilalah is semantic analysis. Semantic analysis is a method used in many sciences. The essence of the semantic method is based on the determination of relative/term meaning of words. This method is suitable to be applied in Islamic sciences and especially in Tasawwuf as well. It is possible to express the attempt to analyze some key concepts in Tasawwuf system by means of semantic analysis with "semantics of tasawwuf". Understanding these concepts and religious language of sufism as a means of them becomes easier through semantic analysis. Mutasawwifs have used many Qur'anic words as their own terms. However, in many cases they used the same word more freely and arbitrarily than members of other Islamic sciences. This is a manifestation of the religious language specific to the mutasawwifs. Sufism is called ilm al hal. It is difficult to express some matters in terms of its structure. There are some opinions about the difficulty and legitimacy of explaining and writing several states (ahwal) of tasawwuf. Because sufi emotions and excitement, namely, ahwal take place in the field of religious experience. But, despite the limits of language religious/mystical experience was tried to be conveyed. In order to express this, terms have emerged from the first periods. The terms have developed and continued to exist. With the emergence of tasawwuf as a science and its settlement in a systematic way, the terms related to this science were also determined and discussed in tasawwuf

[1] Arş. Gör. Dr. Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Manisa, Turkey izmiribetul@gmail.com

works. The terms created a common language among ahl al-tasawwuf, facilitated for those who wanted to understand their language, and even helped them to hide those meanings from the strangers in their own way. Ahl al-tasawwuf made use of expressions such as ishari language/interpretation, symbolic language and metaphorical language in order to explain Qur'anic words or words related to ahwal (states) experienced by them. Of these elements, especially Ishari language has been frequently used by sufis in telling a concept or a matter of sufism. So the sufis were called ahl al-ishara. Their science (tasawwuf) was also named ilm al-ishara. In this study, it will be dealth with how the sufis try to express the relative meanings of their own words by the statements in question of religious language.

Key words: Tasawwuf, Religious Language, Semantics of Tasawwuf, Relative Meaning.

GİRİŞ

Dil, anlama ve anlatma aracıdır. İslâm geleneğinde anlama ve anlatma ile ilgili kavramsal çerçevelerden biri olan, delâlet ya da bugün semantik/anlambilim olarak isimlendirilen disiplin, lafız ile anlam arasındaki ilişkiyi ifade eder.[2] Semantik analiz "anlam çalışma ve araştırmalarına işaret etmek için kullanılan teknik bir terim"[3]dir. Semantik analiz çalışması, kendilerini kuşatan dünyâ hakkındaki idrak ve düşüncelerinin de vasıtası olarak o dili kullanan halkın, dünyâ hakkındaki düşüncelerini anlamak için yapılır. Bu bakımdan *semantik*; bir ulusun tarihinin herhangi bir devresindeki dünyâ görüşünün mâhiyeti ve yapısı hakkında bir çalışmadır.[4]

Kur'an semantiği üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Toshihiko Izutsu (ö. 1993), buna bir kültürün semantik dünya görüşü yani *semantic weltanschauung* demiştir. O, bir sistemin[5] (mesela Kur'ân'ın) dünya görüşünün teşekkülünde önemli rol oynayan kelimelere, sistemin *anahtar terimler*i [key terms] adını vermiştir.[6] Kelimenin her zaman taşıdığı asıl mânâya esas mânâ; içinde bulunduğu özel sistemden, bu sistemdeki diğer kelimelerle olan münasebetinden kazandığı özel mânâya ise izâfî mânâ demiştir.[7] Semantik yöntemin esâsı, izâfî mânâyı hakkıyla tespit etmeye dayanır. Zira kelimenin izâfî mânâsı dediğimiz şey, zaten o kültürün rûhunun somut olarak kendini göstermesinden ve o dili kullanan insanların genel psikolojik ya da başka eğilimlerinin gerçek görünümünden ve yankısından başka bir şey değildir.[8] Kelimenin izâfî manasını belirlemek bir anlamda onun, içinde bulunduğu sistemin bir ıstılâhı haline geldiğinin kanıtıdır. Bu ıstılâh seküler bir dil vasıtasıyla tasvir edilen bir sisteme ait olduğu gibi, din dilinin unsurlarıyla ifade edilebilecek bir sisteme de has olabilir.

Bu çalışmada semantik analiz yönteminden Tasavvuf alanında nasıl istifade edilebileceği ve tasavvuf terimlerinin bağlamı içinde nasıl değerlendirilmesi gerektiği ele alınacaktır. Aynı zamanda terimlerin hangi amaçla zuhur ettiği, tasavvuf mensuplarının kendilerine has ıstılahları nasıl dile getirdikleri ve bunları ifade ederken kullandıkları dilin mâhiyeti incelenecektir.

1.SEMANTİK ANALİZ YÖNTEMİNİN TASAVVUF'A TATBÎKİ

Semantik analiz, İslâmî ilimlerde kullanılmaya elverişli bir metottur. Bu metottan, özellikle Tefsir araştırmacıları Kur'ân kelimelerinin analizinde sıklıkla istifade etmektedirler. Bu ilimlerden ya da semantik alanlardan biri Tasavvuf'tur. Izutsu'ya göre tasavvufu veya sûfîliği de Kur'ân öğretisinin devamı saymak için yeterli nedenler mevcuttur. Sûfîler, Kur'ân kelimelerini kendi terimleri olarak

[2] Bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 2. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 10-24.

[3] F. R. Palmer, *Semantik-Yeni Bir Anlambilim Projesi*, trc. Ramazan Ertürk (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 11.

[4]Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınları, ts.), 15.

[5] Anladığımız kadarıyla Izutsu *sistem* terimini "ilim dalı", "disiplin" anlamında kullanmıştır. Herhangi bir konuda ortak terimlerin bir araya gelerek oluşturdukları kategoriler sistemi oluşturur. Ayrıntılı bilgi için bk. Toshihiko Izutsu, Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar, trc. Selahattin Ayaz, 4. Basım (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 57, 63. Biz de kelimeye, bundan sonra kullandığımız yerlerde bu anlamlarıyla yer verdik.

[6]Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 26

[7]Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 22.

[8]Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 25.

kullanırlar. Ancak örneğin kelâmcılara nispetle sûfîler çoğu zaman aynı kelimeyi, onlardan daha serbest kullanmışlardır. Tasavvuf mensupları, Kur'ân'da izâfî yönden enteresan buldukları kelimeleri, genellikle sembolik şekilde tefsir etme eğilimindedirler.[9] Onlar günlerce ve hatta aylarca düşünmek suretiyle âyetlerden, herkesçe bilinen bilgilerden ayrı ve yeni bilgiler çıkarmaya çalışırlar. Ucu bucağı bulunmayan bir okyanusa benzettikleri Kur'ân'dan taze bilgiler çıkarmanın heyecanını yaşarlar. Kelâmullah'ı okurken onu doğrudan ve vasıtasız Mütekellim'inden, yani Hakk Teâlâ'dan dinleme anlayışına girerler. Allah'tan hemen şimdi kendilerine gönderilmiş bir bildiri imiş gibi bir ruh hâliyle Allah kelâmını dinlerler.[10]

Kur'ân terimleri tasavvuf içerisinde özel bir mânâ kazanmıştır. Bu durum diğer İslâm ilimlerine göre tasavvuf alanında daha belirgindir. Mesela tasavvuf dışındaki bütün sistemlerde Allah, sadece dolaylı olarak, âyetleriyle bilinebilen, çok fazla yaklaşılamayan yani "aşkın" bir varlığa ad olarak kavramlaşmış iken; mutasavvıflar açısından kelime, daha farklı bir anlam dünyasına sahip olmuştur. Mutasavvıflara göre Allah yaklaşılabilir ve bilinebilir "içkin" bir varlıktır. Böylece Allah kelimesinin semantik yapısı değişmiştir. Tasavvufta kullanıldığı mânâda Allah, diğer sistemlerdekinden/disiplinlerdekinden farklıdır. Ancak Allah'ın niteliği hakkındaki farklı algılar sisteme göre değişse de netîcede objektif olarak tanımlanmak istenen, Kur'ân'ın tasvîr ettiği Allah'tır.[11]

Bazı terimler ise kaynağını Kur'ân'dan almamış, zamanla zuhûr etmiştir. Kur'ân merkezli olsun ya da olmasın tasavvuf sistemindeki bazı anahtar kelimeleri semantik analiz yöntemiyle tahlil etme ve onların izâfî anlamlarını tespit etme teşebbüsünü ise özelde "tasavvuf semantiği" şeklinde dile getirmek mümkündür. Tasavvuf semantiği tabiri ile tasavvuf vokabularisinin verdiği malzemeye semantik bir metotla ya da kavramsal tahlillerle yaklaşılacağı anlaşılır. Bu tabir aynı zamanda semantiğin, çalışmanın metodolojik yönünü; tasavvufun ise çalışmanın malzemesini teşkil ettiğini ifade etmektedir.[12]

Tasavvuf kavramlarının tahlilinde semantik analiz yönteminden istifade ederken dikkat edilmesi gereken bazı hususlar vardır. Bunlardan biri kavramların etimoloji ve semantik ayrımını iyi yapabilmektir. Etimoloji faaliyeti semantik analiz için bir basamaktır. Bununla birlikte semantik analiz yönteminin amacı kelimelerin kökenine ve anlamlarına inmekten ziyade, o kelimeleri kullanan toplumun dünyâ görüşüne nüfûz edebilmektir. Yani kavramların tahlili genel kavrayış ve zihniyet hakkında ipuçları verir.[13]

Bir diğer husus, kavramın ya da ifadenin, içinde yer aldığı ortam olan "bağlam"a dikkat etmektir. Çağdaş semantiğin eksenini oluşturan bağlam, ifadeleri ne şekilde anlayacağımız konusunda da yol göstermektedir. Zaman ve mekân faktörüyle alâkalı olan tarihsel bağlam ve kişisel-toplumsal değişkenleri içine alan toplumsal bağlam, bu olgunun iki veçhesidir. Özellikle toplumsal bağlam açısından anlamlar yalnız başına değil; daima bir sistem ya da sistemler içinde değer kazanırlar.[14] Bu bakımdan bağlam faktörünü gözden kaçırmamak tasavvuf terimlerinin oluşum sürecini doğru anlamanın esasıdır. Şimdi bu terimlerin ehl-i tasavvuf tarafından nasıl ve ne maksatla ifade edildiğine biraz bakalım.

2. TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEDE DİN DİLİ(NİN İŞLEVİ)

Terimlerin, tasavvuf mensuplarınca nasıl dile getirildiği konusu Tasavvuf sisteminde din dilinin mâhiyetini ve fonksiyonunu düşündürmektedir. Din dili ya da dinî söylem, genel olarak "Tanrı hakkında konuşmak" şeklinde tanımlanmaktadır. Dinî bir ifade delâlete hizmet eden söz ve sesler gibi bizzat dil faktörü (sentaktik), dili kullanan veya yorumlayan fâil faktörü (interpretik) ve işaret edilen "şey" faktörü

[9] Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 47.

[10] Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 4. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 117.

[11] Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 47-48.

[12] Bu çıkarım tarafımızca, Izutsu'nun Kur'ân semantiğine yönelik değerlendirmelerinden esinlenilerek yapılmıştır. Bk. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 13.

[13] Cenan Kuvancı, *Din Dili Dil Oyunu mu?*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012) 27-28 (giriş).

[14] Ayrıntılı bilgi için bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 295-303.

yani sözlü delâlete konu olan içerik (semantik) açısından etraflıca tartışılmayı gerektirir.[15] Tasavvuf sisteminde din dilinden bahsetmek, bir anlamda fâil faktörü ile işaret edilen şey yani içerik arasındaki ilişkiyi merkeze almak demektir. Fâil yani sûfî zihin dünyasında meydana getirdiği şeyi, somut ve sınırlı olarak işaret etmeye çabalamaktadır. Bu bağlamda tasavvufî düşünce açısından din dili, "söylenmiş" ya da "zâhir" kategorisinde ele alındığında, sadece hâricî dünyada bir "işâret" (ya da sembol, metafor veya alegori olarak) işlev üstlenir. Fakat işaretin gösterdiği husus deneyimlenmedikçe, işaret gerçek işlevini henüz üstlenmemiş demektir. Tasavvuf sistematiğinde 'hâl' adı verilen şey, işaretin yani din dilinin gösterdiği gerçekliğin insanda tecellî etmesi durumudur.[16]

Mistisizm/tasavvuf, din dili konusunda dinî tecrübeyi merkeze koyar.[17] Burada dinî tecrübe terimiyle tasavvufî hâl ve sûfîlerin "zevk", "vecd" gibi sözcüklerle anlatmak istedikleri şiddetli dinî hayat kastedilmektedir.[18] Dinî tecrübe için "tabiatüstünün tecrübesi", "kutsal ile karşılaşma", "haşyet hissi" ya da "aşkın duygusu" gibi başka ifadeler de kullanılmaktadır.[19] Bu tecrübede Tanrı ile "buluşma" (vusûl) söz konusudur. Bu durum tasavvufta "ittihâd" (birleşme) "kurb" (yakınlaşma) ve hatta "hulûl" (kaynaşma) ıstılahlarıyla da anlatılmaya çalışılmıştır. Aslında onların bu konudaki sözleri geçirdikleri tecrübenin bir yorumu olmaktan öteye gitmez. Dolayısıyla yaşadıklarına dair yazılıp çizilenler, büyük ölçüde tecrübenin bizzat kendisi ile değil, onun yorumlarıyla ilgili olmaktadır.[20]

İlâhî dil -ister varlık ister metin düzleminde olsun- işaret ve semboller içeren bir dildir. Bu yüzden mutasavvıf da bilgisini ve hâllerini dile dökmede işaret ve gizleme yöntemini kullanır. Çünkü sıradan gündelik dilin, uzlaşıma dayalı anlam delâletleriyle epistemolojik açıdan sûfî bilgi ve hâllerini ifade etmeye pek gücü yoktur. Yani İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) söylemiyle "kelimelerdeki söz kalıpları hâllerdeki anlamları ifade edemez."[21] "Tasavvuf kāl ilmi değil hâl ilmidir"; "tatmayan bilmez" gibi tabirler tam da bunu anlatmaktadır. Peki sûfîler tasavvufî hâllerin sözle anlatılamayacağını sık sık ifade etmelerine rağmen niçin bu kadar fazla tasavvuf eseri telif ettiler? Hâllerin sözle ifade edilemez olduğu ve tasavvufun hâl ilmi olduğu görüşü aslında bir paradokstur. Zira bir şey ilim yani bilgi olarak nitelendiriliyorsa artık 'kāl' olmuştur.[22]

Tasavvufî bilgilerin en önemli özelliklerinden biri bu bilgilerin yaşanmış, tecrübe edilmiş ve tadılmış olmasıdır. Sûfî yaşamadığı, deneyimlemediği bir bilgiden söz etmez.[23] Mistik tecrübelerin ifade edilemeyeceğini savunan görüşün temelinde, dinleyicinin aynı tecrübeyi deneyimlemediği düşüncesi yatmaktadır.[24] Çünkü tatmayan bilmez ve hatta anlatılanı da anlamaz. Buna göre mistik tecrübenin aktarımına dair tartışmalarda, mistik tarafına yani sûfîye ait olan "ifade" kadar mistik olmayan muhataba ait olan "anlama" da anahtar bir terimdir. Mistik tecrübe bağlamında anlama kavramıyla ilişkili olarak "varoluşsal anlama" ve "teorik anlama" olarak iki tür anlamadan bahsedilir. Bir tecrübenin bilfiil içinde olarak ve yaşayarak anlama varoluşsal anlamadır. Yani tadan bilir. Teorik anlama ise bir şeyin açıklamasını anlamaktır.[25] Yahut anlamaya çalışmaktır. Mistik/Tasavvufî tecrübelerin ifade edilebilir olduğunu kabul eden görüş taraftarları ise mistiklerin anlatım işinde kullandıkları yöntemler

[15] Turan Koç, *Din Dili*, 3. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 24, 250.
[16] Burhanettin Tatar, "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", *Din Dili Çalıştayı* (İstanbul: Kuramer, 2015), 37. Tatar, " tasavvufî düşünce din dilini kendi zaman ve mekân anlayışı doğrultusunda işarete indirgemektedir." der. Bk. Tatar, "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", 38.
[17] Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal* 6/1 (2009): 78.
[18] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 12. Baskı (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010), 82.
[19] William E. Paden, *Kutsalın Yorumu*, trc. Abdurrahman Kurt (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008), 101. Rudolf Otto buna *mysterium tremendum* demiştir. Bk. https://referenceworks.brillonline.com (27.09.2019).
[20] Koç, *Din Dili*, 184-185.
[21] Bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik*, trc. Semih Ceyhan (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 286-287.
[22] Tahir Uluç, *İbn Arabi'de Sembolizm*, 4. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 32 (giriş).
[23] Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 118.
[24] Uluç, *İbn Arabi'de Sembolizm*, 33 (giriş).
[25] Uluç, *İbn Arabi'de Sembolizm*, 35 (giriş).

arasında "sembolik dili" yani işareti sayarlar.[26] Şimdi sembolik dil ve işaretin sûfî düşüncedeki karşılığına biraz bakalım.

3.SÛFÎLERE GÖRE SEMBOLİK DİL VE İŞÂRET

Terimlerin tasavvuf ehli tarafından ne maksatla kullanıldığını anlamak, onların "sembolik" yani "işârî dil"e yükledikleri anlamı îzâh etmeyi gerektirir. Sembol, "bir fikir, düşünce, his" gibi öğeleri akla getiren, onu düşündüren işaret, resim, ses, harf, remiz, amblem veya simge"dir.[27] Tasavvuf düşüncesinde din dili, bir tecrübenin ifadesi olduğu için semboliktir. Eşyanın hakikatine ancak dinî tecrübeyle ulaşılabilir. Bu tecrübenin başladığı yerde ise sözcük ve ibârelerin gücü tükeniverir.[28] Sûfîler isimle dile getirmekte zorlandıkları yahut ifade etmek istemedikleri şeyleri işaret, remz ve sembollerle anlatma eğilimindedirler. Sembol kelimesinin Arapça karşılığı olabilecek "işaret", tasavvuf literatüründe sıkça kullanılan bir terimdir. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) işâreti, "mânâsının latifliği sebebiyle konuşanın sözle açıklamayı gizlediği şey" diye tanımlamıştır.[29] Ali Osman Hücvîrî'ye (ö. 465/1072 [?]) göre işâret "dil ile anlatmaksızın başkasına murattan haber vermek"tir.[30] Sûfîlerin kendilerine has bir dili vardır. Ebû Bekir el-Vâsıtî (ö. 320/932'den sonra) "Bu ümmette işâret şeklinde sûfilerin dili, Ebû Bekir'in dili üzere ortaya çıkmıştır"[31] sözleriyle sûfîlerin kendi aralarında kullandıkları özel bir sembolik dilin ve bazı simgelerin olduğunu belirtir. Bunlar bir bakıma parola gibidir.

Sûfîlerin işarete yani sembolik dile tevessül etmelerinin bazı sebepleri vardır. Tasavvufî hâllerin ifşası konusunda ehl-i tasavvuf iki tür tavır benimsemiştir: Bunlardan ilki 'sekr' ekolüdür. Bu ekolün mensupları yaşadıkları manevî tecrübeyi coşkun ve taşkın bir dille dışa vurma tavrındadırlar. Vecd ve istiğrak hâlinde şathiye türünden sözler söyleyebilirler. Temsilcileri arasında Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi ilk dönem sûfîleri yer alır. Bu anlayışın tam karşısında 'sahv ekolü' yer alır. Bu meşrepte şathiye türü sözlere iltifat etmeme ve dinin biçimsel yönüne bağlı kalma" esastır. Sahv ekolü zamanla diğer İslâm ulemasıyla açık bir çatışmaya girmekten kaçınmayı ve bunu sağlamak için tasavvufî sırları sûfî olmayanlardan saklamayı öğütleyen anlayışa isim olmuştur. En başta gelen temsilcileri Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Ebû Saîd el-Harrâz'dır (ö. 277/890 [?]). Tasavvufa ait sırları diğerlerinden gizlemek için işaretle konuşma sanatını geliştirme işi de bu iki Bağdatlı sûfîye nispet edilmektedir.[32] Nitekim Ebû Bekr el-Kelabâzî (ö. 380/990), kitap ve risâle yazarak "işâret ilmini" yayanlara dair bir listede Harrâz ve Cüneyd'le birlikte Ebu'l Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915-16), Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910) gibi sûfî müelliflere yer vermiştir.[33]

Burada işaret ilminden maksat Tasavvuf'tur. Ehl-i tasavvuf III./(IX.) asrın sonlarında dahî ilimlerine isim olarak tasavvuf yerine başka isimler kullanmışlardır. Tasavvuf için kullanılan bu isimlerden biri "ilmü'l-işâret"tir.[34] Kelâbâzî'ye göre "kalbin müşâhedelerini ve ruhun mükâşefelerini gerçek manasıyla sözle tabir etmek imkânsız olduğu için bu ilme 'işâret ilmi' denilmiştir. Sözü geçen hususlar o makama erişmeyle ve vecd hâlleriyle bilinir. Bunun ne olduğunu, tasavvufî hâlleri yaşayan ve bu makamlara ulaşanlardan başkası bilemez."[35]

---

[26] Diğer ikisi paradoksal dil ve negatif dildir. Bk. Uluç, *İbn Arabi'de Sembolizm*, 38 (giriş).
[27] http://lugatim.com/s/sembol (24.09.2019), "sembol" md.
[28] Tokat, "Dinin Sembolik Dili", 78.
[29] Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lümaʿ*, thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd ve Tâhâ Abdü'l-Bâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse ve Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960), 414.
[30] Bk. Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcub*, nşr. Ahmed Rabbânî (Lahor, 1387/1967), 434; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 442.
[31] Serrâc, *el-Lümaʿ*, 168.
[32] Bk. Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 10. Basım (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 216; Uluç, *İbn Arabi'de Sembolizm*, 76 (giriş).
[33] Bk. Ebû Bekr Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. *Mahmud Emîn* en-Nevevî 2. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1415/1994), 11-12.
[34] İlm-i müşâhede, ilm-i mükâşefe, ilm-i havâtır… bu isimler arasındadır. Bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf,* 59.
[35] Kelâbâzî, *et-Taarruf,* 59.

O dönemde sûfîler, ilmü'l-işâret ile muhtemelen hâl, yaşantı ve ibadetleri sırasında gönüllerine doğan mânâları kastediyorlardı. Sûfî kelimesinin yaygınlaşıp, tasavvuf kelimesinin bu ilim için kullanılmaya başlanmasından bir müddet sonra sûfîler tarafından, daha önce bu ilmin gereklerine hakîkî şekilde riâyet edildiği, ismen ortaya çıktıktan sonra ise içinin boşalıp, mânâ ve hakikatinin yok olduğu ve sadece adının ve sıfatının kaldığı yönünde bir kanı ve tenkit hâkim olmaya başlamıştı. Mesela Vâsıtî "Bu zümrenin [kavmin]***** işâretleri vardı, sonra bu işâretler hareketlere dönüştü, daha sonra ise ellerinde üzüntüden başka bir şey kalmadı"[36] der. Ebû Ali er-Rûzbârî (ö.322/934) "Bizim bu ilmimiz işâret (ilmi)tir. Söze dönerse gizli kalır/değeri gider." uyarısında bulunmuştur.[37]

Hakikati ifade etmek için Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî-(ö. 672/1273) gibi mutasavvıflar, "zâhirî" ve "bâtınî" olmak üzere, birbirinden az çok farklı iki dil kullanmışlardır. İslâm kültür ve düşüncesi böyle bir farklılığın her zaman sonuna kadar ayırdında olmuştur. Burada "zâhirî dil" genel olarak tüm insanların, özel olarak fakîhlerin ve mütekellimlerin kullandığı dildir. "Bâtınî dil" ise temsil ve işâret dilidir. Mutasavvıflar bu dille beşerî durumların ötesindeki kapalı mana ve incelikleri dile getirirler ve gerektiğinde bu dile sığınırlar.[38] Tasavvufî ibarelerde sembol ve işaret kullanımının sebebi ya herkesin kullandığı dilin ifade etmek istedikleri manaları ve hissettikleri zevk ve vecdleri dile getirmedeki yetersizliği ya ilahi ilmi ehli olmayandan sakındırmak veya fukahadan, onların tenkitlerinden, küfür, ilhad ve zındıklık suçlamalarından korkmaktır.[39] Görüldüğü gibi bâtınî yani işarî dil kullanmanın ardında psikolojik, sosyolojik ve dinî sebepler mevcuttur.

Mevlânâ, Mesnevî'sinde "Çoban ve Mûsâ" isimli bir kıssaya yer vermiştir. Buna göre:

Hz. Mûsâ yolda bir çoban gördü. Çoban "Ey Allah! Ey Allah" diye sesleniyordu. "Sen neredesin? Sana kul, kurban olayım; senin çarığını dikeyim, saçlarını tarayayım. Elbiseni yıkayayım, bitlerini kırayım, ey büyükler büyüğü! Sana süt getireyim. Ellerini öpeyim, ayaklarını ovayım, uyku zamanı gelince, yatacağın yeri silip süpüreyim…"

Hz. Mûsâ bu sözleri duyunca: "Sen kiminle konuşuyorsun, bu sözleri kime söylüyorsun?" diye sordu. Çoban "Bizi yaratanla, bu yeri göğü halk edenle." diye cevap verince Hz. Mûsâ dedi ki: "Hey! Kendine gel; aklını mı kaybettin? Sen Müslüman olmadan kâfir olmuşsun. Bu ne saçma söz, bu ne küfür, bu ne ağza alınmayacak laf… Küfrünün pis kokusu dünyayı kokuttu… Çarık sana ve senin gibilere layık; bir güneşe bunlar layık olur mu?.. Beden sahibi olmak, bir şeye ihtiyacı bulunmak celal sahibi Allah'ın sıfatları arasında var mı?" şeklinde kınamalarına devam etti.

Çoban: "Ey Mûsâ! Sen bu sözlerinle, bu azarlarınla benim ağzımı diktin, bağladın. Pişmanlıktan beni perişan bir hale getirdin. Canımı yaktın" dedi. Çoban elbisesini yırttı. Yana yakıla bir ah çekti. Sonra çöllerin yolunu tuttu. Bunun üzerine Hz. Mûsâ'ya Allah'tan şöyle vahiy geldi:

"Bizim kulumuzu bizden ayırdın. Sen kullarımı bana yaklaştırmak için mi geldin? Yoksa ayırmak için mi? Gücün yettikçe ayrılık yoluna ayak basma… Ben herkese bir huy, bir sîret; herkese bir çeşit tabir, bir çeşit ıstılah verdim. Onun hoşuna giden övüş, senin için çekiştirme olur. O söz ona bal gibi tatlı gelir, sana ise zehir olur… Allah'ı herkes kendi diliyle tespih eder. Allah da herkesin dilini anlar… Biz dile, söze bakmayız; gönle ve hale bakarız… Çünkü gönül cevherdir. Söz ise a'râz. A'râz eğretidir. Esas maksat cevherdir… Ey Musa! Bilginlerin adları başkadır. Ruhu, gönlü yanık âşıklarınki bile bir başkadır…"

***** el-kavm: Yani sûfîler.

[36]Abdulmelik b. Muhammed İbrâhim en-Nîsâbûrî el-Harkûşî, *Kitâbu Tehzîbi'l-esrâr*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd (Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekāfî, 1999), 33; Abdülkerîm b. Hevazin b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Mahmûd b. Eş-Şerîf (Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1409/1989), 468.

[37]Serrâc, *el-Lüma'*, 414.

[38] Kuvancı, *Din Dili Dil Oyunu mu?*, 83-84.

[39] Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 287; Kuvancı, *Din Dili Dil Oyunu mu?*, 84.

Hz. Mûsâ Hakk'tan bu azarı işitince, çöllere düştü, çobanın peşinde koştu… Sonunda çobanı buldu. Ona dedi ki: "Müjdemi ver. Senin için Allah tarafından kulluk izni geldi. Sana ibadet müsaadesi verildi. Allah'a ibadette hiçbir edep ve tertip arama, daralmış gönlüne ne gelirse çekinmeden söyle…

Çoban ibretlik bir cevap verdi: "Ey Mûsâ! Ben önce bulunduğum cezbe halinden geçtim… Ben 'sidretü'l-münteha'yı geçmiş, oradan da ötelere yüz binlerce yıllık yol almışım. Sen bir kamçı vurdun, atım şahlandı, sıçradı gök kubbeyi aştı… Senin eline ve koluna aşk olsun. Şimdi benim halim söze sığmaz… Kendine gel kendine! Sen Allah'ı bütün gücünle uygun kelimelerle övsen de hamd etsen de bu övüş, bu hamd çobanınki gibi Hakk'a layık olmayan bir övüştür. Senin övüşün çobanınkinden daha da iyi olsa, Allah'a karşı yine de değersizdir. Ben hamd ediyorum, Allah'ı övüyorum, şükrediyorum diye ne söylenip duruyorsun. Göz önünden perdeyi kaldırdıkları, her şeyi olduğu gibi gösterdikleri vakit, zannedilen şeylerin öyle olmadığını anlarsın"[40]

Bu kıssa, Allah'a olan muhabbetini ve samimiyetini vecd hâliyle açıkça dile getiren sûfînin, zâhir ehli tarafından nasıl yargılandığının bir temsilidir. Bu nedenle tasavvuf mensupları çoğu zaman bu durumlarını gizlemek zorunda kalmışlardır.

Bazı sûfîler ise sembolik dilin yabancı muhataplara karşı çok fazla kullanılmasını doğru bulmamış ve iç tenkit yapmışlardır. Mesela Kelâbâzî der ki: "Nihayet mana gitti isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil ortaya çıktı… Tasavvufun mâhiyetini bilenler bildikleri şeyleri, kıskandıkları için ehil olmayanlara, yabancılara anlatmaktan kaçındılar, sustular. Dolayısıyla kalpler tasavvuftan nefret etti. Vicdanlar tasavvuftan hoşlanmaz oldu. Böylece bu ilim de ehli de kaybolup gitti. Câhiller âlim oldu…"[41] Ona göre insanların sûfîleri ve tasavvufu sevmemelerinin altında bir takım hakikatlerin kendilerinden gizlenmesi yatmaktadır.

4.TASAVVUFÎ TECRÜBENİN İFADE İMKÂNI OLARAK TASAVVUF TERİMLERİ

Tasavvuf mensupları tecrübe ettikleri tasavvufî hâlleri terimler vasıtasıyla ifade etmeye çalışmışlardır. Bu terimler zamanla gelişmiş ve hatta yazılı metin şeklinde tasavvuf klasiklerinde de genişçe yer almıştır. Sûfîler bunlarla kendilerine özel bir dil ve alan yaratmışlardır. Öyle ki bunları sadece yetkin olan anlar. Onlar terimleri fikir ve duygularını anlatmada bir işaret olarak kullanmışlardır. Böylelikle az sözle çok anlam ifade etmenin de yolunu bulmuşlardır. Ne var ki tasavvuf terimleri, zaman zaman mütekellimler ve fakîhler gibi zâhir ehli ulemâ tarafından garipsenmiş ve sorgulanmıştır. Kelâbâzî'nin tespitlerine göre bu tâife ilimleri hakkında kendi aralarında anlaşacakları bazı terimler ortaya attılar. Bu terimlerle rumuzlu bir şekilde maksatlarını ifade ettiler. Bunları sadece ehli olan (sûfîler) idrâk eder. Ama onların makamlarına ulaşmamış olan dinleyiciden terimlerin anlamı gizli kalır." Kelâbâzî bu dili ya da terimleri anlamayanlardan bazılarının bu tâifeye iyi niyet beslediklerini ve kusuru kendilerinde bulduklarını, kimisinin de sû-i zanla onların saçma sapan şeyler söyleyen kimseler olduğuna hükmettiklerini belirtir. Devamında bir mütekellimin Ebu'l-Abbâs b. Atâ'ya (ö. 309/922) şöyle dediğini nakleder:

"Ey mutasavvıflar size ne oluyor ki? Niçin bazı sözcükleri dinleyenlerin garipseyecekleri bir biçimde türetiyorsunuz (kullanıyorsunuz)? Alışılmış dilin dışına çıkıyorsunuz! Bu, sözü çarpıtmaktan ve tuttuğunuz yolun ayıplarını gizlemekten başka nedir?"

Ebû'l-Abbâs: "Böyle yapmamızın sebebi bizim için kıymetli olan şeyleri başkalarından kıskanmamızdır. Öyle ki bizim taifeden başkası ondan içmesin"[42]

Sûfîlerin, ehli olmayanın yanında kendi ilimlerine dair şeylerden bahsetmemek ve özel bir dil oluşturmak amacıyla terimler ürettiklerini Kuşeyrî de şöyle ifade etmiştir:

[40] *Mesnevi Tercümesi*, trc. Şefik Can, 7. Baskı (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004), 2: 396-400, (b: 1720-1796).
[41] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 4.
[42] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 60.

Açıktır ki çeşitli ilimlere mensup her bir âlim zümresinin aralarında bilip kullandıkları ıstılahları vardır. Kendilerine has bu terimlerle diğerlerinden ayrılırlar. O ıstılahlarla anlaşırlar. Bundaki hedefleri ona muhatap olanların anlayışına yaklaştırmak veya belli bir sanatı ehlinin, ıstılahların mânâlarına vukûfiyetlerini kolaylaştırmak içindir. Aynı şekilde bu tâife de aralarında lâfızlar/ıstılahlar kullanırlar. Onlarla, kendilerine has mânâları keşfetmeyi, genelleştirmeyi ve kendi yollarına yabancı olanlardan bunları gizlemeyi amaçlarlar.[43]

Görülüyor ki tasavvuf mensupları hâl olarak isimlendirdikleri tasavvufî tecrübelerini bir biçimde dile getirmek istemişlerdir. Onlar kendi tecrübelerini dilsel ortamda diğer tecrübelerden ayırt etmek istemişlerdir. Bu durumda ya bu tecrübeye uygun yepyeni bir dil üretilecek ya da hâlihazırda mevcut ve içinde yaşadıkları toplumun kullandığı anlaşmaya yönelik dil dönüşüme uğratılacaktı. Sıfırdan yeni bir dil geliştirmek mümkün olmadığı için, sûfîler uylaşımsal dile ve kavramlara kendi deneyimlerini ifade edecek semantik bir dönüşüm yaşattılar.[44] Yani günlük dilde kullandıkları kelimelere farklı bir izâfî anlam yükleyerek bunları terim olarak kullandılar.

Onların tasavvufî tecrübelerinin ifadesinde kullanacakları terminolojiyi bulmada başvurdukları ilk kaynak İslâm'ın kutsal kitabıdır. Sûfîler mistik tecrübe ve fikirlerinin ifadesinde Kur'ân yanında hadîslerden de bazı kelimeler almışlardır. Böylelikle bu kelimelerin anlam derinliği önemli oranda artmıştır.[45] Kur'ân ve hadîste de geçen *tevbe, sabır, zühd, zikir, tevekkül* gibi kelimelerin tasavvufî tefsir ve îzâhı, dinin derûnî yönünü açıklarken; tatbiki de her türlü dünyevî şeyden yüz çevirip Allah'a yönelmeyi sağlamıştır. Onların Kur'ân'dan ve/ya hadisten almadıkları kelimeler de vardır. Ancak lafzen buralarda mevcut olmayan bu orijinal terimlerin manasını işârî yorumla naslardan çıkarmışlardır. Örnek olarak *mürüvvet* ıstılahından bahsedilebilir. Mürüvvet kelimesi Kur'ân'da lâfzen geçmese bile birçok âyette insanlığa ve özellikle müminlere yapmaları emir ve tavsiye edilen haslet ve faziletlerin, onların kaçınmaları gereken rezîletlerin, mürüvvete delâlet ettiği düşünülebilir.[46] Nitekim Süfyan b. Uyeyne'ye (ö. 198/814) "Kur'ân'da her şeyi buldun. Peki onda mürüvveti buldun mu?" diye sorulunca: "Evet, onu Allah'ın '(Resûlüm!) Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve câhillerden yüz çevir' (el-Araf 7/199) sözünde buldum" der.[47]

Şimdi tasavvuf sisteminin bir kelimenin değerini semantik olarak nasıl değiştirdiğine bakalım. Bilindiği gibi, Kur'ân'daki temel ahlâkî terimler, genellikle çok önemli dinî bağlamlarda kullanılmışlardır. Fakat bazen, Kur'ân'da bile, manalarının tamamen seküler yönlerini ortaya koyan dindışı bağlamlarda kullanıldıkları görülür. Genel anlamda, Yûsuf Sûresi, kelimelerin bu türden seküler kullanımlarına dair pek çok iyi örnek sunduğu için, semantik açıdan özel ilgiyi hak etmektedir.[48] Bu gündelik kullanıma sahip bazı sözcükler tasavvuf sisteminde önemli terimlerden biri haline gelebilmektedir. Buna verilebilecek en iyi örnek, "zühd/zâhid" sözcüğüdür. Kur'ân-ı Kerîm'de zühd kelimesinin bir türevi olan zâhid, çoğul formda ve sözlük anlamına uygun olarak "değer vermeyenler" manasında geçer:

وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين

"Onu ucuz bir fiyata birkaç dirheme sattılar. Zaten ona değer vermiyorlardı." (Yûsuf 12/20). Burada geçen الزاهدين (ezzâhidîn: zâhidler) Hz. Yûsuf'un kardeşlerine atfen, ona değer vermediklerini ifade etmek için kullanılmıştır. Âyette zühdün sözlük yani temel anlamı olan "değer vermemek" şeklinde günlük bir kullanım mevcuttur. Tasavvufta kelime semantik bir dönüşüm yaşamış ve izâfî bir anlam kazanmıştır. Yani Kur'ân sisteminde seküler olarak kullanılmış olan kelime, tasavvuf sisteminde

[43]Kuşeyrî, *er-Risâle*, 130.
[44] Uluç, *İbn Arabi'de Sembolizm*, 76-77 (giriş).
[45] Uluç, *İbn Arabi'de Sembolizm*, 77 (giriş).
[46] Mesela bk. el-Furkan 25/63-76; el-Mü'minûn 23/1-10; el-Kasas 28/77; el-Lokman 31/17-19; en-Nahl 16/90-92.
[47]Ebû Mansûr Abdü'l-Melîk b. Muhammed es-Seâlibî, *Mir'âtü'l-mürûât*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), 15-16.
[48] Bk. Izutsu, *Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, 95-96.

artık tasvir edici (descriptive) değil; anlam ve değer katıcı (significative) delâlete sahip bir terime dönüşmüştür.[49]

Zühd, anlamı itibariyle tasavvuf sistemi içinde, temel mânâsına yakın bir "izâfî mânâ"yı hâizdir. Kelimenin kökünden gelmeyen, fakat içinde bulunduğu münasebet sisteminden doğan bu izâfî mânâ ile zühd, sözlük anlamlarından daha kuvvetli anlamlar kazanır.[50] Bu bakımdan temel anlamında terk etme, rağbet etmeme gibi hususlar yer alsa da tasavvuf ilmindeki özel anlamına bakıldığında, zühdün anlam sahasına artık "dünya, âhiret, fakr, kanaat, tevekkül" gibi daha özel terimler girmiştir. Zira zühd, tasavvufî sistemin bir odak kelimesine evrildiği için anahtar terimleri de farklılık arz etmektedir.[51]

İşin nazari boyutunu bir nebze izah ettikten sonra pratikte terimlerin sûfîlerin anlam dünyalarında ne ifade ettiğine ve bunları nasıl kullandıklarına yer verelim. Mesela bahsini ettiğimiz zühdün anlamı hakkında Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), insanların ihtilâfa düştüklerini belirtmiştir.[52] Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) bu yolun mensuplarının zühdün mânâsı hakkında konuştuklarını, her birinin kendi vaktine göre îzâh ve tarifler yaptıklarını ve onun sınırına işâret ettiklerini ifade eder.[53] Dolayısıyla birçok tasavvuf ıstılahı gibi zühd için de mutlak bir tariften söz etmek zordur. Terimlerin tarifleri sûfîden sûfîye değiştiği gibi, bizzat aynı sûfînin birden fazla tarifi de olabilir. Bu durum sûfînin "ibnü'l-vakt" olması yani kendisine galip gelen "hâl"in etkisinde konuşmasına hamledilebilir.[54] Bâyezîd'in oğlu Ummî Bistâmî şöyle anlatıyor:

Babama onun (sülûkünün) başlangıcı ve zühdü hakkında sorunca bana şöyle cevap verdi: "Zühd için tek bir menzile yoktur." "Niçin?" dedim. "Çünkü ben üç gün zühdde (makamında) kaldım. Dördüncü gün ondan çıktım. İlk gün dünya ve içindekilere karşı, ikinci gün âhiret ve orada bulunan şeylere karşı, üçüncü gün ise Allah dışındaki her şeye karşı zâhid oldum. Dördüncü gün olunca, bana Allah'tan başka bir şey kalmadı. Anladım ve hâtiften gelen bir sesin şöyle dediğini duydum: Ey Ebâ Yezîd, bizimle olmaya güç yetiremezsin! Ve dedim ki "işte istediğim buydu."[55]

Tarifler sûfînin hâline, meşrebine, içinde bulunduğu ekole ve yaşadığı yere göre de hayli değişmektedir. Tevbe terimine dair iki tarifte bu ayrım görülebilir. Vecd ve sekr meşrebinde gösterilen Sehl et-Tüsterî'ye (ö. 283/896) göre *tevbe,* "günahını unutmamandır." Sahv ekolünün temsilcilerinden Cüneyd'e göre ise *tevbe* "günahını unutmandır." Birbiriyle çelişkili görünen bu tariflerin açıklaması şöyle yapılabilir: Sehl, bu sözü tevbe edip de zaman zaman tevbesini bozan kimseler için söylemiştir. Bunlar yolun başındaki mürîdler ve tâliblerdir. Cüneyd ise artık bir daha tevbesini bozmayacak duruma gelmiş mütehakkikler için böyle demiştir.[56]

Sûfîlere göre dildeki harfler önemli bir yer işgal eder ve onların çeşitli sembolik anlamları vardır.[57] Onlar bir terimi tarif ederken her harfe bir anlam yükleme yoluna giderler. Mesela Bündâr b. Hüseyin (ö.353/964) sûfî (صوفي) kelimesini meydana getiren harflerin anlamlarını şöyle îzah etmiştir: "Sûfî kelimesinde üç harf vardır. Her harfin üç anlamı vardır. Sâd (الصاد) onun sıdkı, sabrı ve safâsının; vâv (الواو) vüddü (sevgisi), vürûdu (ulaşması/gelmesi) ve vefâsının; fe (الفاء) fakrı, fakdı ve fenâsının

[49] "Dünya" hakkında benzer bir açıklama için bk. Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ın Değer Sisteminde Dünyâ ve Dünyevî Hayatın Anlamı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7/16, (2006), 65-67; Süleyman Uludağ, "Dünya", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 22.

[50] Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 22.

[51] Ayrıntılı bilgi için bk. Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 26-35.

[52] Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, thk. Abdulkadir el-Hamd Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1986), 238.

[53] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 219.

[54] Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, 5. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 39.

[55] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 64.

[56] Serrâc, *el-Lümaʿ*, 68; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 183.

[57] Ebû Zeyd, Sufi Hermenötik, 318.

delâletidir. Ye (الياء) ise izâfet ve nispet içindir."[58] Ebû Ali el-Mekkî tasavvuf hakkında benzer bir yol izlemiştir: "Tasavvuf üç şeyi toplayan bir isimdir: Vefâ, safâ ve afâ. Vefâ Allah'la birlikte olur, safâ beşeriyetten (beşerî kalıntılardan) olur ve afâ (silme-af) ise halktan olur."[59] Burada sembolik anlatımın sûfî lisânından örnekleri görülmektedir.

İlk dönemlerden itibaren sûfîler Müslümanları avâm ve havâs diye ikiye, bazen da avâm, havâs ve havâssü'l-havâs şeklinde üçe ayırmışlardır.[60] Sûfî müellifler terimleri tarif konusunda da avâm ve havâs ayrımına yer vermişlerdir. Mesela Serrâc *zühd*ü mübtedilerin, tahkîk ehlinin ve istiğna ehlinin zühdü; *fakr*ı mukarreblerin, sıddîkların ve kanaat ehlinin fakrı şeklinde üçe ayırırken, aslında bu ayrımdan söz eder.[61] O, itmi'nanın; avâm, havâs ve havâssu'l-havâssa ait üç türünden bahsetmiştir.[62]

Sufilerin terimle ilgili zihin dünyalarında inşa ettikleri ve bunu dile getirmede kullandıkları ifadeler o anki idraklerini ve mertebelerini ifşa etmektedir. Şakîk el-Belhî (ö. 194/810) ile Cafer es-Sâdık (ö. 148/765) arasında geçen bir diyaloğa göre:

Şakîk, Câfer'e fütüvvetin ne olduğunu sorunca Câfer, "Sen ne düşünürsün?" der. Şakîk, "Verilene şükrederiz, verilmezse sabrederiz" cevabını verir. Cafer, "Medine'deki köpeklerimiz de böyle yapar." deyince Şakîk, "Ey Peygamber'in kızının torunu[63], size göre fütüvvet nedir?" diye sorar. Cafer, "Verilirse başkasını kendimize tercih ederiz, verilmezse şükrederiz" cevabını verir.[64]

Cüneyd ile Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) arasında geçen bir başka hikâye şöyledir:

Bağdat meşâyihi Ebû Hafs ile bir araya gelip ona fütüvvet hakkında sordular. Ebû Hafs, "Sizde ibâre ve dil varsa siz buyurun, içinizden biri söze başlasın" deyince Cüneyd söze girdi: "Bence fütüvvet ru'yetin düşüşü (amelleri ve nefsi görmeyi terktir) ve nispeti terktir (güzel amelleri nefse izâfet etmemektir)" dedi. Ebû Hafs, "Ne güzel dedin. Ama fütüvvet, bana göre insaf etmek fakat insaf istemeyi terktir" cevabını verdi. Bunun üzerine Cüneyd, "Kalkın ey ashâbımız. Çünkü Ebû Hafs fütüvvette Âdem ve zürriyetini geçti" dedi.[65]

Tasavvuf ehli terimleri tarif ederken dolaylı anlatımın unsurlarından mecazı da kullanmışlardır. Yer yer de örnekleme yoluna gitmişlerdir. Cüneyd ile mürşidi Serî es-Sakatî (ö. 251/865) arasındaki konuşma şöyledir:

Bir gün Serî bana 'muhabbet nedir?' diye sordu. 'Bir zümreye göre Allah'ın irâdesine uymaktır, başka bir zümreye göre diğerkâmlıktır ve başka tarifler de vardır' dedim. Bunun üzerine Serî, elinin derisini tuttu ve çekti ama kemiğe yapıştığından deri yukarı kalkmadı. Serî 'Kudretine and olsun ki şu deri O'nun sevgisinden kurumuştur desem doğru söylemiş olurum' deyip kendinden geçti, yüzü ay gibi olmuştu.[66]

---

[58]Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakātu'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 10: 385.

[59]Harkûşî, *Tehzîb*, 32.

[60] Süleyman Uludağ, "Avam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4:106.

[61]Serrâc, *el-Lümaʿ*, 78-79.

[62]Serrâc, *el-Lümaʿ*, 99.

[63] Metnin aslında "Ey Allah Resûlü'nün kızının oğlu" olarak geçse de bu kullanımın mecâzî olduğunu düşünüyoruz.

[64]Kuşeyrî, *er-Risâle*, 394. Benzer bir olay daha sonra İbrahim b. Edhem ve Şakîk el-Belhî'ye atfen nakledilmiştir. Fütüvvet yerine, maîşeti nasıl elde ettiklerine dair birbirlerine yönelttikleri soru ve cevaplarda, Şakîk'in îsârına/diğergâmlığına yapılan bir vurgu mevcuttur. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Ebi Bekr İbrahim Ferîdü'd-Dîn el-Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, nşr. İran Milli Kütüphanesi (Tahran: 2000), 238-239.

[65]Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakātu's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1419/1998), 105; İsfahânî, *Hilye*, 10: 230; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb, 130-131; [Hakikat Bilgisi, 188-189].

[66]Attâr, *Tezkire*, 332. Bu rivayete geç dönem eseri *Tezkire*'de rastladığımızı belirtelim.

Mecaz içeren başka bir îzah Bâyezîd'in ârif hakkındaki yorumlarıdır: "Suyun rengi kabının rengini alır.[67] Suyu beyaz bir kaba koyarsan beyaz, siyaha koyarsan siyah, sarıya koyarsan sarı ve kırmızıya koyarsan da kırmızı sanırsın. Onlar da böyle, hâlden hâle geçerler." Serrâc'a göre bu sözün mânâsı su, dışarıdan bakıldığında kabının rengine göre farklı renklerde görülse bile içinde olduğu kabın rengi, suyun saflığını bozmaz. İşte, ârif de böyledir. O'nun Allah'la olma özelliği içinde bulunduğu hâllere göre değişir. Sırrı O'nunlayken tek bir mânâ üzeredir.[68] Bir başka seferinde yine ârifin alâmeti kendisine sorulunca "Krallar bir yere girince orayı harap ederler ve halkının ileri gelenlerini zelil hâle getirirler" (en-Neml 27/34) âyetini okur.[69] Bâyezîd ârifleri krallara benzeterek istiâre yapmıştır.

SONUÇ

Bu araştırmada sûfîlerin erken devirlerde tasavvufî tecrübelerini anlatmak için başvurdukları dilin mâhiyetine değindik. Bunun için genelde tasavvuf klasiklerinden istifade ettik. Sûfîler yaşadıkları dini deneyimleri kendilerine has bir takım ıstılahlarla anlatmaya çalışmışlardır. Bunlar için ilk kaynakları Kur'ân ve hadislerdir. Bunun yanı sıra gündelik dilden bazı kelimeleri de kendi terimlerine dönüştürmüşlerdir. Dolayısıyla onlar naslarda geçen ya da o günkü toplumda alelade kullanımda olan bir kelimeyi kendi sistemlerinde daha özel yani izafi bir anlama dönüştürmüşlerdir. Yani kelimenin yapısında semantik dönüşüm yapmışlardır. Bu dönüşüm bize bir sistemin ya da ilmin bir kelimeyi kendine mal ettiğinde, onun terim olarak olumlu ya da olumsuz ne denli değişebileceğini göstermektedir. Kavram tahlillerinde kullanılan semantik analiz yöntemi vasıtasıyla, tasavvuf terimleri de içinde bulundukları zamana ve zemine yani bağlama göre sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilir.

Her ne kadar dini tecrübe, tam olarak ifadesi neredeyse imkânsız olan bir serencam olsa da tasavvuf mensupları önce şifahi şekilde dile getirdikleri hakikatleri, sonra eserlerde derlemişlerdir. Sûfîler yaşadıkları hale yani dini tecrübelerine göre o anki heyecanlarını ifade etmek istemişlerdir. Bazı sûfîler anlık durumlarını aynıyla dile getirme eğiliminde olup sekr ağırlıklı bir tasavvuf geleneğine sahiptirler. Ancak bu tasarrufları nedeniyle şiddetli tenkite ve takibata uğramışlardır. Dilleri yaşadıklarını, düşündüklerini tam ifade etmeye yetmediği için yanlış anlaşılmışlar ve tasavvufun da bir ilim olarak itham edilmesine sebep olmuşlardır. Bazıları ise her ne yaşarlarsa yaşasınlar bu hallerini ifşa etmemişler ve özellikle bunları anlayamayacak durumda olan muhatapları yanında ihtiyatlı davranmışlardır. Onlar tasavvuf bilgilerini ve dinî tecrübelerini ifade etmek için işareti yani sembolik dili tercih etmişlerdir. Böylece coşkunlukla hareket eden sûfîlere göre, eleştiri oklarına daha az maruz kalmışlardır. Hem de aralarında kendilerine özel bir dil inşa etmişlerdir.

KAYNAKÇA

Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. 5. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Attâr, Ebû Hâmid Muhammed b. Ebî Bekr İbrahim Ferîdü'd-Dîn. *Tezkiretü'l-evliya*. nşr. İran Milli Kütüphanesi. Tahran: 2000.

Aydın, Mehmet S. Din *Felsefesi*. 12. Baskı. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları. 2010.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Sufi Hermenötik*. çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Harkûşî, Abdulmelik b. Muhammed İbrahim en-Nîsâbûrî. *Kitâbu Tehzîbi'l-esrâr*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd. Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekāfî, 1999.

Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*. nşr. Ahmed Rabbânî. Lahor, 1387/1967.

[67] Buraya kadar ki kısım, Kelâbâzî'nin *et-Taarruf*'unda (s. 106) ve Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde (s. 515) Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfedilerek nakledilmiştir.
[68] Serrâc, *el-Lüma'*, 57.
[69] İsfahânî, *Hilye*, 10: 37.

Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. 3. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakātu'l-Asfiyâ*. 10 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1416/1996.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'ânda Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş, Ankara: Kevser Yayınları, ts.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz, 4. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. thk. *Mahmud Emîn* en-Nevevî, 2. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1415/1994.

Koç, Turan. *Din Dili*. 3. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevazin b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye.* thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Mahmud b. Eş-Şerîf. Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1409/1989.

Kuvancı, Cenan. *Din Dili Dil Oyunu mu?,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Muhâsibî, Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed. *el-Vesâyâ*, thk. Abdulkadir el-Hamd Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1986.

Mevlânâ. *Mesnevî Tercümesi*. 6 cilt. terc. Şefik Can. 7. Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları. 2004.

Öztürk, Mustafa. "Kur'ân'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 7/16 (2006): 65-86.

Paden, William E. *Kutsalın Yorumu*. çev. Abdurrahman Kurt. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008

Palmer, F. R. *Semantik-Yeni bir Anlambilim Projesi*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdül Melik B. Muhammed. *Mir'âtü'l-Mürûât*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakātu's-Sûfiyye*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye. 1419/1998.

Tatar, Burhanettin. "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", *Din Dili* Çalıştayı, İstanbul: Kuramer (2015): 19-62

Tokat, Latif. "Dinin Sembolik Dili". *Milel ve Nihal*. 6/1 (2009): 75-98.

Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd ve Taha Abdu'l-Bâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse ve Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960.

Uluç, Tahir. *İbn Arabi'de Sembolizm*. 4. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Uludağ, Süleyman. "Avam". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 4: 105-106, Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman. "Dünya". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10: 22-25, Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. 4. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. 10. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

http://lugatim.com/s/sembol (24.09.2019), "sembol" mad.

https://referenceworks.brillonline.com (27.09.2019), "mysterium tremendum et fascinans" md.

TARİKATLAR ÖNCESİ DÖNEMDE TASAVVUFÎ DİLİN OLUŞUM VE GELİŞİM SÜRECİ

Mehmet UYAR[1]

Özet

Tasavvufun da, diğer her ilim şubesi gibi, kendine has bir dili vardır. Ve bu tasavvufî dilin oluşum ve gelişiminde, pek çok farklı faktör etkili olmuştur. Dolayısıyla tasavvufî dilin kendine özgü özelliklerinin anlaşılması noktasında, onun gelişim sürecinin analiz edilmesi oldukça önem arz etmektedir. Bu çalışma, tarikatlar öncesi dönem göz önünde tutularak, tasavvufî dilin oluşum ve gelişim sürecinin genel bir çerçevesini belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, öncelikle, tasavvufî dilin oluşumunda öne çıkan sebepler kısaca açıklanmıştır. Akabinde, tasavvufî dilin oluşum sürecinin içeriği analiz edilmiştir. Çalışma, bu içeriğin belirlenmesinde, tasavvufî dilin temel bir unsuru olan eylem ve dil arasındaki ilişkiye özellikle odaklanmaktadır. Zira tasavvufa ait bir kavramın anlaşılmasında, onun eylemsel arka planının bilinmesi vazgeçilmez bir kıstas teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra, tasavvufî dil hiç şüphesiz bir yöntem dâhilinde kurulmuştur. Bu bağlamda çalışma, bu yöntemin işleyişi ile ilgili bir kanaat oluşturmaya da gayret etmektedir. Tasavvufî dil, aynı zamanda İslâm düşüncesinin de bir dilidir. Tabii olarak, bu dilin arka planını analiz etmek, sadece tasavvuf değil, İslâm düşüncesi açısından da pek çok fayda sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvufî Dil, Tarikatlar Öncesi Dönem, Eylem ve Dil.

The Formation And Development Process Of Sufistic Language İn The Pre-Tariqats Period

Abstract

Sufism, like other sciences, has its own language. And many different factors had affected the formation and development of this sufistic language. Therefore, it is very important to analyze development process of sufism in order to understand the peculiar features to sufistic language. This paper aims to determine the general framework of the formation and development process of sufistic language by taking into consideration the pre-tariqat period. For this purpose, firstly, the reasons that had affected in the formation of sufistc language have been briefly explained. Then, the content of the formation process of sufistic language have been analyzed. The paper especially focuses on the relationship between action and language which is an essential element of sufistic language in determining this content. Because, in understanding a sufism's concept, knowing its actual background constitutes an indispensable criterion. And also, sufistic language has been formed through a method. In this context, the paper makes an effort to create an opinion about the operation of this method. Sufistic language is also Islamic thought's language. Of course, analyzing the background of this language will provide many benefits not only for sufism but also for Islamic thought.

Key Words: Sufistic Language, Pre-Tariqats Period, Action and Language.

Giriş

Tasavvuf, Hz. Peygamber'den sonraki dönemde oluşmuş İslâmî bir disiplindir. O da tıpkı fıkıh ve kelâm gibi, İslâm'ın daha iyi yaşanması ve anlaşılmasını amaçlamaktadır. Bu bağlamda İslâmî disiplinler, kendilerine has yöntemlerle ilmî kimliklerini oluşturarak bu amaç doğrultusunda çalışmaktadırlar. Fıkıh, daha ziyade dinin zâhirî yönüyle ilgilenmekte, kelâm dinin iman cihetine ağırlık vermektedir. Tasavvuf ise, dinin bâtınî tarafını kendine konu edinir. Bu özelliği ile diğer ilimlerle yakından ilgilidir ve fakat onlardan farklı yöntemlerle hareket eder. Bu da onun ilmî karakterini

[1] Dr. Öğretim Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyatFakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı,uyarmehmet77@gmail.com, orcid.org/0000-0003-1596-9458

oluşturur. Tabiîdir ki, her ilmin, kendi karakterinin yön verdiği bir dili vardır. Tasavvuf da, kendi yöntem ve anlayışı çerçevesinde dilini kurmuştur. Biz tebliğimizde, tarikatlar öncesinde, tasavvufî dilin oluşum ve gelişimine, genel hatlarıyla bir göz atmaya çalışacağız. Bu geniş konunun, pek çok farklı başlığı vardır ve bir tebliğin sınırlarını aşmaktadır. Fakat en azından tasavvufî dilin oluşumuna dair sürecin genel çerçevesini çizebilmek bizim için yeterlidir. Bu bağlamda, takip edeceğimiz seyri kısaca ifade etmek, meramımızı anlatabilmek açısından faydalı olacaktır. Tebliğimizde iki ana bölümden oluşacaktır. Öncelikle, tasavvufî dilin oluşumuna dair etkenleri genel hattıyla belirlemeye çalışacağız. Zira tasavvuf gibi, oluşumu uzun bir zamana ve geniş bir coğrafyaya yayılmış olan büyük bir yapının kullandığı dili – ki bu dil de tek değil çeşitlidir- tek bir faktörle anlatmak mümkün değildir. Bir diğer aşamada, tasavvufî dilin oluşum sürecini irdelemeye ve bize göre bu sürecin içeriğini şekillendiren unsurları çözümlemeye çalışacağız.

1. Tasavvufî Dili Oluşturan Sebeplere Dair

Süleyman Uludağ, tasavvufa ait üç dilin olduğunu söyler: Bunlardan ilki, tasavvufî düşünceyi genel olarak temsil eden ve Hâris Muhasibî (ö. 243/857), Ebû Nasr Serrâc (ö.378/988), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö.465/1072) gibi öncü teorisyenler tarafından yazılı olarak inşa edilen tasavvufun "ana dili"dir. İkincisi, "şiir dili"dir. Tasavvufun üçüncü dili ise, İbn Arabî'nin "teozofik tasavvufu" ile belirgin ve açık hale gelen varık, bilgi gibi konular başta olmak üzere çeşitli metafizik unsurlara ağırlık veren irfan ve hikmet dilidir.[2] Biz bu üç başlıktan, Ahmet T. Karamustafa'nın "normatif" tasavvufun sınırlarının tayin edilmesi için oluşturulan[3] ve Süleyman Uludağ'ın "ana dil" olarak tanımladığı tasavvuf dilini konu ediniyor, şiir dilini, şatahatı ve İbn Arabî ve sonrasındaki hikmet dilini tebliğimizin dışında tutuyoruz. Zira tasavvufun şiir dilini de, hikmet dilini de daha iyi anlayabilmenin yolu, Zühd Dönemi'nden itibaren oluşan literatürün izlerini sürmekten geçmektedir. Bu bağlamda, tasavvufî dilin oluşumunda öne çıkan ve her biri müstakil bir çalışma konusu olan faktörleri şu şekilde özetlememiz mümkündür:

a. Tasavvufun İslâmî bir ilim olması, onun kendine has bir dilinin olmasında en önemli etkendir denilebilir. Dinî olsun olmasın, her ilim dalının kendine has bir literatürü vardır. Dolayısıyla tasavvuf da İslâmî bir disiplin olarak kendi dilini kurmak mecburiyetindeydi. Buradaki durum, ilk başlarda daha çok iç içe olan dinî ilimlerin, zamanla kendilerine has karakter kazanmaları ile ilgilidir. Böylece fıkıh ve hadis başta olmak üzere, kelam, tefsir gibi ilimler, ilgi alanlarına göre temayüz ediyorlardı. Dolayısıyla, tasavvuf her biriyle organik bağına rağmen, hiçbirinin şemsiyesi altına da girmiyordu. Bu da onun, kendi sözünü kendi usûlu ile söylemesini bir bakıma zorunlu kılıyordu. Serrâc, dinî ilimleri, Kur'ân, Sünnet ve İmanın hakîkatleri ilmi olarak üçe ayırır ve her birinin dinî bir ilim olarak kaidesinin, hükmünün olduğunu belirtir.[4] Bu ifadeler, ilk teorisyenlerin, tasavvufu nerede konumlandırdıklarını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Sûfîlere göre tasavvuf, İslâmî ilimlerin mütemmim bir unsurudur ve dinin daha iyi anlaşılması noktasında bir vazife icra etmektedir. Onun bu yapısı, dinî bir ilim olarak, kendini ifade etmesine, konulara bir bakış açısı getirmesine ve bunun için kendi lisanını oluşturmasına sebep olmuştur. Tasavvufla birlikte, "ihlas", "recâ", "şevk" gibi kavramlar, özel bir ihtisas alanı oluşturmaya başlamıştır.[5] Böylece sûfîler ele aldıkları konularla dinin derûnî bir cihetine yönelmişler, deyim yerindeyse dini algılamada yeni bir alan açmışlar ve "işârî" yolla bu ilmin ortak dilini[6] inşa etmişlerdir.[7]

b. Bir ilim oluşunun tabiî bir getirisi olarak tasavvufun resmi dilini kurma düşüncesi de tasavvufî dilin oluşmasında etkili faktörlerden biridir. Şayet tasavvuf bir ilimse, bu ilmin kuralları, ilkeleri, kavramları ve dinen meşru bir çerçevesi olmalıdır. Esasen gerçek tasavvufun ne olduğunu ortaya koyma

[2] Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Ensar Yay.,2016), 20-26.
[3] Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu,* trc. Nagihan Doğan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2017), 103.
[4] Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma',* thk. Abdulhalîm Mahmûd Tâhâ-Abdulbâkî Surûr (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960), 22-23.
[5] Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu* (Bursa: Emin Yay., 2015), 69-70.
[6] Kartal, *Tasavvufun Oluşumu,* 97.
[7] Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 12.

amacına matuf olan bu düşünce, aynı anda birbiriyle iç içe geçmiş iki unsuru içermektedir: Tasavvufta baş gösteren bozulmaya karşı sûfîler tarafından gösterilen tepki; zâhirî ilimlere karşı meşruiyet arayışı.

Yukarıda değindiğimiz, "ana dil" ya da "normatif" tasavvufu kuracak olan dil arayışı, tabiî olarak ilk teorisyenlerin önceliklerinden biri idi. Böylece, Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî gibi öncü isimlerin açık bir şekilde dile getirdikleri tasavvuf yolundaki bozulmaya karşı, gerçek tasavvufun ne olduğunu en doğru şekilde bulabileceğimiz temel eserler ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu eserler, ihtilaflı bir durum, bir davranış üzerine kendisine başvurulduğunda adeta turnusol kâğıdı gibi hakikî tasavvuf ile olmayanını ayırt edici bir nitelik sergiliyorlardı. Kabul etmek gerekir ki tasavvuf, bireysellikten çıkıp, zümreler boyutunda yaşanmaya başlayınca, sûfî olmayıp da sûfî geçinenler gibi bir problem de kendini göstermişti. Buna karşı ilk elden tepki yine tasavvufun içinden gelmiş, tasavvuf kendi dilini kurarak, kendi hakikatini ifade etme yolunu tutmuştur.

Elbette, tasavvuf, İslâmî bir ilim olma yolunda ilerlerken, zâhirî ilimlerin eleştirilerinden muaf olmamıştı. Bu eleştirilerin, sûfîler tarafından tasavvufun, keşf ve müşahedeye dayalı bir bilgiye sahip olma, böyle bir bilgiyi açığa çıkarma sistemi ortaya koyduğunu[8] iddia etmeleri başta olmak üzere farklı sebepleri vardı. Dolayısıyla tasavvuf; hadis ve fıkıh gibi kendi dilini kurmuş ilimler karşısında, aynı yöntemle hareket etmişti.[9] Sûfîler, tasavvufun yöntem terim ve ilkeleriyle birlikte, İslâmın bünyesinden neşet etmiş bir ilim olduğu savını dile getiriyorlardı.

c. Yaklaşık hicri ilk iki asır zühd dönemi olarak kabul edilir. Bu dönemde, kavramlardan ve teoriden uzak bir hayat yaşandığını, Allah korkusunun ve hüznün ağır bastığını, bireyselliğin ön planda olduğunu görüyoruz.[10] Fakat bir süre sonra, bu hayatı benimseyen insanlar bir araya gelerek benzer bir hayatı yaşamaya başlamışlardır. Bu durum, yukarıda değindiğimiz samimiyetin bozulması gibi sakıncalara yol açmakla birlikte, tasavvuf dünyası için, kavramların oluşumuna da zemin hazırlamıştır. Aynı yolu tutan insanlar, aynı durumları ifade etmek için çeşitli kavramları kullanmak durumunda idiler. Çünkü kavram kullanmak, aslında bir şeyi anlaşılır hale getirmeyi de amaçlar.[11] Ve her bir kavram, kendi alanıyla ilgili olmak üzere, bir gerçekliğe ya da bir duruma işaret eder. Sûfîlerin kullandıkları işârî dilin, mecazlı sahası için de, bu mecazı anlayacak, ifade edemese de aynı tecrübenin lezzetini tatmış bir topluluğun bulunması gerekiyordu. Yani bir kavram kullanıldığında, bu kavramın işaret ettiği anlamsal sahayı anlayacak bir topluluk bulunduğunda, müştereken kullanılan kelime, bir kavrama dönüşüyordu.[12] Böylece, sûfîlerin bireysellikten zümreye doğru geçişleri, zorunlu bir kavramsallaşmayı beraberinde getirmiştir.

d. Sûfîler bir zümre halini aldıklarında, kendi aralarında işârî yolla ve kavramlarla örülü bir dil kurmuşlardı. Çünkü onlar bu dilin, kendilerinden başkaları tarafından anlaşılmasını istemiyorlardı. Gazâlî'ye (ö. 505/111) göre, kıymetini bilmeyenlerin eline geçmesin diye, pırlanta gibi değerli şeylerin saklanması gerekir.[13] Kuşeyrî'nin sarih bir şekilde ifade ettiği gibi, her ilmin bir ıstılahı vardır. Sûfîlerin

[8] Abdullah Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2015/2):150.

[9] Esasen, tasavvufun sırf savunma yapmadığını da burada belirtmekte fayda görüyoruz. Zira tasavvuf, fıkıhta ve kelamda bazı eksik unsurlar görüyor, bunların tamamlanması için dinin bâtınî cihetinin de dikkate alınması gerektiğine vurgu yapıyordu. Bu açıdan, sûfîler, evet tasavvufu savunmakla beraber, tasavvuf olmadan dini hayatın eksik kaldığını da hem bir eleştiri hem de ilmî alt yapıyı oluşturacak bir teklif olarak ortaya koyuyorlardı.

[10] Ebu'l Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli- Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 31.

[11] Bkz. B. Ümit Bozkurt, "Kavram, Kavramsallaştırma Yaklaşımları ve Kavram Öğretimi Modelleri: Kuramsal Bir Derleme ve Sözcük Öğretimi Açısından Bir Değerlendirme", *Dil Dergisi* 169/2 (Temmuz-Aralık 2018): 8-16.

[12] Muhammed Âbid el- Câbirî, *Arapİslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu & Hasan Hacak & Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2001), 91, 321, 381.

[13] Ebû Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el- Gazâlî, *İhyâu Ulûmu'd-Dîn*, thk. Bedevî Tabâne, 4 (Kahire: ts.), 1:21.

de ıstılahları vardı ve onlar kendilerinden olmayanlara bu ıstılahı ve manaları açmak istememişlerdi.[14] Sûfî düşüncede, aynı tecrübî yollardan geçemeyenlerin bu manaya ulaşması ve bu ifadeleri anlaması mümkün değildir. Esas mesele, aynı tecrübî yolu kat etmemiş olmaktadır. Sûfîler açıkça, anlamayacak olana bir şey söylemek taraftarı olmamışlardır. Onların dili, "anlayabilene" mantığı ile meydana gelmiştir. O halde bu ilmin dili, sûfîlar arasında bir anlaşma vasıtası olarak kalacak bir mahiyette oluşmuş ve ilerlemiştir. Nitekim bir kelam âlimi, sûfîlerden Ebû Abbas b. Ata'ya,[15] "Ey sûfîler size ne oluyor da bazı kelimeleri dinleyenlerin garipseyeceği şekilde kullanıyor, lisanın bildik kurallarının dışına çıkıyorsunuz? Bunun nedeni, mezhebinizi gizlemek mi yoksa iyi göstermeye mi çalışmak?" diye sormuş; İbn Ata da cevaben, "Böyle davranmamız, onun (tasavvuf ilminin) bizdeki izzetinden dolayı, (bu tattan) bizim taifemizden başkasının tatmasını istemediğimizden (dolayı) kıskançlık duymamız sebebiyledir." demiştir.[16] Cüneyd-i Bağdâdî'nin şu sözü sanıyoruz sûfîlerin bu tutumunu özlü bir şekilde ifade etmektedir: "Onlar (sûfiyye), başkalarının içlerine giremediği tek bir ailedirler".[17]

Sûfîler için, diğer ilimlerden farklı yöntemlerle elde edilen bilgiyi ifade etmek, başka bir açıdan da sorun teşkil etmekte idi. Çünkü anlaşılması zor ibarelerin kabul ettirilmesi meselesi vardı. Bu sebeple ilk dönem sûfîleri, fıkıh ve kelamın tepkisinden dolayı kendi aralarında anlaşılan bir dil inşa etmişlerdir.[18] Yani, sûfîler, bahsettiğimiz gerekçelerle, kendi aralarında geçerli olacak şekilde bir dil oluşturma yolunu seçmişlerdi.

e. Tasavvufun, 10. yüzyılda Irak sınırlarının dışına taşması da, tasavvufî dilin oluşumunda zikredilmesi gereken bir diğer etkendir. Ahmet T. Karamustafa'ya göre, tasavvufu Horasan, Maveraünnehr ve İran'da yeni kitlelerle tanıştırma ihtiyacı, "tasavvuf hakkında tutarlı ve ahenkli bir anlatı oluşturmaya yardımcı olmuştur." Bu dönemde, Serrâc, Kelâbâzi gibi teorisyenlerin tasavvufa ilmî denilebilecek bir yaklaşım sergilemiş olmaları, muhatap kitlelerinin Horasan ve Maveraünnehrli elit kitleler olmasıyla da yakından ilgilidir.[19] Bir nevi, muhatap olunan kitlenin eğitim ve algı seviyesi, tasavvufun dilini de etkilemiştir. Örneğin, Kelâbâzî, eserinin ilk kısımlarını kelâmî meselelere tahsis etmiştir.

f. A. Schimmel tarafından zikredilen bir görüşe göre, "Arapların sözcüklerle oynama eğilimi" de tasavvufî dilin oluşumunda etkili olmuştur. Öyle ki, Arapça'nın güçlü bir dil olmasında, "deneyimin dilini" oluşturan sûfîlerin büyük katkısı vardır. Bu gözden kaçırılmaması gereken bir durumdur. Bazen bazı kelimeler ve ibareler, sırf bu kelimelerle oynamayı, onlara yeni manalar yüklemeyi, dilin sonsuz imkânlarıyla oynamayı seven tavrın bir ürünü olabilirler ve bizler tarafından kavramlara, ibarelere aşırı anlamlar yüklenmiş dahi olabilir.[20]

g. Üstteki madde ile de bağlantılı olarak, bazı hakikatlerin ancak, işârî bir dille ifade edilebileceği gerçeğinden de burada bahsetmek durumundayız. Çünkü sözcüklerle oynamanın maksadı, son kertede, sadece kelime oyunu da olmamalıdır. Yine Schimmel, klasik metinlerde karşılaştığımız kimi

[14] Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Taha Abduraûf (Kâhire: Dâru Cevâmii'l-Kilem, ts.), 90.

[15] Ebû Abbas b. Ata, üçüncü tabaka sûfîlerdendir. Yani o, bir nevi tasavvufun bir ilim olarak teşekkül etmeye başladığı bir dönemin sûfîsidir ve böyle bir zaman diliminde, bir kelam âlimi ile bir sûfî arasında geçen bu konuşma, hem kurulmakta olan bâtınî dilin gerekçesini ve hem de zâhir ulemasının tepkisini göstermesi açısından oldukça manidardır. Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492), *Nefahâtü'l-Üns Evliya Menkıbeleri*, trc. Lamiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 2005), 280.

[16] Ebû Bekr Muhammed el- Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf,* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 60.

[17] Ethem Cebecioğlu, "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", *AÜİFD* XXIX (1987): 394.

[18] Annemarie Schimmel, *Tasavvuf Notları*, trc. Dilara Yabal (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 30; Ekrem Demirli, Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008): 224.

[19] Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu,* 103, 123.

[20] Bu sözcüklerle oynama eğilimi ile birlikte, Schimmel, tasavvufun yalnızca bir anlatım zenginliği olmadığını, onun aynı zamanda tasavvufî tecrübeden kaynaklı düşünsel bir derinliğe de sahip olduğunu sarih bir şekilde ifade eder. Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları,* trc. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 46,70.

tanımları, ancak sezgi ile anlam verilebilen ibareler anlamında "koan" olarak niteler. Yani işiteni şaşırtmayı, mantık melekelerini karıştırmayı amaçlar ve böylece gerçek anlam mantıksal olmayan bir kavranış ile açığa çıkar.[21] İnsan, ancak kendi maddi sınırlarını aştığı andan itibaren ilahi hakikatlere ulaşabilir ki, dil konusunda da ancak dilin kuralları yıkıldığında, hakikî olana dair izler dile dökülebilir. Bu madde, şiir dili ve şatahat gibi farklı ve geniş konuları da kapsamaktadır. Biz yalnız, sûfîlerin hakikati açığa çıkarmak ya da tecrübe ile açığa çıkan hakikati –bütün zorluğuna rağmen- ifade için, işârî yolla ve dilin bütün imkânlarını kullanarak tecrübelerini aktardıklarını, bu amaçla bir söylem geliştirdiklerini ifade etmekle yetiniyoruz.[22]

h. Son olarak, tasavvufta yabancı tesir meselesinin, sûfî dilin oluşumunda etkili olup olmama meselesine değinmek istiyoruz. Bilindiği gibi tasavvufun menşei meselesi, bilhassa batılı araştırmacılar tarafından dile getirilen bir husustur. Bu eleştiriler tek tek ele alınıp gerekli cevaplar verilmiştir.[23] Bizim ilgilendiğimiz alan, menşe meselesinin kavramsal yansımasıdır. Tasavvufun menşeini yabancı kültürlerde arayan iddialara göre, örneğin "fenâ" "aşk", "sekr" gibi kavramlar, İslâmî düşüncenin ürünü değil aksine kadim kültürlerden alınmadır. Bu anlamda tasavvuf, köklü ve yerleşik "üstün" bir kültürün mensupları tarafından, İslâm inancının kalıplarını kullanmak suretiyle kendi kültürlerini İslâmî bir kimlik altında sunulmasıdır.[24] Dolayısıyla tasavvufî dil, yabancı ve kadîm kültürlerin davranış ve düşünme formlarının, dinî içerikli kavramlarla oluşturulmuş halidir. Ve buradan baktığımızda, sûfî dili, İslâmı anlatmamaktadır. Elbette ki bu görüşlere katılmak imkân dışıdır. Aşağıda da yeri geldiğinde değineceğimiz gibi tasavvuf, tarihi süreçte ilerlerken, kendi İslâmî kimliğini kendi dili ile kurmak çabasında idi. Biz, yabancı tesirler ile tasavvufî dil arasında bağlantı kuran görüşlerin olduğunu belirtmekle iktifa ediyoruz, zira bu iddiaların kahir ekseriyeti tarihi gerçeklere zıt ve geçerli delillerden yoksundur.

Buraya kadar, en genel anlamıyla tasavvufî dilin oluşumunda etkili olmuş sebeplere değinmeye çalıştık. Bundan sonraki safhada, bu sebeplerle oluşan tasavvufî dilin, bu oluşum sürecinin içeriğini incelemeye çalışacağız.

2. Tasavvufî Dilin Oluşum ve Gelişim Süreci

Tasavvufî dil, özel anlamları olan kavramlarla örülüdür. Sûfîler tarafından, anlamı ve içeriği kendilerine has olacak şekilde ya da tatmayanın bilmeyeceği şeklinde doldurulan bu kavramlar nasıl oluşmaktadır? Süreç nasıl işlemektedir? Takdir edilecektir ki bu çok yönlü ve çok zor bir sorudur. Biz kendi anlayışımız ölçeğinde bu sorulara birkaç başlıkta cevap vermeye çalışalım. Bunun için kavramların oluşumuna dair süreç ve yöntem olarak iki farklı kategoriye değineceğiz.

a. Tasavvufî Dilin Oluşum Süreci

Bize göre unutulmaması gereken temel prensip, eylem-kavram arasındaki kopmaz bağdır. Bilindiği üzere tasavvuf, diğer ilimler gibi, bizzat ilgilendiği alanın müşahhas varlığına bağlı olarak oluşmamıştır. Örneğin bir hadis ilmi için hadisler, fıkıh için Kur'ân ve Sünnette hükümler vardı. Tasavvuf için ise, böyle bir alan yoktu. O yüzden, isimlendirmesi de hadisteki ya da fıkıhtaki gibi, çalışma alanının konu ve malzemesine istinaden olmamış, bir eyleme –sûftan yapma bir elbise giymeye- bağlı meydana gelmiştir. Hâsılı tasavvuf, bir ilim, bilgi olarak değil; bir eylem, bir tavır olarak ilk defa kendini göstermiştir. Dolayısıyla, kavramların oluşumunun başlangıç noktasını burada aramak gerekir. Öyle ki,

---

[21] Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 46.

[22] Abdullah Kartal, "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007):109.

[23] Bkz. Mehmet Bayrakdar, "Tasavvufta Yabancı Tesir Meselesi", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf (Vefatının Onuncu Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu 1991),* haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991), 91-100 ; Hikmet Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İlme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşeine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", Akademiar Dergisi 1 (2016): 15-48.

[24] Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Sunuş Yazısı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005), XVII.

daha sonra bu tavrı çokça aşacak olan gelişmeler –tasavvufun yayılması, zümreleşmesi, teorik bir zemine taşınması gibi- bu eylemsel başlangıcın bir açılımıdır diye düşünüyoruz.

Hz. Peygamber zamanından sonra ilk zâhidler, dinî yaşantıdaki bozulmaya, sekülerleşmeye karşı şiddetli bir tavır geliştirmişlerdir. Bu dönem ilk zâhidlerin dönemidir. Henüz herhangi bir kavrama dayalı doktriner bir yapı da kurulmuş değildir. Yalnız yaşayan, dağlara çekilen, uzun seyahatlere çıkan, üstüne başına önem vermeyen, yani dünyaya sırtını çevirmiş bir tipoloji bu dönemde kendini göstermektedir. Burada temel vurgu, eyleme dönüktür. Her bir zâhid, bu eylemi kendi algısına göre görünür kılmıştır. Kimileri çokça seyahat ederek, kimileri çöllere, dağlara çekilerek bir zühd hayatı yaşamıştır. Bu tavra ortak bir isimlendirme ile "zühd" denilmiştir ama bu isimlendirme de yine teorik amaçlara matuf değildir. Zühd, eylemi niteleyen, bir zümreyi ya da ilmi bir kavramı işaret etmeyen bir kelime idi. Fakat artık, bir eylem bir isimle anılmaya da başlamıştı. Böylece, dünyaya karşı sert tavır almak anlamında "zühd" ve bu tavrı uygulayan anlamında "zâhid" kavramları kullanılmaya başlanmıştı. Bu eylem ve bu eylemi niteleyen kavram, bundan sonraki zamanlarda genişlemeye ve büyümeye devam etmiştir.

Bu ilk elden görülen davranış formu, son kertede tasavvufun bütün inceliklerini elde etmenin biricik anahtarıdır ve bir prensip olarak tasavvufta hiç değişmemiştir. Çünkü zühd, zamanla sırf bir tepki ve bireysel bir tavır olmaktan çıkmış, dini daha iyi ve doğru yaşamanın, bâtınî manalara vakıf olmanın yolu olarak da görülmeye başlanmıştır. Sûfîlerin sıklıkla dile getirdikleri, keşf ve müşahede yoluyla özel bilgilere sahip olmanın temel prensibi zühddür; yani dünyaya sırtını dönmektir. İlk dönemden itibaren, seyahate çıkarak, dağlara çekilerek, insanlardan uzaklaşarak dünyaya karşı tavır alış biçimi, zamanla, ilahi manalara gark olmanın da usûlü haline gelmeye başlamıştır. Bu eylemi gerçekleştirmeyen kimse için, bu bilgiye ulaşmak da, bu bilgiye ulaşanlar tarafından söylenen sözler de anlaşılmaz içeriklere sahip idi. Dolayısıyla, tasavvufta ilk önce eylem vardı. Kavram, eylemi izlemişti. Ve sonraki aşamada, eylemi niteleyen kavramın anlaşılması da, döngüsel bir şekilde, bu eylemi gerçekleştirmeye bağlanmıştı. Tatmayan bilmez düsturu bunu ifade etmektedir.[25]

Bilhassa hicrî ikinci asırdan sonra, bazı öncü şahsiyetlerin devreye girmesiyle, ilk dönemin bu sade eylemsel alanı, daha girift ve derin bir hal almaya başlamıştır. Örneğin, tasavvufa bâtınî rengini verdiği söylenen Râbiatü'l-Adeviyye (185/801) "ilahi aşk", Bâyezîd-i Bistâmî (ö.234/848) "sekr", Ebû Saîd el-Harrâz (ö.277/890) bir nazariye olarak zikrettiği "fenâ ve bekâ" ile önceki durumu çok daha ileriye taşımışlardır.[26] Fakat bu görünürdeki yapısal değişime rağmen, bu geçiş aşamasının, bir önceki dönemin mirasının üzerinde yükseldiği unutulmaması gereken bir gerçektir. Bakış açısındaki değişikliğe, entelektüel anlamda bir sıçramaya rağmen, dünyaya sırt çevirmek, bütün bu hakikatlere ancak bununla ulaşılabileceğine inanmak, bu yolun ancak eylemle kat edilebileceğini vurgulamak esası hiç değişmemiştir. Rahatlıkla diyebiliriz ki, bütün kavramsal açılım, bu eylemsel temelin bir getirisidir. Bunu anlamak için, bahsettiğimiz dönemin sûfîlerin hayatlarına ve sözlerine bir göz atmamız dahi yeterli olacaktır. Onlar, anlaşılması en güç ruhî haller, erişilmesi en zor ilahi manalarla, dünyaya sırt çevirmek, maddi olandan kopmak arasında bir bağ kurarak bu gerçeği dile getiriyorlardı. Örneğin

[25] Sûfîlerin tatmayan bilmez düsturu, tasavvufi tecrübenin lisana gelmez oluşu ile bu süreçleri ifade için kavram kullanmak bir tezat gibi görünebilir. Fakat sürgit devam eden hayatın içinde, bu tecrübeleri yaşayan insanlar var iken, herhangi bir kavramın ortaya çıkmaması, bize göre düşünülemezdi. Bununla birlikte, kullanılan kavramlara, var görünen çelişkiye rağmen, sûfîler tatmayan bilmez ilkesini ihlal etmemişlerdir. Onlar, tecrübenin bizzat içeriğini, tecrübe esnasının lezzetini tanımlamaktan ziyade, tecrübe edilen alanı işaret edecek, tecrübeye bağlı olarak ortaya çıkacak hakikatleri ve manaların varlığına dair kavramlar buldular. Nitekim, Gazâlî'nin sarhoş tanımlaması tam da bu noktada oldukça yerindedir: Sarhoşluk tanımlanamaz. Çünkü sarhoş biri, sarhoş olduğu için bu tanımlamayı yapamaz. Tanımlaması için sarhoşluğunun geçmesi gerekir. O vakit de tanımlayamaz, zira sarhoş değildir. Bu benzetmeden hareketle, sûfîlerin, kullandıkları kavramlarla sarhoşluğu tanımladıklarını değil, ancak sarhoşluk halinin gerçekliğine, sarhoş olunduğunda sarhoşluğun bilinebildiğine bir işarette bulunduklarını ifade edebiliriz. Bkz. Hamid Muhammed b. Muhammed el- Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, (Mecmuatü Resâili'l-imâm el-Gazâlî içinde), thk. İbrahim Emîn Muhammed (Kahire, tsz.), s. 597; Kartal, "Tasavvufî Tecrübe", 108-109.

[26] Ali Bolat, *Ebû Saîd Harrâz Hayatı Eserleri Ve Tasavvuf Anlayışı* (Samsun: E-Yazı Yay.), 2016, 47-48.

Bistâmî, "Açlık bir buluttur. Kul acıkınca kalbe rahmet yağar."[27] derken, Cüneyd, "Biz tasavvufu kîl u kâl ile elde etmedik; fakat açlık, terk-i dünya, güzel şeyleri ve alışkanlıkları terk ederek kazandık."[28] diyordu. Bistâmî, tasavvufa sekr kavramını, Cüneyd ise sahvı kazandırmış iki sûfî olarak farklı iki yaklaşım sergilemelerine rağmen, onları aynı temel düşünce hareket ettiriyordu. Doğru eylemlere yönelmek, fiiliyatı düzeltmek.

Sûfî düşüncede eylemler, insanda bir takım değişime yol açmaktadır. Yani, aç kalmak, az konuşmak, az uyumak, insanlardan uzaklaşmak gibi riyazetler, yapılışı itibarıyla fiziki ve fakat sonuçları itibarıyla ilahidir. Bilgi ya da marifet, bu fiziki zeminde yükselen eylemlerin fiziki olmayan semeresidir. Kelâbazî, sûfîlerin amellerinde ihlaslı olduklarından dolayı vehbî bilgilere mazhar olduklarını belirtir.[29] İşte, aynı eylem sürecinden geçtikten sonra, aynı manevi semereyi alan sûfîler, bu durumları isimlendirdiler. Bunları kavramlarla ifade ettiler. Yani tasavvuf dediğimiz yapı, sûfî yaşamın lisanını da oluşturmuştur.[30] Ve fakat bu kavramlar, kendi başlarına ele alındığında değil, ancak bazı şartlarla anlaşılabilecek nitelikler sergiler ki, bu şartın ilki, o kavramı bizzat tecrübe etmektir. Burada ilginç olan nokta şudur ki, tecrübe, bütün bireyselliğine rağmen, bir zümreye ait olmaya başladığında, müşterek bir isimle anılmaya başlamaktadır. Buna insani bir zorunluluk, ilmî bir kaygı, toplumsal yapının dayatması gibi çeşitli sebepler bulunabilir ve elbette tartışılabilir.

İlk teorisyenler zamanına geldiğimizde, zühd döneminden itibaren, tasavvufî düşüncenin belli başlı ilkeleri belirlenmiş, kavramları gün yüzüne çıkmış bir disiplin olarak belirmeye başladığını görüyoruz. Serrâc, Mekkî, Kuşeyrî gibi isimler, yukarıda değindiğimiz sebeplerle tasavvufun ana dilini oluşturmuşlardır. Bununla birlikte bu dil, nazarî ve amelî bir mirası devralmakla da yakından ilgilidir. Nasıl ki, hicrî ikinci asırda tasavvufî yaşam tarzı daha entelektüel ve daha ruhanî bir hal kazanmış ise, sonraki dönem de, bu karakterin yazıya geçirilmesi olarak tabiî bir gelişim göstermiştir. Artık doktriner hale gelmiş bir tasavvuf ve bu tasavvufla hareket eden zümreler vaki ise de, bu doktrini ve bu dili kuran, ilk dönemlerin pratikleridir. Ahmet T. Karamustafa'nın ifadesiyle, 10. yüzyılın ortalarından itibaren sûfîler, ilk tasavvuf büyüklerinin bıraktıkları "karmaşık mirası koruma, değerlendirme ve analiz etme ihtiyacı hissetmişlerdi."[31] Bu minvalde şunu söyleyebiliriz: Tasavvufun ilk teorisyenleri, bir kavramı zikrettikleri zaman, kahir ekseriyet bir tecrübe sürecinin varlığını da bu kavramın anlam sahasına katıyorlardı. Zira tasavvufun ayırt edici temel bir özelliği vardır. Sûfî düşüncede her bir kazanım, bir tecrübeye bağlı olarak elde edilir. Dolayısıyla, kavramların fiili süreçleri işaret etmeleri karakteristik özellikleridir. Netice itibarıyla, tasavvufta kavramların, ilk dönemden itibaren eylemleri takip ettiğini, sûfîlerin bizzat dini yaşama biçimlerinin kendi dillerinin kurucu unsuru olduğunu bu noktada ifade edebiliriz. Birbirini takip eden dönemlerde görülen farklılıklar, aynı durumun gerek eylemsel ve gerekse düşünsel bir açılımıdır. Böylece tasavvufî dilin belki de en önemli özelliği olan, pratik ve teorinin aynı anda aynı kavramda bulunma zorunluluğu da ortaya çıkmaktadır:

b. Tasavvufî Dilin Oluşumunda Usûl

En baştan belirtelim ki usûl derken, sûfîlerin bir kavramı oluştururken benimsedikleri bir yöntemi değil, kendi analizimizi ortaya koyabilmek amacıyla, tarihi süreçte doğal olarak gelişen bir oluşumun usûlünü kastediyoruz. Yoksa sûfîler bir kavram üretmek için masa başı çalışması yapmamışlardır. Aksine, tasavvufî kavramlar, uzun yıllar süren tecrübelerin imbiğinden geçerek, tabiî bir akış içerisinde oluşmuştur.

Tasavvuf terminolojisine baktığımızda, kavramların oluşumunda iki farklı usûl görürüz. Bunlardan ilki, mevcut dinî bir kavramın, sûfîler tarafından yorumlanarak, kavrama girift ve derûnî

[27] Abdurraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibu'd-dürriyye,* thk. Sâlih Himdân (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 1: 448.
[28] Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021), *Tabakâtu's-sûfiyye,* thk. Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ilmiyye, 2003), 131.
[29] Kelâbâzî, *Taarruf,* 3,4.
[30] Kartal, *Tasavvufun Oluşumu,* 66-67.
[31] Ahmet Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu,* 103.

anlamlar yüklenmesidir. İkincisi ise, o güne değin kullanılmayan bir kavramın sûfîler tarafından literatüre dâhil edilmesidir.

Sûfîler tarafından kullanılan pek çok kavram, hâlihazırda dinî bir içerikle bilinen kavramlardı. Tevhîd, tevekkül, sabır, şükür gibi kavramları örnek olarak zikredebiliriz. Fakat sûfî bu kavramı kullandığında, ona daha derin bir anlam yüklüyor, bir nevi, sûfî olmayana açılmayan manalarını da bu kavramın içine dâhil ediyordu.[32] Tevbe kavramını ele alalım. Tasavvuf literatüründe önemli bir yere sahip bu kavram, sûfîlere has bir kavram değildir. Kavram, dinî içeriğiyle, kişinin işlediği günahlardan pişman olması anlamında kullanılır. Sûfîler de kavramın bu aslî anlamından hareket ederler. Tasavvufta da tevbe ilk elden günahlardan pişmanlık duymaktır. Fakat onlar, öncelikle tevbeyi, uzun bir yolun başlangıcı, sâliklerin ilk makamı olarak görürler.[33] Böylece kavram, tasavvuf dünyasına geçmiş, tasavvufî bir renge bürünmeye başlamış olur. Nihayet, tevbe gittikçe derinleşerek sûfilere has bir hal alır: Zünnûn Mısrî, "Avamın tevbesi günahtan, havassınki gaflettendir." demiştir.[34] Çünkü sûfîlere göre, avama dinin zâhirinden, havasa ise hakikatinden sual edilecektir. Artık bir sûfî için tevbenin ilk anlamı geride kalmış, çok daha üst bir bilince ait olabilecek hatalar tevbenin konusu olmuştur. Cüneyd, "Sevgilim! Sana karşı ne günah işledim? diye soruduğumda, "Başka ne günah işleyeceksin! Ben varken senin varlığın vebal değil mi? Fani olsana!" şiirinin, kendisini, okuduğu pek çok eserden daha çok etkilediğini söylemiştir.[35]

Tevbede gördüğümüz bu anlamsal açılım ve derinleşmeyi, "tevhit", "tevekkül", "sabır", "şükür", "takvâ", "rızâ" gibi kavramlarda da aynı mantık çerçevesinde görmemiz mümkündür.

Sûfîler, mevcut bir kavrama tasavvufî bir karakter kazandırmanın yanında, literatüre bazı kavramlar da dâhil etmişlerdir. Çünkü onlar, zühd ile başlayan tarihi süreç boyunca, sadece bir ilim olma yolunda ilerlemiyor, aynı zamanda, hususî ilkelerle örülü bir yaşam tarzını da inşa ediyorlardı. Doğal olarak bu inşa süresi boyunca, sekr ve sahv konusunda konuşuyorlar, fenâ ve bekâyı tanımlıyorlar, marifetullahı işaret ediyorlar, Allah aşkından bahsediyorlardı. Ve bu süreçte, bu düşünme ve yaşam biçiminin en ince noktalarını işaret edecek bir dil örüntüsü de meydana gelmişti. Bu tarz kavramların, yukarıdaki gibi, henüz dinî içerikleri yoktur. Bu kavramlar, bir bakıma, fıkhın dili gibi, tasavvufun da özel dili olarak görülebilir. Fıkhın da tasavvufa tepki göstermesinin sebeplerinin en mühimi bu olmalıdır. Sûfîler tarafından dinî hayatı tanımlayan kavramlar fıkıh tarafından kullanılmıyor, dahası içeriği de tam olarak kestirilemiyordu. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz gibi, bu kavramların anlaşılması, bir dizi eylemi gerektiriyordu.

"Havf", "recâ" "yakîn", "velâyet", "müşahede", "nefs", "hâl", "makâm" gibi pek çok kavram, İslâm düşüncesine sûfîler ile giriş yapmıştır. Sûfîler tarafından oluşturulan kavramlarla ilgili, önemli gördüğümüz bir hatırlatma ile bahsi sonlandıralım. Tarikatlar öncesi dönemde, hangi kavramı ele alırsak alalım, ilk dönemdeki zahidâne tavrın ileri ya da derin bir gelişimi olduğunu unutmamak gerekir. Her ne kadar, tasavvufun, 9. yüzyılın değil de 10. yüzyılın bir yapısı olduğu;[36] dolayısıyla, zâhidlerden

[32] Toshihiko Izutsu, sûfîlerin kendi dillerini kurdukları zaman, Allah lafzının bile özel bir anlamla kullanıldığını belirtir. Yani, sûfîlerde, marifetle ilintili olan Allah ile normal bir insanın Allah tasavvuru aynı değildir. Bu fikrin tartışmalı olup olmaması bir yana, sûfîlerin bir kavramı kendi anlam sahalarına katarken anlamsal bir derinliğe yöneldiklerini göstermesi açısından önemlidir. Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1999), 62-63.

[33] Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî (ö. 470/1077), *Keşfu'l-Mahcûb Hakîkat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 356.

[34] Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb,* 361

[35] Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb,* 359.

[36] Julian Baldick sûfizmin, kendini esasında var olduğu tarihten çok daha önce varmış gibi sunduğunu iddia etmektedir. Ona göre sûfizm 10. yüzyılda oluşmuş bir yapıdır. Bize göre bu tasavvuf tarihinin arasını adeta kalın duvarlarla birbirinden ayırmak anlamına gelmektedir. Bizim gördüğümüz ise tasavvufun, farklı tarih ve coğrafyalardaki görünüm farklılığına rağmen, aynı referanslarla hareket eden, nazarî ve amelî bir mirasın geliştirilmesi ile oluşan bir yapıdır. Bkz. Julian Baldick, *Mistik İslam,* trc. Yusuf Said Müftüoğlu (İstanbul: Birey Yay., 2002), 79.

alınan mirasın devamı değil de, yabancı kültürlerin etkisiyle oluştuğuna dair görüşler var ise de, tasavvuf, dilini özde aynı tavrın ifadesi üzerine kurmuştur. Bu tavır da, dünyaya mesafeli olmak, Allah'a yönelmek, böylece nefsi temizlemek ve ilahî manalara gark olmaktır. Bir iddia olarak diyoruz ki, hemen bütün kavramlar, bu düzeneğin bir ürünüdür. Râbiatü'l-Adeviyye'nin "İlahi aşk"ı da, Bistâmî'nin "fenâ"sı da, dünyadan sıyrılmanın bir ifadesidir. Yalnız, ilk zâhidler bunu deyim yerindeyse oldukça sade ve kendi başlarına yaparlarken, sonraları, aynı tavır, daha ruhani bir hal alarak devam etmiştir. Tasavvuf, zamana ve coğrafyaya bağlı olarak değişik görünümler almasına rağmen, ilk dönemden itibaren tarih boyunca sürüp giden bir ana hattı vardır. Tasavvufî dil, işte bu tarihi akış içerisinde, yüzyılları aşan tecrübe ve birikimle oluşmuştur.

Sonuç

Tasavvuf, İslâm geleneğinin bir parçası olarak, kendine has bir dil kurmuş, zamanla bu dil gelişmiş, açılmış ve muazzam bir yapı halini almıştır. Tasavvufî dilin oluşumunda pek çok faktör etkili olduğu gibi, bu oluşum, hem geniş bir coğrafya üzerinde hem de yüzyılları kapsayan bir zaman aralığında meydana gelmiştir. Dolayısıyla, tasavvufî dili tanımlamak hiç de kolay değildir. Esasen, sûfîler de bir bakıma fıkhın ya da kelamın yaptığını yapıyorlar, dinî hayatın kaidelerini tanımlıyor, kişinin İslâmı daha iyi yaşaması için ilkeler belirliyorlardı. Fakat bu ilkeleri belirleme süreci ve usûlü diğer dini ilimlerden oldukça farklı ilerlemiştir. Çünkü tasavvufun kendine konu edindiği alan, dinin görünen değil de, bâtın kısmı idi. Bu da, insanın ruhî hayatının sistematiğini belirlemek anlamına geldiği için, fıkıhta olduğu gibi, somut bir şekilde tanımlanabilir hükümlerden değil, aksine, bireysel tecrübelerin sübjektif aktarımından oluşuyordu. Bununla birlikte, bütün bu zorluklara rağmen, sûfîler, tasavvufun ana dilini kurmayı başarmışlardır. İlk dönemden itibaren yaşanan tecrübelerin birikmesi, öncü şahsiyetlerin devreye girmesi, ilk teorisyenlerin muazzam uğraşları ile tasavvufun tarihin içinde akıp giden ana damarı kurulmuştur: Bu dil, tasavvufa has ve işârî bir dildir. Eylemle bağlantılı oluştuğundan, belli bir zümrenin tam olarak vakıf olabileceği bir yapısı vardır. Fakat son kertede, İslâmın daha iyi yaşanmasını amaçlamaktadır; İslâmın kendi içsel derinliğinin bir ürünüdür; bu derinliğin kavramlarla ifadesidir.

Kaynakça

Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492). *Nefahâtü'l-Üns Evliya Menkıbeleri*. Trc. Lamiî Çelebi. Haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 2005.

Baldick, Julian. *Mistik İslam.* Trc. Yusuf Said Müftüoğlu. İstanbul: Birey Yay., 2002.

Bayrakdar, Mehmet. "Tasavvufta Yabancı Tesir Meselesi". *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf (Vefatının Onuncu Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu 1991).* Haz. Coşkun Yılmaz. 91-100. İstanbul: Seha Neşriyat, 1991.

Bolat, Ali. *Ebû Saîd Harrâz Hayatı Eserleri Ve Tasavvuf Anlayışı.* Samsun: E-Yazı Yay., 2016.

Bozkurt, B. Ümit. "Kavram, Kavramsallaştırma Yaklaşımları ve Kavram Öğretimi Modelleri: Kuramsal Bir Derleme ve Sözcük Öğretimi Açısından Bir Değerlendirme", *Dil Dergisi* 169/2 (Temmuz-Aralık 2018): 5-23.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arapİslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu & Hasan Hacak & Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Cebecioğlu, Ethem. "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri". *AÜİFD* XXIX (1987): 387-406.

Demirli, Ekrem. "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008): 223-236.

Demirli, Ekrem. *İbnü'l Arabî Metafiziği.* İstanbul: Sufi Kitap, 2017.

Ebu'l Alâ Afîfî. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*. Trc. Ekrem Demirli- Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Munkız mine'd-Dalâl*. (Mecmuatü Resâili'l-imâm el-Gazâlî içinde). Thk. İbrahim Emîn Muhammed. Kahire, tsz.

Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'ddîn.* Thk. Bedevi Tabâne. 4 Cilt. Kahire, ts.

Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (ö. 470/1077). *Keşfu'l-Mahcûb Hakîkat Bilgisi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. Trc. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1999.

Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu.* Trc. Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2017.

Kartal, Abdullah. "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007): 97-120.

Kartal, Abdullah. "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2015/2): 149-175.

Kartal, Abdullah. *Tasavvufun Oluşumu.* Bursa: Emin Yay., 2015.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf.* Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Taha Abduraûf. Kâhire: Dâru Cevâmii'l-Kilem, ts.

Münâvî, Abdurraûf. *el-Kevâkibu'd-dürriyye.* Thk. Sâlih Himdân. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Sunuş Yazısı". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. XIII-XXXI. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.

Schimmel, Annamarie. *İslamın Mistik Boyutları*. Trc. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018.

Schimmel, Annemarie . *Tasavvuf Notları.* Trc. Dilara Yabal. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin (ö. 412/1021). *Tabakâtu's-sûfiyye*. Thk. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'lilmiyye, 2003.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma'.* Thk. Abdulhalîm Mahmûd Tâhâ-Abdulbâkî Surûr. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili.* İstanbul: Ensar Yay.,2016.

Yaman, Hikmet. "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İlme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşeine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme". *Akademiar Dergisi* 1 (2016): 15-48.

KADİM İRFAN GELENEĞİNİN DİLİ

Mehmet Kasım Özgen[1]

Özet

Kadim irfan dili, hikmet dilidir. Hikmet en yetkin varlığı en yetkin bilgi ile bilmektir. Hikmet, mistik tecrübenin, irfanın veya tasavvufun ilgilendiği marifet bilgisidir. Bu dil, hakikati kazandırmaya yönelik bir dildir. İrfan geleneğinin dilini çeşitli kategorilerde değerlendirebiliriz. Örneğin "O" dili, "Sen" dili, öğüt dili, destan dili, şiir dili, mitoloji dili, simge ve sembol dili, aşk dili, hikâye dili, başkaldırı veya isyan dili gibi örnekler verebiliriz. İrfanın hedefi ab-ı hayatı/mutluluğu aramaktır. İrfan dili mutluluğu kazanmanın aracıdır.

Arifler aşk dili ile konuşmayı tercih etmişlerdir. Fahreddin-i Iraki Lemaat'ta "Tanrı aşktır" der, böylece din dilinin aşk dili olduğuna işaret etmiş olur. Aynül Kudad Hemedani'ye göre aşk için yeniden doğuş gerekir. İki kere doğmayan göklerin melekutuna erişemez der. Ona göre nefsin ve dilin ölümü yeniden doğuşun başlangıcıdır. Ebu Said Ebul Hayr da dil yumuşaklığının tasavvufun özü olduğunu belirtir. Ona göre aşk insanı Allah'a ulaştırır ve aşk dilini kullanmak kişiyi aşka yöneltir.

İrfan dili aşk dilidir. Bu dil, güzel ahlaka dayalı bir dildir. Bu dilin felsefesi aşk felsefesidir. Bu dil felsefesinin özünü Yunus Emre **''Yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan, halka müderris olsa hakikatte asidir.'' cümlesiyle özetlemekte ve her türlü ayrımcılık dilini Hakk'a isyan olarak değerlendirmektedir. Ne var ki bu hikmete vakıf olamayanlarda, birleştirici dil değil, daha çok ayırımcı ve nefret dili teması hakimdir. İrfan dilinde ''söz'' apayrı bir yere sahiptir. Dil yeryüzünü temsil ederken, söz gökleri temsil etmektedir. İrfan dili, huzur ve mutluluk dilidir. Arifler, dili iyi bir düşünce yaratmak için kullanırlar. İrfan dili, paradoksal bir dildir. İrfan dili, vecd dilidir. İrfan dilinin felsefesi soru ve cevap arasında gidip gelen sözleri ile ariflerin tatmin olmayı öğrendiği bir dildir. Son olarak; irfan dili, Tanrı'ya çağrının, zikrin ve duanın dilidir.**

Anahtar Kelimeler: İrfan dili, tasavvuf, söz, arif, aşk.

Abstract

Rhetoric of wisdom is a reference to the wisdom of the ancient. Wisdom, in the Islamic context, is to know about the mystery of the divine which embodies mystic experience of the knowledge. The rhetoric of wisdom is also a means to the end. Such a rhetoric have been divided into several categories; Sings of God, of the sacred teaching, poetry, legend, myth, love, story and resistance. The end of wisdom is happiness thus the rhetoric of wisdom provides access to happiness.

The wisemen speak the language of wisdom. Fahreddin-i Iraki defines the God as "love" in his book (Lemaat) whicl implies that God speaks in love language. Aynül Kudad Hemedani claims that love needs rebirth. The wiseman need rebirth to access the divine grace. The end of speech and death of flesh are temporary stage for divine rebirth. Ebu Said Ebul Hayr writes that mercy is the spirit of mystic experience. He claims that love maks it possible for men to access divine grace. The one who knows that language of love may know about love.

Rhetoric of wisdom is the sign of love. This is the language of moral and manner. The spirit of this language is love. Yunus Emre says: the one who does not see the diversity with a single vision cannot have any access to grace. Yunus Emre believes that language of discrimination is violence against God. Wisemen employs the rhetoric of wisdom yet the ignorant prefers the language of discrimination. Speech has particuar value in the rhetoric of wisdom. Language is compared to earth

[1] Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. mkozgen@erciyes.edu.tr

and speech is compared to heaven. Thus rhetoric of wisdom is taken as the symbol of paece and happiness. The wiseman employ such a rhetoric in the speech. The rhetoric of wisdom is also paradoxical because it is the language of the inspired. The wisemen know how to use it. They taake it as holy. People use such a rhetoric when the pray and when they read the revelation in the sacred texts.

Keywords: Rhetoric of wisdom, mysticism, speech, wiseman, love

Giriş

İrfan geleneğinde nefes, harf, dil, söz ve mana sıralı bir şekilde birbiriyle ilişkili olarak ele alınmıştır. Tasavvufi eserlerde bu konular ya ayrı ya da birbiriyle ilişkili şekilde mutlaka işlenmiş ve irfan dili bunlar üzerinde temellendirilmiştir. Genelde eserlerde nefesten harfe, harften dile, dilden söze ve sözden manaya doğru yükselen hiyerarşik bir yapı dikkate alınmıştır. Bazen de bu hiyerarşi yukardan aşağıya doğru temellendirilmiştir.

Dil, irfan geleneğinde ruhun veya gerçekliğin parçalanmış bir aynasıdır. İrfan geleneğinde söz ile ilgili "ayna" metaforu kullanılmış ve "söz ruhun aynasıdır" şeklinde ifade edilmiştir. Nitekim Daye, "Âdem'in balçığında kemal-ı hikmet ile kudret elinde yoğrulduğu, dışına ve içine Allah'ın sıfatlarına münasip *aynalar* yerleştirildiği belirtilmiştir"[2] der. Âdem'in gönlünde yerleştirilmiş olan ayna, söz aynasıdır. "Âdem'in gönlüne yerleştirilen her aynaya *Cemali gören bir göz* yerleştirildi ki, o *aynada* bin bir gözle O'nu görmüş olsun."[3]

Ariflerin bakış açısından dil ölü değil, canlı ve yaşayan, eylemsel bir fenomendir. Arifler cansız söze, dünya tasavvurları gereği, söz demezler. Onlar dil ve söz arasında ayırım yapar ve dili sözü olgunlaştırmak, pişirmek için kullanırlar. Yunus Emre bu hususu şu dizelerinde güzel özetler:

> *Özünü bilen kişinin, yüzünü ak eder bir söz,/Sözü pişirip diyenin, işini sağ eder bir söz./Söz olur keser savaşı,/söz olur bitirir başı,/Söz olur zehirli aşı, bal ile yağ eder bir söz./Sözlerini iyi pişir, yaramaz sözü değiştir,/Aklın ile dile düşür, söyleme anlamsız bir söz./Gel ey kardeş dostun yâri,/ Sözümüzü dinle bari/Bin elması, bin dinarı,/ kara toprak eder bir söz./Kişi bilsin söz demini,/ demesin sözün kemini,/Bu cihan cehennemini sekiz cennet eder bir söz./Doğru yürü yolun ile/ gafil olma bilgin ile/Çok sakın ki dilin ile/ seni de yaralar bir söz./Yunus şimdi söz yatından, söyle sözü gayretinden./Çok sakın, o Hak katından, seni uzak eder bir söz.*[4]

Şayet sözler, olgun söz ambarından, seçilerek ve düşünülerek söylenmezse altın değerinde olsalar bile önemsizleşebilirler. Söz, seçilerek ve bilerek söylenirse "cehennemi cennete" dönüştürecek bir niteliğe kavuşur. Bilginin de söz için yeterli olmadığını "bilginin gafleti/cehalet" olarak tanımlayan Yunus Emre, hikmet sahibi kişiyi [Arif] dilini, ruhuna [canına] yük olacak sözden sakınan kişi olarak tanımlar. Yunus Emre şiirinin son dizesinde de hikmet ile söylenmeyen her sözün kişiyi hakikatten uzaklaştıracağını belirtir. Hikmet ile sözü öğütmeyen kişi tesirsiz, faydasız, boş, kötü söz ve benzeri kavramlar kullanır. Yürekten söylenmeyen her söz, "boyuna dövüş, savaş çıkarır meydana, adam söz yüzünden Rafızi gibi Ali'yi Ömer'le savaştırır durur"[5] bu nedenle arifler için ruhtan yüreğe, yürekten dile düşen söz, gerçek manadan nasiplenmiş hakiki bir sözdür.

Söz

Söz "emr" âlemi ile ilişkili olduğu için metafiziksel açıdan insan ve eşya üzerinde etkilidir. Söz hem mana âlemi hem de dil dünyası ile ilişkilidir. Dilin güzelliği sözle, sözün etkili olması ise mana âlemi ile olan bağından dolayıdır.

---

[2] Necmuddin-i Daye, *Mirsadu'l-ibad,* Trc. Hakkı Uygur, (İstanbul: Harf Yayınları, 2013), 100.
[3] Necmuddin-i Daye, *Mirsadu'l-ibad,* 101.
[4] https://www.antoloji.com/soz-ola-kese-savasi-siiri/
[5] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 1. Cilt, 84.

Sözün gücü dolaylı olarak gayb âlemi olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu hususu Sultan Veled "Doğrusu şu ki anlamlar söze sığmaz, çünkü sözün üç tarzı vardır: nesir, nazım ve özde yüz gösteren düşünce. Özde olanın alanı, pek geniştir nesir ve nazım olarak söylendi mi daralır. Bu üç mertebenin üstünde ise gayb âlemi vardır ki gönülle feyiz oradan gelir, onun genişliğine ise sınır yoktur, sonsuzudur"[6] şeklinde açık bir biçimde ifade etmektedir.

Mevlana, mananın dil hırkasını giymesinin eksikliğinin farkındadır ancak manaya giydirilen dil elbisesi mana sayesinde ışık gibi parlamaktadır: "Mana boyuna diyor ki: bana şu eski hırkayı giydirme, söz gerçekten de eski bir hırka, öylesine eski ki herkes eğleniyor onunla, dillere düşmüş. Ben de ey mana diyorum, ruh gibi sen de şekle gir, gir de hırkalar da, eski elbiseler de canın nuruyla ipekli hale gelsin."[7]

Söz konusu bu can nurundan dolayı arifler dil ve söze mahkûm değil, dile ve söze hâkim olan kişilerdir. Arifler kelimelerin/sözün gücünü zihinleri üzerinde kullanarak *muktedir bir kendilik* haline gelmeye çalışırlar. Arifler isimleri didaktik ve oto didaktik olarak kullanırlar. Arifler isimleri bir mürşit gibi görüp hem öğrenirler hem de öğretirler. Bir başka deyişle arifler, isimlere mahkûm olmayı değil, ismi kendilerinde muktedir kılmayı, müsemma ile özdeşleşmeyi hedeflerler. Arifler sözü söylemezler. Aslında söz, ariflerde konuşur. Mevlana, "Söz oldun, mana kesildin, denize döndün âdeta, tez dal denize, gemi yürüteyim orada"[8] der.

Arifler için dil söz olmak ve mana denizine erişmek için bir araçtır. İnsan sözlerle olan tecrübesinin ve sorumluluğunun, dolayısı ile sözlerden oluşmuş kişiliğin bir parçasıdır. Hikmet ile yoğrulmayan zayıf bir kişi söz söylememelidir. Öncelikle o, ariflere göre, sessizliği tecrübe etmeli, kalbini dil ve düşüncelerden temizlemelidir. Böylece adına "hikmet" denilen faydalı kavrayış ve bütünü gören bir gözle kişi kalbine içsel yol bulabilir. Sessizlik bu içsel yol için gerekli bir haldir: "Sus da Tanrı denizine dal, yok ol gitsin; varlıkta Tanrıya eş olmak yakışık olmaz."[9]

Kişi ancak sessizlikten sonra, seslerle özdeşleşen zihninden kurtulduktan sonra içindeki tanık olan ve gören kişiyi fark edebilir. Mevlana, "Kimdir o hikmet kaynağı kesilmiş, şeker gönüllü dudu ki söylemeye koyuldu mu Ahmet gibi dili, Tanrı sözünü söyler."[10] der. Hikmetin kaynağını kazanmaya çalışan arif, ilk önce dilden kalbine giden yolu bulur, sonra kalbi kişinin diline, sözlerin sırrını ve gücünü öğretir. Örneğin hikmetli sözleri dilinden düşürmeyen bir talip, bu sözlerin tekrarı ile zihninde onların etkisini daha fazla ortaya çıkarmış olur.

Sözün sırrına eren kişi sözünü dil ile pişirdikten ve canını olgunlaştıktan sonra canını [kalbini] dilin kötü etkisinden kurtarabilir. Bu nedenle onlar "*can"* [kalp] fenomenini öncelikli tutup, önce canı olgunlaştırmaya çabalar. Sonra kemale eren can ile sukuttan da izin alarak dil aracı ile *"sözü sarf ederler"* ve bunu tasavvufun adabı olarak kabul ederler. Bu nedenle Muhakkik Tirmizi, "Senin *canın olmazsa* nasıl olup da *sözünde can* olacaktır." der.[11] O, *can ve söz* arasında ontolojik bir ilişki kurar. Nitekim *"söyle"* sözünü Tirmizi, Kur'an'daki diğer emirler gibi normal bir emir olarak telaki edip; namaz öncesi abdest hazırlığı yapar gibi sözü sarf etmek için de önceden hazırlanılması; kâmil, uyanık, cehaletten sıyrılmış, küfrü terk etmiş, akıl nimeti ile uyanmış, iman ile süslenmiş *kâmil bir can ve canan* olması gerektiğini savunur. "Kur'an'ın birçok ayetinde geçen "söyle" emri, söz memesinin ağzı tomurcuklandığı zaman verilir. O zaman insan sözünü dinleyecek birini arar."[12] Söz canı, can sözü olgunlaştırır ve insanı, insan-ı kâmil yapar.

[6] Sultan Veled*, İbtida-Name,* Trc. Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: İnkılap, 2014) 17.
[7] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 67.
[8] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 236.
[9] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 125.
[10] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 94.
[11] Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi, *Maarif*, Trc. Ali Rıza Karabulut, (Kayseri: Mektebe Yayınları, 1995), 39.
[12] Seyyid Burhaneddin Tirmizi, *Maarif*, 43.

Aklı olgun kimse, iki dünyada da bilgide/sözde olgun olan kişidir. Bu kimse işlerinde, sözlerinde, hallerinde hüküm ve hikmet sahibidir.[13] İrfan ehli bu konuda şöyle der: "Bir gün meydanda karşıma çıktın, o gün sen çevgenimin ucundaydın. Bir söz söyledim *canıma* vurdun. O öldürdü beni, işte ben onun kuluyum."[14] "Sus da can diliyle konuş, çünkü konuşup duran tüm nefs, yetmedi mi diyor sana."[15] Yani arif, sözü bırakıp can olmak için can atar. "Mademki susmaya yüz tuttun, aşkın kuvvetlendi demektir. İşte şimdicek sözümüz kısaldı bizim."[16] "Kendine gel de Ebu Bekr-i Rebabi gibi sus, sus da can olayım, bedenden sıyrılayım."[17] Burada dile sus denildiğini, söze ve cana sus denilmediğini belirtmeliyiz. Mevlana, "Sus, çünkü dilsiz söylenen sözlerde de bütün dünyayı seslerle doldurmak ve gürültülere boğmak mümkündür."[18] der. Ancak arif için aranan şey sesler veya gürültüler değil, sevgiyi artıran sözlerdir: "Sus a aşkın oğlu, söz de büyük bir oğul sayılır ama sen, aşk gibi sus."[19] ve "Sus da bizim susanımız söylesin, sözün temeli odur, söz padişahı odur."[20] Arifler söz ve sevgi arasında daima bir ilişki kurmuşlardır. Öyle ki onlar "kim bir şeyi severse onu çokça zikreder"[21] sözünü tam zikir için bir ilke edinmişlerdir.

Can ve Söz

Hünkâr Hacı Bektaş Veli hazretleri aşktan şöyle söz eder: "Ne zaman cana değdi, can dirildi. Akla uygun geldi ve geleni gideni anladı. Zira her şey can ile dirilir, can marifetle dirilir. Marifetli can, erenler canıdır. Marifetsiz can, hayvanlar canıdır. Can ölü müdür, yoksa diri midir? Âşık olanların tenleri ölür, ama canları ölmez."[22] Burada aşkın veya ilahi sözün (elest sözü) cana "dokunması, değmesi" kavramı önemlidir. Çünkü söz cana dokunduğunda ancak can olmaktadır. Özetle, Hünkâr "Muhiplerin sözünün doğruluğu, insanın içindedir; başka yerde arayan nasıl bulsun. Hal böyle olunca bir kimse kendini bilmeyince Allah'ı nasıl bilsin… Ancak can onun için derler. Zira can marifettir, can aşktır."[23] der.

Arifi arif yapan da işte bu aşktır. Hünkâr, arifleri kısım kısım ayırır. Üçüncü bölük arifler der: "Bunların aslı sudandır ve bunlar *"marifet*" topluluğudur. İşte bu su temiz ve temizleyicidir. O halde arife de temiz olmak ve temizleyici olmak gerekir, eğer 'Ariflerin temizi ne demektir ve temizlediği nedir?' diye sorarlarsa şöyle cevap ver: Arifler katında her sözün üç ön yüzü, bir ardı vardır. Öyle olunca arif olmayanlar bilmediklerinden dolayı sözün ardını söylerler, mahcup olurlar. Ancak arifler, sözün ön yüzünü söylerler, utanılacak şey söylemezler. Bundan dolayı suyun temiz olması demek, aynı zamanda temizleyici olması demektir. Hangi kaba girerse su gibi temiz olur. O halde ariflerin temiz olması aynı zamanda temizleyici olması demektir"[24] Burada söz suya, arifler de içi su dolu kaba benzetilmiştir. Su kökeni itibari ile her türlü halde temiz ve temizleyicidir. Söz de kökeni itibari ile temiz ve temizleyicidir. Cana dokunduğunda ise ona yaşam verip dirilticidir. Hikmet sözde gizlidir. Söz arifin hazinesidir; ruhunun aynasıdır. Bu nedenle sözü kullanmayı bilen arif kişi hem kirden temiz ve hem de temizleyicidir. Olgun söz için temiz bir cana sahip olmak gerekir.[25]

Arifler bazen sözü hayattan daha önemli görmüşlerdir. Bazen de hayattı sözden daha değerli görmüşlerdir. Söz ariflerin tecrübesinde adeta yaşama anlam veren bir öze dönüşmüştür. Arifler hayatı ve sözü bir olarak tasavvur etmişler ve farkları sadece birer gölge veya perde şeklinde

[13] Seyyid Burhaneddin Tirmizi, *Maarif*, 75.

[14] Ebu Said Ebu'l Hayr, *Rubailer* Trc. Mehmet Kanar, Şule Yeğinler, 2013, 230.

[15] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 3. Cilt, 73.

[16] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 117.

[17] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 5. Cilt, 200.

[18] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 151.

[19] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 123.

[20] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 178.

[21] Necmuddin-i Daye, *Mirsadu'l-ibad*, 51.

[22] Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makalat*, Hazırlayanlar: A. Yılmaz. M. Akkuş. A. Öztürk, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 86.

[23] Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makalat*, 56.

[24] Hünkâr Hacı Bektaş-Veli, *Makalat*, 50.

[25] Celaleddin-i Rumi, *Fihi MaFih*, Trc. M. Ülker Anbaroğlu, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2007), 62.

değerlendirmişlerdir. Nitekim Mevlana, "dünyada nice diller var, mana bakımından hepsi bir. Kapları kırdın mı, su bir olur gider."[26] der. Bu hayatta birliğe erişip, gönlünü farkı esas alan dilden ve sözden kestin mi, can artık her görüş sahibine mutluluk haberleri yollar.[27] Bu nedenle arifler, irfan konularını bütünü hedefleyen *şiir dili* ile anlatmayı tercih etmişlerdir. "Gel a arif çalgıcı, ne olur, bir güzel huyluluk etsen de şiirlerde ışık saçan bir şiir okusan."[28] derken tamda şiirdeki *külli aklın diline* işaret edilmektedir.

Küllü akıl sadece şiirde değil, müzik dilini kullanarak kendini açığa çıkarmayı tercih eder. Mevlana'ya göre "nağmeler, asıldaki coşkunluğun bir parçasıdır. Parça ile asıl da asla bir olmaz, ağzını yum, gönül pencereni aç, canlarla o yoldan (şiir ve müzik yolundan) konuşmaya koyul"[29] Yine Mevlana: "canla-gönülle öylesine âşıkça bir ses, âşıkça bir nağme istiyorum ki o feryatta, canın yüzü görünsün, canın güzelliği belirsin"[30] der. Mevlana böylece canın nazlı yüzünü göstermesi için şiir ve müzik dilini sevdiğine gönderme yapar. O, "a ney, âşıkların hallerini söyle, sesin, canı adata sınamada"[31] derken sanatın dil gücüne vurgu yapmaktadır.

Kelime/Söz

Arifler, bazen de sözü özden üstün tutarak "ete kemiğe bürünmüşüm/Yunus diye görünmüşüm" demişlerdir. Arifin nezdinde hikmetsiz söylenen her söz cansızdır. Arifler cansız söylenen söze söz demedikleri gibi iradi olarak gerçekleştirilip, kemale erdirmeyen kelimelere de kelime demezler. Sözler ruhi birliği sağlar. "Söz bahanedir, bir insanı diğer bir insana çeken şey, söz değil belki ikisinde mevcut olan ruhi birlikten bir parçadır."[32] Kelime/söz Tanrının vasıflarındandır ve insanı tamamlamak, var olanı ayakta tutmak için vardır. Çünkü kelimeler ilahi ve kozmik varlığın ilk parçasıdır. Ebu Said Ebu'l Hayr der ki, Pir Ebul Yesan: İnsanlara yüz yirmi dört bin tane peygamber gönderilmiştir. Bunların hepsi halka, şu bir kelimeyi söylemelerini ve onunla hem-hal olmalarını emir etmişlerdir: "Allah". Bu sese kulak verenler o kelimeyi tekrar tekrar söylediler, sonunda "varlıkları bu kelimeye" dönüştü. Tümüyle bu kelimeyle özdeşleşince ona gark oldular. İşte o zaman arınmış ve temiz oldular. Kelime onlara bedel oldu. Kelime haline geldiklerinden artık onu söylemeye de ihtiyaçları kalmadı.[33] "İçeri gir ve otur ve bu kelime haline gel." Ey yolcu eğer görüşün halden hale geçmektense, onda dosdoğru bir yol vardır, dikkatli git. İnsandın, fakat sonunda da melek oldun. Şimdi meleklikten geç de Allaha yürü.[34] Arif bu seyirlerde gezen bir yolcudur.

Kelimelerin gücü konusunda önemli bir işaret vardır. Hz. Âdem rabbinden birkaç kelime alır ve rabbi onun tövbesini bunlarla kabul eder. Aynı şekilde kelimelerin gücünü ifade etmek için "vaktiyle rabbi İbrahim'i bazı sözlerle sınayıp da İbrahim onları tamamlayınca… (Bakara/2/124) Burada söz konusu olan kelimelerin *verilmiş olması* ve onların uygulama ile *tamamlanması yani yetkinleştirilmesi* meselesidir.

Filozof kelimeye/söze 'natıka nefis", arif ise 'sır, ruh, kelime ve kalp' adını verir. Buna göre kelime şudur: O cisim ve cisimsel olmayan, bir mahalde olmaksızın var olan, idrak edici ve cisimde tasarrufta bulunan, yaşayan bir zattır.[35] İdrak demek Suhreverdi'ye göre "idrak ettiğin şeyin suretinin sende ortaya çıkmasıdır."[36] Bu durumda kelimeyi idrak edebilmek için onun üzerinde tefekkür edip onun suretinin/bilincinin zihinde ortaya çıkmasını sağlamak gerekir.

[26] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 1. Cilt, 53.
[27] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 1. Cilt, 53.
[28] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 84.
[29] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 113.
[30] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 161.
[31] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 161.
[32] Celaleddin-i Rumi, Fihi MaFih, 52.
[33] Muhammet İbn Münevver, *Tevhidin Sırları*, Trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 57.
[34] Sultan Veled, *Rubailer*, Trc.Veis Değirmençay, (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 158.
[35] Şihabeddin Suhreverdi, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, Trc. A. Kamil Cihan, Salih Yalın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 77.
[36] Şihabeddin Suhreverdi, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, 71.

Kelime, yüce ulûhiyeti temsil eden isimlerden bir isimdir. "Kelime" dediğiniz şey ariflere göre kuru bir isim değil, kâmil bir cana sahip olunduğunda ve tekrar tekrar okunduğunda eşyanın doğasını ve eşyanın sırrını ortaya çıkaran metafizik bir güçtür. Dil, kelimenin söz ve manası için yetersiz olsa bile, zihin yeterince kelimeye odaklandığında kelime, irfani bilinci hakikate yönlendirmektedir. Örneğin "Tevhit" kelimesini ariflerin çokça zikredip, kendi zihinleri için odak yapmalarının nedeni işte onları hakikate yönelten bu irfani/mistik bilince sahip olmak içindir.

Arifler için "kelimenin" nesneyi öncelemesi ontolojik bir durumdur. Bu nedenle onlar varlıktaki "kudret" ismine önem verirler. Kudret eli, kendi kudretini kelimenin içinde gizlemiş ve şifresini söze bırakmıştır. Bu nedenle sözün bir boyutu da vahyin sözleri gibi gökseldir. Yani söz, ilahi bir güce sahiptir: Dil toplumsaldır ve objektiftir ancak söz, öznel ve yaratıcı bir özelliğe sahiptir. Ancak yine de "söz hakikatin gölgesi ve feridir. Mademki gölge çeker, o halde hakikat daha iyi bir tarzda cezbeder."[37]

Mevlana'ya göre kelime veya varlıktaki ayrılık aslında zahirdedir. "Mana ve gaye itibariyle her şey birdir ve birleşmiştir."[38] Yine Mevlana: "eğer maksada bakacak olursak ikilik kalmaz, ikilik teferruattadır. Esas birdir."[39] Bu durumda her şey "Bir" den gelip Bir'e döner. Varlıkta tek bir kudret ve tek bir maksat vardır Maksat bir olunca "diller, kulaklar ve duygular da bir olur. Mesela on kişinin müşterek bir bahçesi veya dükkânı bulunursa, hepsinin sözleri, kaygıları bir olur ve hepsi bir şeyle uğraşılar. Çünkü istedikleri şey bir olmuştur."[40]

Dil harfler, sözcükler, ibare ve manası ile zihin ve toplumda canlıyken sözün metafiziksel bir güce sahip olduğunu belirtmiştik. Öyleyse ariflerin "Allah" kelimesini zikretmeleri ve üzerinde tefekkür etmeleri, kendi dil/söz felsefelerine dayanmaktadır. Onların umudu, sözün gücünün; beden, gönül ve ruh üzerinde tekrarın, tefekkürün ve tezekkürün gücüyle ortaya çıkmasını sağlamaktır. Hacı Bektaş Veli sözün/kelimenin zihinle ilişkisini, ruha temas, ruha dokunmak kavramıyla ifade eder. Bu nedenle arifler "Ahad" (Bir) veya diğer kutsal isimler üzerinde tefekkür ve o ismin içerdiği sırrın, özün ve karakterin kendileri üzerindeki etkisini ortaya çıkarmak için ruha temas eder gibi tahayyül etmek yöntemini de kullanırlar. Arifler dilin bu gücüne rağmen yine de onun yetersizliğinin farkındadırlar. Dilin yetersizliği (sınırlılığı) onun manayı taşıyacak kadar sonsuz büyüklükte bir kap özelliği taşımamasından kaynaklanır. Mevlana'nın, "harfi, sesi, sözü birbirine vurup parçalayayım da seninle bu üçü olmaksızın konuşayım"[41] demesi dilin sınırlı olmasından kaynaklanmaktadır.

Dil ve Oyun

"Söz; mit, ritüel ve dini yaşamda niçin bu kadar etkilidir? Söz, kendi gücünü nereden alır? Zihinden mi? Doğadan mi? Toplumdan mı? İrfani veya mitsel hayata sözün varlıktaki sırası neresidir?" gibi sorular, bizi *söz ve can* ile *can ve sözün* gizemli ilişkisine götürür.

Mitlerin başlangıcında kelimeler ile büyü aynı şey olarak kabul edilirdi. Öyle ki kelimeler, aynı sihirli gücü bugünkü seküler yaşamda da sürdürmektedir. Kelimeler aracılığıyla herhangi birini dünyanın en mutlu veya en kederli insanı haline getirebiliriz. Öğretmen öğrencilerine en değerli bilgileri kelimeler aracılığıyla aktarır. Hatibin izleyenlerini sürükleyip götürmesi kelimelerle mümkündür. Her zaman, her yerde kararlarımızı, yargılarımızı, inançlarımızı belirleyen ve etkileyen yine o kelimelerdir.[42] Kelimeler/sözler zihnimizi yanıltabilir. Kelimeler bize mantıksız işler yaptırabilir. Kelimeler bizi delirtebilir ve bizi iyileştirebilir.

Tıpkı Kuran'da dünya hayatının bir oyun olduğunun belirtildiği gibi Arif için dil, canla oynanan bir oyundur. Dünya da insanlarla oyun oynar, örneğin dünya kendini sürekli farklı şekillerde gösterir; tıpkı bir sihirbaz gibi. Aslında dünya göründüğü gibi değildir. Ancak arif için bu oyun, bilinçli ve daima

[37] Celaleddin-i Rumi, *Fihi MaFih*, 52.
[38] Celaleddin-i Rumi, *Fihi MaFih*, 52.
[39] Celaleddin-i Rumi, *Fihi MaFih*, 66.
[40] Celaleddin-i Rumi, *Fihi MaFih*, 71.
[41] Celaleddin-i Rumi, *Mesnevi,* 1. Cilt. B.1730.
[42] Robert Dilts, *Dil İllüzyonları*, Trc. Volkan Çubukçu, (İstanbul: Türkiye İş bankası Yayınları, 2008), 19.

öğretici bir oyundur. Dünyanın bir oyun olduğu belirtilir ancak bu oyunun pozitif anlamda olduğuna vurgu yapılır ve işlevi açısından da öğretici/ibret alınması gerektiği hatırlatılır. Böylece arif, dil oyununun ciddiye alınması gereken bir oyun olduğunun dille/sözle oyun oynarken farkında olur.

Söz konusu bu oyun bilinci ile dilin insan için bir afet/düşüş olduğu durumlarda kelimelere sığınarak "kurtuluşun" sağlanması mümkündür. Arif bilinçli bir biçimde dil oyunu oynayarak kendinin ve talibin bilincini geliştirir.

Arifler için, can da dil ile iki şekilde oyun oynar. Birincisi, sözcüklerle konuşulan dil oyunu şeklinde, ikincisi ise sessiz dil oyunu şeklinde can, dil oyununu zihinde oynayıp durur. Birinci dil oyununda satranç örneğinde olduğu gibi nesneler azaltıla azaltıla oyunun nihai amacı olan şah hedef alınır. İkinci oyun ise sessizlik ya da hiçlik oyunudur ve çok zordur. Çünkü iç sesleri dâhil tüm sesleri yok edip, sadece gönülle odaklanmak, ya da hiçliği yaşamak oldukça zor bir durumdur.

İç seslerden özgür olmak, bir başka deyişle düşüncesizlik hali, ermişlik halidir. Mevlana "kötü hayal şeytanın elçisidir. Tanrı elçisine sığın da tövbe ettir ona"[43] buyurur. Kötü bir hayal de şeytanın gördüğü işi görebilir: "Güzel bir hayal gelir, gönül hoşlanır, nazlanır, çirkin bir hayal gelir, pusar, kıvranır gönül."[44] Gereksiz ve fazla düşünceler aklı bulandırır. Mevlana, "Akıl düşünceyle bunaldı gitti ah. Baş çeken kim, başı dönen hangisi ah?"[45] beli değildir. Mevlana'ya göre en önemlisi, zihni ve gönlü etkisi altına alan korkulardır. "İnsana bütün korku, kendi içinden gelir, fakat insanın aklı daima dışardadır."[46] Bu nedenle içe dönerek korkuyu yenmek suretiyle dil oyunundan kazançlı çıkılabilir. Kendini tanımak, düşüncelerden kurtulmanın en önemli yoludur. Mevlana "a gönül, kendine dön, kendine gel, çünkü *o güzele* gönüldeki gizli yoldan gidilir."[47] buyurur.

Sükût Dili

Arifin hedeflediği dil makamı, oldukça zor olan *sessizlik/sükût diline sahip* olmak makamıdır ve arifin tüm amacı sükût halinde bulunmayı uzun süreli yaşamaktır.

Dilden kasıt, sınırlılıktan ve kalıplardan sonsuzluğa varmaktır. Sınırlılık, sözün bir kalıp içinde olmasıdır. Mevlana, "başı ve sonu olan her şey kalıptır, tekbir, namazın başı, selam ise sonudur. Bunun gibi şehadet de yalnız dilleriyle söyledikleri şey değildir. Onun da başı ve sonu vardır. Sesle, sözle söylenebilir. Sonu ve başı olan her şey suret ve kalıptan ibaret olur, O'nun ruhu benzersiz ve sonsuzdur ve başı sonu yoktur."[48]

Dilin susmasında da aslında *dilin konuşması* hali vardır. Arifler buna sözcüksüz konuşmak derler. Dil, sözcükleri bir müddet sonra terk edip ceht ve mücahede ile gönül diline, yani sessizliğe yönelir ve gönlü müşahede eder.

Gerçek talibin "kalp dilini" bilmesi gerekir.[49] Böylece arif terk-i dünyaya, terk-i dil ve terk-i düşünce ile başlar. Bu başlangıca da ancak dilin gerçekten yetersiz olduğu bilincine varıldıktan sonra erişilir. Amaç ise temiz bir hayata sahip olmak, içindeki benliği fark etmek ve "elest" sorusuna burada/dünyada cevap vermeye çalışmaktır. "Gördüğün hayat oyundan eğlenceden ibaret, Duydun mu hiç "temiz hayatın" adını? Dostum, hayat dediğin, sen içinde bir sendir. Her "senliğin" içinde bir başka "sen" vardır. Elest'i duyduğunda sen kimdin? Yoktun ama *o soruyu* duyunca sen işte var oldun."[50] Arif için temel olan şudur: Elest'tiyi dinleyen can tam kulak kesildiğinde, dil kendiliğinden susar.

[43] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 346.
[44] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 1. Cilt, 165.
[45] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 1. Cilt, 139.
[46] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 1. Cilt, 144.
[47] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 1. Cilt, 149.
[48] Celaleddin-i Rumi, *Fihi MaFih*, 57.
[49] James Winston Morris, *Kalp Aynası, Manevi Aklın Keşfi*, 152.
[50] Feridüddin Attar, *Esrarname*, Trc. Mehmet Kanar, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 64.

Şebüsteri dilin yetersizliğine ve sonsuza doğru giden gücüne güzel bir şekilde işaret eder: "Manayı tartar mı hiç kafiye ve aruzlar. Dar bir kaba sığar mı bunca geniş manalar. Öyle derin manalar sığmaz ki söylemlere. Bunca geniş bir deniz sığmaz ufak testiye. Zaten söylem elinden pek darlığa sıkıştık. Başka yüke gerek yok. Boş sözlerden şaşırdık." Yine Şebüsteri: "Vakit de yok, hangi fırsat nasıl başlasam söze. Halindeki bu zevki nasıl aktarsam söze, İmkânsızdır bu hali konuşmak ve anlatmak. Varsa bir hal sahibi, o halden anlar ancak" der.[51] Şebusteri mana denizinin sonsuzluğuna dalmanın yolunun, ancak zihnin manaya teslim olmasından ve mana dünyasını tam olarak görmesinden geçtiğini söyler. Denize girmeden, denizi tecrübe etmeden "derya, derya" diye bağırmanın bir faydası olmadığı gayet açıktır.

Kısacası arifler sözün zihni değiştirdiğine ve dönüştürdüğüne inanırlar. Nitekim Mevlana: "bu söz, idrak etmekte, söze muhtaç olanlar içindir. Sözsüz idrak edenin söze ne ihtiyacı var."[52] Sultan Veled ise "deniz bir lüleden akabilir mi? Derya bir kayığa sığabilir mi? Harf, ses ve dil lüleye benzer, ne vakit o aşk denizini görebilir, onu kavrayabilir ki?"[53] der. Ancak yine de birlikte eylemenin erdem olduğuna inanan arifler, mana denizinde, sohbet ve muhabbet dilinin samimi talibidirler.

Sohbet ve Muhabbet

Sohbet, dil ve sözün birleştiği bir meclistir ve daima sevgiye dayanır. Adamın biri İbrahim b. Edhem'e arkadaş olmuştu. Ondan ayrılacağı zaman: "Şayet bir ayıp ve kusur gördüysen beni uyar." dediğinde İbrahim b. Edhem: "Sende ne bir ayıp, ne de bir kusur gördüm. Çünkü sana sevgi gözü ile baktım. Onun için sende gördüğüm her şey hoşuma gitti, ayıplarını başkasından öğren." demiştir. Sevgi ve rıza gözü hiçbir kusuru görmez, fakat kin ve nefret gözü bütün kirli çamaşırları ortaya serer.[54] Böylece anlıyoruz ki sohbet ancak sevgiyle yapılabilir.

Candan konuşmak, sohbettin temel özelliğidir. Mevlana: "gel de birbirimizle candan konuşalım, kulaklardan, gözlerden gizli olarak söyleşelim. Gül bahçesi gibi dudaksız, dişsiz gülelim, düşünce gibi dudaksız, dilsiz, görüşelim. Aklı evvel gibi dünyanın sırrını ağzımız yumulu olduğu halde sonuna dek söyleyelim. Söz bilenler, ağza bakarlar, onların çadırından dışarda konuşalım. Sen nasıl olur da eline tuttu dersin. Mademki elimiz bir, o elden görüşelim. El, ayak, gönlün hareketlerini bilir, dilimiz susarak, gönlümüz titreyerek söyleşelim"[55] der.

Samimi olmak da sohbetin özelliğindendir. Seminur adında sohbet eri olan bir Arif "Bize söz söyle, öğüt ver diyenlere konuştu ancak kimse onu dinlemedi. O da yüzünü duvardaki kandillere dönerek "size hitap ediyorum" dedi. İşte o zaman tüm kandiller yere düşmüş ve hurdahaş olmuştu.[56] Çünkü o en içten samimi duygularıyla konuşmak istemiş ancak samimiyetine karşılık bir samimiyet görememiştir. Bu nedenle samimiyetsiz insanlarla söz değil ancak dil sohbeti yapılabilir. Bu tür sohbet de ruhun değil, ancak bedenin tatminini sağlar, yani kişiyi korkudan veya yalnızlık duygusundan kısa süreli olarak uzak tutmaya yarayabilir.

Sohbet aşığı Şems-i Tebrizi'nin güzel anlatımıyla, "Bir aralık ben sana "Konuş" dediğim zaman maksadım şu idi: Mana kaplanı çok huyludur dışarı zor çıkar, söze gücüm yeter, buna ister benim kuvvetim deyiver ister tanrısal kuvvetin eseri farz et. Kâh bir hile ile onu dışarı fırlatırım, kâh o söz gibi hiç çıkmaz olur. Sen konuştuğun zaman sanki benim sözlerimi konuşuyorsun, hele o derviş ile konuşurken nasıl birçok manalar sarf ettin, kapılar açıldı, güzel söz, geniş meydan açıldı."[57]

Sohbet er meydanına benzer, herkes orada, ses, dil, söz ve mana ile güreşmeye cesaret edemez. Bu sohbet meydanına cesaret eden Sokrates ve Şems gibi hakikat aşığı erler, yaptıkları

[51] Mahmud-ı Sebüsteri, *Gülşen-i Raz*, Trc. A. Gölpınarlı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), 21.
[52] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 1. Cilt, 66.
[53] Sultan Veled*, İbtida-Name,* Trc. Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: İnkılap, 2014), 16.
[54]Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, Trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 383.
[55] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 217.
[56] Hücrivi, *Keşfu'l –Mahcub*, Trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 201.
[57] Şems-i Tebrizi, *Makalat*, Trc. Mehmet Nuri Gençosman, (İstanbul: Ataç Yayınlar, 2009), 38.

sohbetlerin bedelini başlarıyla ödemiş ve arkalarında hala sönmeyen felsefe ve tasavvuf ateşini bırakmışlardır.

Şems, dostu Mevlana için "Suret çok iyi olabilir ama mana ile birlik olursa. Yoksa surette söylenen sözlerin ilgisi olmazsa neye yarar? Mevlana'nın sözlerini anlayabilmek için çok dikkat gerekir. Çünkü bunlarda büyük bir şaka ve latife kokusu vardır"[58]der. Şems, mana ve sureti birbirinden ayırmaz ancak manayı öncelikli tutar. Bunun nedeni onun özgür kişiliği ile mana denizine cesurca yelken açmasından kaynaklanmaktadır. Şems, "Benim sohbet meclisimle yol bulan kimsede görülen tek etki, başkalarının sohbetinden soğuması ve hoşlanmamasıdır"[59] der. Yunus Emre de "Benim dilim kuşdilidir, benim ilim dost ilidir, ben bülbülüm, dost gülümdür, bilin gülüm solmaz benim." Derken, dostluğa ve muhabbete vurgu yapar.

Muhabbet, bir şeye meyletmek, bir şeyle ünsiyet ve ülfet etmek veya âşık olmak gibi anlamlara gelir.[60] Ariflerin aşk ve muhabbet hakkındaki sözleri çoktur. "Muhabbet, aşığın sevgilisini, yanında bulunan ve değeri olan her şeye tercih etmesidir."[61] Muhabbet, sevgili ne yaparsa yapsın her şeyini onun yoluna vermektir. Muhabbet perdeleri yırtmak sırları keşfetmektir.[62] "Muhabbet marifetin işaretidir."[63] Çünkü kişi tanıdığını sever. Marifet nardır, (ateş) iman ise nurdur.[64] İşte sohbet ve muhabbet bu nar ve bu nurdan meydana gelirse gerçek ve hakiki sohbet ve muhabbettir.

Hallac, "Gerçek muhabbet kendi vasıflarını söküp atmak suretiyle sevgili ile beraber bulunmaktır." demiştir.[65] Seriyyu's-Sakati, "Biri diğerine "ey ben" demedikçe, iki kişi arasında muhabbet salih ve sahih olmaz. İki âşıktan her biri kendini diğerinde fani kılmalıdır. "Ene'l Hakk", Sen bensin, ben senim demektir."[66] Aşk ya da mistik bilinç denilen şey de işte tam olarak budur.

Arif ve Söz/ Dil/Mana

Mevlana'ya göre söz gemi, mana ise denizdir. Dil anlam denizini kuşatamaz, ancak sınırlı alanda dolaşılabilir. İrfan geleneğinde sözü/dilin nasıl kullanıldığına bakmamız gerekir. Dil ve söz arasında fark vardır. Dil toplumsaldır. Yani bir bellek ordusuna dayanır. Söz ise bireyseldir. Bu görüş, Saussure'nin dil ile ilgili önemli bir tezidir. Saussure dil ile nesne arasında kurulan bağın yapay olduğunu söylerken insanın dil ile kurguladığı anlamın nesnel gerçekliği yansıtmada yetersiz kaldığını belirtir.

Kadim irfan geleneğinde ise dil, hâlihazırda iletişim bağı kurmak için kullanılan bir araç değildir. Dil sadece bir aracı olarak Tanrı tarafından kurgulanan fiziki ve metafizik dünyanın kurgusunu anlatabilmek için vardır.

Dil kurgusal tecrübenin aracıdır. Mana dünyası ile doğrudan bağlantısı yoktur. Mana dünyası orijininde insana değil, Tanrı'ya aittir. Bu dünyanın kapısını da ancak gönül arayabilir. Bu arayış amacına ulaşır ve insan gönülle varoluşun sırrına erebilirse söze gerek kalmadan da öze [hakikate] ulaşır. Bu açıdan bakıldığında tasavvuf geleneğinde söz, farklı özellikleri ve anlamları ile dili de aşan bir fenomendir: Söz, özün özüdür.

Mevlâna kutsi alanda duran mananın anlaşılır olması için sembol ve simge dilini tercih etmiştir. "O hikâyeler, mecazlar sembollerden yararlanmıştır."[67] Onun sembol, kinaye, hikâye ve tiplemeler dilini

[58] Şems-i Tebrizi, *Makalat*, 182.

[59] Şems-i Tebrizi, *Makalat*, 40.

[60] Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 383.

[61] Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 40.

[62] El Luma Ebu Nasr Serrac Tusi, *İslam Tasavvufu*, Trc. Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul, 2012, s. 58.

[63] El Luma Ebu Nasr Serrac Tusi, *İslam Tasavvufu*, 34.

[64] El Luma Ebu Nasr Serrac Tusi, *İslam Tasavvufu*, 38.

[65] Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 383.

[66] Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 410.

[67] İbrahim Emiroğlu, *a.g.e*., s. 172.

kullanmasındaki asıl neden kelimelerin kendi düşüncelerini ve ruhunun sırlarını ifade etmede yeterli olmamasıdır.[68]

Mevlana'nın gazelleri lirik, taze mana ve mazmunları içerir. İrfan ve aşk gerçeklerini güzel ibareler, söz gelişleri ile süsler. Bu gazellerde geçen redifler ve tekrarlar onun sanatına ayrı bir çekicilik, güzellik ve güç katar. Böylece o, mesajlarını semboller ve paradokslarla güçlendirir. Onun şiirlerinde geçen "Ey Aşıklar, Ey Aşıklar!, "Gel, Gel!", "Can, Can!", "Sus, Sus! Susuşta yüzlerce dil vardır; yüzlerce anlatış vardır. Sustum ağzımı yumdum, ama sözsüz konuşuyorum ben bu gece", "Ağla, Ağla!" gibi tekrarlar, Kur'an'a öykünme, ses uyumu dinlendirme ve melodiyi sağlama, anlam pekiştirme ve dikkat çekmek gibi gayelerle yapılmıştır.[69]

Şiirin bir aşk, iman ve irfan işi olduğu, en güzel şekilde Mevlana'da görülmüştür. O mananın apaçık verilmesinden yanadır. "Sevgilinin sırlarını gizli kapaklı geçmek daha hoştur. Sen artık hikâyelere kulak ver, işi onlarla anla. Perdeyi kaldır, çırılçıplak söyle, çünkü güzelle ben gömlekle yatıp uyumam."[70] Mevlana, harf dilinin yetersizliğinden şikâyet eder, harfsiz, dilsiz, dudaksız, hal dili ile gönül dili ile konuşmayı tercih eder. O, "harfi, sesi, sözü, birbirine vurup parçalayayım da bunlar olmaksızın seninle konuşayım" der.

Aşk Dili

Mevlana'ya göre söz, bengisudur/mutluluktur. Gök, aşkla uzlaşıp dönüyor, aşktan mahrum olunca, yıldız bile tutulup sönüyor. Ona göre evrenin dili de aşk dilidir. Beli bükük "dal" bile aşkla "elif" gibi doğrulup yücelmekte, fakat aşksız kalınca "elif" bile "dal"lara dönmeli. Söz bengisudur (ab-ı hayat) çünkü ledün bilgisinin aşkından doğmaktadır. Aşkı canından eksik etme de iyi işlerin meyve versin, çoğaldıkça çoğalsın. Söz mana ehline az da olsa çoktur, uzadıkça uzar, yeter mi yeter, fakat suret ehline çok söz bile azdır, kifayetsizdir.[71] Mevlana; "hayvanlıktan insanlığa uçmadıkça ab-ı hayata dalamaz; ab-ı hayatın içinde yüzemez. Sus, harfleri bırak, çünkü anlam eri, yoktu olmazdı harflerin etrafında dönüp dolaşmaz."[72]

Aşk arife ne tür özellikler katar, aşk tezgâhından çıkan arif kimdir? Hücrivi arifi, "düşünmesi (ve arzusu) hiçbir şekilde adımından önde olmayan zattır. Yani arif, bütünü ile (kalbi ve bedeni ile huzurda) hazırdır, kalbi nerede ise bedeni orada, bedeni nerede ise kalbi orada olur. Ayağı nerede olursa sözü orada, sözü nerede olursa ayağı orada olur" şeklinde tanımlar.[73] Buna göre arif, yaptığı her eylemde şimdide olan bir kişidir. Aşkın arifteki ilk tezahürü, arifin "şimdide " olmasını sağlamasıdır zira arif, "vaktin oğludur."

Aşkın özelliğini taşıyan ariflerin sözleri, gönülleri ferahlatır. Müritleri, Cüneyt Bağdadi'ye "Gönüllerimizin rahatlık ve huzur bulması için şeyh bize söz söylesin, nasihat etsin." dediler. Fakat o, teklifi kabul etmedi. Sonra rüyasında Cüneyt, Peygamberi gördü. "Ey Cüneyt halka söz söyle, zira senin sözün halkın kalplerinin rahatlık ve ferahlık bulmalarına sebeptir" denildi.[74] Nebilerin sözleri (ilahi) huzurdan verilen haberlerdir. Sıddık olanların sözleri ise temaşa ve müşahededen işaretlerdir. Sözün/haberin sıhhatli olması nazardan bakmaktan, müşahedenin sıhhatli oluşu ise fikirden ve düşünmedendir.[75] İrfan kulun içinde bulunduğu vaktin gereğine göre, o an ne yapılması gerekiyorsa onu yapmaktır. Tusi, arif kimdir diye sorar ve şöyle cevap verir: "Arif şimdide kalarak güzel sese ve musikiye kulak veren kimsedir."[76]

[68]İbrahim Emiroğlu, *a.g.e*., s. 25.

[69] İbrahim Emiroğlu, *a.g.e*., s. 26 ve 188.

[70] Mevlana Celalettin Rumi, *Mesnevi*, (Konya: Palet Yayınları, 2012), B.135, 6.

[71]Mevlana Celalettin Rumi, *Divan-ı Kebir,* Abdul Baki Gölpınarlı, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 8.

[72] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt 162.

[73]Hucrivi, *Keşfu'l –Mahcub*, Trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 102.

[74]Hucrivi, *Keşfu'l –Mahcub*, 193.

[75]Hucrivi, *Keşfu'l –Mahcub*, 194.

[76]El Luma Ebu Nasr Serrac Tusi, *İslam Tasavvufu*, 24.

Aşk, âşıkları da daima sınar. Arif, hal ve lisan dili ile sınanan kişidir. Rivayete göre Şibli'yi akıl hastanesine attılar. Bazı dostları onu ziyaret etti. Şibli onlara "Siz kimsiniz?" diye sordu. Onlar "Biz seni seven dostlarınız." deyince Şibli, yerden taş alıp onlara atmaya başladı. Onlar taşı görünce kaçışmaya başladılar. Şibli onlara "Yalancılar sizi, beni sevdiğinizi söylüyorsunuz fakat sıkıntıma tahammül edip sabretmiyorsunuz bile." dedi.[77] Bu türden sınamalardan geçmeyenler değil âşık, Şibli'ye göre, dost bile olamazlar.

Mevlana şöyle der: "Padişahın güzellik bekçisini görünce gerçekten de anladım ki padişah hem bahçıvanmış, hem can bahçesi. Ondan yağmur gibi taş yağsa sana, gene de aşk şişesini kırma; çünkü elindeki geçer akçenin değeri, İmtihan taşıyla belli olur ancak. Padişahların bekçilik etmesi, hem güzel bir şey, hem de tuhaf; öylesine eski püskü bir elbiseye bürünmüş ki o mudur, tanıyamazsın. Beden elbisesini giymiş ki bu, O'nun en aşağılık elbisesi; harflerle söze gelmiş ki bu, O'nun en aşağılık dili."[78]

Aşk, ariften edepten dolayı sükût ister. Mevlana "sözü bırak da görülmedik olayları apaçık gör, bu daha iyidir"[79] der. Konuşan diller, her zaman susan gönüllerin helakidir. Dil konuşur cezasını sükût eden kalp çeker. Aşk, dili konuşturur; kalbi suçlu tutar. Bu "ibare" ve "ifade" denilen şey, baştan sona kadar afettir. Mana hâsıl olur ve anlaşılırsa ibare ve ifade de kaybolmaz. Bilakis mana kayıp olursa ifade ile de bulunmaz. Zira oradan hayal ve vehm ortaya çıkar ve talip olanı helak eder. Çünkü talip ibare ve ifadenin manası olduğunu hayal etmiştir.[80] Oysa ibare ve ifadenin değil, sözün manası vardır.

Mevlana, "çırılçıplak ol da gir denize (mana denizine), denizin sesi gibi söylemeyi bil"[81] Bir başka deyişle sınırlı olan dilin ibare ve ifadelerinden özgür ol ve Bir'in sesi, sözü gibi söylemeyi öğren. O, "haydi kalk, gerçekten Tanrı çağırıyor, gariplikten vazgeç, tut evin/aşk yolunu"[82] der. Ona göre "sevgilinin hayali bir davettir-geldi. Sen de hayal gibi sırlara dal da sıçra"[83] ve "yürü sevdalara düş, deli divane ol, ne diye akılı oldun, ne diye ayıksın? Düşünmek bir şey elde etmek içindir, sense baştan bağış oldun gittin"[84] der.

Arifin öğretmeni aşk, okulu ise niyazdır. Mevlana, "ses, söz söylemek ayıltır adamı, hâlbuki sen, güzelim bakışlarla sarhoş olmadın mı ki?"[85] der ve ekler: " bütün bu sesler, bu nağmeler, kıyısı bulunmayan denizdendir, kıyısızdır, fakat coşar, dalgalanır, köpürür."[86] Öyleyse "içi boş sevdayı başından çıkar/ nazı azalt, niyazı çoğalt/ senin hocan aşktır, oraya vardığında/ o, hal diliyle söyleyecektir sana ne yapacağını."[87]

Varlığın özü "sevgiye" ve "bilinmek istedim" ilkesine dayanır. Burada yine söz ve sevgi arasında da bir ilişki vardır. Biz buna Mevlana'nın dili ile işaret etmekle yetinelim: "aşk libasının başı "onları sever" sonu ise "onu severlerdir". Bu sözün başlangıcı da "bilinmek istedim" işaretine döner, lakin bu hususta kimsenin söz söylemeye takati yoktur.[88]

Arifler için söz, aklı sarhoş eden şarap gibidir. Bir kimse bu şarabı içmeye müptela olsa, asla bir daha onu terk etmez ve kendini bu alışkanlıktan vazgeçiremez. Mevlana "söze boyuna beni bırak diyorum, fakat inatçı boyuna peşimden geliyor"[89] der. Sözün bir işaret olduğu tasavvuf ehlinin ortak

[77]El Luma Ebu Nasr Serrac Tusi, *İslam Tasavvufu*, 49.
[78] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 6.
[79] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 140.
[80]Hucrivi, *Keşfu'l –Mahcub*, 215.
[81] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 1. Cilt, 278.
[82] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 284.
[83] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 288.
[84] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 300.
[85] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 301.
[86] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 335.
[87] Necmuddin-i Daye, *Mirsadu'l-ibad,* 61.
[88] Necmuddin-i Daye, *Mirsadu'l-ibad,* 82.
[89] Celaleddin-i Rumi, *Divan*, 6. Cilt, 258.

görüşüdür. Bu yüzden az konuşurlar, sözlerine dikkat ederler. Sükût bu nedenle onlara göre erdemdir.[90] Sükûttun nedenine inmek ise hikmettir. Sükûtun nedeni Yakup'un çektiği kederdendir. Aşk arifi ağlatır, dert söyletir. Aşk ve dert kalptedir. Ağlamak ve söylemek gözde ve dildedir. Gözdeki yaş ve dildeki söz, gönüldeki söz, gönüldeki aşkın ve derdin delili, hatta ta kendisidir.[91]

Hücviri, söz iki türlüdür der, sükût da iki türlüdür. Sözün bir kısmı hak, bir kısmı batıldır, sükûtun bazısında maksat, bazısında gayret hâsıl olur. O halde her insanın, konuşma halinde de susma halinde de nefsinin yakasına sarılması gerekir. Şayet kişinin söyleyeceği söz hâli ise, o takdirde sözü sükûtundan üstündür, batıl ise bu durumda onun susması konuşmasından efdaldir.[92]

İntak-ı Hak, Hakkın konuşturması demektir. Kim Hak tarafından konuşturulursa onu hatadan ve saçmalamaktan korurlar. Nitekim İblis "Ben Âdemden daha hayırlıyım" (7/12) diye konuşunca, başına geleni gördü. Âdem yaptığı hatayı fark edip, gerçeği anlayınca gerçeğe dayanarak, gerçeğe teslim olarak içten konuştu ve "Rabbimiz, kendimize zulmettik." (Araf 7/23) diye *konuşturulduğu* vakit, onu dostluğa seçtiler. Yani kendi kendine (nefse uyarak) konuşan hata da eder, isabet de eder. Hak tarafından konuşturulan, Onun (Hak/gerçek) tarafından hatadan korunur. *İntak-ı Hak,* Hakkın, gerçeği konuşturması demektir ve bu güzel bir şeydir.[93] Aşk arifi, İntak-ı Hak makamına çıkarır.

"Edep Ya Hu" Dili

Ariflerin dili edep dilidir. "O" varken "ben-bene" gerek duymak edebe aykırıdır. Bu nedenle ariflerde edep dili önemlidir. Örneğin öfkeli iken söz söylememek ariflerin adabındandır. Hak sözün, doğru sözün mutlaka söylenmesi gerekir ama öfkeli iken söylenmemelidir. Çünkü o söz, öfke ateşi yüzünden yakıcı ve yandırıcı bir hale gelir. Zira kapı ve duvar gibi katı nesneler bile gönüldeki kırgınlık yüzünden, kişinin öfkeli zamanında öfkelenip, ateşli bir hale gelir. Gönül tandırından sıcak ekmek veya sıcak yemek gibi çıkardığın söz, nasıl olur da kızgın olmaz! Eğer söylediğin o söz, bir şekle bürünüp karşına çıksaydı, yakıcılığı yüzünden ona elini dokunduramazdın. Şimdi biraz bekle hele o ekmek soğusun, öfke geçsin. Ekmek hayat devam ettiren bir gıda olduğu halde, yakıcı derecede sıcak iken, birinin ağzına koysan, o kimse aç bile olsa, ağzından çıkarıp atar, o ekmekten ve onu yemekten de mahrum kalır.[94] Bu yüzden öfkeliyken, arif, dil aracını öfke meydanından uzak tutması gerektiğini bilir.

Arif, diline muktedir olandır. Arif, tecessüs ve tahassüsle de ilgilenmez. Kötülüğü gördüğünde öfkesine yenilmez, bilakis onu rahmet kapsar. Çünkü o, Allah'ın kaderindeki sırrın bilincindedir. Arif yiğittir. O kendine karşı olan savaşta cesurdur. Nasıl olmasın ki! O, ölüm korkusundan özgürdür. Arif cömerttir, nasıl olmasın ki onun batılı (geçici şeyleri) sevmekle hiç bir ilgisi yoktur. Arif kindar değildir. Nasıl olsun ki, onun zikri Halik'la meşguldür.[95] Bu nedenle ariflerin dili daima yumuşaktır. Onlar daima dillerine hâkimdirler.

Konuşmak himmet işidir. Dilden önce zihni himmet ile bir konu üzerinde toparlamak sanatını bilmek gerekir. Birisi şeyhin huzuruna vardığında hemen yukarıya doğru bakıp, "Ey şeyh, evinin tavanı harap olmuş" gibi bir söz etti. Bunun üzerine Şeyh; Bu adamın pabuçlarını önüne getirin, oturmadan hemen gitsin. Çünkü dağınık, perişan bir bakışı ve görüşü (zihni) var, kendi oturur oturmaz, asıl konuyu bırakıp damdan tavandan söz etmeye, haber vermeye başladı."[96] Maymun gibi daldan dala atlayan zihin ariflerin hoşlanmadığı bir zihindir. Daldan dala atlayan, durmadan düşünen bir zihinle hangi Mushaf okunur, hangi namaz kılınır acaba? "Diyelim ki ezber ettin bin Mushaf'ı, kâfir nefsin var, ne yapacaksın onu? Namaz için niye koyarsın yere başını? Yere koyacaksan, koy kafanda olanı."[97] Yani

[90] Hucrivi, *Keşfu'l –Mahcub*, 416.
[91] Hucrivi, *Keşfu'l –Mahcub*, 417.
[92] Hucrivi, *Keşfu'l –Mahcub*, 417.
[93] Hucrivi, *Keşfu'l –Mahcub*, 418.
[94] Seyyid Burhaneddin Tirmizi, *Maarif*, 32.
[95] İbn Acibe, *Sufilerin El Kitabı*, Trc. A. Murat Özel, (İstanbul: Hays Kitap, 2015), 60-66.
[96] Seyyid Burhaneddin Tirmizi, *Maarif*, 86.
[97] Ebu Said Ebu'l Hayr, *Rubailer*, 327.

kafandaki düşüncelerini koy bir kenara. Ebu Said Ebu Hayr bu sözleriyle, namazda çok konuşan iç dilini sustur, sonra himmet ile tüm zihnini secde noktasında topla ve sen namazı değil bırak namaz seni kılsın demek istemektedir.

İyi söz söylemek, incitmemek ariflerin söz adabındandır. İnsanlığın kemali dört şeydedir: İyi sözler, iyi hareket, iyi ahlak ve maarif. Maariften kasıt dört şey bilmektir: Dünyayı bilmek, ahireti bilmek, kendini bilmek ve yaratanı bilmektir.[98] İnsan-ı kâmil bu dört şeyi bilip uygulayandır. Eşrefoğlu Rumi'ye göre ululardan gelen bir söze inanmak ariflerin âdetindendir. "Ey aziz, bir söz, kim, Tanrı'dan ya da Resul'den, ya sahabeden, ya meşayihten söylenirse, sen inanıcı ol. Zira inanmak kişiyi saadete iletir... İnkârı koy, inkâr eden kişiler kitabın/sözlerin saadetinden mahrumdur."[99]

Hafız, ariflerin söz adabını şu kısacık muhteşem beyti ile özetler. *"Kimseyi incitme de dilediğini yap. Şeriatımızda bundan başka günah yoktur"*[100]

Son olarak ne çok kısa ne de çok uzun konuşma ariflerin adetlerinden değildir. Dervişin biri şeyhin huzurunda uzun bir konuşma yaptı. Şeyh: Ey genç adam otur, sana nasıl konuşulacağını öğreteceğim dedi. Adam oturunca şeyh dedi ki; konuşman kısa, özlü, veciz olsun ve neye niyet ediyorsan en açık bir şekilde onu beyan et dedi.[101] Sözü kısa kesmek gerek, kötülük öğreten dosttan sakınmak gerek, kötü dost iyilikten söz etmez, iyilikten söz etmemek ise küfürdür. Aman ha bundan sakın işte, şu senin nefsin durmadan sana bir şeyler söylüyor, sözün özü şu: Bir ve kâfi. (Bir ve Bes)[102] Bu sözler sana yeter.

Dilden/Sözden Amaç: Abı Hayattır.

Arif için dil bir araçtır ve asıl amaç onun aracılığıyla ebedîliğe erişmektir. "Bu varlıktan yok olmadıkça, onun varlığıyla var olamazsın, onunla dirilemezsin, Ab-ı Hayata/mutluluğa dalamazsın, ebedi saltanatı bulamazsın, böyle olmadıkça hiçbir fayda elde edemezsin".[103] Ab-ı Hayatı arıyorum deyip tembellik yapanlar, gerçekte ab-ı hayatı aramada değer görmeyenlerdir. Sözle ab-ı hayat arıyor, hal ile de inkâr ediyorlardı.[104]

Dili kullanmaktan amaç mutluluktur. Dilin kendi içinde mutluluk için potansiyel bir gücü vardır. Dini literatürde bu güç doğru kullanılamadığı durumlarda insanın acı ve ıstırap çekmesine neden olabilir. Dilin insan üzerinde kurduğu bu olumsuz hâkimiyet "vesvese" olarak tanımlanır. Vesvese, harici sesleri dinleyen ve bu seslerin etkisine kapılan insanın, dilsel gücünü kaybetmesi; kendi ve öteki ile iletişimi kuramamasıdır. Mutluluğa en çok engel olan durum bu vesvese/vehmetmek durumudur. Ancak vesvesenin ortaya çıkardığı kaygı ve endişe ise daha kötü bir durumdur.

"İç konuşma" kalbin içine yerleşemeyen kuruntu ve vesveselerdir. Kalpte yerleşene gelirsek, insan bundan sorumludur ve onun hesabını verecektir. Allah buyurur ki "Kuşkusuz kulak, göz, fuad bunların hepsi yaptıklarından sorumlu tutulacaktır." (17/39) O halde kalp, söz, işaret, mana ve hikmet ilminin yeridir. İbare ilmi, dille ifade edilen ilim demektir. İşaret ilmi ise kişinin kalbiyle Allah'ın rububiyetine, birliğine, celaline, kudretine, bütün niteliklerine ve fikirlerinin hakikatlerine işaret etmesi/tanıklık etmesi ve buna göre yaşamasıdır.

Ab-ı hayatı kazanmanın yolu akıl ve imandan geçer. İman ve Kur'an nurunun kaynağı, tek bir kaynaktır ki o da kalptir. Her iki nur birbirine benzer. Allah şöyle buyurur: "Sen hitabın veya imanın ne olduğunu bilmezsin. Fakat biz onu bir nur yaptık." (42/52) Böylece Allah, "Bir" sayısının simgesi olarak

[98] Azizüddin Nesefi, *Tasavvufta İnsan Meselesi/ İnsan-ı Kamil*, Trc. Mehmet Kanar, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 35.

[99] Eşrefoğlu Rumi, *Müzekkin- Nüfus*, Hazırlayan: Abdullah Uçman, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 73.

[100] Hafız Şirazi, *Hafız Divanı*, 26.

[101] Muhammet İbn Münevver, *Tevhidin Sırları*, Trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 219.

[102] Muhammet İbn Münevver, *Tevhidin Sırları*, 298.

[103] Seyyid Burhaneddin Tirmizi, *Maarif*, 115.

[104] Seyyid Burhaneddin Tirmizi, *Maarif*, 132.

"O" zamiriyle iki nuru birleştirmiştir.[105] Hâkim Tirmizi, "Fakat Allah size *imanı sevdirmiş* ve onu gönüllerinize güzel göstermiştir." (49/7) ayetini tefsir ederken, "İmanın kalpte güzelleştirmesi ancak *akıl* ile olur. Kâfire ise akıl verilmemiştir. Onun kalbinde *iman sevgisiz ve süssüz* olarak kalmıştır."[106] der.

İrfan ve idrak ehli kişiler aynı zamanda tedebbür, tefekkür ve tezekkür etmenin yolunun huzur-u kalpten geçtiğini bilirler.[107] Ariflerin kalpleri hitab-ı ilahinin ilk harfi olan besmelenin "Ba"sı ile sükûnet bulur. Eşya Allah ile zahir olur, onunla fani olur. Onun tecellisi ile güzelleşir. Yani eşya onunla güzel olur.[108] Harfler ilmine göre (İlmu'l-huruf) Allah evreni harflerin ilki olan Elif ile değil ama ikinci harf olan "Be" ile yarattı. Öyleyse yaradılışın kökeninde "be" vardır. Ancak ikilikten önce birlik ya da "be" den önce "elif" vardır. Demek oluyor ki "elif" Allah ismini, " be" de emir yani ilahi emir ile halkı/evreni meydana getiriyor.[109] Sonuç olarak elif birin, be ise çokluğun simgesidir. Asıl amaç çokluktaki biri görüp onun cemaline yönelmektir. İnsanı mutlu kılan ancak bu "Birin" dili ve onun Cemalidir.

Sonuç

İrfan dili, gönül dilidir. İrfan dili istidlal, akıl, mantık diline ne karşıdır ne de onunla savaş halindedir. İrfan dili sadece bu dili yetersiz bulmaktadır. Bu nedenle irfan dili nefesi terbiye eden, harflerin sırını çözen, sözün gücünü bilen, dili dikenden ayırıp, incitmeden ve yumuşacık, sanki dili bir musiki gibi kullanan mistik ya da irfani bilince sahip ermiş insanların dilidir.

İrfan dilinin karşıtı kin, nefret, öfke ötekileştirme, ayırma, tahkir ve itibarsızlaştırma dilidir. Bu dilin mantığı, insanlara bakışı; efendi-köle ilişkisi mantığına dayalıdır. İrfan diline karşıt dili kullanan insanlar salt faydalı ve faydasız, doğru ve yanlış, haklı ve haksız, iyi ve kötü penceresinden varlığa bakar ve salt bu bakışa göre dikomatik bir dil kullanırlar. "Ben" ve "o" dilini kullanırlar. Bu dilde "ben-ben" merkezdir ve daima biz ve ötekiler dili kullanılır. Biz efendiyiz, onlar ise köledir dili bu görüştekilere hâkimdir.

Kur'an'daki kavramlarla söylersek bu dil kendini mutlak rab-efendi yerine koyan Firavun, Nemrut, Karun, Haman, bel'am vb. tağutların kullandığı "ben-ben" diline karşılık, İbrahim, Musa ve Hz. Peygamberimizin kullandığı "Ben-Sen, Ben-O" ve hikmet dili vardır. Ben-ben diline sahip zihinler kendi değerlerini zorbalık üzerinde kurarlar ve istilacılık, sömürgecilik ile sonuçlanan eylemleri için köle olarak gördüklerini kandırmak için hileli yönlendirme, tek taraflı kanıtlama ve ikna dili ile sürekli bir söylem geliştirirler. İlginç olan durum şudur ki onlar söz konusu bu söylemlerini genelde demokrasi, insan hakları, adalet, mutluluk, hümanizm, ülkesini savunma hakkı adı altında başkalarına şiddet, işkence ve her türlü suikastları meşrulaştırmak, dinlerin birliği vb. değerler üzerinde bir dil ve söylem geliştirirler.

Bu dil itaat eden zihinlere hükmeder ve onları sömürür, kendisine başkaldıran zihniyeti ise yok eder. Kendilerine karşıt olan dile karşı asla tahammülleri olmadığı gibi, bu dilin arkasındaki zihniyete karşı da oldukça acımasız davranırlar. Bu yüzden zorba bir dile sahip ve devlet aygıtını eline geçirmiş bu insanlar, gizli servislerini de kullanarak dünyada güven dilini yok edip yerine korkuyu hâkim kılmak için her türlü insanlık dışı terör eylemlerini uygulamaktan asla çekinmezler.

Kadim irfan diline karşıt olan bu şirk dili, din, değer ve kültür adına ne varsa derin amaçları için manipüle eder ve insanları büyük bir iştahla yönetmekten asla yorulmazlar. Bunlar Tanrı evreni nasıl yönetiyorsa, onlar da dünyayı aynı şekilde yönetmek adına tüm bunları yaparlar. Bu dile sahip olanlar, ötekini kendi kontrolü altında tutmak için hile/düzenbazlık ve yalan dilini çok iyi bir şekilde kullanmayı bilirler.

---

[105] Hâkim Tirmizi, *Kalbin Anlamı*, Trc. Ekrem Demirci, (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 52.

[106] Hâkim Tirmizi, *Kalbi Nefsin Esaretinden Nasıl Kurtarırız*, Trc. Zahit Tiryaki, (İstanbul: Hayy Kitap 2013), 22.

[107] *El Luma,* Ebu Nasr Serrac Tusi, *İslam Tasavvufu*, 74.

[108] Ebu Nasr Serrac Tusi, *İslam Tasavvufu*, 92.

[109] Rene Guenon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Trc. Mehmet Kanık, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 60.

Modern dünyanın da etkisiyle irfan dili uzun süredir kullanılmayınca dünyada kendiliğinden yepyeni sömürgeci bir dil; şiddet ve yok etme dili hakim olmaya başladı. Ne yazık ki kapitalizm bu dilin zihinler üzerinde etkili olması için her türlü kolaylığı sağlamaya hala devam etmektedir. Kapitalist ideoloji şu anda dünyada hakim tek güç olduğu için kendilikle ilgili karşıt bir dilin gelişmesine asla izin vermemekte ancak ötekini acımasız bir dille itibarsızlaşmaktan da geri durmamaktadır.

Nietzsche'nin insanlık için ciddi tehlike olarak gördüğü efendi köle ahlakı kendine ait dilini kahir ekseriyetle dünyaya yerleştirmeyi başarmıştır. Sömürgecilik, yağmacılık, ırkçılık, dini ve ideolojik fanatizm insan onurunu yerle bir etmekte ve dil aracılığı ile insanları köleleştirmeye devam etmektedir. Dil söze göre daha elastik olduğu için günümüz ruhuna uygun olarak sözden daha çok ön plana çıkmaktadır.

Dil ile her türlü iletişim, ikna, yönlendirme, yalan vb. her şeyde daha kolay kullanılabilir. Ancak söz edimseldir ve dil gibi uçucu bir şey değildir. Söz her zaman dile karşı sorumluk duygusuna sahip bir can gerektirir. Ne yazık ki günümüzde söz dile nispetle düşüş halindedir. İnsanlığın sözün metafiziksel gücünden sıyrılmış bu zorba dili sınırlaması ve kadim irfan dilini alternatif olarak kullanması tek kurtuluş yolu olarak gözükmektedir. Aksi takdirde hızla azalan kaynaklar yüzünden dünyada bu dil yüzünden daha acımasız istilalar ve savaşlar kaçınılmazdır.

Kadim irfan dilseverlerinin kölelik dili ile özgürlük dili arasındaki farkı fark etmeleri insanlığın zorba dilinden kurtulması açısından önemlidir. Dil aracılığı ile insanların adeta hipnoz edildiği ya da uyutulduğu tespiti hiç de abartılı değildir. İrfan dilinden eksik olmayan ve İbni Sina'nın da romanına konu edindiği "yakzân" tespiti dikkate alınmalıdır. "Yakaza" kelimesi Allah için ayağa kalkmak, gaflet, cehalet uykusundan uyanmak, yaşam, mutluluk ve insanlık için bekçi gibi uyanık olmak anlamına gelmektedir.

Arifler bu nedenle hep *yakzân diline/uyanıkların diline* sahip olabilmek için sıradan insanlara karşı yumuşak ancak meraklı zihinler için şok etkisi yapan, *soru dilini* sıklıkla kullanırlar. İrfan dili aşk dilidir ve paradoksal bir dildir. İrfan dili soru sormak, cevap aramak ve hikmet dilidir. Arifler, hikmet dilini eşyanın nedenini öğrenmek ve zihinleri kötü ve gereksiz düşüncelerden özgür kılmak için merakla kullanırlar.

Dünyada kadim irfan geleneğinin dili azalmaya yüz tutunca, ister dinî alanda isterse de seküler alanda olsun öfke, şiddet ve nefret diline olan yönelişin artmaya başladığı gözlemlenebilir. Söz konusu bu yöneliş insanlık için en az silahlar kadar tehlikeli olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu nedenle nefesimizi, harfimizi, sesimizi, dilimizi, sözümüzü, anlamımızı ve inancımızı milli ruhumuz (din/mille) olarak görmeli ve kadim irfan geleneğimize ve onun diline yeniden sahip çıkmalıyız. Kutadgu Bilig'de denildiği gibi "aklın süsü dil, dilin süsü sözdür, insanın süsü yüz, yüzün süsü gözdür." İnsan sözünü dil ile söyler, sözün iyi olursa, yüzün parlar, kutlu ve mutlu olursun.

Söz, dil ve dil kalıplarından önceliklidir. Söz mana âlemine erişmek için zihinleri etkisi altına alan muhteşem bir güçtür. Söz, ruhumuzun aynasıdır deyişinin aslı, sözün gönle, ruha ve akla dilden daha yakın olmasından kaynaklanmaktadır. Söz sorumluluktur, dil ise zaman ve mekânla ilgili hiç bir sorumluluk almadan kullanmayı becerebilen son derece esnek bir yetenektir. Dil *düşünce biçimimizi* ifade edebilir ancak *düşünme biçimimizi* ifade edemez. Söz ise sadece ifade biçimini değil, düşünme biçimini de şekillendirir. İrfan dili düşünce dili değil, düşünme dilidir. İrfan dili dilin dili değil, yürekten çıkan sözün, mananın ve kısacası imanın dilidir.

KAYNAKÇA

Abdülkerim Kuşeyri. *Kuşeyri Risalesi*, trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.

Attar, Feridüddin. *Esrarname*, trc. Mehmet Kanar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Daye, Necmuddin. *Mirsadu'l-ibad,* trc. Hakkı Uygur. İstanbul: Harf Yayınları, 2013.

Dilts, Robert. *Dil İllüzyonları*, trc. Volkan Çubukçu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008.

Ebu Said Ebu'l Hayr. *Rubailer*, trc. Mehmet Kanar, Şule Yeğinler. İstanbul: ŞuleYayınları, 2013.

El Luma Ebu Nasr Serrac Tusi, *İslam Tasavvufu*, trc. Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul, 2012

Emiroğlu, İbrahim. *Sufi ve Dil. İstanbul*: İnsan Yayınları, 2010

Eşrefoğlu Rumi. *Müzekkin- Nüfus*, Haz. Abdullah Uçman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Guenon, Rene. *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, trc. M. Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Hafız Şirazi, *Hafız Divanı,* trc. Abdulbaki Gölpınarlı: Türkiye İş Bankası Yayınevi, 2006

https://www.antoloji.com/soz-ola-kese-savasi-siiri/

Hucrivi. *Keşfu'l –Mahcub*, trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Hünkâr Hacı Bektaş Veli. *Makalat*, nşr. A. Yılmaz. M. Akkuş. A. Öztürk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

İbn Acibe. *Sufilerin El Kitabı*, trc. A. Murat Özel. İstanbul: Hays Kitap, 2015.

İbn Münevver, Muhammed. *Tevhidin Sırları*, trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

Morris, James W. *Kalp Aynası*, *Manevi Aklın Keşfi*, trc. M. Çakmaklıoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Nesefi, Azizüddin. *Tasavvufta İnsan Meselesi/ İnsan-ı Kamil*, trc. M. Kanar. İstanbul: Dergâh, 2018.

Rumi, Celaleddin. *Fihi Ma Fih*, trc. M. Ülker Anbaroğlu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2007.

Rumi, Celalettin. *Mesnevi.* Konya: Palet Yayınları, 2012.

Rumi, Celalettin. *Divan-ı Kebir.* nşr. Abdul Baki Gölpınarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

Seyyid Burhaneddin Tirmizi. *Maarif*, trc. Ali Rıza Karabulut. Kayseri: Mektebe Yayınları, 1995.

Sultan Veled*, İbtida-Name,* trc. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap, 2014.

Sultan Veled, *Rubailer*, trc. Veis Değirmençay. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.

Şebüsteri, Mahmud. *Gülşen-i Raz*, trc. A. Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları,2011.

Şems Tebrizi. *Makalat*, trc. Mehmet Nuri Gençosman. İstanbul: Ataç Yayınlar, 2009.

Şihabeddin Suhreverdi, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, trc. A. Kamil Cihan, Salih Yalın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Tirmizi, Hâkim. *Kalbi Nefsin Esaretinden Nasıl Kurtarırız*, trc. Zahit Tiryaki. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.

Tirmizi, Hâkim. *Kalbin Anlamı*, trc. Ekrem Demirci. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.

HULVÎ'NİN LEMEZÂT'INDAN ÖRNEKLERLE MENKIBELERİN DİLİ

Himmet KONUR[1]

ÖZET

Din büyüklerinin veya tarihe mal olmuş kişilerin hayatı ve olağanüstü güçleriyle ilgili hikâyelere *menkıbe* denilir. Benzeri başka kültür ve inanç mensupları arasında da görülen *menkıbeler* önceleri sözlü İslâmî edebiyat mahsulleri arasında yer almıştır. Zamanla menkıbelerin yer aldığı müstakil eserler telif edilmiştir. Farsça ve Türkçe'de bu tür eserlere *"menâkıbnâme"* adı verilmiştir.

Bir kişiye tahsis edilen menakıbnameler yanında birçok kişinin menkıbelerine yer veren eserler de kaleme alınmıştır. Başta hulefâ-yı râşidîn olmak üzere İslam tarihindeki büyük zâtlar, özellikle tasavvufun önde gelen simaları hakkında pek çok menâkıbnâme yazılmıştır.

Bu eserlerin genel amacı konu edindikleri şahısları yüceltmek ve sevdirmek, onların sahip oldukları fazilet ve meziyetleri benimsetmektir. Bu yapılırken muhayyilenin bütün imkânlarından faydalanılmış, gerçek ile hayalin birbirine karışmasında mahzur görülmemiştir. Bu durum bu eserlerden faydalanmayı güçleştirmiş bazen de önemsiz sayılmalarına neden olmuştur.

Menâkıbnâmeler sosyal hayatın çeşitli boyutlarına ilişkin birçok kıymetli bilgi içerir. İçerisinde tarihi bilgileri, kaleme alındığı dönemin sosyal psikolojisini, dünya görüşünü, geçmiş ve gelecek tasavvurunu, ideal kabul edilen insan ve toplum modelini, gelenek ve göreneklerini, bilim, zanaat, ilim, siyaset ve sanat anlayışı gibi pek çok unsuru barındırır. Bunu yaparken de kendine mahsus bir anlam dili kullanır. Bu dil çözüldüğü takdirde birçok olağan dışı unsur barındıran, gerçek ile hayalin birbirine karıştığı bu eserler hemen her alanda önemli birer bilgi kaynağı olarak hizmet görebilir.

Hulvî'nin *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye* adlı eseri içerik bakımından "menâkıbnâme" türünün bütün özelliklerini bünyesinde barındıran eserler arasında yer alır. İçerisinde hulefâ-yı râşidînden başlamak üzere eserin yazıldığı döneme kadar yaşamış olan birçok zâhid, sûfî ve mutasavvıfın menkıbesini barındırır.

Bu bildiride Hulvî'nin *Lemezât*'ından örneklerle menkıbelerin dili çözülmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hulvî, Lemezât, Menkıbe

MENKIBES/HAGİOGRAPHİES LANGUAGE İN THE EXAMPLES OF THE HULVÎS LEMEZÂT

ABSTRACT

Stories about the life and extraordinary powers of the religiously important persons or those who have costed history are called *menkıbe*/*hagiography*. *Menkıbe*, which were also seen in other cultures and belief systems, were previously included in the oral Islamic literature. By the time all these subjects which become the main topic of some written literature called "*menakıbname*" in Persian and Turkish.

In addition to the *menakibnames* devoted to only one person, there are also works that include the menkibes of many people. There are many menakibnames of the great people of Islamic history, especially the first four caliphs and the leading names of Sufism.

The main purpose of these works is to glorify and popularize the subjects they have acquired, and to adopt their behaviours and virtues. While doing this, all the possibilities of imagination were utilized and it was not considered as a problem to mix reality with myth. This situation made it difficult to benefit from these works and sometimes caused them to be considered insignificant.

[1] Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Menâkıbnâmes contains a lot of valuable information about the various dimensions of social life. It contains historical information, social psychology and worldview of the period in which it was written, and the imagination of the past and the future, the ideal model of human and society and its traditions and customs, and many other elements such as science and craft, and politics and art. In doing so, he uses his own meaning language. If this language and its features are known, these works, which contain a lot of unusual elements, where reality and imagination are mixed, can serve as important sources of information in many fields.

On the other hand Hulvî's work, entitled *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye* is among the works that carry almost all the features of *"menâkıbnâme"* genre in terms of content. It contains the menkıbes of *"hulefâ-yı râşidîn"* and many *"zahid"* and *"sufi*" who lived from the period of raşidin to the period in which the work was written.

In this paper, the language of the menkıbes will be tried to be solved with the examples from Hulvî's *Lemezât*.

Key Words: Hulvî, Lemezât, Tales

GİRİŞ

Öncelikle bildiri başlığında adı geçen müellif ve eseri hakkında kısa bilgi vermek istiyorum.

Hulvî (ö. 982/1574-1069/1654)

Adı Cemaleddin Mahmud'tur. H. 982/m. 1574 tarihinde dünyaya gelmiştir. Babası Ahmed Ağa saray helvacıbaşı olduğu için Hulvî mahlasını almıştır.

Gençliğinde sipahiliğe heves etmiş ve Divan-ı Hümayun Çavuşluğu yapmıştır. Kendisine III. Murad tarafından zeamet tahsis edilmiştir. Henüz görevi sırasında tasavvufa meyleden Hulvî daha sonra devlet hizmetinden ayrılarak bütünüyle tasavvufa yönelmiştir.

Önceleri Sünbüliyye'ye mensup iken hac dönüşü Mısır'a uğramış, Gülşeniyye tarikatından icazet almış ve Gülşenî tacı giymiştir. Şehremini'ndeki baba evini tekkeye dönüştürerek *Ma'nevî-yi Şerîf* okutmuştur.[2]

1069/1654 tarihinde vefat eden Hulvî İstanbul'da Şehremini civarında Tramvay caddesinde Erikli mahallesinde Şiruğanî dergâhı haziresine defnolunmuştur. [3] Bu tekke 1950'den sonraki yol genişletme çalışmaları esnasında yıkılmış ve Hulvî'nin mezarı ortadan kaldırılmıştır.[4]

Eserleri:

Sade bir dille yazılmış şiirlerini ihtiva eden bir ***Divan***'ı, Lâhicî'nin *Mefâtîhu'l-İ'câz* adlı *Gülşen-i Râz* şerhinin kısaltılmış tercümesi mahiyetindeki ***Câm-ı Dilnüvâz***'ı ve evliyâ menâkıbını muhtevî ***Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*** adında eserleri bulunmaktadır. Ayrıca onun vaazlarından meydana getirdiği *Kitâbu'n-Nesâyih*'i ile Taşlıcalı Yahyâ Bey'in *Hamse*'sine *Nazîre*'sinden de bahsedilir.[5]

Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye

---

[2] Mustafa Uzun onun *Mesnevî* okuttuğunu, Vassâf ise *Ma'nevî-yi Şerîf* okuttuğunu kaydetmiştir. Bkz. Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi, 2006, 3/306; Mustafa Uzun, "Hulvî Cemaleddin", Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/347. *Ma'nevî-yi Şerîf* Gülşeniyye tarikatının piri İbrahîm Gülşenî'nin 40 bin beyitlik mesnevîsidir. Bkz. Himmet Konur, *İbrahim Gülşeni Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 180.

[3] Bkz. Vassâf, *Sefîne*, 305;

[4] Uzun, "Hulvî Cemaleddin", 347. Hulvî *Lemezât-ı Hulviyye*'nin sonunda kendi hayatına da yer vermiştir. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye (Büyük Velilerin Halleri),* sad. Serhan Tayşî, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1993, 625-632.

[5] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire,1333, 1/61.

Müellifin belirttiğine göre 1018'de (1609) yazılmaya başlanmış ve 1030 Zilhiccesinde (Kasım 1621) tamamlanmıştır. Eser, yirmi iki fasıldan oluşan bir mukaddime, "lemza" adı verilen otuz iki bölüm, her lemza'da "zâika" adlı üç alt bölümden oluşmakta ve tetimme ve hâtime kısımlarıyla sona ermektedir. Lemezât M. Serhan Tayşi tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. Mustafa Uzun "yanlış okuma ve anlamadan kaynaklanan sadeleştirme hataları sebebiyle" dikkatli kullanılması konusunda uyarıda bulunmuştur.[6]

Bursalı Mehmet Tahir *Lemezât*'ın *'Tabakât u Menâkıb-ı Evliyâyı Hâvî'* olduğundan bahsetmiştir.[7]

Mukaddime'de hulafâyı râşidîn, dört mezhep imamı, Selmân-ı Fârisî, Kümeyl b. Ziyad ve on iki imamın, lemzalarda Halvetiliğin büyük şeyhlerinin, zaikalarda ise bunların üçer halifesinin menkıbeleri, doğup vefat ettiği yerler, yaşadıkları devrin hükümdarları ve bazı siyasi olayları kaydedilmiştir. Hatime'de ise müellifin görüştüğü 52 şeyhin hal tercümesine yer verilmiştir.[8]

Hulvî'nin eseri Menâkıbnâme türünün özelliklerini taşır. Bütün menâkıbnameler gibi daha çok didaktik gaye ile yazılmıştır.[9]

Eserde, halkın/avâmın sevmesi, sayması ve örnek edinmesi için Allah'ın velî kullarından sayılan seçkin/havâs kimselerin hayatından ve sözlerinden bahsedilmiştir. Bu amaca hizmet eden her türlü bilgiye yer verilmiştir.

Bu bilgilerin önemli bir kısmı evliyalar için vazgeçilmez kabul edilen kerametlere dairdir. Bunlara menkıbe (çoğulu menâkıb) adı da verilir.

Kerametler evliyadan sadır olan harikulade/olağanüstü hallerdir. İslam tarihi boyunca prensip olarak Müslümanların kahir ekseriyeti kerametlerin imkânını kabul etmiştir. Ancak bunlar daha çok ehl-i tasavvuf arasında genel kabul görmüş ve tedavül etmiştir.

Menkıbelerinden bahsedilen, diğer bir deyişle evliya olduklarına inanılan kişiler insan olmaları sebebiyle insana mahsus/beşerî bir hayat sürmüştür. Bu nedenle evliya menakıbı ve bu türden bir eser olan ***Lemezât*** birçok olağanüstü hal yanında, olağan birçok unsuru da içinde barındırır.

Ben bu bildiride önce *Lemezât*'ta menkıbesine yer verilen Allah'ın velî sayılan kullarının bazı harikulade hallerinin/menkıbelerinin/kerametlerinin ortak temalarını özetleyecek daha sonra bu kapsamın dışında kalan bilgiler üzerinde duracağım.

Lemezât'taki velilerin kerametleri/olağanüstü özellikleri

Lemezât'ta velilere ilişkin birçok olağanüstü halden/kerametten bahsedilir. Eserde bahsi geçen veliler,

Gaybı bilirler; Geçmişte olanlar veya gelecekte olacak olanlar, insanların içinden geçenler, gördükleri rüyalar, çocuk sahibi olup olamayacakları, başlarına gelecek felaketler veya iyi işler, ne zaman vefat edecekleri, yağmurun ne zaman yağacağı, zelzele olacağı vs. onlara malum olur.

Kendi başlarına gelecek felaketleri de önceden bilirler. Çoğunlukla bunlara müdahale etmezler. Felaketlerden kurtulurlarsa, onların manevi kudretine, kurtulamazlarsa Allah'ın takdirine rıza göstermelerine hamledilir.

Başkalarının gördüğü rüyaları -daha onlar anlatmaksızın- bilir ve rüya tabir edebilirler.

Olağanüstü güçlere sahiptirler/Allah onlara olağanüstü güçler ihsan etmiştir:

[6] Uzun, "Hulvî Cemaleddin", 347.
[7] Bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 61.
[8] Hulvî, *Lemezât*, (Hazırlayanın önsözü), 21.
[9] Himmet Konur, "Kaynak Eser Olarak Menâkıbnâmeler ve Muhyî'nin Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî'si Üzerine", *Bilge Kış/3*, (Ocak 1995), 66.

Duaları makbul, nefesleri tesirlidir.

Havada uçar, su üzerinde yürürler.

Gemileri batmaktan kurtarırlar.

Kilitleri anahtarsız açabilirler.

Şarabı pekmeze dönüştürebilirler.

Ateşte yanmazlar.

Tayy-ı zaman ve tayy-ı mekân edebilirler.

Cesetleri çürümez ve kokuşmaz.

Sözlerini dinlemeyenlerin başına felaket gelir. Onlar her şeyi açıkça söylemezler. Onlardan açıklama istemek veya onların sözlerini dinlememek büyük saygısızlık kabul edilir ve cezalandırılır.

Bitkiler, hayvanlar, cinler ve diğer varlıkların dilini anlar, onlara hükmedebilirler. Aslana, kurda, ejderhaya, balıklara, koyunlara söz geçirir boyun eğdirirler.

Değersiz şeyleri; taş, toprak, yaprak ve benzerlerini gümüş, altın veya mücevhere dönüştürebilirler.

Kuraklığı, zelzele veya sel felaketini önleyebilirler.[10]

Hulvî'nin *Lemezât*'ında yer alan bu harikulade hallerin aynısına veya benzerlerine Menakıbname türü diğer eserlerde de rastlanır.[11] İslam tarihi boyunca bunların hepsini veya bir kısmını kabul edenler yanında reddeden Müslümanlar da buluna gelmiştir. Tasavvuf çevreleri daha çok kabul edenler grubunda yer almıştır. Bununla birlikte onlar, sık sık kerametin değil istikametin önemli olduğunu da ifade etmiştir.[12]

Genel olarak menakıbnamelerde özel olarak da Hulvî'nin *Lemezât*'ında kaleme alındığı dönem ve öncesine ait beşer hayatının birçok yönünü ilgilendiren ve aydınlatan bilgilere de rastlanmaktadır. Bir bildiri kapsamında bunların hepsine yer verme imkânımız yoktur. Ancak dikkat çekmek bakımından önemli bulduğum bazı bilgilerden bahsetmek istiyorum.

LEMEZÂT'TA YER ALAN OLAĞAN HALLER VE OLAYLAR

Lemezât'ta beşerî hayata ilişkin birçok bilgiye rastlanmaktadır. Bunlardan bir kısmı şöyledir:

Dünya Görüşü

Sufiler ahiret hayatının dünya hayatından daha değerli olduğunu sık sık vurgulamışlardır. Şeyh Ebu'l-Kasım (ö. 762/1360-61) siyah elbise ve siyah sarık giymesinin sebebini açıklarken tasavvufta genel kabul gören dünya görüşünü de dile getirmiştir.

"Mü'min dünyaya sığamaz. Ona dünya dar gelir. O sebeple dünyada mesut ve bahtiyar olamaz. Zira burada mesut ve neşeli olan kişinin ahirette gamlı ve üzüntülü olacağı kesin bir gerçektir. O ahiret yurdunda safalı olmak için bu süflî dünyada bulunmaktan ötürü matem tuttuğumuzdan, siyahlara bürünüyoruz."[13]

---

[10] *Lemezât*'ta bahsettiğimiz temalara dair menkıbelere sık sık rastlandığı için özel olarak sayfa numarası bildirme gereği duyulmamıştır. Eserde evliyanın sahip olduğu bazı ahlaki vasıflardan da bahsedilir. Onlar dünya işlerine; mal, mülk, para, mevki ve makama önem vermezler. Kimseden bir şey talep etmez, kar ve kazanç peşinde koşmazlar. Yöneticilerin işlerine karışmazlar. Onlara dua ederler. Bunlara daha başka özellikler de ilave edilebilir. Fakat bu kabil bilgiler harikulade olanların yanında oldukça sönük kalmıştır.

[11] Menâkıbnâmelerde yer alan menkıbe motifleri ve kaynakları hakkında bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, (Ankara: Türk Tarik Kurumu Yayınları, 1992), 27.

[12] Sufilerin ve ulemanın kerâmet olaylarına bakışı için bkz. Süleyman Uludağ, *Keşif ve Kerâmet*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2008, 91-98, 103-108.

[13] Hulvî, *Lemezât*, 318.

Toplumsal Yapı: Müslüman Toplum

Prensip olarak Müslümanlar veya ehl-i tasavvuf arasında dünyaya fazla değer verilmemesi dünya hayatında zevk ü sefa sürülmemesi gerektiği dile getirilse de patrikte durum farklı şekillerde tezahür edebilmiştir.

Sonradan İslam'la şereflenen Şem'ûn adlı (Hicrî I-II. Asırda yaşayan) bir Mecusî İslam'ı seçmesini önleyen üç şeyden bahsediyor:

"İlki; -Müslümanlar, "biz dinin ehli ve imanın varisiyiz, dünyayı ve dünya lezzetlerini fani gören kişileriz" derler, fakat hırs içinde dünya mertebelerine düşkünlük gösterip, büyükleri ve devlet ricalini gördükçe onlara bağlılık arz ederler.

İkincisi ise; "ölüm vücuda eriştiğinde dünya alâyişinden uzaklaştık" derler. Ama ahiret için mertebe sahibi olmaya çalışarak, tehlike vadisinden kanatlanmazlar.

Üçüncüsü ise; halk huzuruna varıp, "emirlere bağlanıp ve yasaklardan kaçınarak, Allah'a yakın oluruz" derler. Ama emirlere uymazlar ve yasaklardan kaçınmazlar. Kısaca sözünüz fiilinize uygun değildir. Davanızda sadık değilsiniz."[14]

Bu bilgiler o zamanki Müslümanların inançlarıyla yaşantıları arasındaki mesafeyi göstermesi bakımından anlamlı olsa gerektir.

Lemezât'ta yer alan bilgilere göre Müslüman toplumlarda hemen her dönemde içki, meyhane ve işret de varlığını sürdürmüştür.

Şeyh Ammar (ö. 650/1252-53) gördüğü bir rüya üzerine meyhaneye bir kürsü kurdurup meyhane ehline vaaz etmeye başlar. Onlara aşk şarabının keyfiyet ve hikmetlerini anlatır. Sonra ibadethaneye çevrilen bu mekân Bitlis'te halk arasında "Zaviye-i Hummârân" [Şarapçılar zaviyesi] diye meşhur olmuştur.[15]

Şeyh Yakub Efendi (ö. 979/1571-72) "İstanbul'a geldiklerinde hemşerilerinden bazı heva ehli yaramaz halli kişiler ile dost olmuş ve onlarla birlikte işret (içki) âlemlerine dalmıştı."[16]

Bir gün sarhoş bir genç gelen geçene sataşarak hakaretler eder. O sırada oradan geçmekte olan Hulvi'nin şeyhi Hasan Efendi (ö. 1019/1610-11)'ye de sataşır ve ondan şarap akçesi ister. Şeyh eve gidelim orada vereyim dese de kabul ettiremez. Sarhoş genç şeyhin yakasından tutarak tartaklar ve küfürler savurur…"[17]

Yine Hasan Efendi, dostlarından biri olan Ali Dede ile Rumeli'ne gider. Yolda giderken eşek üzerinde yanlarından geçen bir kâfire rastlarlar. Yükünün ne olduğunu sorarlar. "Şarap" cevabını alırlar.[18]

Ehl-i Tasavvufa Bakış

Genel olarak Müslüman toplumlarda ehl-i tasavvuf saygı ve yardım görmüştür. Ancak onlara kızan ve karşı çıkanlar da olmuştur. Nitekim halktan ve ulemadan bazıları Şeyh Evhadüddin Kirmânî (ö. 615/1218-19)'ye "Sizin dervişleriniz ne zaman vecd ve istiğrak haline düşseler, yanlarında rubai, gazel

[14] Hulvî, *Lemezât*, 140.
[15] Hulvî, *Lemezât*, 265-266.
[16] Hulvî, *Lemezât*, 477-478.
[17] Hulvî, *Lemezât*, 495.
[18] Hulvî, *Lemezât*, 496. Hemen her olayda olduğu gibi burada da hadise kerâmetle iç içe geçmiş vaziyette sunulmuştur. Menkıbeye göre Hasan Efendi, Ali Dede'ye o kâfirden bir tas şarap istemesini söyler. Buna hayret eden kâfir bir tas doldurup sunar. Hasan Efendi, Ali Dede'ye üç kere "-İç, Ali Dede" diyerek ısrar eder. Tereddüt geçiren Ali Dede sonunda içer. İçer içmez şarabın halis pekmezden yapılmış şerbete dönüştüğünü görür. Bir tas daha doldurup kâfire de sunar. Kâfir içer içmez şapkasını yere vurup şeyhin ellerine sarılır ve Müslüman olur.

ve ilahi okunduğunda ah çekip gözyaşı döküyorlar da Kur'ân-ı Kerîm okununca sükût edip duruyorlar. Bu nasıl iştir?" diye sorarlar.[19]

Bir kişi de Şeyh Sadreddin Hıyâvî (ö. 860/1455-56) hakkında "-Varayım şeyhin kapısını çalayım, gece dışarı çağırıp onu bir güzel döveyim. Böylece şehrimizin gençlerini aldatan bu kişinin onların halka-i zikrine girmelerini önleyeyim." diye düşünür.[20]

Bir gün İbrahim Zahid Geylanî (ö. 705/1305-6) bir dervişle çiftçiler arasından geçerken çiftçiler alay ederek birbirlerine "Pilav düşmanları geçiyor. Kim bilir nereye yağlı pilav yemeye gidiyorlar. Allah bilir ama tenhada ne işler yapıyorlar!" diye seslenir.[21]

Şeyhlere ve dervişlere muhalefeti oldukça yüksek düzeyde olanlar da vardır. Mısır kadısı Arabzâde'nin İbrahim Gülşeni (ö. 940/1534) ve Gülşeniyye tarikatına olan düşmanlığı o dereceye varmıştı ki "Gülşeni'nin kabrinden cesedini çıkarıp yakmayı ve Gülşenî dervişlerine şimşir dayağı çekmeyi" aklından geçiriyordu. Görüşlerini ve tavrını yumuşatmaya çalışan bir kimseye "Bir alay mezhepsizlere adam itikad eder mi? Onlara ihanet etmek ahiret izzetine sebeptir. Belki de en büyük sevaptır." diyerek cevap vermiştir.[22]

Vahdet-i Vücud'a/Fusûsîlere Bakış

İbn Arabî, eserleri ve görüşleri ehl-i tasavvuf arasında neredeyse genel kabul görmüştür. Buna mukabil ona şiddetle muhalefet eden çevreler de bulunmuştur. Anlaşılan o ki, zaman zaman bu çevreler İbn Arabî taraftarlarını baskı altında tutmayı başarmışlardır.

Anlatıldığına göre, "Şeyh Ahî Mîrem (ö. 812/1409-10) hazretlerinin Ebu Talib adında bir müridi vardı. Bu zât, ilmiyle âmil, olgun ve kâmil bir zat olduğundan, her ne zaman bir dervişan meclisinde Vahdet-i vücud konuşulsa, Vahdet-i vücudu ve Tevhid-i Ef'ali inkâr etmekte ısrar ederdi. Kendisi, Cenâb-ı Hakk'ın tecellisi ve rüyetini ilim ve zühdüne güvenerek ümid ederdi."[23]

Muhyîddin İbnü'l-Arabi ile çağdaş olan Şeyh Rükneddin Sincâsî (ö. 628/1230-31)'ye bir devişi: "Şeyh-i Ekber, Hak Subhanehu ve Teala'ya Vucûd-ı Mutlak diyormuş. Ceza günü bunun karşılığını görürler mi ki? diye sorunca, Şeyh bu sözü işidir işitmez: "Bu şekilde sorulara ve dedikodulara varan sözlerden hoşlanmıyorum. Ama isterdim ki Şeyh-i Ekber hazretleri bu sözü söylememiş olsun. Fakat mademki bu söz ağızdan çıkmıştır; bize onun tevili düşer…" demiştir.[24]

TARİHİ MALZEME

İslam Öncesi Hayat

Lemezât'ta, İslam öncesi dönemde Mısır halkının bakire bir kızı gelin gibi süsleyerek topraklarını verimli kılması için Nil nehrine attıkları bilgisi de yer almaktadır. Amr İbnü'l-Âs tarafından fethedildiğinde Mısır halkı İslam kumandanına gelerek "Nil nehrinin taşması zamanında, adetleri üzere, ebeveynini mal vererek razı ettikleri bir bakire kızı gelin gibi süsleyerek Nil'e attıklarını aksi halde nehrin taşarak topraklarını verimli kılmayacağını, her tarafın susuzluk ve kuraklıktan harap olacağını" söylemişlerdir.[25]

Anma ve Yas Töreni

Gençliğinde ticaretle uğraşan Hasan el-Basrî (ö. 106/724-25) bu maksatla çeşitli memleketlere seyahatlerde bulunmuştur. Bir seferinde yine ticaret için Rum diyarına gitmek üzere yola çıkar. Kayseriye şehrine varır. Zamanın geleneğine göre şehrin kapısına gelindiğinde padişaha kıymetli

[19] Hulvî, *Lemezât*, 286.
[20] Hulvî, *Lemezât*, 384.
[21] Hulvî, *Lemezât*, 323.
[22] Hulvî, *Lemezât*, 554-555.
[23] Hulvî, *Lemezât*, 358-359.
[24] Hulvî, *Lemezât*, 282.
[25] Hulvî, *Lemezât*, 42.

hediyeler arz edilip ticaret ve oturma izni istenir. Hasan el-Basrî bu maksatla şehrin padişahıyla görüşme talebinde bulunur. Padişahın veziri o günlerde bir bayram töreni olduğu için bunun doğru olmayacağını bildirir. Hasan el-Basrî vezirden ertesi günü yapılacak törene katılmak için izin ister. O da kabul eder. Birlikte Kayser'in ordusunun bulunduğu uçsuz bucaksız bir sahraya varırlar. Meydana örtüsü saf ipek ve ibrişimden, direkleri gümüş ve altından bir çadır kurulmuş, güneş ışıklarıyla parıldayan çadırın önüne kaliteli atlas kumaş kaplı şilteler serilmiştir.

Padişahın ülkesindeki ayan ve eşraf, çiftçi ve zanaatkârların hepsi alet ve edevatıyla meydanda toplanır. Sonra geçit töreni başlar. Önce askerler, ardından şehrin ihtiyarları, zanaatkârları, arakasından bin genç erkek köle, arkasından cariyeler, sonra "nice feylesoflar ve müneccimler, hakîmler ve tabipler", sonra "seçkin silahşorlar", sonra "vezir ile Kayser ve onların yakın has adamları" meydanın ortasına gider ve süslü çadıra girer. Hulvî her bir grubun taşıdıkları malzemelerden, çıkardıkları seslerden ve yaptıkları hareketlerden ve bunların ne anlama geldiğinden de bahseder.

Bu tören Kayserin vefat eden oğlu anısına yapılmıştır. Vezirin bildirdiğine göre o "Son derece güzellik sahibi ve kemal ehli olan heybetli bir zâttı. Bu zatın tüm fen ve harf ilimlerinden, sanayiden bilmediği bir husus yoktu. Silahşorlukta arkasını yere getiren bir er çıkmamıştı. Gökten gelen bir alet ile kazaya uğrayıp vefat etti. Kendisine verilen her türlü ilaçlar ve devalar şifa olmadı ve ölüm onu da aldı ve çadırın olduğu yere gömüldü."

Törendeki herkes keşke her türlü imkânımızı seferber etsek de seni kurtarabilseydik diye hem üzüntülerini hem de acziyetlerini ifade eden sözler sarf etmiş ve hareketlerde bulunmuşlardır.[26]

Bu bilgiler o yıllardaki bir anma ve yas törenini anlatması yanında protokol kurallarını da bize aktarmakta ve farklı dönem ve toplumlardaki uygulamalarla mukayese imkânı sunmaktadır. İlgililer inceledikçe mutlaka daha anlamlı sonuçlar çıkaracaktır.[27]

Tarih Kritiği

Çoğunlukla tarihi kaygıdan azade olarak kaleme alınan ve bazı tarih hataları barındıran eserde tarih kritiğine de rastlanmaktadır. Şeyh Seyfüddin el-Halveti'nin h. 813 tarihinde vefat ettiğini bildiren Hulvî "Fakat Mevlana Cami Nefehatü'l-Üns adlı eserinde vefat tarihini 763 olarak göstermekte ise de o takdirde Pir Ömer(in), Şeyh Muhammed'ten evvel ölmüş olması gerekir ki bu tarihi gerçeklere aykırı olur." der.[28]

Siyasî Tarihe Bakış

Tarih kaynaklarında tarihi olayların kahramanları daha çok sultanlar, vezirler, elçiler, askerler vs. olarak karşımıza çıkar. Menakıpnamelerde ise bunlar ikinci plana geçer, yerlerini şeyhler ve dervişler alır. Zaferde de mağlubiyette de birincil rolü onlar oynar. Onların sözü dinlenir, görüşlerine uyulursa zafer elde edilir. Aksi durumda ise mağlubiyet kaçınılmaz olur.

Mesela, Moğol orduları Anadolu'yu yağma ve harap ederken Ahî Mîrem (ö. 812/1409-10), Moğol Emiri'ne giderek görüşmüş ve Kırşehiri yağmalamalarını önlemiştir. Moğol istilasından sonra Anadolu'nun tek mamur şehri olarak kaldığı için Kırşehir'e Gülşehri denildiği de rivayet edilmiştir.[29]

---

[26] Hulvî, *Lemezât*, 134-136.

[27] Bu cenaze merasimine dair anlatılalar farklı geleneklerdekilerle karşılaştırıldığında anlamlı sonuçlar çıkacaktır. Cenaze merasimlerinde çadır kurma uygulamasının Osmanlılarda da bulunduğu görülmektedir. Bkz. Turgay Yazar, "Osmanlı Defin Merasimlerinde Otağ Kurma Geleneği", *Belleten* 78/281 (Nisan 2014), 93-117. Makalede Osmanlılardaki otağ kurma geleneği yanında İslam öncesi Türklerdeki ve diğer Asya topluluklarındaki durumdan ve başlangıçtan itibaren Müslümanların konuya bakışına dair kısa açıklamalara da yer verilmiştir.

[28] Hulvî, *Lemezât*, 35.

[29] Hulvî, *Lemezât*, 357-358.

Anadolu halkı, Kutbeddin Tebrizi (ö. 818/1415-16)'nin *'Timur ordusu içinde, eskicilikle uğraşıp, kendini setr eden bir mert serdar'*a yazdığı mektup sayesinde Timur belasından kurtulmuştur.[30]

Uzun Hasan, Şeyh Muhammed Bahauddin el-Erzincanî (ö. 869/1464-65)'nin uyarısını dikkate almayarak Fatih Sultan Mehmet Han ile harbe karar vermiş ve sonunda mağlup olmuştur.[31]

II. Bayezid, Şeyh Çelebi Halife (ö. 912/1506-7) sayesinde saltanatın başına geçmiştir.[32]

Siyasi Ceza ve İnfazlar/Siyaset Etme

XV. ve XVI. yüzyıllarda Memluk devletindeki siyasî ceza ve infazlara dair bazı ipuçlarına da İbrahim Gülşenî'nin menkıbesinde rastlıyoruz. İbrahim Gülşeni, Mısır'a gittiğinde Kubbe-i Mustafa'ya yerleşir. Zamanın Sultanı Kansuh Gûrî'nin ricası üzerine şartlı olarak Müeyyediye camiine taşınır. Şartlarından biri mazlumlara şefaat dilediğinde sultanın kabul etmesidir. Bu camiin hücrelerinden bazıları Bab-ı Zuveyle ve Demirkapı denilen kapının bulunduğu meydana bakıyordu. Burası Memlüklülerin siyaset ve infaz meydanı idi. Meydana bakan hücrelerden birine yerleşen İbrahim Gülşeni zaman zaman Sultan'a haber göndererek suçsuzların affını istemiştir. Bir keresinde Sultan Gûrî, Şeyhin bu doğrultudaki talebini aktaran dervişe *'- Şeyhin bizi kendi halimize kosun, Şeyhliğine lazım olan işleri görsün. Burası Mısır'dır. Siyasetsiz iş olmaz. Böyle işler yapanları kırmayınca hükmümüz geçerli olmaz. Sultanlığımız yok olur.'* diye haber yollamıştır.[33]

Siyasete Bakış

Hemen her fırsatta tasavvuf ehli siyasetten uzak olduklarını ve devlet işlerine karışmadıklarını ifade etseler de pratikte her zaman durum böyle olmamıştır.

Lemezât'ta daha çok iktidar/Osmanlı yanlısı dil kullanılmıştır. Ulu'l-emre itaat esastır.[34] Mümkün mertebe padişahlar eleştirilmez. Suçlu hep Osmanlı Padişahlarının muhalifleri veya daha alt mevkilerdeki adamları arasında aranır. Osmanlı ile rakipleri arasındaki ihtilaflarda Osmanlı tarafı tutulur.

Uzun Hasan, Fatih Sultan Mehmet Han ile harbe karar verince Şeyh Pir Muhammed el-Erzincani (869/1464-65) buna karşı çıkar. Uzun Hasan'a "Onların üzerlerine varmaman senin için daha iyi olur. Çünkü o ve onun askerleri İslam gazileridir. Ve Ni'me'l-ceyş (Fetih askeri) dirler. Onlardan sakınmak akıl sahibi olanlar için gereklidir." der.[35]

Padişahlar arasında elçilik yapan şeyhler de vardır. Pir Ahmed el-Erzincani (ö. 870/1465-66) şeyhinin emri ve Uzun Hasan Bey'in izni ile Fatih Sultan Muhammed Han'a elçi olarak gönderilmiştir. Arada tekrar anlaşmazlık çıkınca ikinci kez yine o elçilik görevi yapmıştır.[36]

Şehzade (II.) Bayezid ile Cem sultan arasındaki saltanat kavgasında zamanın önde gelen şeyhlerinden Çelebi Halife, Şehzade Bayezid'in yanında yer almış ve onun padişah olması için büyük çaba sarf etmiştir. Şehzade Bayezid ona dervişlere dağıtması için bir miktar akçe göndermiştir. O da şehzade için manevî destek olmuştur. Aralarındaki yakın ilişki II. Bayezid'in padişahlığı döneminde de devam etmiştir.[37]

İbrahim Gülşeni (940/1534) ve oğlu Ahmed Hayalî (ö. 977/1569-70) Osmanlı ile harb etmek için yola çıkan Şam ve Haleb hâkimi Hayre Bey'i bundan vazgeçirmeye çalışmışlardır. Ahmed Hayalî babasına Mısır'daki siyasî çöküşten bahseder ve Mısır'a hâkim olacak zatın hangi yönden geleceğini

[30] Hulvî, *Lemezât*, 341-342.
[31] Hulvî, *Lemezât*, 412-413.
[32] Hulvî, *Lemezât*, 430-431.
[33] Hulvî, *Lemezât*, 528-529.
[34] Hulvî, *Lemezât*, 432.
[35] Hulvî, *Lemezât*, 412.
[36] Hulvî, *Lemezât*, 418.
[37] Hulvî, *Lemezât*, 430-435.

sorar. O da üç defa "Rûm, Rûm, Rûm" diye cevap verir ve Mısır için en hayırlı seçeneğin Rûm Padişahı (Osmanlı Sultanı) olduğunu söyler. Bu konuşmadan üç ay sonra Sultan Selim Han Mısır'ı fetheder.[38]

Bazı şeyhler *ordu şeyhi* olarak seferlere de katılmıştır. Sultan Süleyman Han'ın Korfus adası üzerine yaptığı seferde *'Şeyhlerden birinin gelmesi irademdir.'* diye emir buyurması üzerine *ordu şeyhliği* için Merkez Efendi (ö. 959/1551-52) uygun görülmüş ve kendisine durumu bildirmek için bir Hatt-ı Hümayün gönderilmiştir.[39] Şeyh Yayabaşızâde Hızır Efendi (1005/1596-97) de Sultan Mehmet Han ile birlikte *ordu şeyhi* sıfatı ile Eğri seferine katılmıştır.[40]

Siyaset Karşısında Dil

Devlet ricaliyle ilgili olarak kullanılan dil de oldukça yumuşak ve uzlaşmacıdır. Gülşeni Şeyhlerinden Muhyî (1013/1604-05) bir gün elinde Muhyîddin-i Arabî'nin *Fusûsu'l-Hıkem* adlı eseriyle Edirne Eski Camiine namaz kılmak için gider. *Fusûs*'u namaz kılarken yanına koyar. O sırada bir zat kitabı alarak inceler. Namazdan sonra Muhyî'yi çağırıp evine götürür. Meğer o zat *Fusûs*'u bulduğu yerde yakmasıyla meşhur âlim Edirne müftüsü (kadısı) Çivizâde (ö. 995/1587) imiş.[41] Evine vardığında Muhyî'yi azarlar ve adamlarını çağırarak hapsettirir. Birkaç gün hapiste kaldıktan sonra huzuruna çıkarılan Muhyî'yi sorgular. *Fusûs*'tan bazı yerler okutarak şer-i şerife uygun anlayıp anlamadığını kontrol eder. Muhyî'nin açıklamalarını beğenen Kadı Efendi (Çivizâde) kalkıp onu alnından öper. "Herkes böyle anlayıp bilse ve söylese ne olurdu? Amma bilmezler ve hata eylerler." der ve Muhyî'yi affeder.[42]

Bunların yanında *Lemezât*'ta geçmişte yaşanan hastalıklar ve uygulanan tedavi yöntemleri, icra edilen meslekler, pişirilen yemekler, zamana mahsus ilimler ve irrasyonel telakkiler (fal, tefe'ül, vefk) ve saireye dair bilgilere de rastlanmaktadır.[43]

SONUÇ

Hulvî'nin *Lemezât*'ı için (diğer menakıpnameler için olduğu gibi) şunları söyleyebiliriz;

Ele aldığı şahısları ve şahısların temsil ettiği düşünce ve hayat tarzını sevdirmek ve benimsetmek için yazılmıştır. Bu amaca hizmet eden her türlü bilgiye sorgusuz sualsiz yer verilmiştir.

Şeyhlerin (Menakıpname kahramanlarının) harikulade halleri ve kerametleri vardır. Bunlar çoğunlukla hemen her menakıpnamede tekrarlanan motiflerden oluşur.

Tarihi olayların gerçek kahramanları menakıpname kahramanı veya kahramanlarıdır; iyi olan şeyler onlar sayesinde gerçekleşir. Başa gelen kötülükler ise onlara muhalefetten kaynaklanır. Bu kahramanlara/şeyhlere itikad etmek (olağanüstü güç sahibi olduklarına inanmak) gerekir. İtikad etmeyenler mutlaka -çoğunlukla daha bu dünyada iken- cezalandırılır. Daima şeyhler iyi, onlara karşı çıkanlar ise kötü kimselerdir.

---

[38] Hulvî, *Lemezât*, 530-531.

[39] Hulvî, *Lemezât*, 464.

[40] Hulvî, *Lemezât*, 607. Osmanlıda "ordu şeyhliği" konusunda bkz. Ümit Ekin, "Osmanlı Ordusunda Moral Yükseltici Bir Kurum Olarak Ordu Şeyhliği", Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi X, (2008), 167-178. Eserinde Osmanlı Döneminde Tasavvuf konusuna ayrı başlık ayırmayan Halacoğlu *Osmanlılarda Dini Hayat* başlığı altında ordu şeyhli konusunda kısa bilgi vermekle yetinmiştir. Bkz. Yusuf Halacoğlu, *XIV ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996), 144-147.

[41] Burada Çivizâde adıyla anılan Çivizâde Muhyîddin Mehmed Efendi (954/1547)'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi'dir. Hayatı hakkında bkz. Mehmet İpşirli, "Çivizâde Mehmet Efendi", Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/348-349.

[42] Hulvî, *Lemezât*, 557-558.

[43] Menâkıbnâmelerde hayatın her alanına dair bilgiye rastlanabilmektedir. Hatırlanacağı üzere Ahmet Yaşar Ocak eserine *Kültür Tarihi Kaynağı olarak Menâkıbnâmeler* adını vermiştir. Türk Menâkıbnâmelerini tarih kaynağı olarak gören Ocak bunlardan nasıl yararlanılması gerektiği konusunda da açıklamalarda bulunmuştur. Bkz. Ocak, *Menakıbnameler*, 65-69.

Menakıbnamelerde olağan ve olağanüstü haller birbiri ile iç içe geçmiştir. Olağanüstü durumlara ilişkin bilgiler ehl-i tasavvuf arasında genel kabul görmüştür. Prensip olarak imkânına inanmakla birlikte bazı Müslümanlar bunlara itiraz etmiştir. *Lemezât*'ta (veya diğer Menakıpnamelerde) harikulade haller kapsamı dışında birçok (olağan) bilgiye de rastlanır. Bu kapsamda ne tür bilgilerle karşılaşılacağı önceden kestirilemez. Her ne kadar çeşitli tasnifler geliştirmek için çalışılsa da nihai bir sonuca varmak zordur. Bu eserlerde beşer hayatının hemen her alanına; tarih, coğrafya, edebiyat, sanat, zenaat, mimarî, tıp, iktisat, sosyal hayat ve psikoloji gibi alanlara dair bilgilerle karşılaşmak mümkündür.

Çoğunlukla menakıbnamelerde adı geçen şahıs ve mekân isimleri gerçektir. Olaylara dair açıklamalar için ise aynı şey söylenemez. Bu bilgilerden yararlanabilmek için öncelikle menakıpnameleri kaynak eser olarak kabul etmek ve incelemeye açık olmak gerekir.

Yukarıda *Lemezât*'ta yer alan çeşitli konulara dair bazı bilgilere yer verilmiştir. Maksadımız eserdeki bütün bilgileri sunmak değil, önemli bulduklarımızı paylaşmak suretiyle araştırmacıların bu esere/eserlere ilgi duymasını ve kaynak eser olarak müracaat etmelerini sağlamaktır. Bu sayede tarihin karanlıkta kalan bazı noktalarını aydınlatmak mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire,1333.

Ekin, Ümit. "Osmanlı Ordusunda Moral Yükseltici Bir Kurum Olarak Ordu Şeyhliği", *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi* X (2008), 167-178.

el-Hulvî, Mahmud Cemaleddin. *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye (Büyük Velilerin Halleri),* sad. Serhan Tayşî, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1993.

Halacoğlu, Yusuf. *XIV ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.

İpşirli, Mehmet. "Çivizâde Mehmet Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8/348-349. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Konur, Himmet. "Kaynak Eser Olarak Menâkıbnâmeler ve Muhyî'nin Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî'si Üzerine", *Bilge* Kış/3 (Ocak 1995), 66-67.

Konur, Himmet. *İbrahim Gülşeni Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

Uludağ, Süleyman. *Keşif ve Kerâmet*, İstanbul: Sufi Kitap, 2008.

Uzun, Mustafa. "Hulvî Cemaleddin", *Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi*, 18/347. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*., nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. 5 cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.

Yazar, Turgay. "Osmanlı Defin Merasimlerinde Otağ Kurma Geleneği", *Belleten* 78/281 Nisan 2014, 93-122.

KUR'AN'IN MUHALİFLERİYLE TARTIŞMA YÖNTEMİ VE İKNA METODU

Mehmet Yaşar[1]

Özet

İnsanlara vahyin doğru ve anlaşılır bir şekilde iletilmesi Kur'an'ın öncelikleri arasındadır. Bu sebeple de muhatap kitlenin ilahi emirleri kavraması ve yaşantıya aksettirmesi amacıyla Kur'an değişik iletişim yöntemlerini göz önünde bulundurmuştur. Zira muhatapların çeşitliliği değişik yöntemleri kaçınılmaz kılmıştır. İnsanlar içerisinde ilâhî emirlere itiraz eden, karşı çıkan ve bu emirleri inkar eden kesimler olmuştur. Kur'an yer yer bu kesimlerle yaptığı tartışmalara yer vermektedir. Bu makale, Kur'an'ın muhataplarıyla tartışmasında dikkate aldığı ilkeleri ve ikna yöntemlerini Kur'an'ın bazı kıssaları üzerinden konu edinmektedir. Araştırmamızda Kur'an'ın muhataplarıyla münazarasında siyasî, içtimaî, ekonomik, kültürel gibi çok çeşitli etmenleri göz önünde bulundurduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca Kur'an'ın, muhalifleriyle kendine özgü dil yapısıyla diyalog kurduğu ve bu yönüyle de eşsiz bir özelliğe sahip olduğu gözlemlenmiştir. Bunun yanı sıra Kur'an'ın tartışmada zaman kavramını çok boyutlu bir şekilde istimal ettiği görülmüştür. Bununla beraber münazara ve tartışmada temel amaç tevhidî düşüncenin ikamesi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kıssalar, Münazara, İkna, Üslûp

Method of Discussion With The Dssidents of The Qur'an and Persuasion Method

Abstract

It is among the priorities of the Qur'an to convey the revelation to people in a correct and understandable manner. For this reason, the Qur'an has taken into consideration various methods of communication in order to allow the interlocutor to grasp the divine commandments and reflect them to life. Because the diversity of interlocutors made different methods inevitable. There have been people who object to divine orders, oppose and deny these orders. The Qur'an occasionally includes discussions with these sections. This article deals with the principles and methods of persuasion that the Qur'an takes into consideration in his discussion with his interlocutors through some of the Qur'anic stories. In our study, it has been revealed that the Qur'an considers various factors such as political, social, economic, cultural in its discussions with its interlocutors. In addition, it has been observed that the Qur'an has established a dialogue with its opponents with its unique language structure and has a unique feature in this respect. In addition, it was seen that the Qur'an used the concept of time in a multidimensional way in the discussion. However, the main purpose of the debate and debate was the substitution of monotheism.

Keywords: Quran, Stories, Debating, Persuasion, Wording.

GİRİŞ

Kur'an'ın tartışma üslûbu kendine has yöntem ve içeriklere sahiptir. Kur'an'ın hak yola çağırma yönteminde değişik toplulukların varlığı, değişik üslûp ve yöntemleri kaçınılmaz kılmıştır. Bu sebeple de Kur'an'da mezkûr peygamberlerin davet yöntemi iyice irdelendiğinde muhaliflerine karşı farklı üslûp ve iletişim metotları istimal ettikleri görülür. Bu durum; Kur'an'ın, davet metodunda kendisine karşı çıkan insan ve topluluklara karşı tek bir yöntemi baz almadığını göstermektedir. Temel mesele; insanların hidayetidir, bu sebeple de yüce Allah ilahi hitabında insanları ikna için iletişimin doğru ve sağlıklı yapılmasını son derece önemsemiştir. Bu nedenle de değişik davet metotları da kaçınılmaz

[1] Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Mehmetyasar1985@hotmail.com

olmuştur. Kur'an'ın muhataplarıyla mücadelesinde göz önünde bulundurduğu üslûp; tekdüze olmayıp sosyo-kültürel gerçekliği dikkate alan vahiyle yoğrulmuş bir yöntemdir. Şu âyet; Kur'an'ın tartışma yönteminde gözettiği güzel üslûba örnektir: "De ki: "Size göklerden ve yerden kim rızık verir?" De ki: "Allah. O hâlde, ya biz hidâyet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz, ya da siz!" (Sebe' 24/34) bu âyette; hakikate her iki tarafında eşit yakınlıkta olduğu ifade edilmekte, doğru yolun tespitinde taassuptan uzak araştırmanın yapılmasına çağrı vardır. Kur'an'da buna benzer birçok âyet söz konusudur.

Kur'an'ın tartışma üslûbu; hakaret, küçümseme, muhaliflerini alaya alma üzerine kurulu değildir; bilakis temel gaye, hakikatin muhataplarca anlaşılması noktasında mesajın doğru iletilmesidir. Bu sebeple de tüm dil inceliklerinden faydalanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın iletişim ve tartışma yöntemi aynı zamanda insanlara iletişimde dikkate alabilecekleri çok çeşitli bir üslûp kazandırmıştır. Bu üslûp tüm peygamberlerin mücadelelerinde kullandıkları ve Hz. Peygamber'in de göz önünde bulundurduğu bir tarzdır. Bu üslûbun biçimden biçime giren özelliği, aynı zamanda inananlarla inanmayanlar arasındaki iletişimin yöntemi konusunda da bir fikir vermektedir. Kur'an'ın son derece etkili üslûbu , muhaliflerin üslûbu karşısında ne denli değerli olduğunu da yansıtıcıdır. Bu yönüyle bu araştırmamızda Kur'an'ın beyanı ve tartışma üslûbu irdelenirken Kur'an'ın iletişim dili muhatap kitlenin diliyle mukayese edilecek ve Kur'an üslûbunun kendine has özellikleri yansıtılmaya çalışılacaktır.

Ayrıca Kur'an'ın tartışma üslûbu ele alınırken dönemin Arap edebiyatı ile yer yer mukayeseye gidilecek ve Kur'an üslûbunun kendine özgü yönü ele alınacaktır. Kur'an'ın Arapça olmasının, Araplar'ın üslûp ve iletişim şekillerine mahkûm olmadığı örnekler üzerinden gösterilecektir.

Öte yandan Kur'an'ın yanlış algıların müşriklerce olgulaşmasını hangi yöntem ve gerçekliklerle engellediğini âyetler ışında tetebbu edeceğiz. Bir yönüyle tüm iletişim yöntemleriyle muhataplarına seslenen Kur'an'ın, muhaliflerin iddialarını nasıl bertaraf ettiğini ele alacağız.

Diğer taraftan Kur'an'ın iletişim materyalleri beşer kaynaklı değildir. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın muhataplarına seslenirken istimal ettiği dil; Allah'ın hakimiyet ve ulûhiyetinin bir yansımasıdır. Kur'an'daki her bir harfin ve kelimenin karşılığı, gerçekliği ve bir hedefi vardır. Kur'an kıssalarının Hz. Peygamber dönemindeki izdüşümünü de bu açıdan değerlendirmek gerekir. Aynı şekilde Kur'an'daki gerek tekrarların gerekse benzer hitapların da bu yönüyle dikkate alınması icap eder. Bu sebeple de Kur'an'ın münazara yöntemine panoramik bir yaklaşım bütüncül bir bakış için önemlidir.

Bunun yanı sıra Kur'an üslûbunun (üslûbü'l-Kur'ân) duygusal yönü irdelenmesi gereken önemli başlıklarımızdan olacaktır. Zira Kur'an'ın muhalifleriyle olan tartışmasında duygulara hitap eden güçlü bir yönüne şahidiz. Bunun etkisinin ne denli başarılı olduğu ele alınacaktır. Tüm bunlarla beraber Kur'an'ın doğru ve yanlış gördüğü münazaralara dair bir değerlendirmede de bulunulacaktır. Bundan başka, araştırmamızda Kur'an üslûbunun Hz. Peygamber üzerinde etkisini ele alacak ve Hz. Peygamber'in muhalifleriyle olan tartışmalarında Kur'an üslûbunun etkisini inceleyeceğiz. Ancak zikrettiğimiz konularda Kur'an'ın yöntemini yansıtırken kimi zaman bazı örneklerle iktifa edeceğiz. Zira konu çok geniş olduğundan dolayı sadece bazı sahneleri aktarmakla yetineceğiz.

1. ALLAH'IN MELEKLERLE MÜNAZARASI

Kur'an'ın tartışma üslûbunun kendine has dinamikleri söz konusudur. Kur'an'ın istimal ettiği dil çok boyutlu özelliklere haizdir. Zira bu dilin Allah'ın rubûbiyet ve ulûhiyetinin azametini yansıtıcı bir yönü olduğu kadar, muhatap kitlenin anlayış düzeylerini, dillerini, sosyo-kültürel özelliklerini de dikkate alan bir yönü de vardır. Bu sebeple de Kur'an'ın çok yönlü materyalleri göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Zira Allah Kur'an'da aklî ve sem'i tüm delillerin çeşitlerini barındırmış ve bu delilleri Araplar'ın dili üzerine inzal etmiş ve insanların kavrayacağı şekilde kolaylaştırmıştır. Bu yönüyle de Kur'an'ın mütekellimûn ve felâsifenin diline benzer çetrefil, anlaşılması güç bir üslûbu yoktur.[2]

[2] Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkān fî ʿulûmi'l-Kurʾân*, thk, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, (el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1974), 4: 60;

Öte yandan kimi zaman Kur'an'ın bir ayetinin birden fazla delil barındırdığı görülür. Buda Kur'an'ın iletişimde çok zengin bir dile sahip olduğunun göstergesidir.[3] Tüm bunlarla beraber Kur'an'ın daha önce hiç kimse tarafından istimal edilmemiş bir üslûba sahip olduğu da bir gerçektir. Öyle ki bazı ayetler Araplar'ın bile kullanmadıkları, daha önce bilmedikleri bir üslûpla nazil olmuştur. Zira çok boyutlu ve birden fazla mesajı barındıran Kur'an'ın muhatapların üslûbuna mahkum olması, onların tartışma yöntemlerine hapsolması düşünülemez. Bu sebeple de bazı ayetler eşsiz bir üslûba sahiptir. Söz gelimi; "Ey insanlar! Size bir örnek verilmektedir; onu dikkatle dinleyiniz! Allah'tan başka taptıklarınız bunun için bir araya gelseler bile bir sineği dahi yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapsa, bunu ondan geri alamazlar. İsteyen de âciz, kendinden istenen de" (Hac, 22/73) mezkur misal; Kur'an'a has bir özelliği barındırmaktadır. Araplar bunun benzerini daha önce duymamıştır.[4] Bu eşsiz özelliğe sahip Kur'an'ın muhatap kitleyi birçok açıdan etkilediği bir gerçektir.

Kur'an'ın mezkur yönlerini anlamak için çeşitli gruplarla gerçekleştirdiği iletişim, diyalog ve münazaralara göz atmak zorunludur. Zira değişik gruplarla gerçekleştirdiği tartışmalar ve tartışmada kullandığı dil Kur'an'ın bütüncül yönünü ön plana çıkarması açısından önemlidir. Allah'ın meleklerle iletişimi Kur'an'ın muhteşem tartışma, üslûp ve yöntemini yansıtan konulardan birisidir. Bu sebeple de Allah'ın meleklerle münazarası üzerinde durulması gereken ayetlerdendir.

Allah ilk insanı yaratma iradesini ortaya koyduğunda melekler; "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? (Bakara2/30) sözleriyle duygularını ifade etmiştir. Sözü edilen âyetin de ifadesiyle, Allah'ın bir halife yaratma isteği melekler nazarında olumsuz algılanmıştır. Bazı müfessirler meleklerin bu itirazlarının sebebinin cinlere yönelik algılarından kaynaklı olduğunu belirtmiştir; buna göre cinlerin kan dökmesinden ötürü, insanları cinlerle kıyaslama neticesinde böyle bir yargıya varmışlardır.[5] İmam Razî ise bu kanaatte değildir, ona göre meleklerin bu sonuca varması tamamen zan ve istinbat eksenlidir.[6] Müfessirlerin aktardığı bu bilgilerin doğruluk kaynağı hakkında bir veriye sahip değiliz. Hangi gerekçeyle olursa olsun meleklerin itirazlarına bakıldığında meselenin tüm inceliklerine sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca insanoğlu hakkında suizanda bulunmuşlardır.[7] Bunun yanı sıra kendileri hakkındaki "Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz" mezkur ifadelerle insanların böyle olmadıklarını ima etmişlerdir.[8] Meleklerin bu itirazlarına mukabil; "sizin bilmediğinizi bilirim"; "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin"; "Ben gökler ve yerde görünmeyeni biliyorum, sizin açıkladığınızı ve gizlemekte olduğunuzu da bilirim, diye size söylememiş miydim?" Mezkur ifadeler; muhatapların hata ettikleri açılara işaret etmekte ve meselenin tüm sahnelerine muttali olmadıklarını göstermektedir. Zira kişinin bilmediği, bilgi sahibi olmadığı bir konuda konuştuğu ve hükmettiği şeylerin bir gerçekliğinin söz konusu olması düşünülemez. Bu sebeple de mezkûr ifadeler muhatapların yanlışlarını göstermekle kalmamış doğru bilgiye yönlendirerek irşat etmiştir. Meleklerin "Sen münezzehsin, öğrettiğinden başka bizim bir bilgimiz yoktur. Şüphesiz sen hem bilensin hem hakimsin" (Bakara 2/32) sözleri özür dilediklerini göstermektedir.[9] Özellikle meleklerin pişmanlıklarını ifade ederken Allah'ı takdis etmeleri ve Allah'ın bilgisine vurgu yapıp, kendi bilgilerine bir pay biçmemeleri önemlidir. Zira bilgisi olmadıkları bir alanda konuştuklarının farkına varmışlardır.

---

[3] Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ʿulûmi'l-Kurʾân*, (Birleşik Arap Emirlikleri, Merkezü'l-buhus ve'd-dirasat, 1427), 6: 477.

[4] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim ez-Züraî ed-Dımaşkī e *el-Fevâʾidü'l-müşevvıḳ ilâ ʿulûmi'l-Ḳurʾân ve ʿilmi'l-beyân, (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.), s.234.*

[5] Bu konuda bk. Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *el-Vasîṭ fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-mecîd*, nşr, Adil Ahmed (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), 1: 115.

[6] Bu konuda bk. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 2:390.

[7] Bu konuda bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2:390.

[8] Bu konuda bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2:390.

[9] Bu konuda bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2:391.

Görüldüğü üzere zikrolunan sahneleri çok yönlü incelemek mümkün olsa da kişinin bilmediği bir konuda hüküm inşa edip onun üzerinden tartışmaması gerektiği net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bununla beraber meleklerin soruları, Allah'a itiraz ve yaptığı şeyi inkar etme değildir.[10]Aksine halife olacak kişinin mezkûr sıfatlarda olmasının nasıl mümkün olabileceğini sorgulama şeklinde yahut Allah'ın bu özelliklerde olan birini halife tayin etme hikmetini düşünmekten kaynaklıdır.[11] Öte yandan Kur'an bu diyalogda bilgiye dayalı konuşmanın gerekliliğini vurgulamış, bilginin olmadığı hüküm ve yargıların bir karşılığının olmadığını göstermiştir. Aynı şekilde bilgiye saygının ve bilginin desteklediği doğruları ikrar etmenin de ne kadar önemli olduğunu melekler üzerinden çarpıcı bir kıssa ile yansıtmıştır.

Kur'an üslûp ve iletişimini daha alenî kavramak için meleklerle beraber İblis'i konu edinen ayetleri de değerlendirmek son derece önemlidir. Zira her iki kıssanın mukayesesi, Kur'an'ın tartışma metodunun izharı açısından mühimdir. İblis; Allah'ın Adem'e secde etmesini emretmesine rağmen secdeden kaçınmış, kibirle dolu şu mazereti ileri sürmüştür: "Ben ondan daha üstünüm; çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın" (A'râf 7/12) oysa ateş ve toprağın her ikisi de cansız olması yönüyle eşittir. Ancak İblis, ateşin hareketli ve kıvılcım saçan özelliklerine aldanıp sakin, hareketsiz gördüğü topraktan kendini üstün görmüştür.[12] Böylece derinlikten uzak bir kıyaslamada bulunmuştur. Zira toprak birçok yönden ateşten faydalıdır.[13] Bu şekilde İblis nassı bırakıp kıyasa başvurmuştur. Yaptığı kıyas ise birçok yönden hatalıdır.[14] Mezkur sahne, ilk muhalefet ve inadın İblis'le ortaya çıktığını göstermektedir. Melekler ile İblis arasındaki fark; melekler isyan etmemiş sadece sordukları sorunun açıklamasını talep etmişlerdir. İblis ise illete başvurmuş, hükmetmiş ve ısrarla muhalefette diretmiştir.[15] Emre uyma, Allah'a teslim olma yerine ihticacda bulunmayı tercih ederek başkaldırmıştır. Hak ve hakikat kavramlarına uymaktansa batıl tercihini savunarak yanlışta ısrar etmiştir. Aslında bu sahne kibrin, yanlış kıyaslamaların ve Allah'a teslim olmamanın neticesini yansıtmaktadır. Günümüzde de bu tarz görüntülere rastlamak mümkündür. Bazı insanlara Allah'ın âyetleri okunduğunda, doğru bir şey iletildiğinde kibirleri yüzünden hakikatleri görmezden geldikleri hatta inkara kadar gittikleri görülür. Oysaki mesajın kendisine tekâsüf edilir ve tarafsız bir şekilde dinlenilirse farklı bir tablo oluşacağı muhakkaktır.

İblis ile gerçekleşen tartışmada dikkatimizi çeken önemli bir pasajda Allah'ın isyan edeceğini bilmesine rağmen İblis'e söz hakkı vermesidir. Müfessirler bu soruyu tekdir etme ve paylama sorusu olarak değerlendirir.[16] İblis soruya cevap vermekten ziyade kibrini ön plana çıkarmıştır. Zira "Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?" sorusunun cevabı "…beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın" şeklinde olamaz.[17] Bahsi geçen cevap ancak "hanginiz daha üstünsünüz" sorusunun cevabı olabilir. İblis'in bu şekilde cevap vermesi, ateşten yaratılan birinin topraktan yaratılan birine secdesini ihtimal dışı ve anlamsız görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple bunu inkar etmiş ve

---

[10] Bu konuda bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2:391; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*,nşr, Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), 1:96.

[11] Bu konuda bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿuyûn, 1:96; Râzî, Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr, 2:325.*

[12] Bu konuda bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr, Ahmed Muhammed Şakir (Müessesetü'r-risâle, 1420:2000), 5:578;
Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib b. Abdirrahmân b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*, nşr, Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422), 12: 327

[13] Bu konuda bk.Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû MansûrMâtürîdî, *Teʾvîlâtü Ehli's-sünne*, nşr, Mecdî Baslûm (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005), 4: 369.

[14]Bu konuda bk. Nâsıhuddîn Abdurrahmân b. Necm İbnü'l-Hanbelî, *İstihrâcü'l-cedel mine'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, nşr, Zâhir b. Avvâz el-Elmaî, s. 59; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkī, *İrşadü'l-Kur'an ve's-Sünneti ila tariki'l-Münazara ve tashihiha ve beyani ileli'l-muessire*, thk, Eymen eş-Şavâ, (Şam: Darü'l-fikr,1996), s. 111.

[15]Bu konuda bk. İbnü'l-Hanbelî, *İstihrâcü'l-cedel mine'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, s. 58.

[16]Bu konuda bk. Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakāʾikı ġavâmiżi't-tenzîl*, (Beyrut: Darü'l-Kitab- el Arabî, 1407), 2:90;

[17]Bu konuda bk.Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakāʾikı ġavâmiżi't-tenzîl*, 2:90.

böyle bir durumu ihtimal dışı ve gerçekleşmesi mümkün görmemiştir.[18] Bu sebeple de kibirle dolu bir cevap vermiştir.[19] Zikrettiğimiz her iki olayda da tartışma üslûbuna dair ibret alacağımız öğretiler mevcuttur. Tartışma esnasında kişinin ön yargılardan uzak durması, hakikati öncelemesi, Allah'ın buyruklarına sorgusuz sualsiz teslim olması, karşı tarafı anlamadan itiraz etmemesi gerekir.

2. PEYGAMBERLERİN DİYALOG VE TARTIŞMALARINA KONU OLAN BAZI SAHNELER

Kur'an, peygamberlerin gerek kendi aileleri gerekse muhatapları arasında gerçekleşen birçok münazarayı aktarmaktadır. Bu tartışmaların birçok açıdan değerlendirilmesi mümkündür. Özellikle Allah'ın davetçi kimliğini bahşettiği bu kişilerin üslûpları, iletişim yöntemleri, ikna metotları ve tartışma biçimlerinin bilinmesi, İslam'ın arzuladığı din dilinin ortaya çıkarılması açısından önemlidir.

2.1. Hz. Nuh'un Kavmiyle Münazarası

Peygamberlerin üslûplarına ve davet araçlarına baktığımızda yeknesak olmadığı bilakis şartlara ve muhatapların sosyo-kültürel durumlarına göre mütenevvi bir görüntü arz ettiği görülür. Elbette bu mütehavvil üslûbun ikna üzerindeki etkisi monoton bir iletişimden daha güçlüdür. Söz gelimi Hz. Nuh'un davetinde değişik biçimlerde dile getirilen ve belli aşamaları dikkate alan bir üslûp yöntemi göze çarpar. Bu merhalelerin her biri mesajın doğru ve sağlıklı bir şekilde iletilmesi ve ardından muhatabın ikna edilmesi açısından değerlidir.

Hz. Nuh'u konu edinen âyetleri irdelediğimizde güçlü bir iletişim yöntemi bariz bir şekilde kendisini gösterir. Söz gelimi; "Kendilerine yakıcı bir azap gelmeden önce kavmini uyar, diye Nuh'u kendi kavmine gönderdik." (Nuh, 71/1) mezkur ayetteki inzar kelimesi "bir şeyi haber vermek ve buna muhalif davrananların karşılaşacakları neticeyi beyan etmektir"[20] Hz. Nuh'un bu emri yerine getirme noktasında "Ben sizin için apaçık bir uyarıcıyım" diyerek muhatapların dikkatini kendine çekmiş ve mesajın doğru bir şekilde iletilmesini önemsemiştir. Bu sebeple de "Allah'tan başkasına ibadet etmeyin" diyerek kendisine değil, mesaja yani görevlendirildiği ilkeye davet etmiştir. Ve ardından inzarın ikinci kısmı olan "Doğrusu ben hakkınızda can yakıcı bir günün azabından korkuyorum" uyarısıyla buna inanmayanları çetin azapla korkutmuştur. Bu açıdan bakıldığında Hz. Nuh'un görevlendirildiği mesajı açık, net ve doğru bir üslûpla aktardığı görülür. Muhatap kitleden müstebitler Hz. Nuh'un bu güzel davetini tartışmaya dönüştürerek karşılık vermiştir. Böylece diyaloğu tartışma evresine taşıyarak mesajın içeriği üzerine düşünülmesini engellemeye çalışmışlardır. Eşrafın "Senin ancak kendimiz gibi bir insan olduğunu görüyoruz. Daha başlangıçta, sana bizim ayak takımı dışında kimsenin uyduğunu görmüyoruz. Sizin bizden bir üstünlüğünüz yoktur; biz sizi yalancı sanıyoruz" (Hud 11/27) söylemleri hakikati çarpıtmaktan, demagojiden başka bir şey değildir. فَقَالَ الْمَلَأُ cümlesindeki cevabın "fâ" harfi ile bitişik gelmesi, eşrafın Hz. Nuh'un icabetine hızlı bir şekilde cevap vererek susturmak istediklerini göstermektedir.[21] Aynı zamanda bu kitlenin düşünmediklerini ve davetin yayılmasına engel olmak istediklerine işaret etmektedir. Hz. Nuh'u ayıpladıkları söylemleri de gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Zira fakirlerin, zayıfların Hz. Nuh'a tabi olması bir noksanlık değildir; davet herkese açıktır.[22] Aslında Hz. Nuh'un kavminin itirazlarının bir benzerini Mekkeli müşriklerde yapmıştır. "İnkâr edenler, inananlar için, 'Eğer o Kur'an iyi bir şey olsaydı, onlar onu kabulde, bizi geçemezlerdi' dediler" sözleriyle Ammâr, Suheyb gibi fakir ve zayıf sahâbîleri küçümsemişlerdir.[23] Hz. Nuh'un ileri gelenlerin itirazlarına verdiği cevap ise son derece açıklayıcıdır:

---

[18]Bu konuda bk.Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakāʾıkı ġavâmiżi't-tenzîl*, (Beyrut: Darü'l-Kitab- el Arabî, 1407), 2:90.

[19]Bu konuda bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakāʾıkı ġavâmiżi't-tenzîl*, 2:90; Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*, 2:379.

[20]Bu konuda bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ḥakîm (Tefsîrü'l-Menâr*) (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 1990), 12: 52.

[21]Bu konuda bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ḥakîm (Tefsîrü'l-Menâr*), 12: 52.

[22] Bu konuda bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*, nşr, Ahmed Berdevûni (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 6:130.

[23] Bu konuda bk. Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*, 16: 190; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ḥakîm,* 16: 190.

"Nuh: "Ey milletim! Rabbimin katından bir delilim bulunsa ve bana yine katından bir rahmet vermiş de bunlar sizden gizlenmiş olsa, söyleyin bana, hoşlanmadığınız halde zorla sizi bunlara mecbur mu ederiz?" dedi. Ey kavmim! Ben bu görevime karşı sizden bir mal istemiyorum. Benim ücretim, yalnızca Allah'a aittir. Ben o inananları kovacak da değilim. Onlar Rableri ile karşılaşacaklar. Ben yalnızca sizin cahil bir toplum olduğunuzu görüyorum. Ey kavmim! Eğer onları kovarsam, Allah'a karşı kim bana yardım edebilir? Artık düşünmeyecek misiniz? Size, Allah'ın hazineleri yanımdadır demiyorum; gaybı da bilmem, doğrusu melek olduğumu da söylemiyorum; küçük gördüklerinize Allah iyilik vermeyecektir diyemem, içlerinde olanı Allah daha iyi bilir. Yoksa şüphesiz haksızlık edenlerden olurum." (Hud 28/31)

Hz. Nuh; zikredilen cümlelerle meseleyi şahsileştirmemiş, ileri gelenlerin itirazlarına din dili çerçevesinde cevap vermiştir. Hz. Nuh'un "Ey kavmim", "Rabbimin katından", "görevime karşı", "Onlar Rableri ile karşılaşacaklar" sözleri tartışmanın mesajı gölgelemesine fırsat vermediğini göstermektedir. Bir yandan Allah'a davetini sürdürürken diğer yandan ise iddialarının geçersizliğini vurgulamıştır. Öte yandan özellikle maddi bir kaygı taşımadığını ifade etmesi İslam davetçileri açısından önemli bir ayrıntıdır. Zira muhatap kişi ile gerçekleşecek iletişimde mesajın içeriğine gölge düşürecek başka ayrıntılar, iletilecek mesaja inanma gücünü zayıflatma ihtimalini doğurur. Sıddîk Bahâdır Hân'ın da belirttiği üzere maddi bir beklenti içerisinde olmadığını belirterek kafirlere karşı kendini töhmet altında bırakmamıştır.[24]

Bu sebeple de İslamî davette şahsın kendisinden kaynaklı beklenti ve arzularıyla dini mesaj karıştırılmamalıdır. Hz. Nuh'un yaptığı gibi beklenti Allah'tan olmalıdır. Bu aynı zamanda Hz. Nuh'un onlara duyduğu sevgi ve şefkatinde göstergesidir. Bir beklenti için değil; Allah rızası için bunu yaptığını belirtmiştir.[25] Başka bir ifadeyle eşraf Nuh'u değil; mesajın kendisini inkar etmiştir. Ayrıca Hz. Nuh'un dinde zorlamanın olmadığını ifade etmesi iletişimde ikna için mühimdir. Şayet bazı hıristiyanların muhataplarına yaptığı gibi zorlama, ikrah söz konusu olsaydı peygamberlerin bu denli zorlu bir diyaloğa girmelerine gerek kalmayacaktı.[26] Bunun yanı sıra Hz. Nuh'un kendisine tabi olan insanların hesabının Allah tarafından verildiğini ifade etmesi ve onları kovacak bir tasarrufunun mümkün olmadığını ifade etmesi anlamlıdır. Bu sebeple de Hz. Nuh onları cahillikle nitelendirmiştir. Zira itirazlarını cahillerin dile getireceği itirazlardır. Kibirli muhaliflerin Hz. Nuh'un bu itirazları karşısında söylediği "Ey Nuh! Bizimle cidden tartıştın; hem de çok tartıştın. Doğru sözlülerden isen tehdit ettiğin azabı başımıza getir" sözünün mantıklı bir izahı yoktur. Başta da ifade ettiğimiz gibi Hz. Nuh onları davet etmiş onlar ise mantıksız itirazlarla daveti/iletişimi tartışmaya çevirmişti. Lakin Hz. Nuh onların öfkeli, kaba ve sert üslûplarına karşı zeki cevaplar vermiş ve mesajın içeriği konusunda hedeften şaşmamıştır. Bu sebeple de eşraf bu tartışmada yenilgiyi kabul etmek zorunda kalmıştır. Zira Hz. Nuh, onlarla her türlü tartışmada galip gelmiş, delillerini çürütmüş ve tüm güçlerini dağıtmıştır. Bu nedenle de tüm yolları tıkanmıştı[27] zenginlerin helak olma isteğinde bile kendisine bir pay biçmemiş ve görev alanının dışına çıkmayarak "Onu size ancak dilerse Allah getirir. Ve siz (Allah'ı) âciz bırakacak değilsiniz." (Hud 11/33) diyerek bu konuda bir etkisinin olmadığını belirtmiştir. Hz. Nuh'un dokuz yüz elli sene yaşadığı düşünülürse muhataplarıyla yaptığı münazaraların çok fazla olma ihtimali söz konusudur.[28] Bu sebeple de Hz. Nuh'un iletişimde son derece etkileyici ve başarılı olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira süreç içerisinde her türlü davet üslûbunu kullanmıştır. Hz. Nuh'un şu sözleri de bunu desteklemektedir: "Sonra Nûh şöyle devam etti: "Ey Rabbim! Doğrusu ben kavmimi gece gündüz tevhit inancına davet ettim. Fakat benim davetim, ancak kaçmalarını arttırdı. Her ne zaman onları senin bağışlamana çağırdıysam, parmaklarını kulaklarına tıkadılar, elbiselerini başlarına çektiler, direndiler ve büyüklendikçe büyüklendiler. Sonra ben onları açıkça çağırdım. Sonra onlara davetimi hem açık ilân

---

[24] Bu konuda bk. Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî, *Fetḥu'l-beyân fî makāsıdi'l-Kurʾân* nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye), 6:169.

[25] Bu konuda bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ḥakîm,* 12: 55.

[26] Bu konuda bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ḥakîm,* 12: 55.

[27] Bu konuda bk. Sıddîk Bahâdır Hân, *Fetḥu'l-beyân fî makāsıdi'l-Kurʾân,* 6: 172.

[28] Bu konuda bk. Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, (metabiu ahbari'l-Yevm 1997), 11:6449.

ettim hem de gizlice. Özel olarak kendileriyle konuştum." (Nûh 71/6) Hz. Nûh'un zikredilen sözleri davet ve iletişimde sürekliliğe işaret etmekte[29] gizli-açık tüm davet metotlarını da dikkate aldığını gözler önüne sermektedir. Hz. Nuh'un davet için değişik vakitleri seçip bunu güzel bir şekilde değerlendirmesi de önemlidir. Zira iletişim noktasında bazı muhataplar için bazı vakitler daha etkili olabilir. Bu sebeple de davetin tüm çeşitliliğini yansıtmıştır.[30] Ayrıca âyetlerde bazı aşamalar göze çarpmaktadır. Öncelikle gece-gündüz gizli; ardından açıktan davet etmiştir. Sonra ise gizliden ve açıktan mesajını iletmiştir.[31] Kur'an'ın aktardığı bu sözler uzun bir tecrübe ve davet aşamasının bir özeti mahiyetindedir. Hz. Nuh'un sözlerinin arka planını doldurmak ve doğru anlamak son derece mühimdir. Bu sözleri sadece gündüz-gece, gizli ve açıktan davet eden bir davetçi kimliği ile okumak eksik kalacaktır. Bilakis tüm bu zaman ve aşamalarda ciddi bir hazırlık da söz konusudur. Mesele sadece tebliğ etmek ve mesajı iletmekle sınırlı değildir. Hz. Nuh'un sözlerini ikna sürecinin aşamaları olarak yorumlamak son derece isabetli olacaktır. Bu sebeple de ikna sürecinde ciddi hazırlık yaptığını ve değişik yöntemlerle insanları davet ettiğini anlıyoruz. Bu da Hz. Nuh'un ne denli aktif olduğunu ve işini önemsediğini göstermektedir.

Şu ana kadar okuduklarımızdan yola çıkarak şu yedi konunun önemini vurgulamak istiyoruz: Birincisi davetçi mesajını açık, net ve anlaşılır bir şekilde muhataba iletilmelidir. Görüldüğü üzere Hz. Nuh gayet açık ve berrak bir üslûpla meramını ifade etmiş; felsefi ve karışık bir üslûptan uzak durmuştur. İkincisi mesajı ileten kişi, şahsi iletişim ve yorum alanıyla din dili ve içeriğini karıştırmamalıdır. Kendi sınırlarının dışına çıkmaması, İslam dininin mesajına bağlı kalması gerekir.

Üçüncüsü din dilinde "tergīb ve terhîb" boyutunun önemi unutulmamalıdır. Zira Nuh'un iletişiminde vasatî bir çizgiyi benimsediği açıktır; üslûbunda tergīb ve terhîb düzlemi hakimdir. "Size gökten bol bol yağmur yağdırsın. Sizi, mal ve çocuklarla desteklesin; size bahçeler lütfetsin ve nehirler akıtsın." (Nuh 7/11-12) âyeti tergīb; "Doğrusu ben hakkınızda can yakıcı bir günün azabından korkuyorum" âyeti ise terhîbe örnektir.

Dördüncüsü öncelikler iyi belirlenmelidir. Hz. Nuh'un kavminde şirk problemi hakim olduğundan, tevhit ve nübüvvet inancının tesisine vurgu yapmıştır.[32] Dolayısıyla din dilinin öncelikleri toplumdan topluma değişkenlik arz edebilmektedir.

Beşincisi çok başarılı bir iletişimci olmasına rağmen Hz. Nuh'un kavminden inkarda ısrar eden birçok insanın olması, muhatap kitlenin doğru ve sağlıklı iletişime bazen kapalı olacağını göstermektedir. Özellikle inkar, kibir, şirk gibi kötü hasletlerin iletişime engel olduğunu görmekteyiz.

Altıncısı Kur'an'ın bize aktardığı peygamber mücadelelerinde iyice düşünülmesi gereken bir konu da sözlü anlatımdır. Kur'an bize mücadele sahnelerinden sadece bazı kısımları aktarmıştır. Bu aktarılanlar sözlü ve yaşanmış münazaranın yazıya dökülmüş halidir. Başka bir deyişle; peygamberlerle kavimleri arasında gerçekleşen mücadele, diyalog, iletişim gibi davet aşamaları sözlü anlatımlarla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla peygamberlerin kendilerini iyi ifade ettiği düşünülürse muhatabın ikna edilmesinde sözlü anlatımın ne denli etkili olduğu hakkında tahminde bulunmak zor olmayacaktır. Ayrıca buna jest ve mimikler de dahil edildiği düşünüldüğünde aslında çok güçlü hatiplerle bu işin gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Yedincisi Kur'an'ın münazara yöntemi birçok açılara şamil argümanları kapsamaktadır. Kimi zaman bir cümleyle pek çok yönden muhatabı etkilemeyi başarır. Çünkü Kur'an'ın mesajları aynı anda duygu, akıl ve vicdanı etkileyen bir etki gücüne sahiptir. Söz gelimi; " Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir." (Enbiyâ, 22) ayeti; Kur'an'ın örnek gösterilecek ayetlerinden sadece bir tanesidir. Mezkur ayet; çok az kelimelerle hem istidlale davet etmiş hem de

[29] Bu konuda bk. İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*, 5: 373.
[30] Bu konuda bk. Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, (Kahire: Darü's-Selam, 1424), 11: 6153.
[31] Bu konuda bk. Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakāiku't-te'vîl*, nşr, Yusuf Ali bedevî (Beyrut: Kelimü't-ṭayyib, 1419/1998), 3: 543.
[32] Bu konuda bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2:325.

korkutmuştur. Böylelikle mantık ilkeleri ile duyguyu bir arada sunmayı başarmıştır. Bunun benzerini başka bir kitapta bulmak mümkün değildir.[33]

2.2. Hz. İbrahim'in Münazaraları

Hz. İbrahim'in münazaralarında da çok çeşitli ve etkileyici iletişim yöntemleri göze çarpmaktadır. Kur'an bize Hz. İbrahim'in babası, oğlu, kavmi ve Nemrud'la olan münazara ve diyaloglarına yer verir. Babasıyla olan iletişiminde nezaket, merhamet ön plandadır. Söz gelimi; şefkat ve merhameti hissettirici şu sözü, "Babacığım! İşitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun?"(Meryem19/42) son derece etkileyici ve zariftir. Aslında muhatabının küfründe hiçbir şüphe olmamasına rağmen İbrahim peygamber ikna yöntemini tercih etmiş ve azarlayıp, kınamayı öncelememiştir. Bu üslûp ve ikna yöntemi günümüz için son derece önemli bir yere sahip olmalıdır. Özellikle batıda bir aile içerisinde değişik dinlere mensup birçok kişi söz konusu olabilmektedir. Bu kişilerin Hz. İbrahim'in üslûbundan alacağı çok şey olduğuna inanıyoruz. Babasının "andolsun, seni taşa tutarım" demesine rağmen yumuşak hitabına devam ettiği görülür. Bunu sadece Hz. İbrahim'in şahsi bir tasarrufu ve onun şahsını bağlayıcı bir uygulama olarak okumak doğru değildir; "Dosdoğru olarak İbrahim'in dinine uy!" (Nahl 16/123) âyeti net bir şekilde Hz. İbrahim'e uymamızı emretmektedir.[34] Bu durumda bu üslûba uymak ümmet için bir zorunluluktur.[35]

Diğer taraftan Hz. İbrahim'in "Hani İbrahim, babası Âzer'e, "Sen putları ilâh mı ediniyorsun? Şüphesiz, ben seni de kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum" demişti." Mezkûr ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiği de önemlidir. Görüldüğü üzere sert bir üslûp göze çarpmaktadır. Bu sözler; Hz. İbrahim'in babasını uzun süre ve çeşitli yöntemlerle tevhide ve Allah'ın birliğine davet etmesi ve artık ümidini kesmesi sonrası söylenmiş sözlerdir.[36] Ayrıca "İbrahim'in babası için af dilemesi, sadece ona verdiği sözden dolayı idi. Ne var ki, onun Allah'ın düşmanı olduğu kendisine belli olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz ki İbrahim çok yumuşak huylu ve pek sabırlı idi." ayetininde ifadesiyle Allah'a karşı açık düşmanlıkta ısrarcı olması, Hz. İbrahim'i hem istiğfarı bırakmasına hem de bu sözleri sarf etmesine sebep kılmıştı.[37] Güzel üslûbun ikna etmediği Azer'i, korkutarak karşılaşacağı neticeyi haber vermiştir. Ayrıca bu sözlerin Hz. Peygamber dönemine yansımaları olduğu da açıktır, âyetteki (إذ) harfi zaman zarfı olup; (اذكر) "hatırlat" anlamındadır. Âyetin anlamı, "Ey Muhammed! Onlara, babaları İbrahim'in putlar konusunda babası ve kavmiyle olan mücadelesini anlat" şeklindedir.[38]

Kur'an Hz. İbrahim'in kavmiyle olan münazarasına da yer verir. Hz. İbrahim'in kavmiyle olan münazarasında iki aşamayı takip ettiği görülür. Birincisi "Bu tapınıp durduğunuz heykeller nedir?" (Enbiyâ 21/52); "Sonunda İbrahim onları paramparça etti. Yalnız onların büyüğünü bıraktı; belki ona müracaat ederler diye" âyetlerinin ifade ettiği üzere hem sözlü hem de fiili münazarada bulunmuştur.[39] Sözlü münazarasında dönemin yanlış inançlarını yıkmak için onların argümanlarıyla hitapta bulunmuştur, çünkü kavmi yıldızlara, gök cisimlerine taptığı için davet yönteminde çok özgün bir yöntem sergilemiştir. Taptıkları ay, güneş ve yıldızların sönmelerini rab özelliğiyle ilişkilendirmeyen Hz. İbrahim "…ben batıp kaybolanları sevmem" /En'âm 6/76.) diyerek sevmediği bir şeye tapmayacağını; zira ibadetin muhabbet olduğunu, muhabbetin olmadığı yerde de ibadetin olmayacağını göstermiştir.[40] Aynı şekilde bir batıp bir kaybolan cismin kamil olmadığını, dolayısıyla da ulûhiyet ve rubûbiyet makamında olamayacağını örnek üzerinden göstermiştir. Bu sebeple de mutlak hakimiyet sahibi Allah'a teslim olmalarının zorunlu olduğunu ve başka mantıklı tercihlerinin söz konusu

[33] Muhammed Abdullah Dirâz, *en-Nebeü'l-Azim*, thk, Ahmed Mustafa el-Fadile, (Şam: Darü'l-Kalem, 2005), s. 150.

[34] Bu konuda bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3: 587.

[35] Bu konuda bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3: 587.

[36] Bu konuda bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr*, 13: 39.

[37] Bu konuda bk. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr İsmail b. Ömer Kureşî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, nşr, Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419), 1: 591.

[38] Bu konuda bk. Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Dârü'l-fikr el-Arabî), 5: 2560.

[39] Bu konuda bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2:325.

[40] Bu konuda bk. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Dârü'l-fikr el-Arabî), 5: 2561.

olamayacağını canlı örnek üzerinden göstermiştir.[41] Görüldüğü üzere Hz. İbrahim muhataplarının argümanları üzerinden bir iletişim kurmuştur. Bu sebeple de alimler ikna edilmesi amacıyla muhatabın argümanlarıyla tartışmayı caiz görmüşlerdir.[42]

Böylece Hz. İbrahim; hedefine sadece putları değil, tevhide zarar veren her şeyi koymuştur. Ayrıca muhatap kitleyi ikna etmek için problemi kaynağından çözmeye çalıştığı ve son derece mantıklı örnekler üzerinden gittiği görülmektedir. Bu durum Hz. İbrahim'in muttarit bir davette bulunmadığını göstermektedir; bilakis muhatapları ikna edebilmek için farklı yöntemlere başvurmuştur. Aslında Hz. İbrahim'in bu denli başarılı münazaralarda bulunması Allah'ın lütfunun göstergesidir. Allah "İşte bu, kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delillerimizdir" diyerek Hz. İbrahim'i açık bir şekilde delilleriyle desteklemiştir. Şayet peygamberler kavimlerine karşı sert bir tutum takınsaydılar, kavimlerinin fıtratları bundan nefret eder, akılları peygamberlerin getirdikleri mesajları tedebbür etmekten uzaklaşırdı, bunun neticesinde de hüccet kaim olmazdı.[43]

Öte yandan Hz. İbrahim'in putlar hakkında felsefî ve soyut değerlendirmelerden ziyade daha anlaşılır, aklın hemen kavrayabileceği bir tarzda konuştuğu görülür. Görmeyen, işitmeyen, fayda vermeyen bir kimsenin ilah olmasının mümkün olamayacağını belirterek muhatabını mantık ilkelerine ve aklını kullanmaya davet etmiştir. Ayrıca görmeyen ve işitmeyen birine ibadetin çirkinliğine dikkat çekmiştir.[44] Bu yöntem Kur'an'ın muhatabını ne denli önemsediğinin de bir parçasıdır. Kur'an'ın delilleri kalplerde, nefislerde etki edici bir güce sahiptir. İnsanların kavradığı, anladığı iletişim dilini ön plana çıkarır. İnsanların çoğunun anlamadığı gereksiz soyut kelimelerden, bölümlemelerden kaçınır.[45]

Diğer taraftan Hz. İbrahim kıssası, Mekkeli müşriklere de bir mesajdır, zira müşrikler için Hz. İbrahim önemli bir isimdir. "Biz, Beyt'i (Kâbe'yi) insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın). İbrahim ve İsmail'e: Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rükû ve secde edenler için Evim'i temiz tutun, diye emretmiştik." (Bakara 2/125) âyetinin de ifadesiyle Allah Mekkeliler'e Hz. İbrahim'in inşa ettiği Mescid-i Harâm'ı güvenli bir yer kılarak ve temellerini atmasıyla ikramda bulunmuştur.[46] onun babasıyla ve kavmiyle olan şirk mücadelesi; hem Hz. Peygamber'in mesajını desteklemekte hem de müşriklerin yanlışlarını göstermektedir.[47] Ayrıca Araplar'a ataları üzerinden mesaj verilmekte, şirki bırakıp şirkle mücadele edilmesine çağrı yapılmaktadır. Bunun yanı sıra Mescid-i Harâm'ın asli fonksiyonu olan tevhit düşüncesini tekrar ikame etmeye davet etmektedir.

Bu durumda Hz. Peygamber'in kavmine yaşanmış tarih üzerinden kimi zaman dolaylı kimi zaman doğrudan çağrıda bulunulmaktadır. Hz. İbrahim'in tüm dinler için önemli bir figür olması hasebiyle Hz. İbrahim üzerinden verilen bir mesajın etkisi ve iknada katkısı yadsınamaz. Hz. İbrahim'in ataları ve oğullarının tevhit düşüncesi sayesinde nail oldukları nimetler, temiz bir zürriyet, şirkle mücadelelerindeki tavizsiz duruşları ve şirke karşı olumsuz bakışları, muhatap müşrikler için önemli bir ikna yöntemi sayılır.[48] "Bütün benliğini Allah'a teslim eden, daima iyilik yapan ve her türlü bâtıldan yüz çeviren İbrâhim'in inanç sistemine, Allah'ın onu sevgisiyle yücelteceğini görerek uyan kişinin dininden daha güzel bir din var mıdır?" (Nisâ, 4/125) âyeti de Hz. İbrahim'in yaşamına ve yoluna teşvik ederek muhataplarını örnek edinmesi gereken kişilere yöneltmiştir. Hatta Hz. İbrahim'e dair birçok sahne

[41]Bu konuda bk. Hamd b. İbrahim el- Osman, *Usulü'l-cedel ve'l-Münazara fi'l-Kitab ve's-Sunne*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003), s. 285.

[42] Bu konuda bk. Hamd b. İbrahim el- Osman, *Usulü'l-cedel ve'l-Münazara fi'l-Kitab ve's-Sunne* s. 285.

[43]Bu konuda bk. İbnü'l-Hanbelî, *İstihrâcü'l-cedel mine'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, s. 54.

[44] Bu konuda bk. İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*, 4: 18.

[45] Bu konuda bk. Seyyid Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî*, İtḥâfü's-sâdeti'l-müttakīn bi-şerhi esrâri İhyâʾi ʿulûmi'd-dîn,* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1971), 2: 101.

[46]Bu konuda bk. Bu konuda bk. Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Dârü'l-fikr el-Arabî), 1: 396.

[47] Bu konuda bk.Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm Hâzin, *Lübâbü't-teʾvîl fî meʿâni't-tenzîl*, nşr, Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), 2: 126.

[48] Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383), 4: 118-119.

üzerine iyice tefekkür edildiğinde sanki dönemin Mekkeli müşriklerine hitap ettiği görülür. Meselâ, "Bir zaman İbrahim, babasına ve kavmine demişti ki: Ben sizin taptıklarınızdan uzağım." (Zuhruf 43/26) âyetinin Câhiliye müşriklerine yönelik mesajı açıktır. Zira Câhiliye müşrikleri "Onlara: "Allah'ın indirdiğine uyun" denilince, "Hayır, atalarımızı yapar bulduğumuz şeye uyarız" derler; ya ataları bir şey akledemeyen ve doğru olmayan kimseler idiyseler?" (Bakara2/170) âyetininde ifade ettiği üzere hak yola uymadıkları gibi taklidi savunmuşlardır. Oysa İbrahim kıssasında taklidin yeri olmadığı barizdir. Hz. İbrahim Mekkeli müşrikler gibi dönemin hâkim inancına uymamış hakikate çağırmıştır. Aslında bu durum aynı zamanda Cahiliye müşriklerine de bir çağrıdır; zira ataları içerisinde uyma noktasında önceliği İbrahim hak etmektedir. Hz. İbrahim ise şirkten uzak durduğuna göre dalalet üzerine olan ataları değil hakikat üzerine olan Hz. İbrahim'i taklit etmeleri gerekirdi.[49] Bu açıdan bakıldığında Hz. İbrahim'in bazı mesajları kendi döneminin muhataplarını aşacak boyuttadır. Başka âyetler de buna örnektir.[50] Bu durumda şunu söylemek mümkündür: Allah; bazı peygamberlerin davet yönteminin etkisini sadece kendi döneminin muhataplarıyla sınırlı tutmamış bunu Hz. Peygamber dönemi ve onun ümmeti içinde "yaşanmış tarih üzerinden" bir delil olarak sunmuştur. Kur'an mesajları sürekli tekrarlanan ve muhatap kitleyi çok boyutlu ve kesintisiz etkisi altına alan bir bakış açısıyla muhatap alır. Bu da başlı başına etkili bir iletişim yöntemidir. Geçmişte gerçekleşen sahneler üzerinden muhatap kitleye seslenen Kur'an; gelecekte gerçekleşmesi kesin bazı sahneleri paylaşarak muhatabı geçmiş, an ve gelecek bilgisiyle etkilemeyi başarmıştır. Muhatap bir yandan yaşanmış Kur'an hadiselerine ve kıssaların etkileyici tablolarına odaklanırken; diğer taraftan cennet-cehennem sahnelerini konu edinen ayetlerdeki diyalog, münazara ve pişmanlık görüntülerini tahayyül etmektedir. Bu açıdan bakıldığında muhatap, geçmiş-gelecek ilintisinden hareketle yaptığı davranışın karşılığının nasıl ve ne şekilde karşısına çıkacağı konusunda önemli bir bilgiyle karşılaşmaktadır. Bu veri onun iman etmesi üzerine ciddi anlamda etkisi söz konusudur.

Kur'an'ın aktardığı Hz. İbrahim'in Nemrut ile münazarası da üzerinde durulması gereken konulardandır. Kur'an bu sahneyi çarpıcı bir şekilde aktarır: "Allah kendisine mülk verdi diye İbrahim ile Rabbi hakkında tartışanı görmedin mi? İbrahim: "Rabbim, dirilten ve öldürendir" demişti. "Ben de diriltir ve öldürürüm" dedi; İbrahim, "Şüphesiz Allah güneşi doğudan getiriyor, sen de batıdan getirsene" dedi. İnkar eden şaşırıp kaldı. Allah zulmeden kimseleri doğru yola eriştirmez" (Bakara 2/258) mezkur ayetteki "muhacce" kelimesi iki kişi arasında gerçekleşen münazara için kullanılır. Bu kullanım, Hz. İbrahim'in de saltanat verilen kişi ile tartıştığını göstermektedir.[51] Hz. İbrahim, tartışmada Allah'ın dirilten ve öldüren özelliğine vurgu yapmış; Nemrud'un da aynısını yapmasını istemiştir. Hz. İbrahim'in vurguladığı özellik Allah'ın yoktan var etmesidir.[52] Ayrıca يحيي ويميت lafızları sürekliliği ve devamlılığı ifade etmektedir. Bunun yanı sıra ربي الذي يحيي ويميت lafzının mübteda ve haberinin marife gelmesi diriltme ve öldürmeyi Allah'a hasretme anlamını vermiştir.[53] Rivayetlere göre Nemrud çağırdığı iki kişiden birini öldürmüş, diğerine ise dokunmamıştır; yaptığı bu eylemi de İbrahim'in talep ettiği fiil olarak göstermiştir. [54] Nemrud, Hz. İbrahim'in bunu kastetmediğini çok iyi bilmesine rağmen asıl soruyu saptırmıştır. Oysaki katletme ile ölüm ikisi farklı şeylerdir. Nemrud 'un bu şekilde cevap vermesi meseleyi girift bir hale taşıma gayesini göstermektedir.[55] Hz. İbrahim'de "Şüphesiz Allah güneşi doğudan getiriyor, sen de batıdan getirsene" diyerek onun yalancı olduğunu ispatlamış ve tartışmanın amacından uzaklaşıp asıl hedefin gölgelenmesini engellemiştir. Bu sebeple de Hz. İbrahim ölüm ve hayat kavramlarına dair yorumda bulunmamış ve muhatabının cevabına karşı; "Şüphesiz Allah güneşi

[49]Bu konuda bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr,* 27:629.

[50]"Yoksa siz Yakub'un, ölüm döşeğinde iken çocuklarına, "Benden sonra kime ibadet edeceksiniz?" dediği, onların da "Senin ilâhına ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilâhı olan tek bir ilâha ibadet edeceğiz; bizler O'na boyun eğmiş müslümanlarız." dedikleri zaman orada hazır mı bulunuyordunuz?" (Bakara 2/133)

[51] Bu konuda bk. Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakāiku't-te'vîl*, 1:213.

[52] Bu konuda bk. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr İsmail b. Ömer Kureşî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, 1: 525.

[53] Bu konuda bk. Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Dârü'l-fikr el-Arabî), 2: 957.

[54] Bu konuda bk. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr İsmail b. Ömer Kureşî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, 1: 525.

[55] Bu konuda bk. Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 1:409.

doğudan getiriyor, sen de batıdan getirsene" soruyla karşılık vermiştir.[56] Hz. İbrahim'in sözü edilen hücceti görülen, hissedilen ve her daim açık olan delillerdendir. Aynı zamanda Hz. İbrahim ulûhiyet ve rubûbiyet sıfatlarına haiz bir kişinin güç yetirebileceği bir konuyu gündeme getirmiştir.[57]

Rivayetlere göre Nemrud rubûbiyet iddiasında bulunuyordu[58] Hz. İbrahim'in soruları tam da rubûbiyete dair sorulardı. Zira rubûbiyet iddiasında bulunan bir kişinin güneşe mutlak bir hâkimiyetinin söz konusu olması; öldürüp diriltme gücünü taşıması beklenir.[59] Bu durumda Hz. İbrahim Nemrud'un iddiasını ispatlamasını istemiştir. Nemrud bu soru karşısında, "…şaşırıp kaldı." Kur'an'ın tasviri son derece etkileyicidir. Nemrud'un İbrahim karşısında acizliğini, yenilgisini, tükenmişliğini çok güzel bir şekilde sahnelemektedir.

Ayrıca ikinci soru, Nemrud'un ilk iddiasının da batıl olduğunu ispatlamıştır.[60] Bazılarının sandığı gibi[61] Hz. İbrahim ilk sorudan ikinci soruya intikal etmemiştir.[62] Görüldüğü üzere Hz. İbrahim'in Nemrud ile olan münakaşası babası ve kavmi arasındaki münazarası arasında ciddi bir farklılık söz konusudur. Hz. İbrahim'in Nemrud ile olan mücadelesinde rab olduğunu iddia eden birinin sahtekarlığını ve gerçek yüzünü ortaya çıkarıcı mahiyettedir. Kendisine verilen tartışma zamanını en doğru ve etkileyici bir şekilde kullanmıştır. Bu âyetten hareketle davetçinin muhatap kitlenin içinde bulunduğu sorunları giderme noktasında davet aşamalarını iyi belirlemesi gerektiğini anlamak mümkündür.

Hz. İbrahim'in oğluyla olan iletişiminde de ikna aşamalarının çok güzel bir şekilde gerçekleştiği görülür. Kur'an bize olayı şu şekilde aktarmaktadır. "Ey oğulcuğum! Doğrusu ben uykuda iken seni boğazladığımı görüyorum, bir düşün, ne dersin?" dedi. "Ey babacığım! Ne ile emrolundunsa yap, Allah dilerse, sabredenlerden olduğumu göreceksin" dedi." Bu diyalog bir Müslümanın bir Müslümanla olan iletişimidir. Mesele çok hassas bir konuda gerçekleşmektedir. İşin içinde boğazlanma, ölüm söz konusudur. Hz. İbrahim'in üslûbuna baktığımızda son derece nazik bir şekilde oğluna seslendiği görülmektedir. Düşünmesi ve karar vermesi gereken kişi olduğunu belirterek oğlunun kararının bağlayıcı olduğunu hissettirmiştir. Baskı, ikrah ve zorlamaya dair en ufak bir işaret söz konusu değildir. Oğlu babasının gördüğü rüyanın Allah'ın emri olarak görmüş ve bir mümine yakışan tavırda bulunarak güzel üslûba aynı minvalde cevap vermiştir. Babasıyla tartışmamış, ona kin tutmamış, işini kolaylaştırmıştır.[63] Baba ve oğul her ikisi de Allah'ın emrini yerine getirme konusunda birbirlerini desteklemiştir.[64] Bu diyalog bize; Müslümanın muhatabına bir görüşü benimsetmek için baskı, zorlama ve ikraha başvurmaması gerektiğini göstermektedir.

Hz. İbrahim'in mezkur münazaraları göz önüne alındığında şunları söylemek mümkündür.

Hz. İbrahim'in her bir münazarası muhatap kitlenin şartları ve durumlarına göre farklılık arz etmiştir. Tekdüze bir iletişim metodunu benimsememiştir; şartlar ve durumlara göre iletişimin içeriği değişiklik arz etmiştir.

Hz. İbrahim'in kavmiyle olan münazarası sadece sözlü davetle sınırlı kalmaması ve fiili davetle desteklenmesi muhatabın ikna edilmesi açısından anlamlıdır. Özellikle kavminin putlarını kırması fiili davetin etkisi açısından mühimdir. Zira Hz. İbrahim'in putların zarar vermediğini ifade etmesi bir

---

[56] Bu konuda bk. Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 2: 1129.
[57] Bu konuda bk. Seyyid b. Kutb, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, (Kahire, Darü'ş-Şuruk, 1978), 3: 297.
[58] Bu konuda bk. İbnü'l-Hanbelî, *İstihrâcü'l-cedel mine'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, s. 68.
[59] Bu konuda bk. Hasan Habenneke El-Meydânî, *Davâbitü'l-Ma'rife*, (Şam: Darü'l-Kalem, 1993), s. 459; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Dârü'l-fikr el-Arabî), 2: 958; Abdülkerim Tufan Ubeydat, *ed-Dilaletü'l-Akliyye fi'l-Kur'an*, (Ürdün: Darü'n- nefâis 2000), 324.
[60] Bu konuda bk. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr İsmail b. Ömer Kureşî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, 1: 526.
[61] Bu konuda bk. Sıddîk Bahâdır Hân, *Fetḥu'l-beyân fî makāsıdi'l-Kurʾân*, 2:103.
[62] Bu konuda bk. Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kāsım ed-Dımaşkī, *Mehâsinü't-teʾvîl*, nşr, Muhammed Basil Uyûn es-Sûd (Beyrut:Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye,1418), 3: 154.
[63] Bu konuda bk. Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 6: 3541.
[64] Bu konuda bk. Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 5: 2562.

yöntemdir, ancak bunu somutlaştırması, görsel hafıza ve akılla desteklemesi mesajın etkisini daha bir güçlendirmiştir.

Mezkur kıssa da akla, fıtrata, tefekküre vurgu ön plandadır. Buda Hz. İbrahim'in kendi dönemindeki münazara ve davetinin merkezinde düşünme ve akletmeye çağrı olduğunu göstermektedir. Hz. İbrahim'in bunu çok başarılı bir şekilde istimal ettiği görülmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmamızda Kur'an'ın muhataplarına seslenirken çok çeşitli iletişim araçlarını ve tartışma yöntemlerini göz önünde bulundurduğunu gördük. Kur'an'ın sadece kendi zamanını değil, geçmiş zamanı da başka bir ifadeyle tarih bilgisini de münazaraya kattığını gözlemledik. Bunun olması son derece doğaldır. Zira Kur'an tüm ilahî hitapların özünü teşkil eden son kitaptır. Bu yönüyle Hz. Adem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar geçen süre zarfında peygamberler aracılığıyla insanlara iletilen vahye karşı tepki, itiraz ve tartışmaların benzer yansımaları Hz. Peygamber döneminde de gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'de ilahî mesajı muhataplarına tebliğ ederken ilk peygamber gibi değil risaletin son taşıyıcısı konumuyla hareket etmiştir. Nitekim dönemin çeşitli muhataplarıyla güzel bir iletişim kurma çabası içerisinde olmuş, vahyin sağlıklı ve güzel bir şekilde iletilmesini amaç edinmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in tüm gayretlerine rağmen vahyi/mesajı görmezden gelen kesimle de değişik münazaralara girmek zorunda kaldığı yerler olmuştur. Bu münazaralar muhatapların ihtiyaç ve eksikliklerine göre değişiklik göstermiştir. Her bir münazaranın muhatapta bir karşılığı söz konusudur.

Öte yandan bu araştırmamızda Kur'an'ın neredeyse tüm münazaralarında tevhidî düşünceyi merkeze alan bir yaklaşımı belirgin bir şekilde anlaşılmıştır. Zira dönemin muhatapları çok çeşitli ve problemleri farklı olsa da tevhidî düşünce noktasında neredeyse aynı sorunu yaşıyorlardı. Bu sebeple de Kur'an; tartışmanın mecrasının farklı yerlere kaymasına müsaade etmemiş ve inanç meselesini sürekli canlı tutmuştur. Diğer taraftan Kur'an'ın münazara yönteminde üç noktayı göz önünde bulundurduğu görülmüştür.

Bunların ilki, peygamberlerin vahyi ulaştıran elçiler olduğunu ikrar etmeleri, rubûbiyet, ulûhiyet ve vahdâniyetin sahibinin Allah olduğuna vurgu yapmalarıdır. Başka bir ifadeyle tüm peygamberler gönderildikleri kavimlerine sadece elçilik vazifesinde bulunmuşlardır. Peygamberler muhataplarına, onlar gibi beşer özelliklere sahip kişiler olduklarını, ilahî özelliklere sahip olmadıklarını dolayısıyla kendilerini farklı bir perspektifle ele almamaları hususunda özellikle uyarmışlardır. Onları farklı bir konumda değerlendiren kişilere karşı ise sert itirazlarda bulunmuşlar beşer ve elçi özelliklerine vurgu yapmışlardır. Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'de kavmine karşı Muhammed b. Abdullah sıfatıyla seslenmiştir. Muhataplarının tanıdığı, "el-Emîn" dedikleri, güvendikleri Muhammed… Bu sebeple de ona yapılan krallık, hükümdarlık gibi tekliflere karşı beşer özelliğine vurgu yaparak karşı çıkmış, asıl görevine dikkat çekmiştir.

Bir diğer unsur ise, mesajın kendisidir. Tüm peygamberler kavimlerine İslam'ı tebliğ ederken mesajın sağlıklı, doğru, anlaşılır bir şekilde iletilmesini önemsemiştir. İlk başta bu kolay gibi algılansa da muhatap kitle ve süreç bunun çok zor şartlarda gerçekleştiğini göstermiştir. Zira tüm tehditlere, itirazlara, meseleyi şahsileştirmelere, alaylara rağmen mesaja dikkat çekmek ve verilen elçilik görevini eksiksiz yapmak büyük bir başarıdır. Dolayısıyla elçiler; kendilerine verilen ilahî kelamı muhatap kitleye sözlü olarak, şahsi menfaat ve arzularını katmadan, kişisel gayelerin peşine takılmadan eksiksiz ve doğru bir şekilde yerine getirmiştir.

Son olarak gönderilen elçiler mesajı iletirken muhatap kitleyi dikkate almıştır. Zira verilen mesaj, sorumluluğu yüksek bir içeriğe sahiptir. Başka bir ifadeyle elçilerin ulaştırmakla görevlendirildikleri mesajlar; muhatap kitlenin yaşam biçimlerini, hayat tarzlarını, siyasî, fikrî, sosyo-kültürel gerçekliklerini değiştirmek üzerinedir. Bu sebeple de tebliğ edilen mesajlar bir yönüyle büyük bir değişimin habercisi olmuştur. Dolayısıyla da mesajların hangi aşamalarla verileceği de önem arz etmiştir. Elçilerin muhataplarıyla/muhalifleriyle yaptıkları tartışmalara baktığımızda, genellikle muhataplarını çok yakından tanımaktadırlar. Elçilerin asıl gayelerinin muhataplarını ikna etmek

olduğundan farklı düşünce ve inançlara sahip kişilerin durumlarını dikkate alıcı münazaralarda bulunmuşlardır.

KAYNAKÇA

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383.

Dirâz, Muhammed Abdullah. *en-Nebeü'l-Azim*. Thk. Ahmed Mustafa el-Fadile. Şam: Darü'l-Kalem, 2005.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Zehretü't-tefâsîr.* Dârü'l-fikr el-Arabî,

Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. Kahire: Darü's-Selam, 1424.

Hâzin, Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-teʾvîl fî meʿâni't-tenzîl*. Nşr. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib b. Abdirrahmân el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*. Nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422.

İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim ez-Züraî ed-Dımaşkī. *el-Fevâʾidü'l-müşevvıḳ ilâ ʿulûmi'l-Ḳurʾân ve ʿilmi'l-beyân.* Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye,

İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkī. *İrşadü'l-Kur'an ve's-Sünneti ila tariki'l-Münazara ve tashihiha ve beyani ileli'l-muessire*. Thk. Eymen eş-Şavâ, Şam: Darü'l-fikr,1996.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer Kureşî. *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*. Nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ʿilmi't-tefsîr*. Nşr. Abdürrezzak Mehdî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1412.

İbnü'l-Hanbelî, Nâsıhuddîn Abdurrahmân b. Necm. *İstihrâcü'l-cedel mine'l-Kurʾâni'l-Kerîm*. Nşr. Zâhir b. Avvâz el-Elmaî.

Kāsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. ed-Dımaşkī. *Mehâsinü't-teʾvîl*. Nşr. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye,1418.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*. Nşr. Ahmed Berdevûni. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Kutb, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*. Kahire: Darü'ş-Şuruk, 1978.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr. *Teʾvîlâtü Ehli's-sünne*. Nşr. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*. Nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye.

Mekkî, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akīle. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ʿulûmi'l-Kurʾân*. Birleşik Arap Emirlikleri, Merkezü'd-dirâsât ve'l-buhûs, 1427.

Meydânî, Hasan Habenneke. *Davâbitü'l-Ma'rife*. Şam: Darü'l-Kalem, 1993.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve ḥakāʾiku't-teʾvîl*. Nşr. Yusuf Ali Bedevî. Beyrut: el-kelim et-tayyib.

Osman, Hamd b. İbrahim. *Usulü'l-cedel ve'l-Münazara fi'l-Kitab ve's-Sunne.* Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.

Rızâ, Reşîd. *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ḥakîm (Tefsîrü'l-Menâr)*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 1990.

Sıddîk Bahâdır Hân, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Hasen b. Alî el-Kannevcî, *Fetḥu'l-beyân fî makāsıdi'l-Kurʾân,* Nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Celâlüddîn. *el-İtkān fîʿulûmi'l-Kurʾân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1974.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî *Tefsiru eş-Şa'râvî*. metabiu ahbari'l-Yevm, 1997.

Taberî , Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî Ebû Cafer. *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Müessesetü'r-risâle, 1420.

Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vasîṭ fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-mecîd*. Nşr. Adil Ahmed. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye. t.y.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ. *İtḥâfü's-sâdeti'l-müttakīn bi-şerhi esrâri İhyâʾi ʿulûmi'd-dîn.* Beyrut: Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf ʿan hakāʾıkı gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Darü'l-Kitab- el Arabî, 1407.

KÜLTÜREL ANTROPOLOLOJİK OKUMA YAKLAŞIMIYLA RÂZÎ TEFSİRİNDEKİ DİL VE ÜSLÛBUN DEĞERLENDİRİLMESİ (FATİHA VE BAKARA SÛRELERİ ÖRNEĞİNDE)*

Hatice AVCI[1]

ÖZET

Kültürel antropolojik okuma yaklaşımı, eserde müellifin öznelliğini görerek müellifin hayatına uzanıp eserdeki ilgili yerle birlikte yorumlamayı içeren bir yaklaşımdır. Bir tefsir eserini kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla incelemek; eserde müellifi bulmak, müellifin hayatına gidip ilgili veriyi alarak müfessirin öznelliğinin görüldüğü ayetin tefsiriyle birlikte değerlendirmek olarak özetlenebilir.

Râzî tefsiri kültürel antropolojik okuma yaklaşımı için çokça kültürel veri barındırmaktadır. Burada kültürel veriden kastedilenin insanı çevreleyen maddi manevi öğelerin tamamı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Söz konusu öğelerden biri de dildir. Bu çalışmada Râzî'nin tefsirinde kullandığı dil ve üslup kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla incelenecektir. Râzî tefsirinden seçilen örnekler üzerinden Râzî'nin dil ve üslûbunun kültürel etki bağlamında analizi yapılmaya çalışılacaktır. Kültürün aynalarından biri olan dil ve üslûp özellikleri Râzî tefsiri üzerinden incelenmiş olacaktır. Bu çalışmanın bazı soruları şunlardır:

Râzî'nin tefsirinde kullandığı dil ve üslûp anlattığı konuyla bağlantılı mıdır?

Tefsirinde dil ve üslûbunun değişiklik göstermesi nasıl açıklanabilir?

Bu değişiklikler bir amaç doğrultusunda mıdır?

Tefsirinde kullandığı dil ve üslûptan Râzî ve dönemiyle alakalı çıkarımlarda bulunabilir miyiz?

Bu çalışmada yukarıdaki sorular doğrultusunda Râzî tefsirindeki dil ve üslûbun kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bu amaç bizi, müfessirin kültürel şartlardan etkilendiği ve tefsirinde bu etkinin yansımalarının görüldüğü sonucuna ulaştırmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın tefsirde müfessirin öznelliğine, kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla dil ve üslûp üzerinden işaret ettiği söylenebilir.

ABSTRACT

The cultural anthropological reading approach is an approach that involves seeing the subjectivity of the author in the work and looking to the author's life and interpreting it together with the relevant place in the work. To examine a tafsir work with cultural anthropological reading approach is finding subjectivity of author in the tafsir, taking connected datas with author's subjectivity from author's life and evaluating together with the tafsir of the verse where the subjectivity of the author is seen.

Tafsir of Râzî contains a lot of cultural data for cultural anthropological reading approach. It should be noted that cultural data includes all material and spiritual elements that surround people. One of the elements is language. In this study, the language and wording used in tafsir of Râzî will be examined with cultural anthropological reading approach. Râzî's language and wording will be analyzed in the context of cultural influence in the selected examples from the tafsir of Râzî. Language and wording features which are one of the mirrors of culture will be examined in tafsir of Râzî. Some of the questions of this study are:

Could the language and wording used by Râzî in his tafsir be related to his subject?

*Bu çalışma, Prof. Dr. A. Nedim SERİNSU danışmanlığında tamamladığımız "Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye, 2018)

[1] Arş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, h.avci@ogu.edu.tr orcid.org/0000-0001-9788-2385

How could be explained language and wording change in his tafsir?

Are these changes intended?

Can we make inferences about Râzî and his period from the language and wording he used in his tafsir?

In this study, it is aimed to evaluate language and wording in tafsir of Râzî with cultural anthropological reading approach in line with the above questions. And in this study it is concluded that the author is influenced by cultural conditions and this effect is reflected in his tafsir. In this study, the mentioned effect is examined with cultural anthropological reading approach in language and wording.

GİRİŞ

Kültürel antropolojik okuma yaklaşımı, eserde müellifin öznelliğini görerek müellifin hayatına uzanıp eserdeki ilgili yerle birlikte yorumlamayı içeren bir yaklaşımdır. Bir tefsir eserini kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla incelemek; eserde müfessiri bulmak, müfessirin hayatına gidip ilgili veriyi alarak müfessirin öznelliğinin görüldüğü ayetin tefsiriyle birlikte değerlendirmek şeklinde özetlenebilir. [2]

Râzî tefsiri, kültürel antropolojik okuma yaklaşımı için çokça kültürel veri barındırmaktadır. Burada kültürel veriden kastedilenin insanı çevreleyen maddi manevi öğelerin tamamı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Söz konusu öğelerden biri de dildir. Dil, kültürün hem öğesi hem de aktarıcısıdır.[3] "Dil kullanımımız kültürümüzü, kültürümüz ise dili kullanış biçimimizi yansıtır."[4]

Bu tebliğde kültürün öğesi olan dil, kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla Râzî tefsirinde Fatiha ve Bakara sûrelerinden örneklerle incelenecektir. Râzî'nin dil sahasına hâkimiyeti, tefsirindeki anlatılar, darb-ı meseller ve Râzî'nin üslûbu örneklerle ele alınacaktır.

1. DİL

Râzî'nin dil ve edebiyat alanına hâkim olduğu çoğu kaynakta ifade edilen bir husustur.[5] Onun dil sahasındaki konumuna, dilci Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (v. 471/1078) *Esrârü'l-belâga* ve *Delâilü'l-i'câz* isimli eserlerinin özetlenip birleştirilmesi şeklinde olan *Nihâyetü'l-i'câz fî dirâyeti'l-i'câz* isimli eseri[6] de örnek gösterilebilir. Tefsirinde de "Nahivci Abdülkâhir" olarak Abdülkâhir el-Cürcânî'den bahseder.[7] Kûfeli ve Basralı[8] dil âlimlerine atıfta bulunur ve onlardan alıntı yapar.[9]

---

[2] Kültürel antropolojik okuma yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hatice Avcı, Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde) (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018). Hatice Avcı, "Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşımla Okumak", *Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Sciences* 34 (Şubat 2019), 511-523.

[3] Feyzullah Eroğlu, *Davranış Bilimleri* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 1998), 115.

[4] William A. Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 240.

[5] İbni Ebi Usaybia*, Uyûnu'l-Enba fî Tabakati'l-Etibba,* thk. Nizar Rıda (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, thz.) 462, 463.

[6] Bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Fahreddin er-Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzi*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 268.

[7] Fahreddin Râzî, *Tefsir-i Kebir*, thk. Seyyid İmran (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2012), 1/ 48.

[8] Arap dili alanında meşhur ekollerden ikisi Basra ve Kûfe ekolüdür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hadîce el-Hadîsî, *Medârisü'n-Nahviyye* (Ürdün: Dâru'l-Emel, 2001), 25-194.

[9] Bkz. Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 42, 66, 67, 68, 124, 125, 126, 151, 178, 185, 353, 358, 359, 444.

Râzî dil ve edebiyatta o kadar kendinden emindir ki nahiv âlimleriyle tartıştığı konular dahi olmuş ve hatta tartıştığı meseleye yine kendisi çözüm bulduğunu söylemiştir.[10] Bu bizzat yaşayıp tefsirine aktardığı bir olaydır. Ancak tefsirinde ilgili gördüğü yerlerde de nahivcilerle tartışmış, eseri üzerinden bir bakıma onlara mesaj göndermiştir. Mesela, Bakara sûresinin 2/195. ayetinin tefsirinde nahivcilere bir dokundurmada bulunmuştur. Ayet şöyledir:

وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوَاْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

"Allah yolunda harcayın. Kendi kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin. Şüphesiz Allah iyilik edenleri sever."

Râzî bu ayetteki "تهلكة" kelimesini mana ve vezin açısından inceleyen nahivcilerin görüşlerine değinmiştir. Farklı görüşlere yer verdikten sonra kendi fikrini açıklamıştır. Ona göre nahivcilerin "vezin" gibi konularda zorlama yorumlar yapması şaşırtıcıdır. Çünkü nahivciler istedikleri şekilde delil olacak meçhul [kime ait olduğu belli olmayan] bir şiir bulsalar bile sevinip onu güçlü bir delil kabul etmektedirler. Ancak Râzî'ye göre bir kelimenin sıhhat ve doğruluğuna o kelimenin Allah kelamında geçmesi delil olarak yeterlidir.[11] Râzî'nin dil konusundaki bu düşüncesini "nahivcilere hayret ediyorum" ifadesiyle vurgulu bir şekilde açıklaması, onun dil sahasına hâkimiyetini ve bir bakıma nahivcilere meydan okumasını gösterir niteliktedir.

Râzî'nin derin Arapça bilgisinin yanı sıra farklı dillerle alakalı bilgisi de tefsirine yansımıştır. Mesela Bakara sûresinin 2/87. ayetinin[12] tefsirinde İsa ve Meryem kelimesi üzerinde durmaktadır. Bu kısımdaki açıklamalarına göre "İsa" Süryanice'de Eyşu' kelimesi ile karşılanırken "Meryem" ise hizmetçi anlamına gelmektedir. Ayrıca "Meryem" İbranice'de erkeklere düşkün kadın anlamına gelmektedir.[13] Bakara sûresinin 2/247. ayetinde[14] geçen "Tâlut" kelimesinin de İbranice bir isim olabileceğine değinmiştir.[15] Ayete'l-Kürsî'deki[16] "القيوم" kelimesinin Süryanicede "uyumayan" anlamına geldiğini söyleyenlere karşı Râzî farklı bir açıklama getirmiştir. Ona göre söz konusu görüş akla uzak bir görüştür. Çünkü bu mana kabul edilirse "لا تاخذه سنة و لا نوم"[17] ifadesi aynı mananın tekrarı sayılır.[18]

---

[10] Bkz. Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 151. Aynı meseleye Bakara sûresinin 280. ayetini tefsir ederken de değinmiştir. Bkz. Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 4/ 102.

[11] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 3/ 146.

[12] وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِن بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءكُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَهْوَى أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ
Andolsun, Mûsâ'ya Kitab'ı (Tevrat'ı) verdik. Ondan sonra art arda peygamberler gönderdik. Meryem oğlu İsa'ya açık deliller verdik. Onu Ruhu'l-Kudüs ile destekledik. Size, hoşunuza gitmeyen bir şeyle gelen her peygambere, kibirlendiniz ve (onların) bir kısmını yalanlayıp bir kısmını da öldürmediniz mi?
el-Bakara 2/87.

[13] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 2/ 203.

[14] وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوَاْ أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاء وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ
Peygamberleri onlara, "Allah, size Tâlût'u hükümdar olarak gönderdi" dedi. Onlar, "O bizim üzerimize nasıl hükümdar olabilir? Biz hükümdarlığa ondan daha lâyığız. Ona zenginlik verilmemiştir" dediler. Peygamberleri şöyle dedi: "Şüphesiz Allah, onu sizin üzerinize (hükümdar) seçti, onun bilgisini ve gücünü artırdı." Allah, mülkünü dilediğine verir. Allah, lütfu geniş olan, hakkıyla bilendir. el-Bakara 2/247.

[15] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 3/ 400.

[16] اللّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ
Allah ki O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. Diridir, kayyumdur. O'nu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku. Göklerdeki ve yerdeki her şey O'nundur. İzni olmaksızın O'nun katında şefaatte bulunacak kimdir!? O, onların önlerindekileri ve arkalarındakileri bilir. Onlar O'nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. O'nun kürsüsü, bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır. O ikisini (gökleri ve yeri) koruyup gözetmek O'na zor gelmez. O, yücedir, büyüktür. el-Bakara 2/255.

[17] "O'nu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku."

[18] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 4/ 11.

Bazı kimselerin "ilah" kelimesinin Arapça olmayıp İbranice veya Süryanice olduğunu söylemesi, Râzî'nin dil sahasındaki eleştirilerinden birini daha ortaya çıkarmıştır. Buna göre iki dil arasındaki benzerlik bu kelimenin Arapça asıllı olmasına karşı çıkmayı gerektirmemektedir.[19]

Râzî, tefsirinin girişinde Allah'ın isimleri ve sıfatlarının Farsça'da, Türkçe'de ve Hintçe'de de geçtiğini belirtmiştir. Bunların Kur'ân'da ve ahbarda olmamasına rağmen kullanılmasının caiz olduğunu da zikretmiştir."[20] Mesela, Farsça'daki "خداي" kelimesi zatı gereği varlığı zorunlu olan demektir. Bu kelime Farsça'daki "خود" ve "اي" sözcüklerinin birleşmesinden oluşmuştur. "خود" bir şeyin kendisi, hakikati demektir. "اي" kelimesi ise geldi demektir. Böylece "خداي" kelimesi "kendi kendine geldi" anlamına gelmektedir. Yani "Allah, bir başkası vasıtasıyla var olmamıştır" anlamını içeren bir ismidir.[21]

Yukarıda verilen örnekler Râzî'nin dil sahasına hâkimiyetinin tefsirindeki izdüşümleridir. Bunlar, Râzî'yi kendi kültürü içerisinde anlamaya ve yaşadığı toplumun hangi dillerle irtibatlı olduğunu bilmeye katkı sağlaması açısından önemlidir.

2. EDEBİYAT

Edebiyat bir toplumun yaşam biçimini, geleneklerini, dünya görüşünü ve çeşitli özelliklerini yansıtır. Çünkü kültürün dildeki aynalarından olan deyimler, atasözleri ve anlatılar edebiyat alanının temel araçlarıdır ve öğeleridir.[22] Bahsi geçen öğeler açısından Râzî tefsirindeki edebiyat alanına bu kısımda değinilecektir.

Öncelikle Râzî'nin darb-ı meseler hakkında tefsirinde yaptığı açıklamasını incelemek uygun olacaktır. Râzî, Bakara sûresinin 2/26. ayetini tefsir ederken darb-ı mesellerin önemi hakkında bir açıklamada bulunmuştur. Bahsi geçen ayet şöyledir:

إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ

"Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, "Allah, bu örnekle neyi kastetmiştir?" derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fâsıkları saptırır."

Râzî'ye göre darb-ı meseller aklen güzel görülen şeylerdendir. Çünkü hikâyeleştirmek ve benzetmek hayal gücünün tabiatındandır. Bir mana tek başına zikredilince kişi onu, akıl ile hayal gücünün çekişmesi sonucunda ortaya çıkan anlam kadar idrak eder. Ama teşbihle anlatılan mana hayal gücünün yardımıyla kolay anlaşılır. Bu da mükemmeldir. Yine birisi bir şey anlattığında misal ile anlatırsa daha kolay anlaşılmaktadır. Dolayısıyla misal, anlamın belirginleşip ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır. Bu sebeple Kur'an'da da misallerin bulunması gerekir. Ayrıca hem Araplar hem de Arap olmayanlar bu konuda ittifak halindedirler. Araplarda darb-ı meseller çok meşhurdur. Diğer milletler de ise Kelile ve Dimne[23] gibi eserler vardır. Bununla beraber İncil'de de darb-ı mesel örneklerini görmek mümkündür.[24] Râzî bu açıklamalarıyla birlikte darb-ı mesel örnekleri de vermiştir.[25] Bu açıklamasına kültürel antropolojik açıdan bakınca Kelile ve Dimne kitabının Râzî'nin kültür ortamında meşhur olduğu fikri de ortaya çıkmaktadır.

[19] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 184.
[20] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 175.
[21] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 151.
[22] Bkz. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 3/ 36, 38.
[23] III. yüzyılda Hintli filozof Beydaba tarafından Sanskritçe yazılmış politik-didaktik siyaset kitabıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2008), 265.
[24] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 456, 457.
[25] Aynı yer.

Râzî'nin yukarıdaki açıklamasından anlaşıldığı üzere Râzî, bir konuyu açıklarken darb-ı mesellerin büyük katkısı olduğunu düşünmektedir. Bu düşüncesini ise tefsirinde sıkça yer verdiği darb-ı meseller ile uygulamaya geçirmiştir.

Râzî, tefsirinde anlamı belirgin kılmak için edebî öğeleri daha çok örnek verme amaçlı kullanmıştır. Mesela tefsirinin başında kelime ile alakalı açıklamalar yaparken "قال" kelimesinin bazen "konuşma" anlamı dışında kullanılabildiğini söylemiştir. Buna şiir ve darb-ı meselden örnek vermiştir. Darb-ı mesel[26] şöyledir: Duvar kazığa "niçin bana vuruyorsun" dedi. O da "bana vurana sor, çünkü o arkamda" dedi.[27] Râzî, bu darb-ı meseli Bakara sûresinin 2/117. ayetini[28] tefsir ederken de kullanmıştır. Râzî'ye göre bu ayette Allah'ın olmasını istediği şeye bizzat ol demesi kastedilmemektedir. Bu ifadeden maksat o işin hızla olmasıdır. Ayetteki "der" sözcüğü söz konusu darb-ı meseldeki "dedi" sözcüğü ile benzeşmektedir.[29] Her ikisinde de insanî bir eylem olarak öne çıkan "söylemek/demek" fiili kullanılarak anlatım yapılmıştır. Bundan dolayı Râzî aynı darb-ı meseli bu ayetin tefsirinde de örnek olarak vermiştir. Râzî bu darb-ı meseli, onun Araplara ait olduğunu belirterek[30], örnek vermiştir. Bu, Râzî'nin Arap diline hâkimiyetine işaret ederken muhatap kitlenin de Arap dili alanında Râzî kadar bilgi sahibi olmadığına delil kabul edilebilir. Aynı zamanda bu, darb-ı mesellerin kültürü yansıtmasına da güzel bir örnektir. Şöyle ki Râzî Anadolu kültüründe yetişmiş bir müfessir olsaydı belki de bu darb-ı mesel yerine "Kurda demişler boynun neden kalın? Kendi işimi kendim görürüm demiş." darb-ı meselini veya benzerini örnek olarak kullanabilirdi.

Râzî'nin Arap kültüründen aktardığı diğer darb-ı mesel ve sözlerden birkaçı şöyledir:

Bakara sûresinin 2/31. ayetinin[31] tefsirinde ilmin önemi hususunda uzun açıklamalar yapan Râzî, Hz. Peygamber'in şu hadisine yer vermiştir: "İnsanlar iki çeşittir: Öğrenen ve öğreten. Diğerleri sürüdür ve onlarda hayır yoktur."[32] Bu hadisle benzerlik gösterdiği için bunun ardından Araplara ait olduğunu belirttiği şu sözü getirmiştir: "Ya hızlıca gelen yırtıcı bir hayvan ya sinsi bir kurt ya da sahibini bekleyen bir köpek ol ama sakın eksik bir insan olma."[33]

Râzî, Arapların kendi şairleri konusunda söyledikleri bir söze de Bakara sûresinin 2/23. ve 2/24. ayetlerini[34] tefsir ederken yer vermiştir. Bu ayetlerde Kur'an'ın fesahat ve belagat yönünden mucize oluşuna vurgu vardır. Râzî, bu konudaki açıklamalarından birinde Arapların şöyle dediğini aktarır:

---

[26] Tefsir metninde söz konusu örnek için kullanılan "mesel" kelimesi yerine kullanımı daha yaygın olduğu için "darb-ı mesel" ifadesi tercih edilmiştir. Osmanlıcada "darb-ı mesel" olarak kullanılan tamlamanın Türkçe karşılığı olarak "atasözü" kelimesi uygun görülmektedir. (Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/ 38 46. dipnot.) Ancak kanaatimizce "atasözü" kelimesi "darb-ı mesel" ifadesini tam karşılamamaktadır. Bu sebeple "darb-ı mesel" tamlaması kullanılmıştır.

[27] "قال الجدار للوتد: لم تشقني!؟ قال: سل من يدقني، فإن الذي ورائي ما خلاني ورائي" Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 33.

[28] بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ
O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir. el-Bakara 2/117.

[29] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 2/ 312, 313.

[30] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 2/ 313.

[31] وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلآئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ
Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, "Eğer doğru söyleyenler iseniz, bana bunların isimlerini bildirin" dedi. el- (Bakara 2/31.

[32] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 519. Bu hadis farklı lafızlarla Kenzü'l-Ummâl isimli eserde geçmektedir. Bkz. Ali el-Muttaki, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâli ve'l-Efâli*, thk. Bekri Hayyani, Saffetü's-Seka (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401/1981), 3/727(No. 8590).

[33] "كن سبعا خالسا أو ذئبا خانسا أو كلبا حارسا وإياك و أن تكون إنسانا ناقصا" Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 519.

[34] وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ
Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüphede iseniz, onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi de çağırın. el-Bakara, 2/23.
فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ
Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o hâlde yakıtı insanlar ve taşlar olan kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının. el-Bakara 2/24.

İmriu'l-Kays'ın[35] şiiri, coşkulu olunduğunda, kadınlar ve atların sıfatları zikredildiğinde; Nabiğa[36], korku konusunda; A'şa'nın[37] şiiri, arzu ve içkiyi niteleme hususunda; Züheyr'in[38] şiiri ise rağbet ve ümit konusunda güzeldir.[39] Râzî, bu sözü konuya şöyle bağlar: Her şair bir dalda güzel söz söyler ama Kur'an bütün dallarda fesahat açısından en yüksek yerdedir.[40]

Fatiha sûresi tefsirinde Allah'ın rahmeti konusunda açıklamalar yapan Râzî, Arapların dualarında geçen şu ifadeyi Allah'ın merhametine örnek gösterir: "Ey kargayı yuvasında besleyen Rezzak!" Râzî, Arapların dualarında geçen bu ifadenin sebebini de şöyle açıklar: Karga yavrusu, yumurtadan çıktığı zaman tüysüz olduğu için et parçası gibidir. Bundan dolayı anne karga ondan uzaklaşır ve onunla ilgilenmez. Et parçasına benzediği için başına sinekler üşüşen yavru karga, bu sinekleri yutarak beslenir. Tüyleri büyüyünceye kadar bu hal böyle devam eder. Bu nedenle Araplar da dualarında söz konusu ifadeyi kullanır.[41] Bu örnekler Râzî'nin Arap kültürünü çok iyi bildiğini göstermektedir.

Râzî, sadece Arap kültüründen aktardıklarıyla değil farklı anlatılarla da tefsirini zenginleştirerek ifadesini güçlendirmektedir. Mesela Bakara sûresinin 2/112. ayetini[42] tefsir ederken ihlas ve niyet konusuna değinir. Bu kısımda İsrailî haber olarak belirttiği bir anlatıya yer verir. Anlatı şöyledir: Bir adam çölde bir kum yığınına rastlar ve kendi kendine şöyle der: Bu yiyecek olsaydı onu insanlara dağıtırdım. Bunun üzerine Allah, peygamberine o adama şöyle demesini vahyeder: Allah senin sadakanı kabul etti, güzel niyetine teşekkür etti. Kum yiyecek olsaydı ve onu dağıtsaydın o zaman kazanacağın sevap kadar sevabı şimdi sana verdi.[43]

Yukarıda verilen örneklerin dışında Râzî, başka deyimlere de atıfta bulunur. Mesela, Bakara sûresi 2/142. ayetinin[44] tefsirinde bir örnek vardır. Râzî, kıblenin değişmesi ile ilgili bu ayeti açıklarken aynı konuyla ilgili Bakara sûresinin 2/144. ayetine[45] de yer verir. Râzî'ye göre, iki ayet birlikte değerlendirilince, kıblenin değişmesi Allah'ın Hz. Peygamber'e olan sevgisinin tezahürüdür. Nitekim bir

---

[35] 520 yılı civarında Necd'de doğan İmriu'l-Kays, Arap edebiyatındaki önemli isimlerdendir. Muallaka şairlerinin birincisidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Yedi Askı*, çev. Nurettin Ceviz, Kenan Demirayak, Nevzat H. Yanık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 29-50. Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2005), 37-39.

[36] Adı Ebu Ümame Ziyad b. Muaviye, lakabı Nabiğa'dır. Cahiliye şairlerinden olan Nabiğa'nın vefatı yaklaşık 604 yılıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. ez-Zeyyât, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, 39-41.

[37] Adı Ebu Basir Meymun b. Kays b. Cendel'dir. Yemame'de büyümüş olan bu şairin vefatı 629 olarak bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. ez-Zeyyât, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, 44, 45.

[38] Yaklaşık 530 yılında Necd'de doğan Züheyr b. Ebû Sulmâ; İmriu'l-Kays ve en-Nabiğa ez-Zübyânî ile aynı seviyede görülen cahiliyenin üç büyük şairinden biridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Yedi Askı*, 79-96. ez-Zeyyât, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, 41- 44.

[39] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 438.

[40] Aynı yer.

[41] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 260. Aynı yerde Allah'ın merhametine örnek vermek için anlatı şeklindeki iki farklı rivâyete daha yer vermiştir. Bkz. Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1: 259, 260.

[42] بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ

Bilakis kim muhsin olarak özünü Allah'a teslim ederse, onun mükâfatı Rabbinin katındadır. Artık onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir. el-Bakara 2/112.

[43] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 2/ 280.

[44] سَيَقُولُ السُّفَهَاء مِنَ النَّاسِ مَا وَلاَّهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَا قُل لِّلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ

Birtakım kendini bilmez insanlar, "Onları (müslümanları) yönelmekte oldukları kıbleden çeviren nedir?" diyecekler. De ki: Doğu da, Batı da Allah'ındır. Allah, dilediği kimseyi doğru yola iletir. el-Bakara 2/142.

[45] قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ

(Ey Muhammed!) Biz senin çok defa yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu (vahiy beklediğini) görüyoruz. Elbette seni, hoşnut olacağın kıbleye çevireceğiz. (Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. (Ey Müslümanlar!) Siz nerede olursanız olun, yüzünüzü hep onun yönüne çevirin. Şüphesiz kendilerine kitap verilenler, bunun Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir. el-Bakara 2/144.

insanın diğerine olan sevgisi nitelendirilirken temsili olarak, " falan kişi falancaya olan sevgisinden ötürü kıblesini değiştirdi" denir. Allah da sevdiği Hz. Peygamber için hakiki manada kıbleyi değiştirmiştir. Bundan dolayı ayette "benim hoşnut olacağım kıble" değil "senin hoşnut olacağın kıble"[46] tabiri geçmektedir.[47] Görüldüğü üzere Râzî, ayetten anladığı manaya şahit olarak yerel olduğunu düşündüğümüz bir deyimi göstermiştir. Ayetlerden anladığı manayı daha kolay anlatıp daha anlaşılır kılabilmek için bilinen bir deyimden istifade etmiştir, denilebilir.

Râzî, Fatiha sûresinde "الرحمن الرحيم" lafızlarını açıklarken "الرحمن" lafzının sadece Allah'a has bir isim olduğunu "الرحيم" lafzının ise başka varlıklara verilebileceğini belirtir. Buna binaen "الرحمن" lafzının ifade ettiği anlamın daha büyük olduğunu zikrettikten sonra şöyle bir soru sorar: Büyük anlamdan sonra küçük anlam niçin zikredilmiştir? Bu soruya cevabı "büyük ve yüce olandan küçük ve basit şey talep edilmez" şeklinde olur. Bir anlatıyla da bu cevabını destekleyerek konunun anlaşılmasını sağlar. Anlatıya göre, birisi bir büyüğün yanına giderek, "basit bir iş için sana geldim" demiş. O da bunun üzerine, "basit iş için basit bir adam ara!" diye cevap vermiştir.[48] Allah, bu ayette iki ismi de zikrederek hem büyük hem de küçük şeylerin kendisinden talep edilebilmesi için bir bakıma kullarına kolaylık sağlamıştır. Burada Râzî, ayrıntılara değinirken anlatımını anlaşılır kılmak için kültürel bir veriyi kullanmıştır.

Bakara sûresinin 2/17. ayetinin[49] tefsirini yaparken "الظلمة" kelimesinin manası üzerinde duran Râzî, bu kelimenin aslında "noksanlık" ifade ettiğini belirtmiş ve bu manaya delil olarak şu darb-ı meseli örnek vermiştir: "Babasına benzeyen zulmetmemiştir." Yani benzemenin hakkını eksiltmemiştir.[50] Bu darb-ı mesel Râzî'nin döneminde babaya benzemenin önemli görüldüğünü düşündürmektedir.

Râzî, istiâze tefsirinde "الشيطان" kelimesindeki "ال" takısının cins ifade ettiğini, çünkü görünen ve görünmeyen şeytanlar olduğunu hatta görünenlerin daha tehlikeli olabileceğini söyler. Buna örnek olarak şöyle bir anlatıya yer verir: Bir vaiz, bir kişinin sadaka vereceği zaman yetmiş tane şeytanın o kişiyi engellemeye çalıştığını anlatır. O mecliste bulunanlardan biri "bu yetmiş şeytanla ben savaşacağım" der ve mescitten çıkar. Evine gidip sadaka olarak verme niyetiyle eteğini buğdayla doldurur. Ancak eşi onunla tartışır ve eteğindeki buğdayı döktürür. Adam hayal kırıklığıyla mescide döndüğünde vaiz ne yaptığını sorar. Adam "yetmiş şeytanı yendim ancak onların anası geldi ve beni yendi" diye cevap verir. [51] Bu anlatı dönemin vaaz üslûbunu ve kadın anlayışını yansıtmaktadır.

Râzî, Fatiha sûresi tefsirinde "اياك نعبد" ifadesinde "ايك" lafzının "نعبد" lafzından önce gelmesinin sebeplerinden birinin kula tembihte bulunmak olduğunu belirtir. Yani kul, Allah'ın yüceliğini bilmede tembellik etmesin, gevşeklik göstermesin diye "ايك" lafzı "نعبد" lafzından önce gelmiştir. Râzî bu konuyu şöyle bir anlatıyla örneklendirmiştir: Usta bir güreşçi hiç güreş bilmeyen bir köylü ile güreşir ve köylü onu birkaç kere yener. Bu sırada köylüye güreştiği kişinin güreşte usta olduğu söylenince köylü yenilir. Bu o ustanın ihtişamı ve şöhretiyle alakalı bir durumdur. Bu meselede de durum bu anlatıya benzer. Allah önce zatını tanıtmıştır ki kul ibadeti gafletle değil saygıyla yapsın.[52]

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Râzî, tefsirinde açıkladığı konuya örneklik teşkil etmesi için ve konunun anlaşılırlığını artırmak amacıyla çokça anlatıya yer vermiştir. Bazen konuyla ilgili gördüğü bir anlatıya ya da darb-ı mesele yer vermekle yetinen Râzî, bazen de pek çok anlatıyı ya da

[46] Bakara, 2/144. Bkz. Bir önceki dipnot.
[47] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 2/ 383.
[48] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 261.
[49] مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ
"Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş çevresini aydınlattığında Allah ışıklarını yok eder de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakır." el-Bakara 2/17.
[50] Râzî *Tefsir-i Kebir*, 1/ 394.
[51] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 112.
[52] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 272.

darb-ı meseli peş peşe sırlamıştır.[53] Kültürün parçası olan bu anlatılar o dönemin sosyokültürel ortamını anlamada önemlidir. Çünkü bu anlatılar, toplumun zihin dünyası ve kavram haritası hakkında ipucu veren öğelerdir.

3. ÜSLÛP

Üslûp bir söyleyiş özelliği olarak görülse de kelimelerin seçilişi, sıralanışı ve taşıdığı anlam içerikleri yazarla doğrudan ilgilidir.[54] Başka bir deyişle üslûp, "insanın aynıdır, bir kimsenin bütün hususiyetlerinin damgasıdır."[55]

Yorumlarda tercih edilen kelime ve terkipler, ait oldukları dünyanın veya revaç buldukları çevre ve kültürün izlerini taşırlar. Dolayısıyla, izah ve şerh mahiyetinde seçilen kelime ve nitelemelerin taşıdığı maddi-manevi özelliklerin, yorumların dünyasına sirayet ettiğini, başka bir ifadeyle yorumun rengini, ruhunu, hatta karakterini belirlediğini söyleyebiliriz.[56]

Yani, üslûp kişinin özelliklerinin göstergesidir. Kişi, içinde bulunduğu kültürün etkisinde olduğuna göre üslûp aynı zamanda kültürün de aynalarından biri olmaktadır. Bu kısımda, Râzî'nin kendisine ve kültürüne dair ipuçları barındıran üslûbundan örneklere yer verilecektir.

Râzî'nin tefsirindeki üslûbuna genel olarak bakıldığında konuya ve kendi ruh haline göre üslûbunun farklılaştığı göze çarpmaktadır. Bazen sûfîdir, hüzünlü konuşur; bazen mütekellimdir, sert konuşur. Bazen fazla açıklama yapmaya lüzum görmez bazen alıntı yaptığı şahıslar hakkında dahi kanaatlerini söyler. Mesela tefsirinde çokça alıntı yaptığı kişilerden biri olan Kaffâl[57] hakkındaki kanaatleri şöyledir: "Ben derim ki Kaffâl, Mutezileye çok düşkün ve onların sözlerinin güzelliğine inanan biri. Bununla beraber onların usûllerini çok az kavramıştır… Bil ki Kaffâl (Allah ona rahmet etsin), tefsirde sözleri güzel, lâfızların tevilinde incelikli bir bakış açısına sahiptir. Fakat Mutezile mezhebinin görüşlerini takrir etmede aşırılık gösterir. Hâlbuki kelam ilminden payı az olduğu gibi, Mutezilenin görüşlerini bilme konusunda da nasibi azdır."[58]Bu açıklamalarında görüldüğü üzere Râzî, ilmî eleştirel bir bakış açısına sahiptir. Râzî'nin okuduğu ilimlerle birlikte ilim adamlarını da çok iyi anladığı fark edilmektedir. Aynı zamanda bahsettiği kişinin sadece eksik yönlerini değil olumlu yönlerini de zikrederek bir ilim adamında olması gereken eleştirel düşünme biçimini de ortaya koymaktadır. Ancak Râzî'nin tefsiri boyunca görülen Mutezile karşıtlığının da eleştirisinin sebeplerinden biri olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Râzî, bilimsel tefsir kategorisinde değerlendirebileceğimiz açıklamalarını yaparken ağır ağdalı bilimsel bir dil kullanmaktadır.[59] Kelamî tartışmalara yer verdiği kısımlarda sert üslûbu dikkati çekmektedir. Bu hem kendisinin kelam ilmine olan ilgisini gösterirken hem de dönemin tartışmaları hakkında ipucu vermektedir. Mesela Bakara sûresinin 286. ayetinin[60] tefsirinde "Ey Rabbimiz! Bizden

---

[53] Mesela Bakara sûresi 31. ayetinin tefsirinde, ilime ve ilmin faziletine dair anlatılara arka arkaya yer vermiştir. Bkz. Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 522-528. Yine Allah'ın varlığına deliller sunan anlatıları Bakara sûresi 21. ve 22. ayetinin tefsirinde görmek mümkündür. Bkz. Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1: 419-421.

[54] Bkz. Mehmet Önal, "Edebî Dil ve Üslûp", *A.Ü Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008), 33.

[55] Fevziye Abdullah Tansel, *İyi ve Doğru Yazma Usûlleri III* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1978), 259.

[56] İbrahim Hilmi Karslı, "Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/2, (2005), 154.

[57] Tam adı Ebu Bekir Muhammed b. Ali b. İsmail el-Kaffâl'dır. 291/904-365/976 tarihleri arasında Türkistan'da yaşamıştır. Tefsir, hadis, fıkıh, usûl, kelâm, Arap dili ve şiirde devrinin otoriteleri arasındadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Kaffâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/ 146, 147.

[58] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 4/ 13.

[59] Bu çalışmanın bilim kısmındaki örneklere bakılabilir.

[60] لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ
Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir. Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere

öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme" kısmını açıklarken Mutezile'ye karşı sert bir ifade kullanarak şöyle diyor: "Allah, Mutezile terazisinde tartılmaktan çok yücedir. O istediğini yapar, istediği gibi hükmeder."[61]

Râzî'nin sert ve tartışmacı üslûbu kendine güveninin göstergesi olarak da düşünülebilir. Ancak aynı Râzî'yi tefsirinin farklı bölümlerinde çok daha yumuşak bir üslûpla bir sûfî karakteriyle görmek de mümkündür. Mesela Bakara suresi tefsirini dua ile bitirirken üslûbu şöyledir: "Bu kelimelerin yazarı şu fakir, muhtaç, miskin kimse der ki: Ey Allah'ım, ey efendim! Araştırdığım ve yazdığım her şey ile sadece senin rızanı ve vechini gözettim. Eğer isabet ettiysem, senin muvaffak kılmanla isabet etmişimdir. Sen bunları, lütfunla bu dilenciden kabul et! Eğer hata ettiysem, ey ısrar edenlerin ısrarından bıkmayan ve isteyenlerin isteklerinin kendisini meşgul etmediği Allah'ım! Sen lütfun ve rahmetinle beni bağışla."[62]

Râzî tefsirinde hem öznel hem de nesnel bakış açısı görülmektedir. Üslûbu da buna göre değişim göstermektedir. Mesela, Râzî Gazzâlî'den[63]alıntı yaparken çoğunlukla "Allah ona rahmet etsin" ifadesini kullanmakta[64] Gazzâlî'yi yüceltici bir ifade olarak bazen de Şeyh Gazzâlî[65] demektedir. Bu üslûp, Râzî'nin Gazzâlî'ye olan saygısını göstermekle beraber ikisinin fikirsel yakınlıklarını ve bu sebeple Râzî'nin Gazzâlî'ye duyduğu muhabbeti yansıtmaktadır.

Râzî, desteklediği tarafı her fırsatta üslûbuyla belli etmektedir. Mesela, "arkadaşlarımız" (اصحابنا) ifadesini kullanarak çoğunlukla Mu'tezile'nin[66] karşısındaki grupta olduğunu belirtmiş olur.[67] Bazen de bu ifadeyle Şâfiî olduğunu belli eder.[68] Şâfiî olan Râzî bazen İmam Şâfiî'nin[69] değil de Ebû Hanîfe'nin[70] görüşünü daha doğru bulur.[71] Bunu da dile getirerek taassuptan uzak bir yaklaşım sergilemiş olur. Ancak Râzî'nin üslûbundan anlaşılan odur ki Râzî, açıklamalarında ne öznellik ne de nesnellik kaygısı gütmektedir. O sadece kendisinin en doğru bulduğu görüşü delilleriyle birlikte sunmaktadır. Kendi doğrularına ise son derece güvendiğini söylemek mümkündür.

SONUÇ

Dil ve üslûp konusunda Râzî tefsiri kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla incelendiğinde ortaya çıkan sonuçları özetle şöyle sıralayabiliriz:

Dil ve üslûp anlatılan konuyla bağlantılıdır. Dolayısıyla konuya ve yazarın içinde bulunduğu şartlara göre değişebilir. Râzî tefsiri için de bu geçerlidir.

---

yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme! Bizi affet! Bizi bağışla! Bize acı! Sen bizim Mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et! el-Bakara 2/286.

[61] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 4/ 147.

[62] Râzi, *Tefsir-i Kebir*, 4/ 151.

[63] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (v.505/1111). Eş'arî kelâmcısı, Şafiî fakihi, mutasavvıf, filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan İslâm düşünürüdür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/489-505.

[64] Bkz. Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 2/ 271.

[65] Bkz. Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 2/ 271, 351.

[66] "İtikadî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelâm mezhebi." Ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Mutezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 391-401.

[67] Bkz. Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 40, 347, 348, 460, 472; 2: 66, 70, 77.

[68] Bkz. Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 296.

[69] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (v. 204/820). Şâfiî mezhebinin imamıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/ 223-233.

[70] Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (v. 150/767). Hanefî mezhebinin imamıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/131-138.

[71] Bkz. Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 3/ 307.

Kullanılan dil ve üslûp müellifi ve kültürünü yansıttığı için müellifin zihin dünyası ve kültür ortamı hakkında bilgi verebilir. Râzî'nin kullandığı dil ve üslûptan dönemi ve sosyokültürel ortamı hakkında birtakım bilgiler elde edilebilmektedir.

Râzî'nin dili kullanımından farklı dillerle birlikte ilgili kültürleri de bildiği ortaya çıkmaktadır.

Edebî öğeleri örnek olarak kullanmakla anlamı belirginleştirmeyi amaçladığı düşünülmektedir.

Kullandığı dil ve üslûp ilmî eleştirel bir bakış açısına sahip olduğunu hissettirmektedir.

KAYNAKÇA

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 38/ 223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Avcı, Hatice. Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde). Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Avcı, Hatice. "Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşımla Okumak". *Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Sciences* 34 (Şubat 2019), 511-523. http://dx.doi.org/10.16990/SOBIDER.4797

Çağrıcı, Mustafa. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/ 489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Çelebi, İlyas. "Mutezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/ 391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Eroğlu, Feyzullah. *Davranış Bilimleri*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 1998.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Fahreddin er-Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzi*. ed. Ömer Türker ve Osman Demir. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Hadîsî, Hadîce el-. *Medârisü'n-Nahviyye*. Ürdün: Dâru'l-Emel, 2001.

Haviland, William A.vd.. *Kültürel Antropoloji*. çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.

İbni Ebi Usaybia*. Uyûnu'l-Enba fî Tabakati'l-Etibba.* thk. Nizar Rıda, Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, thz.

Kallek, Cengiz. "Kaffâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/146-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Karslı, İbrahim Hilmi. "Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/2, (2005).

Muttaki, Ali el-. *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvali ve'l-Efali*. thk., Bekri Hayyani, Saffetü's-Seka. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 15. Basım, 1401/1981.

Önal, Mehmet. "Edebî Dil ve Üslûp". *A.Ü Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008).

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 17. Basım, 2008.

Râzî, Fahreddin. *Tefsir-i Kebir*. thk. Seyyid İmran. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2012.

Tansel, Fevziye Abdullah. *İyi ve Doğru Yazma Usûlleri III.* İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1978.

Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/ 131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yedi Askı. çev. Nurettin Ceviz, Kenan Demirayak, Nevzat H. Yanık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Zeyyât, Ahmed Hasan ez-. *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 9. Basım, 2005.

VAHİY DİLİNİN DOĞRU ANLAŞILAMAMASININ MEÂL/TEFSİR KÜLLİYATIMIZA YANSIMALARI
-BAKARA SURESİ ÖRNEĞİ-

Zeynel Abidin AYDIN[1]

ÖZET

Yaratan ve yaratılan arasındaki iletişim bidayetten nihayete devam etmektedir. Kâinatı yaratan ve yöneten kudret, vücuda getirmiş olduğu varlıklarla iletişim kurmak suretiyle onlara rehberlik etmektedir. Bu rehberlik yaratmış olduğu varlıkların kullanmış olduğu dil üzerinden ve bir aracı/peygamber vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu bağlamda Yaratıcı, tarihi süreç içerisinde değişik dilleri konuşan toplumlarla irtibat kurmak suretiyle insanoğluyla olan iletişimini sürdürmüştür. İnsanlık tarihinin son dönemine baktığımız zaman karşımıza çıkan diller İbranca, Aramca ve Arapçadır. En son iletişim ise miladi 610-632 yılları arasında Arapça ile gerçekleşmiştir.

En son iletişimin üzerinden yaklaşık 1400 yıl geçmiştir. Allah-insan arasında peygamberler aracılığıyla tekrar bir iletişimin kurulmayacağı bilgisi de dikkate alındığında günümüz insanının Yaratıcı'nın rehberliğini 14 asır önce kullanılmış olan Arapça üzerinden anlamaya mecbur olduğu gerçeği ile yüzleşilir. Dillerin de insanlar gibi birer canlı varlık olduğunu, geliştiğini ve değiştiğini düşündüğümüzde ise son vahyin dilinin günümüz insanı tarafından anlaşılabilmesi için kelimelerin ve terkiplerin o dönem Arapçasındaki karşılıklarının bilinmesinin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bunun için sözlüklerin yanı sıra art süremli (diachronic) ve eş süremli (synchronic) semantik çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Her şeyden önce Kur'an'da kitabet/yazı dilinin değil hitabet/konuşma dilinin hâkim olduğu hatırlanmalıdır. Kur'an'ın nazil olduğu dönem Arapçasında temsili ve mecazi ifadelerin yaygınlığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Yine o dönem Araplarının sahip olduğu kültür düzeyi ve algı biçimi, Kur'an'ın iletişim üslubunun şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an ayetlerinin ne kadar doğru anlaşıldığı/anlaşılabildiği de tartışmalı hale gelmektedir. 2/Bakara Suresi'nin 189. ayeti bu yönüyle çarpıcı bir örnektir. Ayet, "*çevresindeki insanların Hz. Muhammed'e gökyüzündeki ayın değişik şekiller almasını ve hilal haline gelmesini sormaları ve yüce Allah'ın buna vermiş olduğu cevabı*" konu edinmektedir. Ayete verilen yaygın anlama bakıldığı zaman cümle içerisindeki "**وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰىۚ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ اَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**" bölümüne literal ve alakasız bir mana verildiğine tanık olunur. Bunu desteklemek için tefsirlere "*Arapların hac dönüşü evlerine arkalarından girdikleri*" tarzında rivayetlerin eklendiği de müşahede edilir. Hâlbuki ayetin makul anlamını aktaran müfessirler -nadir de olsa- söz konusudur. Mesela Nesefî (ö.710/1310) ayetteki bu cümlenin temsili bir anlam taşıdığını, ayette Hz. Muhammed'e peygamberlik alanı dışında sorular sorulmasının yadırgandığını; dolayısıyla evlere kapılarından değil de arkalarından girmenin garip olması gibi Hz. Muhammed'e ilgisiz sorular sormanın da garip olduğuna dikkat çekildiğini ifade etmiştir.

Bu incelikler düşünüldüğünde vahiy dilinin ne kadar önemli olduğu, gerek Yaratıcı'nın rehberliğinin doğru anlaşılabilmesi gerekse sahih bir din algısı oluşturulabilmesi adına ilgili dile ait hususiyetlerin hassasiyetle araştırılmasının ve tespit edilmesinin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İletişim, Vahiy Dili, Kur'an, Bakara Suresi, Din Algısı.

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, zeynelaydin@ibu.edu.tr

GİRİŞ

Vahiy metinleri başlangıçtan bu yana insanoğlu tarafından önemsenmiş ve özellikle söz konusu vahye/dine inananlar tarafından birincil rehber olarak hayatlarının merkezine oturtulmuştur. Bu açıdan bakıldığında Tevrat'ın, İncil'in ve Kur'an'ın sahip olduğu konum göz ardı edilemez boyuttadır. Diğer taraftan mevzubahis metinlerin tarihin belli bir döneminde belli bir toplum üzerinden ve beşer dili vasıtasıyla insanlığa sunulduğu da dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir detaydır. Dillerin insanlar gibi gelişen değişen birer varlık oldukları göz önünde bulundurulduğunda vahiy metinlerinde kullanılan kelimelerin zamanla anlam daralması, genişlemesi, değişimi gibi dil için mukadder olan hususiyetlere maruz kalmaları kaçınılmaz olmaktadır. Bu durum da sonraki kuşaklar için vahiy metinlerinin doğru anlaşılıp anlaşılamaması meselesini ortaya çıkarmaktadır. Çalışmamızda son vahiy Kur'an-ı Kerim'in Bakara Suresi böyle bir incelemeye tabi tutulacak ve vahiy dilinin ne kadar doğru anlaşılıp anlaşılamadığına dair analizlere yer verilecektir.

Vahiy metnindeki cümleler doğru anlaşılamadığında onlardan hareketle inşa edilen din algısı da problemli hale gelmektedir. Bu yönüyle bakıldığında Bakara Suresi'ndeki pek çok ayetin meâllerimize ve tefsirlerimize yansıyan anlam ve yorumlarında ciddi sorunların olduğu görülmektedir. Tebliğimizde bunlardan birkaç tanesini örneklendirerek meâl-tefsir külliyatımızın durumuna dair bir tablo oluşturulmaya çalışılacaktır.

Vahiy/din dili ile ilgili daha önce yapılan tefsir merkezli çalışmalara bakıldığında dile ait hususiyetlere genel anlamda dikkat çekildiği, din dilinin mahiyetinin tartışıldığı, sembolik boyutuna vurgu yapıldığı ve dini metinleri anlama sorununa değinildiği gözlemlenmiş, ancak çalışmamızdaki gibi örneklendirmelerin pek olmadığı müşahede edilmiştir.

Çalışmamızda Bakara Suresi'nin tamamı gözden geçirilmiş, on civarında ayet tespit edilmiş, bunlardan dört tanesi üzerinde durulmuştur. Bu ayetlerin meâllerdeki anlamları ve tefsirlerdeki yorumları incelenmiştir. Ülkemizdeki pek çok çevirinin, birbirinin tekrarı/taklidi mahiyetinde olması hasebiyle fazla sayıda meâle başvurulmamış, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan *Kur'an Yolu Meâli* ile iktifa edilmiştir. Doğru anlamların tespiti sadedinde Mustafa Öztürk'ün kaleminden çıkan *Kur'an-ı Kerim Meâli Anlam Ve Yorum Merkezli Çeviri* ile Abdülkadir Şener-Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım tarafından hazırlanan *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*'ne müracaat edilmiştir. Tefsir olarak ise klasikten moderne doğru bir seyir izlenmiş; Mukâtil b. Süleyman, Taberî, Mâturîdî, Zemahşerî, Râzî, Beydâvî, Nesefî, İbn Kesîr, Ebussuûd, Şevkânî, İbn Âşûr, Muhammed Abduh-Reşid Rıza, DİB Kur'an Yolu gibi pek çok müfessire ve kaynağa müracaat edilmiş ve ulemanın ayetlerle ilgili paylaşımları mukayeseli olarak değerlendirilmiştir.

Ayetlerin incelenmesi neticesinde Allah-insan iletişiminin mahiyetine dair mevcut algıda problemlerin olduğu, çok anlamlılığın, mecazi ifadelerin ve deyimlerin göz ardı edilmesinden ve fiillerin kök anlamlarının doğru tespit edilememesinden kaynaklanan anlama ve tercüme hatalarının bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

1. VUCÛHU'L-KUR'AN / ÇOK ANLAMLILIK İHMAL EDİLDİĞİ İÇİN DOĞRU ANLAŞILAMAYAN AYETLER

Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de sözcükler muhtelif anlamlarda kullanılmaktadır.[2] Buna Ulûmu'l-Kur'an literatüründe 'vucûh' denilir. Anlamın doğru tespit edilebilmesi için kelimelerdeki bu çok

[2] Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'an* (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî), 1:8.

anlamlılık boyutun dikkate alınması gerekmektedir. Bunun çarpıcı örneklerinden biri Bakara Suresi'nin 31. ayetidir: "وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْۢبِـُٔوْنِيْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ"

Ayette geçen 'علّم' fiilinin Arapça'daki yaygın anlamı '*öğretmek*'tir. Buna binaendir ki ayet tefsirlere ve meallere genellikle "*Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti*." şeklinde yansımıştır. Taberî (ö. 310/922) bu isimlerin neler olduğu noktasında müfessirlerin sahip olduğu görüşleri şöyle özetlemiştir: Bazı müfessirlere göre bu isimlerden maksat insanlar, kuşlar, hayvanlar, haşereler, dağlar ve denizler gibi bütün mahlûkatın isimleridir. Hatta Allah, Âdem'e onları "*bu attır, bu katırdır, bu eşektir, bu devedir, bu sığırdır, bu koyundur, bu kargadır, bu güvercindir…*" şeklinde tek tek öğretmiştir.[3] Bazılarına göre bu isimlerden maksat meleklerin isimleridir. Diğer bir kısmına göre ise Âdem'in zürriyetinin isimleridir. Taberî, bu görüşlerden son ikisinin doğru olabileceğine dair kanaatini de ifade etmiştir.[4] Râzî'nin (ö. 606/1209) tefsirinde yer vermiş olduğu bir başka görüşe göre -ki meşhur kavil olarak aktarılmıştır- ayetteki "bütün isimler" den maksat, Allah'ın yaratmış olduğu bütün varlıkların Arapça, Farsça, Rumca ve diğer tüm dillerdeki karşılıklarıdır.[5]

'علّم' fiilinin, insanın hem cinsleriyle paylaşımlarında olduğu gibi aynı düzeydeki varlıklar arasında gerçekleşen bilgi transferini ifade etmesi durumunda ilk çağrıştırdığı '*öğretme*' anlamına geldiği noktasında bir kuşku yoktur. Ancak söz konusu etkileşim/bilgi paylaşımı Allah-insan örneğinde olduğu gibi ontolojik olarak ulvi olan bir varlıktan süfli olan bir varlığa doğru seyrediyorsa bu durumda bu öğretme farklı bir boyut kazanmaktadır. Mâturîdî (ö. 333/944), Kurtubî(ö. 671/1272) ve Beydâvî (ö. 685/1286) gibi müfessirler bunu '*ilham*' şeklinde aktarmışlardır.[6] Binaenaleyh, 'علّم' fiili, Allah-insan arasında söz konusu oluğunda bilindik öğretmeyi değil, dolaylı bir öğretmeyi yani "*kabiliyet kazandırmayı*" ifade etmektedir. Bu anlam tefsirlerin ve meallerin çok az bir kısmına yansımıştır,[7] bir başka ifade ile ciddi ilmi müktesebatın ve tetkiklerin sonucu olarak kaleme alınmış olanlarına aksetmiştir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de Allah-insan arasındaki taʿlimi ifade eden bütün 'علّم' fiillerinin "*kabiliyet bahşetme, yetenek kazandırma*" anlamına geldiği de dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Örnek olarak Alak Suresi'nin 4. ve 5. ayetleriyle Rahmân Suresi'nin 2. ve 4. ayetlerine bakılabilir. Bu durumda "*Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti*" şeklinde anlaşılan cümle, aslında "*Allah, nev-i beşere konuşma, düşünme, öğrenme, öğretme, varlıkları isimlendirme, varlıkların mahiyet ve işlevlerini anlayıp kavrama ve bilim yapma kabiliyeti verdi*" şeklinde ifade edilebilir.[8]

Kur'an'ın ilk muhatabı olan sahabe neslinin ayetteki bu mefhumu anlama noktasında bir sıkıntısının olmadığı rahatlıkla söylenebilir, zira Kur'an onların diliyle nazil olmuştur.[9] Ancak ilerleyen dönemlerde, Arap olmayan toplumların İslam'ı seçtiği ve Kur'an'ı öğrenme, anlama süreçlerini yaşadığı zaman dilimlerinde dildeki bu çok anlamlılık boyutunun zayıflayıp tek ve yaygın anlamın ön plana çıkartıldığı

---

[3] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 1: 168; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1: 98; Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, 1:36.

[4] Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1:169.

[5] Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 2: 192.

[6] Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sunne* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1425/2004), 1: 34; Ebû Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mubeyyin lima tezammenehû mine's-sunneti ve âyi'l-furkân* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006), 1: 416; Şeyh Zâde Muhyiddin, *Haşiyetu Muhyiddin Şeyh Zâde alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1: 504.

[7] Örnek olarak bk. Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 8; Abdülkadir Şener - Cemal Sofuoğlu - Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 5; Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıcı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadretin Gümüş, *Kur'ân Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2016), 5.

[8] Şener - Sofuoğlu - Yıldırım, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, 5; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 8.

[9] Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, 1:8.

anlaşılmaktadır. Bu da Allah'ın bütün eşyanın isimlerini insanoğluna tüm dillerde öğretmesi gibi tuhaf bir algıyı ortaya çıkarmıştır ki bu değerlendirmenin makul olmadığı izahtan varestedir.

2. DİLDEKİ MECAZ BOYUTU GÖZ ARDI EDİLDİĞİ İÇİN DOĞRU ANLAŞILAMAYAN AYETLER

Mecaz bütün dillerde var olan bir olgudur. Nüzul dönemindeki Arapların günlük dilinde yer alan mecazlar Kur'an'ın cümlelerine de yansımıştır. Kur'an o günkü Arapların dil kurallarına göre nazil olduğundan mecaz, istiare, kinaye, teşbih, temsil, telmih ve hazif gibi dil olguları ile edebî sanatlar Kur'an'da da yer almıştır. İlk dönem ulemasından Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ebû Zeyd el-Kureşî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ma'mer b. el-Müsennâ, İbn Kuteybe gibi dilcilerle Muʿtezile alimleri ve özellikle Câhız kaleme almış oldukları eserlerinde Kur'an'daki mecazî ifadeleri örneklendirmeye çalışmışlardır.[10] Bizim bu bağlamda üzerinde duracağımız örnek Bakara Suresi'nin 73. ayetidir.

Bakara Suresi'nin 73. ayeti / "فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذٰلِكَ يُحْيِ اللّٰهُ الْمَوْتٰى وَيُرِيكُمْ اٰيَاتِهٖ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ", bir önceki ayette dile getirilen faili meçhul cinayetin aydınlatılmasıyla ilgili bilgiler içermektedir. Konumuz açısından bakıldığında cümle içerisinde iki tane mecazî ifadenin yer aldığı görülür. Birincisi "اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا", ikincisi "كَذٰلِكَ يُحْيِ اللّٰهُ الْمَوْتٰى" terkibidir. Literal okumaya tabi tutulduğunda ayet şöyle anlaşılmıştır: "*Sonra kesilen ineğin bir parçasıyla ölüye vurun dedik. Böylece Allah ölüleri diriltir ve belki düşünürsünüz diye size alametlerini gösterir.*" Bu anlamın tefsir geleneğindeki detayları da genellikle "*kesilen ineğin bir organı (dili, sağ uyluğu, kuyruk kemiği -ki ilk yaratılan, en son ölen ve yaratılışın üzerine bina edildiği kısım olduğuna dair değerlendirmeler yapılmıştır-,[11] herhangi bir kemiği veya başka bir uzvu) ile ölüye vurulması, ölünün dirilip kendisini kardeşinin[12] veya yeğeninin öldürdüğünü söylemesi ve ardından tekrar ölmesi*" şeklinde verilmiştir.[13] Hatta ölümden sonra dirilmeyi bizzat duyu organlarıyla tecrübe etmeleri hasebiyle yaşanan hadisenin özellikle söz konusu toplum için, bilahare müşrikler, Yahudiler ve tüm insanlık için tekrar dirilme delili olduğu da dile getirilmiştir.[14] Bu tür yorumların makul hale gelebilmesi için de hadisenin mucizevi yapıya kavuşturulmasından başka çıkar yol bulunmadığından olay Allah'ın kudreti üzerinden delillendirilmeye çalışılmıştır. Oysa ölüyü bu şekilde diriltip katilim kim olduğunu tespit etmek Allah'ın kudreti açısından mümkün olsa da[15] böyle bir davranış biçiminin sünnetullaha ne kadar uygun olduğu tartışmalıdır. Diğer taraftan kimi ulemanın bunu, Allah'ın ölü bir beldeyi gökten indirdiği yağmurlarla diriltmesinin anlatıldığı ayetlerle[16] ilişkilendirerek izah etme yoluna gitmesi[17] de kanaatimizce çok isabetli durmamaktadır. Zira ölü toprağın yağmurlarla diriltilmesinde insanın tecrübe ettiği ve aklının onayladığı bir sebep-sonuç ilişkisi varken; ölü bir insanın, boynu vurulmuş ineğin bir uzvunun vurulmasıyla dirilmesinde makul bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmamaktadır.

Bundan dolayıdır ki ayet içerisindeki "اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا" ifadesini "*kesilen ineğin bir parçasıyla ölüye vurun*" şeklinde değil, ölünün katilini tespit etme noktasında "*birbirinizi suçlayıp durduğunuz cümleleri çarpıştırın, suçlayanların ithamına karşın suçlananlar halkın huzurunda cinayetle ilgisi olmadıklarına dair yemin etsin*" şeklinde değerlendirenler olmuştur. Bu inceliği fark eden ulema, ayeti Yahudi/Musevî

---

[10] Abdülhamit Birışık, "Mecâzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 225-227.

[11] Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd el-Begavî, *Mealimu't-tenzîl* (Riyad: Daru Tayyibe, 1409), 1: 109.

[12] Muhammed Abduh - Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr,* 2. Baskı (Kâhire, Dâru'l-Menâr, 1974), 1: 351.

[13] Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1: 403; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1418/1998), 1: 285; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1: 424.

[14] Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (Mektebetu Mişkâti'l-İslamiyye), 1: 28.

[15] Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhid Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri,* 2. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 62.

[16] Fâtır, 35/9.

[17] Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sunne*, 1: 64.

şeriatında yer alan, cahiliye dönemi Araplarında mevcut olan ve İslam hukukunda da '*kasâme*' olarak isimlendirilen uygulama ile izah etme yoluna gitmişlerdir.[18] Yahudi şeriatında faili meçhul cinayetlerde cezai ve mali sorumluluğun tespiti amacıyla cinayetin işlendiği bölge insanlarıyla maktul yakınlarının karşılıklı yemin ettirilmesi şeklinde bir hukuki süreç işletilmektedir. Uygulamaya göre çalıştırılmamış ve boyunduruk altına girmemiş genç bir sığır kesilir ve cesedin bulunduğu kasabanın yaşlılarına ve ölünün yakınlarına ellerini üzerinde yıkatmak suretiyle cinayeti işlemediklerine ve katili bilmediklerine dair yemin ettirilirdi. Onlar "*Ellerimiz bu kanı dökmedi ve kimin yaptığını da gözlerimiz görmedi*" şeklinde yemin eder ve ardından "*Ya Rab! kavmın İsrail arasında suçsuz kan bırakma*" derlerdi. [19] Usule uygun yemin edenler hukuken beraat etmiş olurken yemin etmekten kaçınanlar suçu kabullenmiş sayılırlardı.[20]

Ayetin devamındaki "*كَذٰلِكَ يُحْيِ اللّٰهُ الْمَوْتٰى* / "*İşte Allah böylece ölüleri diriltir*" cümlesinde de mecazi bir söylem vardır. Burada kastedilen mana "*kesilen ineğin bir parçasıyla kendisine vurulan ölünün dirilmesi*" değil, "*Allah'ın faili meçhul hadiseleri bu şekilde çözüme kavuşturmak ve katillerini kısas hükümleriyle cezalandırmak suretiyle cinayetleri engellemesi*"dir. Cinayetlerin engellenmesi hayatın anlam kazanması demektir, sürekli faili meçhullerin yaşandığı bir dünyada ise hayatın anlamı kalmayacaktır. Zaten aynı surenin 179. ayetiyle "*وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ / sizin için kısasta hayat vardır*" Mâide Suresi'nin 32. ayetinde " *مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ ۚ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَاۤءِيْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًاۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا ۭ وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَآ اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا / İşte Biz insan öldürmenin çok kötü bir iş olmasından dolayı İsrailoğulları'na şöyle emrettik: Kim bir insanı, canına kıyılan bir kimseye karşılık (kısas) olmaksızın veya yeryüzünde fitne-fesadı önlemek maksadı dışında öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur. Ama kim de bir insanın hayatını korur ve kurtarırsa bütün insanlara hayat vermiş gibi olur.*" buyrularak kısasın cinayetleri engellemedeki fonksiyonuna işaret edilmekte ve hayat olduğuna dair net açıklamalara yer verilmektedir.[21] Bu durumda 73. ayetin manası şöyle olmaktadır: "*Bunun üzerine Biz, faili meçhul cinayetlerde bu yöntemi (bir sığır kesip şüpheli kişilere, üzerinde ellerini yıkatmak suretiyle cinayeti işlemediklerine ve katili bilmediklerine dair yemin ettirme yöntemini) uygulayın diye emrettik. İşte Allah böylece (faili meçhul hadiselerin katilini ortaya çıkararak) cinayetleri engellemekte ve düşünesiniz diye size uygulanacak kuralları öğretmektedir.*"[22]

3. DEYİMLER GÖZ ÖNÜNDE BULUNDURULMADIĞI İÇİN DOĞRU ANLAŞILAMAYAN AYETLER

Dilin içerisinde yer alan en önemli hususlardan bir tanesi de deyimlerdir. Nüzul döneminde Arapların günlük yaşantısında kullandıkları deyimler Kur'an'a da yansımıştır. Bu bağlamda üzerinde duracağımız örnek Bakara Suresi'nin 189. ayetidir: " يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ ۭ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ۭ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰى ۚ وَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ اَبْوَابِهَا ۠ وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ". Bu ayet, Ramazan orucu ve ahkâmının işlendiği pasajın devamında yer almakta; ayın evreleriyle ilgili Hz. Peygambere sorulan soruyu, cevabını ve bu çerçevede dikkat çekilen hususları içermektedir.

Çağdaşları -soruyu soranın Ensar'dan Muaz b. Cebel, Salebe b. Ganem veya Yahudiler olduğuna dair bilgiler vardır-[23] Hz. Muhammed'e ayın evrelerini sormuşlar, bir ip/yay gibi incecik oluşundan güneş gibi dolgun oluşuna, ardından da tekrar küçülerek ilk haline dönüşüne kadar geçirmiş olduğu evrelerin hikmeti, faydası ve amacının ne olabileceğine dair bilgiler istemişlerdir.[24] Soruya Yüce Allah "*Ayın*

[18] Abduh - Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr,* 1: 351; Şener - Sofuoğlu - Yıldırım, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, 10; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 17.
[19] Tesniye, 21/1-9.
[20] Abduh - Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr,* 1: 351.
[21] Abduh - Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr,* 1: 351.
[22] Şener - Sofuoğlu - Yıldırım, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, 10; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 17.
[23] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5: 129.
[24] Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1: 166.

evrelerinin insanlar (ziraat, ticaret, Ramazan orucu, zekât, fitre, kurban, kadınların iddetleri gibi konuların başlangıç ve bitiş süreleri)[25] *ve hac için vakit ölçüleri olduğunu*" bildirerek cevap vermiş ve akabinde "وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰىۚ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ اَبْوَابِهَاۖ وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" şeklinde bir değerlendirme yapmıştır.[26] Yapmış olduğu bu değerlendirme tefsir ve meâl külliyatımıza genellikle şöyle yansımıştır: "*Erdemlilik evlere asla arkalarından girmeniz değildir; fakat erdemlilik kişinin Allah'a saygılı olmasıdır. Evlere kapılarından girin, Allah'a saygılı olun ki kurtuluşa eresiniz.*" Rivayetlere göre gerek cahiliyye döneminde gerekse İslam'ın gelişinden sonraki zamanlarda Araplar/Ensar -Kureyşliler hariç-[27] ihramlı iken veya başka bazı dini gerekçelerle evlerine girmezler; mutlaka girmeleri gerektiğinde de -kapıyı kullanmanın doğru olmadığına inandıkları için- evlerinin arkasındaki bir pencereden veya açtıkları bir delikten girerler; bunun iyi ve erdemli bir davranışın olduğuna inanırlardı.[28] Ancak Allah ayete bunun iyi ve erdemli bir davranış olmadığını ifade ederek onlara uyarmıştır.[29]

İç bütünlüğü açısından düşünüldüğünde bu anlamın ve değerlendirmenin ayetle uyum içerisinde olmadığı görülmektedir. Ayın evreleriyle ilgili sorulan bir soruya "*evlere arkalarından değil de kapılarından girmenin erdemli bir davranış olacağı*" şeklinde verilen cevabın makul olmadığı zaten ortadadır.[30] Bu inceliği gören ulema "*evlere arkalarından girmeyin, kapılarından girin*" tabirlerinin deyim olduğunu tespit etmiştir. Lakin anlamıyla ilgili farklı görüşler aktarılmıştır: "*Soruları ilgisiz kişilere değil uzmanlarına sorun,*[31] *sizi ilgilendirmeyen konularla ilgili sorular sormayın, sizin için daha önemli olan işlerle ilgilenin, nesî (tarih kaydırma) yapmak suretiyle haccın vaktini değiştirmeyin,*[32] *peygamberi ters köşe yapmak için sorular sormayın,*[33] *bir görüşü savunurken doğru yöntem kullanın,*[34] *kadınlarla ters ilişki kurmayın*[35]" bu değerlendirmelerdendir. Bunlar içerisinden kanaatimizce ayetin akışına en uygun olanı "*Hz. Muhammed bir peygamberdir, o bir astronomi uzmanı değildir, ona peygamberlik göreviyle ilgisi olmayan sorular sormayın, doğru düzgün sorular sorun*" tarzındaki yorumdur. Bu durumda ayetin anlamı şöyle olmaktadır: "*Ey Peygamber! Sana ayın aldığı değişik şekiller hakkında sorular soruyorlar. Onlara de ki: Ayın değişik şekiller alması insanların işlerinde ve ibadetlerindeki vakitleri ve haccın zamanını tespit etmeleri içindir. Bilin ki peygambere böyle ilgisiz sorular sormak birr/doğru bir davranış değildir, asıl doğru davranış kime hangi soruyu soracağının bilincinde olmaktır. Öyleyse peygambere görev alanıyla ilgili sorular sorun, bu konuda duyarlı davranın ki dünyada da ahirette de huzura ve mutluluğa erişesiniz.*" Nüzul dönemi Arapçasındaki bu tür deyimler bilinmediği veya göz önüne alınmadığında ve ayetlere salt lafzi anlamlar verildiğinde, bu örnekte olduğu gibi çoğu zaman aynı ayet içerisinde dahi anlam bütünlüğünün kurulması mümkün olamamaktadır.[36]

---

[25] Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an,* 3. Baskı (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1403/1983), 1: 115; Abdurrahman b. Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm* (Riyad: Mektebetu Nazar el-Bâz, 1417/1997), 1: 224.

[26] Ayetin bu kısmının Hudeybiye Umresi veya Veda Haccı esnasında nazil olduğu rivayet edilmiştir. Bk. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015), 33.

[27] Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an,* 1: 115.

[28] Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1: 166.

[29] Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıcı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1: 291.

[30] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 5: 135.

[31] Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an* (Beyrût: Muessesetu'l-A'lemî, 1995), 1: 392.

[32] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 5: 136.

[33] Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve haqâiqu't-te'vîl* (Beyrût: Daru'n-Neşr, 2005), 1: 119.

[34] Karaman - Çağrıcı - Dönmez - Gümüş, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, 1: 291.

[35] Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 43.

[36] Şener - Sofuoğlu - Yıldırım, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, 28.

4. FİİLLERİN KÖK ANLAMLARI TESPİT EDİLEMEDİĞİ İÇİN DOĞRU ANLAŞILAMAYAN AYETLER

Kur'an-ı Kerim'de yer alan fiillerin Hz. Peygamber döneminde ifade ettiği anlamların doğru tespiti, önemli bir konu olduğu kadar zor da bir meseledir. Bu hususta ilim ehline yardımcı olacak kaynakların başında yine Kur'an'ın kendisi gelmektedir. Art süremli (diachronic) ve eş süremli (synchronic) semantik çalışmaların yanı sıra mevzubahis kelimenin ilahi vahyin tamamındaki isti'mallerinin gözden geçirilmesiyle de hangi ayetlerde hangi anlamlarda kullanıldığına dair bir neticeye ulaşmak mümkün olabilmektedir. Bu açıdan bizim üzerinde duracağımız örnek Bakara Suresi'nin 253. ayetinde / " تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ" geçen "فَضَّلَ" fiili olacaktır. Beraberinde sözcüğün gerek sure içerisinde gerekse Kur'an'ın tamamındaki kullanımlarına da dikkat çekilecektir.

İçerisinde "فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ" terkibinin yer aldığı 253. ayetinin ilk cümlesi meal ve tefsir külliyatımıza genellikle "*Biz o peygamberlerin bir kısmını bir kısmından üstün kıldık*" şeklinde yansımıştır.[37] Birbirlerine karşı üstünlüklerinden bahsedilen rasuller, o güne kadar nazil olan Kur'an ayetlerinin tamamında isimleri geçen peygambereler veya bu surede hayat hikâyelerinden kesitlerin sunulduğu Musa, İbrahim, İsmail, İshak, Yakup, Davud, İsa gibi şahsiyetler ya da 253. ayetin öncesindeki pasajda (243-252) mevzubahis edilen Samuel,[38] Davud ve Tâlût[39] olarak ifade edilmiştir.[40] Üstünlük yönleri ise Kur'an'da dile getirilen hususiyetlere atıf yapılarak Allah'ın kimiyle konuşması (Hz. Musa) -bazı tefsirlerde Hz. Muhammed ve Hz. Âdem de bu boyuta dâhil edilmiştir, Hz. Muhammed'in buraya dâhil edilmesinin isabetli olup olmadığına dair kanaatimizi ileride ifade edeceğiz-,[41] kimini dost edinmesi (Hz. İbrahim), kimine zebur bahşetmesi, dağları ve kuşları emrine vermesi (Hz. Davud), kimine rüzgârı ve cinleri musahhar kılması, kuşların dilini öğretmesi (Hz. Süleyman), kimine ölüleri diriltme, körü ve cüzzamlıyı iyileştirme imkânı lutfetmesi (Hz. İsa), kiminin konumunu yükseltmesi (Hz. Muhammed olduğuna dair yorum güçlü olmakla birlikte Meryem Suresi 57. ayetle / وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِياً irtibatlandırarak Hz. İdris olduğunu ifade edenler de olmuştur),[42] Hz. Muhammed'i bütün insanlığa göndermesi ve şeriatının önceki şeriatların tamamını neshetmesi tarzında yorumlanmıştır.[43] Müfessir Mâturîdî bunlara bazı yorumlar daha ilave etmiştir. '*Tafdîl*'in "*İbrahim ve Musa peygamberlerde olduğu gibi kavmiyle tartışma, onları düşündürme, ikna etme noktasındaki meleke*", "*güçlü bir iktidara sahip olma*", "*şefaat yetkisi ve derece yüksekliği*", "*peygamberlik görevinin mahiyeti -ki peygamberlerin bazısı sadece bir gruba, bazısı sadece insanlara, bazısı da hem insanlara hem de cinlere gönderilmiştir-*" gibi farklı manalara gelebileceğine dair kanaatlerini serdetmiştir.[44]

"فضل" kökünün Kur'an'daki kullanımları incelendiğinde sulâsî masdar, tefʿîl ve tefeʿul bablarından 'ب', 'من' 'على' ve 'ل' harf-i cerleriyle ya da ism-i tafdillerle birlikte mukayese amaçlı kullanıldığı görülür.[45] Bu kullanımlarının pek çoğunda "*seçme, tercih etme, , farklı özellikler kazandırma, lutufta bulunma*" şeklindeki kök anlamı ön planda iken az bir kısmında '*üstünlük*' manası tebellür etmektedir. '*Üstünlük*' manasının ortaya çıkması ya 'درجة' gibi bir kelime ilavesiyle ya farklı düzeyler arasında mukayese yapılmasıyla veya fiilin tefeʿul babından kullanılmasıyla gerçekleşmektedir. Mesela tefʿîl babından kullanıldığı "فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ " ve "فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً

[37] Örnek meâl olarak bk. Karaman - Çağrıcı - Dönmez - Gümüş, *Kur'ân Yolu Meâli*, 41; örnek tefsir olarak bk. Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm* (Kâhire: Muessesetu Kurtuba, 2000), 2: 328.

[38] Samuel, Kur'an'da dolaylı olarak geçer -إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكاً نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ- Bakara, 2/246.

[39] Peygamber olarak kabul edenler olduğu gibi etmeyenler de vardır. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 6: 210.

[40] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 6: 210.

[41] İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 328.

[42] Abduh - Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr,* 3: 4-6.

[43] Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1: 211; Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'an*, 3: 3; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 6: 217.

[44] Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sunn*, 1: 212.

[45] Muhammed Fuâd Abdulbakî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzı'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kâhire: Matbaatu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1364), 521-522.

فَقَالَ الْمَلَؤُا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هٰذَٓا اِلَّا بَشَرٌ" ayetlerinde, yine tefeʿul babından kullanıldığı "اَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَٓاءٌ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ" ayetinde ve "مِثْلُكُمْ يُرِيدُ اَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى" türü rivayetlerde '*üstünlük*' manasına geldiği noktasında tereddüt bulunmamaktadır. Ancak bizim üzerinde duracağımız boyut "فضل" kökünün tefʿîl babından olan diğer kullanımlarıdır.

"فضل" kökünün, -"*üstünlük*" anlamını çağrıştıracak bir detay olmadığı sürece- tefʿîl babından olan kullanımlarında öncelikle "*seçme, tercih etme, farklı özellikler kazandırma, lutufta bulunma*" gibi manalara geldiği görülmektedir. Bakara Suresi'nin 253. ayetinde de bu anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Binaenaleyh, burada yüce Allah, "*peygamberleri birbirinden üstün yaptığını*" değil, "*peygamberlere farklı nitelikler verdiğini ve peygamberleri farklı özellikleriyle seçtiğini*" ifade etmektedir. Bunu İsra Suresi'nin 55. ayeti / وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيّٖنَ عَلٰى بَعْضٍ وَاٰتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُوراً de desteklemektedir. Bakara 253'ün devamındaki "وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ" cümlesi ise kelimenin tam anlamıyla '*üstünlük*' manasını ifade den bir muhtevaya sahiptir, zaten nuzûl döneminde '*üstünlük*' anlamını ifade eden kelimelerin başında "رفع" fiilinin geldiği görülmektedir.[46] Ancak bunun dünya hayatına dair bir üstünlüğü değil, ahiret hayatında peygamberlerin derecelerinin farklılığına işaret eden ve ölçüsünü de yalnız Allah'ın bildiği bir üstünlüğü yansıttığı da dakik müfessirler tarafından dile getirilmiştir.[47] Dolayısıyla bu ayetten hareketle peygamberlerin bu dünyada birbirlerinden üstün tutulduğuna dair bir düşüncenin üretilmesi sağlıklı gözükmemektedir. Hele Hz. Muhammed'in bu ayet bağlamında konuya dâhil edilmesi hiç sağlıklı gözükmemektedir. Zira bu ayet, Allah yolunda savaşma ve savaş için infakta bulunma[48] bağlamında (244 ve 245. ayetler) kendinden önceki تِلْكَ اٰيَاتُ اللّٰهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ ayeti gibi bizzat Hz. Muhammed'e hitap etmekte ve kavminin muhalefeti ve eziyetlerine karşı onu teselli etmektedir. Dolayısıyla "تِلْكَ الرُّسُلُ" diye işaret edilen peygamberler arasında Hz. Muhammed yer almamaktadır. Öncesindeki ayetlerde İsrailoğulları tarihinden sunulan bir sahne ile geçmişte peygamberlerin yaşamış olduğu sıkıntılara, çilelere ve zorluklara işaret edilmekte, bu ayette de Hz. Muhammed'e kendisinin de onlar gibi bir peygamber olduğu, bundan dolayı kavminden görmüş olduğu eziyetlere karşı sabretmesi ve güçlü bir duruş sergilemesi gerektiği telkin edilmektedir.[49] Bu arada -ayetin son cümlesinde- yaşanan ihtilafların ve sıkıntıların, Allah'ın insanı iradeli bir varlık olarak yaratmasının yansımalarından olduğu da hissettirilmektedir. Diğer taraftan -her ne kadar tevil etme yoluna gidenler olsa da-[50] Hz. Muhammed'in "*peygamberler arası üstünlük*" konusunda çok hassas davrandığı ve bu konuyla ilgili değerlendirmeleri hoş karşılamadığı kaynaklarımızda dile getirilmektedir.[51]

"فضل" sözcüğünün sure içerisindeki diğer kullanımlarına baktığımız zaman da "*seçme, tercih etme, lutufta bulunma*" anlamının ön planda olduğu görülmektedir. Mesela 47. ayetin anlamı şöyledir: "*Ey İsariloğulları! Bir zamanlar size lutfettiğim nimetlerimi ve âlemler (insan toplulukları) arasından (başka milletleri değil de) sizi tercih edişimi hatırlayın.*" Yahudiler asırlar boyunca peygamberlerin kendilerinden görevlendirilmiş olmasını zamanla ırkî bir üstünlük algısına dönüştürmüşler ve bunu insanlığın bilinçaltına yerleştirmeye çalışmışlardır. Bu algıya göre peygamberin bir milletten görevlendirilmesi, o milletin üstünlüğü anlamına gelmektedir. Hâlbuki Allah, Peygamberleri

[46] Örnek olarak bk. En'âm, 6/83; Meryem, 19/57; Zuhruf, 43/32; İnşirâh, 94/4.

[47] Örnek olarak bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 1: 269; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 3: 6.

[48] 254. ayette de Hz. Muhammed'e inananlara seslenilerek mallarını Allah yolunda harcamaları emredilmektedir.

[49] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 6: 210.

[50] Karaman - Çağrıcı - Dönmez - Gümüş, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, 1: 392-393.

[51] "Peygamberler arasında üstünlükten bahsetmeyin / لا تفضلوا بين الأنبياء", "Beni diğer peygamberlerden üstün yapmayın / لا تفضلوني على الأنبياء" İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 328; "Peygamberler arasında seçim yapmayın / لا تخيروا بين الأنبياء" Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 6: 214; "Sizden hiç kimse benim Yunus b. Metta'dan üstün olduğumu söylemesin / لا يقولن أحدكم أنا خير من يونس بن متى", "Beni Musa'dan üstün yapmayın / لا تفضلوني على موسى" İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 3: 8.

görevlendirirken milletin izzet halini değil zillet durumunu esas almaktadır. Kur'an'daki ayetler dikkatlice incelendiğinde bu gerçek rahatlıkla fark edilmektedir.[52] Binaenaleyh, bu ayetteki anlam '*sizi diğer milletlerden üstün tutuşum'* değil "*milletler arasında tercihimi sizden yana kullanışım*" şeklindedir. Allah'ın insanlığa rehberlik sunmak için bir toplumdan Peygamber seçmesinin o toplum için güzel yanları da vardır: Yanlış yoldan doğru yola yönelme imkânının ortaya çıkması, doğru yola yönelme durumunda diğer milletlere örnek olmaları, dünyalarını mamur etmenin yanı sıra ahiretlerini de kurtarmaları bunlar arasında ifade edilebilir. Tam aksi düşünüldüğünde ise dünyaları da ahiretleri de perişan olmuş bir toplum manzarası ile karşı karşıya kalınacaktır. Bu durumda yüce Allah'ın bir insana ya da bir topluma "*seni seçtim, seni tercih ettim*" demesinin ne anlama geldiği de daha doğru anlaşılacaktır. Zaten kelimenin sulasî masdarında/kökeninde "*lutuf, bahş*" anlamının olduğu hem bu surede (64, 105, 237, 243 ve 251. ayetler) hem de Kur'an'ın diğer surelerinde müşahede edilmektedir. Mesela Nisa Suresi'nin 32. ayetinde "*Allah'ın erkeğin ve kadının fıtratlarına farklı özellikler kazandırması*", En'âm 86. ayetinde "*Allah'ın toplumlar içerisinden daha farklı bireyleri de peygamber olarak seçebilecekken burada isimlerini sıraladığı şahsiyetleri tercih etmesi*", Ra'd 4. ayetinde "*Allah'ın yaratmış olduğu ekinlere, üzüm, hurma gibi meyvelere- aynı su ile sulanmalarına rağmen- farklı tatlar kazandırması*", İsra 70. ayetinde ise "*Allah'ın insanoğluna, yaratmış olduğu pek çok varlığa vermediği özellikler bahşetmesi*" anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Bütün bu veriler göz önünde bulundurulduğunda Bakara Suresi'nin 253. ayetinde "*peygamberlerin birbirinden üstün tutulduğunun*" değil, "*peygamberlere farklı nitelikler kazandırıldığının ve peygamberlerin farklı özellikleriyle seçildiğinin*" anlatıldığı anlaşılmaktadır. Ancak peygamberlerin, nebî/rasûl olmaları yönüyle diğer insanlardan üstün tutulmaları noktasında bir şüphenin bulunmadığı da Kur'an'dan rahatlıkla çıkarılabilmektedir.[53]Bu durumda ayetin ilgili kısmının anlamı şöyle olmaktadır: "*Ey Muhammed! İşte bunlar senden önce görevlendirdiğimiz peygamberlerdir. Biz onların her birine çeşitli meziyetler bahşetmişizdir. Allah kimiyle konuşmuş, kimine yüksek manevi mertebeler bahşetmiş, Meryem oğlu İsa'yı da çeşitli mucizeler ve Cebrâîl ile desteklemiştir.*"

SONUÇ

İnsanoğlunun elindeki son vahiy metni olan Kur'an-ı Kerim, yaklaşık 1400 yıl önce Arapça olarak nazil olmuştur. Nazil olduğu toplum tarafından rahatça anlaşılan Kur'an-ı Kerim, ilerleyen dönemlerde tartışmalara konu olmuştur. Bunda canı bir varlık olan dilin değişime ve gelişime maruz kalması önemli rol oynamıştır. Bu açıdan bakıldığında sonraki kuşakların Kur'an'ı doğru anlayabilmeleri için Arapça kelimelerin ve terkiplerin nuzûl dönemindeki anlamlarını tespit etmeleri dışında başka çıkar yolları bulunmamaktadır. Burada sözlüklerin yanı sıra art süremli (diachronic) ve eş süremli (synchronic) semantik çalışmalar, kelimelerin Kur'an'daki kullanımlarının analizi, Kur'an'ın anlam dünyasına hâkimiyet ve tarihi malumat önem arz etmektedir.

Kur'an ayetleriyle ilgili Hz. Peygamber'den aktarılan bilgilerin sınırlılığı, sonraki kuşakları/ulemayı dirayete sevk etmiş ve ilerleyen dönemlerde ayetlerle ilgili farklı değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır. Bu da ortaya aynı ayetin anlamıyla ilgili muhtelif yorumlar çıkarmıştır. Bu durumda Allah'ın insana bahşetmiş olduğu akıl nimetinin devreye sokulması ve Zumer Suresi 18. ayette dile getirilen makul manaya tabi olunması her halde en güzel yol olsa gerektir. Çalışmamızda Bakara Suresi'nden dört ayet bu yönüyle incelemeye tabi tutulmuş ve çarpıcı sonuçlara ulaşılmıştır. Bu ayetlerin, tefsirlerin ve meallerin kahir ekseriyetine yansıyan geleneksel anlamlarıyla az sayıdaki tefsir ve mealden tespit edebildiğimiz makul anlamları mukayese edildiğinde farklı din ve tanrı tasavvurları oluşturdukları görülmüştür. Ayetlerin doğru anlaşılmasının önündeki engeller ise karşımıza çok anlamlılığın ihmal edilmesi, deyimlerin bilinmemesi, mecaz boyutunun göz ardı edilmesi ve fiillerin kök

[52] Örnek olarak bk. Yâsîn, 36/6; Şûrâ, 42/7; Secde, 32/3.
[53] Karaman - Çağrıcı - Dönmez - Gümüş, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, 1: 392.

anlamlarının doğru tespit edilememesi şeklinde çıkmıştır. Allah'ın insanoğluna bütün varlıkların isimlerini tek tek öğretmesiyle, eşyayı isimlendirme yeteneği kazandırması farklı tanrı tasavvurlarına sahip bireyleri ortaya çıkarmaktadır. Yine ölü bir insanın, kesilen ineğin bir parçasıyla kendisine vurulması sonucu dirilmesiyle kutsal üzerine yemin ettirmek suretiyle suçluyu tespit edip sonucunda kısas yöntemini uygulayarak hayata anlam kazandırmak farklı yaratıcı ve mü'min profilleri oluşturmaktadır. Benzer şekilde ayın hareketleriyle ilgili sorulan bir soruya cevap verdikten sonra "*Evlere arkalarından girmek erdemli bir davranış değildir, aksine evlere kapılarından girmek erdemliliktir*" şeklinde konuyla hiç alakası olmayan değerlendirmeler yaparak ayetin vermek istediği mesajı anladığını düşünmekle, bunun bir deyim olduğunu ve peygambere ters sorular sorulmasının hoş karşılanmadığını söyleyerek ayetin vermek istediği mesajı anlamak aynı olmasa gerektir.

Bütün bu yönleriyle bakıldığında Yaratıcı'nın rehberliğinin doğru anlaşılabilmesi ve sağlıklı bir din algısı oluşturulabilmesi adına vahyin nazil olduğu dile ait hususiyetlerin hassasiyetle araştırılması ve tespit edilmesi elzem hale gelmektedir.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed - Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsiru'l-menâr.* Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1974.

Abdulbakî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzı'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kâhire: Matbaatu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1364.

Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd. *Mealimu't-tenzîl.* Riyad: Daru Tayyibe, 1409.

Birışık, Abdülhamit. "Mecâzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Ebû Hayyân el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Musennâ. *Mecâzu'l-Kur'an.* Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, t.y.

Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhid Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Ferrâ, Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'an.* Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1403/1983.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr.* Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm.* Riyad: Mektebetu Nazar el-Bâz, 1417/1997.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm.* Kâhire: Muessesetu Kurtuba, 2000.

Karaman, Hayrettin - Çağrıcı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadretin. *Kur'ân Yolu Meâli.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Kurtubî, Ebû Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mubeyyin lima tedammenehû mine's-sunneti ve âyi'l-furkân.* Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006.

Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtu ehli's-sunne.* Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1425/2004.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Dr. Abdullah Mahmut Şahhâte. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme, 1979.

Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve haqâiqu't-te'vîl.* Beyrut: Daru'n-Neşr, 2005.

Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri.* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Râzî, Fahruddîn. *Mefâtîhu'l-gayb.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim. *Bahru'l-ulûm.* Mektebetu Mişkâti'l-İslamiyye, t.y.

Şener, Abdülkadir - Sofuoğlu, Cemal - Yıldırım, Mustafa. *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli.* İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

Şeyh Zâde Muhyiddin. *Haşiyetu Muhyiddin Şeyh Zâde alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'an.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995

Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen. *Mecmeu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî, 1995.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl.* Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1418/1998.

KEŞŞÂF TEFSİRİ'NDE DİNÎ SEMBOLİZM

Şeyma ALTAY[1]

ÖZET

Kutsal metinlerin nasıl anlaşılacağı, Tanrı hakkında konuşmanın mahiyetinin nasıl olacağı konusu ilk dönemlerden beri tartışılmıştır. Konunun önemi din diline ilişkin fikrin dini algılama, inanma ve yorumlamayı biçimlendirmesinden kaynaklanmaktadır.

Din dili düşüncesinin etrafında şekillendiği temel konu olan Tanrı hakkında konuşma ya olumlama ya da olumsuzlama üslubu ile olmaktadır. Müfessir Zemahşerî'nin paradigmasını belirleyen Mutezile mezhebi bu iki yoldan İslam geleneğinde tenzîh ismi verilen olumsuzlama yöntemiyle Tanrı'yı tanımlama düşüncesini savunmaktadırlar. Buna göre Tanrı cisim değildir, mekandan, zamandan ve bütün insanî özelliklerden münezzehtir.

Aklî eğilimleri ile bilinen Mutezile mezhebinin bir mensubu olan müfessir, insan aklının doğrudan kavrayamayacağı anlatımlar içeren ayetleri sembolik dil anlayışına uygun açıklamayı tercih etmiştir. Zemahşerî'nin tefsirinde tenzihî bakış açısının sonucu olan dinî sembolizm anlayışı yalnız Tanrı hakkında konuşma ile sınırlı kalmamış diğer metafizik konulara, mahiyeti doğrudan kavranamayan ayetlerin tefsirine de yansımıştır. Ahiret ahvali, cansız varlıklara yüklenen insanî özellikler yine aynı sembolik dil anlayışına uygun tevil edilmiştir.

Bu çalışma kendisinden sonra gelen sünnî müfessirleri dahi etkileyen Zemahşerî'nin din diline ilişkin özgün görüşlerini ve bu görüşlerin tefsir geleneğine yansımalarını analiz edebilmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Dili, Sembolizm, Zemahşerî, Keşşâf

RELIGIOUS SYMBOLISM IN AL-KASHSHAF TAFSİR

ABSTRACT

How to understand the sacred texts, the nature of talking about God has been discussed since early times. The importance of the subject stems from the fact that the idea about the language of religion shapes religious perception, belief and interpretation.

Talking about God, which is the main subject around which religious language is shaped, has two ways either affirmation or negation. Mutezile sect, which determines the paradigm of Mufessir Zemahsherî, advocates the idea of defining God by way of negation, which is called as tenzih in Islamic tradition. According to this, God is not an object, it is free from space, time and all human characteristics.

As a member of the Mutezile sect, known for its intellectual tendencies, the verses including expressions that human mind could not grasp directly chose to explain accordance with the symbolic language understanding. The understanding of religious symbolism, which is the result of an tenzihî (negation) point of view in Zemakhsherî's commentary, is reflected not only in speaking about God but also in other metaphysical issues, in the commentary of verses whose nature cannot be comprehended directly. Hereafter situations and the human characteristics belong to non-living beings in the Quran were interpreted in accordance with the same symbolic language.

This study aims to analyze the original views of Zemakhsherî, who influenced even the Sunni commentators who came after him, and his reflections on the tradition of commentary.

[1] Arş. Gör., ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, saltay@ogu.edu.tr

Key Words: Language of Religion, Symbolism, al-Kashshaf, Zemakhsherî

Giriş

Şüphesiz aşkın ilah ile insan arasındaki ontolojik mesafenin aşılıp iletişim kurulabilmesi için Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında dilin imkân sağladığı sembolik anlatım unsurlarından faydalanmak gerekmektedir.[2] Bu bildiride Zemahşerî'nin din diline ilişkin görüşlerini dinî anlatımların sembolize edildiğini anlatmak için kullandığı "tahyîl" kavramı özelinde incelemeye çalışacağız.

Zemahşerî'nin mensubu olduğu Mu'tezile mezhebi dilin dünya ile sınırlı olduğunu düşünerek metafizik alandan bahseden kelimelerin literal anlamlarıyla kullanılamayacağını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda Tanrı ve metafizik hakkında sadece olumsuzlama (tenzîh) yoluyla konuşulabileceğini savunmuşlar[3] ve mecazî, temsilî, tahyîlî anlatım gibi sembolik anlatım unsurlarını nassları yorumlamada bir araç olarak görmüşlerdir.[4]

Mu'tezile'nin bu dil anlayışlarının sonucu olarak Zemahşerî, Kur'ân üslubuna has olan bazı anlatımların hakikî manada değil, insanların algı dünyasına hitap ederek zihinlerinde canlanmasına (hayal) imkân tanıyan tahyîlî bir yapıda olduğunu söylemektedir.

Hayalde canlandırma, soyut şeylerin somut bir surette tasvir edilmesi anlamına gelen tahyîl[5] Zemahşerî'ye göre, mananın kalpte tasvir edilmesi ve yerleştirilmesini hedeflemektedir.[6] Yine zaman zaman tahyîl ile birlikte eş anlamlı olarak kullandığı temsîl kavramı ise söylenmek istenen mananın kısa bir şekilde ifade edilmesi, çok sayıda durumdan alınmış bir durumun başka bir duruma benzetilmesi ve bir düşünceyi örnek vererek sembol diliyle açıklamak anlamına gelen beyân terimi olarak tanımlanmıştır.[7] Zemahşerî temsîli her geçtiği yerde aynı anlamda kullanmayıp teşbîh, istiâre-i temsîliyye, istiâre-i mekniyye (tahyîliyye) ve kinaye yerine de kullanmıştır. Özellikle temsîlin hayalî, farazî durumlarda kullanılabileceğini düşünerek tahyîl ile eş anlamlı kullanımında sakınca görmemiştir.[8]

Ona göre tahyîl metoduna dayanan sembolik anlatım Allah'ın kitabında, diğer semavî kitaplarda ve peygamber sözlerinde geçen müteşabih ifadeleri tevil etmede beyan ilminin en dakik, en hoş ve en ince yöntemidir. Tahyilâttan olan anlatımları yorumlama yöntemine vakıf olmayanların hata yaparak ayaklarının kaydığını ifade etmiştir.[9]

Zemahşerî'nin dinî sembolizm bakış açısına göre tefsir ettiği ayetleri metafizik alana ait olanlar, fizik-metafizik alan birlikteliği olanlar ve fizikî alana ait olanlar şeklinde üç başlıkta inceleyebiliriz:

1.Metafizik Alan

---

2 Bk. Turan Koç, "Din Dili Olarak Kur'ân Dili" *1. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1995), 283-285.

3 Ömer Faruk Yavuz, *Kur'ân'da Sembolik Dil,* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 166-167, 172-173.

4 Bk. Maşallah Turan, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 93-94.

5 Şerefuddin el Hüseyn Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşf an kınâi'r-rayb*, (Ebû Dabî: Câizatü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 1: 467.

6 Ebu'l-Kâsım Muhammed ez-Zemahşerî, el-*Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve uyûni't-Tevîl fî Vücûhi't-Tevîl,* (İbn Müneyyir'in el-İntisâf eki ve Zeyleî ve İbn Hacer'in tahricleriyle birlikte), (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013), 4: 258.

7 Ziyâuddin İbnü'l-Esîr, *Kifâyetü't-Tâlib fî Nakdî Kelâmi'ş-Şâir ve'l-Kâtib*, thk. Nurî Kaysî vd. (Kahire: Mektebetü'ş-Şâir Şefir Cebrî, ts.), 160; el-Hatîb el-Kazvînî, *el-İzah fî Ulumü'l-Belâga*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 233; İsmail Durmuş, "Temsil", *DİA*, (İstanbul: TDV, 2011), 40: 434.

8 Bk. Sedat Sağdıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Temsîli Anlatım*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 26.

9 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 35-36.

Bu alan Allah'ın varlığı, sıfatları ve ahiret ahvaline ilişkin gaybî konuları içermektedir.

1.1. Allah'ın Sıfatları

Zemahşerî *"O'nun kürsüsü, bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır."* (Bakara 2/255) ayetindeki kürsü lafzının dört şekilde anlaşılabileceğini söyler. İlkine göre Allah'ın kürsüsü yeri ve göğü kuşatacak genişliktedir ve Allah bundan aciz değildir. Bu onun azametinin tasvîr edilmesi ve tahyîl metodu ile anlatılmasıdır. Yoksa gerçekte ne kürsü, ne oturma fiili ne de oturan kimse vardır. Zümer suresi 67. ayet de böyledir. İkinci yoruma göre Allah'ın ilmi her şeyi kuşatmıştır. Burada ilim, mekânı ile isimlendirilmiştir, bu mekan âlimin kürsüsüdür. Üçüncü yoruma göre onun mülkü her şeyi kuşatmıştır. Dördüncü yorum ise bir rivayete dayanmaktadır. Buna göre Allah bir kürsü yaratmış olup bu kürsünün altından gökler ve yer vardır.[10]

Bir önceki tefsirde atıf yaptığı Zümer 67. ayeti şöyle açıklamıştır: *"Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elindedir. Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir."* (Zümer 39/67) Zemahşerî yeryüzünün Allah'ın elinde olması ifadesinin onun azâmetini, şanını göstermek ve insanları uyarmak amacıyla tahyîl babından olan bir anlatım olduğunu belirtmiştir. Amaç Allah'ın kudretini tasvîr etmek ve onun varlığının yüceliğine vâkıf olunmasını sağlamaktır.[11]

Benzer şekilde Mutezilenin tenzih anlayışı müfessiri *"sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar"* (Fetih, 48/10) ayetini yine dinî sembolizm bakış açısıyla yorumlamaya götürmüştür. Ona göre Allah'a biat etmek ibaresi tahyîl metodu kullanarak yapılmış bir tekittir.[12] Yoksa gerçekte böyle bir şeyin olması Zemahşerî'ye göre muhaldir.

1.2. Ahiret Ahvali

Zemahşerî metafizik alana ilişkin bilgiler veren ayetlerdeki ahiret tasavvurlarının sembolik anlatıma sahip olduğunu ifade etmektedir. *"Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da, "Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)" demişlerdi"* (A'râf 7/172) Bu diyalog temsîl ve tahyîl babından bir anlatımdır. Bununla Allah'ın rubûbiyeti ve vahdaniyeti konusunda deliller koyduğu, insanların akılları ve hidayet ile sapkınlığı ayırmalarını sağlayan basiret vasıtaları ile buna şahitlik ettikleri anlatılmaktadır. Temsilî anlatım Allah'ın kelamında, Peygamberinin sözlerinde ve Arap dilinde yaygındır. *"Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, "ol" dememizdir. O da hemen oluverir"* (Nahl, 16/40) ve *"semaya ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. "İsteyerek geldik" dediler"* (Fussilet, 41/11) ayetleri buna örnektir.[13]

Bu örnekte müfessirin temsîlî anlatım ile tahyîlî anlatım arasında bir fark görmediği anlaşılmaktadır. Ancak temsîlî anlatım kavramı genel kanaate göre kabul edilmekte iken tahyîl yani gerçek olmayan bir durumun insanların zihninde canlanması için yapılan ifade tarzı kabul edilmemektedir.[14]

---

[10] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1: 281-282; Beydâvî kürsüyü tıpkı Zemahşerî gibi tasvîr ve temsîl olarak almış, hakikatte oturan olmadığını belirtmiş ve Zümer suresi 67. ayeti buna örnek göstermiştir. Kâdî Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-tevîl, (*Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1: 154.

[11] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 35.

[12] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4: 210.

[13] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 165.

[14] İbnü'l-Müneyyir, temsîl denmesinin güzel olduğunu, şeriatte böyle ifadeler bulunduğunu ancak Allah'ın kelamında tahyîl yapıldığını söylemenin merdud olduğu çünkü bu konuda bir nakil gelmediğini ifade etmiştir. Bunu, akla muhalif olmayan ayetlerin zahiri üzere anlaşılması gerektiği şeklindeki kaideye dayandırmaktadır. İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf (el-Keşşâf'ın hamişinde),* (1 nolu dipnot), 2: 165.

Başka bir sembolik dil anlayışına uygun yorumu *"o gün Cehenneme, "doldun mu?" deriz. O da, "daha var mı?" der."* (Kâf, 50/30) ayetinin tefsirinde yapmıştır. Zemahşerî'ye göre cehenneme soru sorulması ve onun da bunu yanıtlaması tahyîl babından bir anlatımdır. Bununla mananın tasvîr edilmesi ve kalbe yerleştirilmesi hedeflenmiştir. Bu ifade iki anlama gelebilir: İlki cehennemin, kapasitesi ve sınırlarının geniş olmasına rağmen daha fazla dolduracak, genişleyecek alanı kalmamıştır. Diğer anlama göre oraya girecek olanlar girdiğinde onlar için alan açılır "daha var mı" cümlesi girenlerin çokluğunu anlatmak ve alanın genişlemesinin aşırı çoklukları sebebiyle zor olduğunu belirtmek içindir. Yine asilere öfkesinden dolayı daha fazlasını istemesini de ifade edebilir.[15]

2.Fizik-Metafizik Alan Birlikteliği

Zemahşerî'nin fizik-metafizik alan birlikteliğini konu eden ayetlerde sembolik din diline uygun tefsir yapması, söz konusu ayetlerde bilinen fizik kurallarının dışında bilgilere yer verilmesi ve metafizik alanın fizikî alana dahil olması sebebiyledir. Örneğin *"semaya ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. "İsteyerek geldik" dediler"* (Fussilet 41/11) ayeti böyledir. Zemahşerî sema ve yere gelmelerinin emredilmesinin ve onların itaat etmelerinin manasını şöyle açıklar: Allah onları yaratmak istediğinde sema ve yeryüzü bundan kaçınmadılar. Allah'ın dilediği şekilde var oldular. İtaat edilen bir amirin emrine uyan itaatkârlar gibi davrandılar. Bu anlatım temsîl olarak isimlendirilen bir mecazdır. Ayrıca zihinde canlandırmaya dayalı tahyîlî bir anlatım olması da caizdir. Amaç yaratılmışlarda başkasının değil yalnız Allah'ın kudretinin etkisini gerçekte herhangi bir hitap ve cevap olmaksızın tasvîr etmektir.[16] Müfessir başka bir yerde bu ayeti Kur'ân'daki mecazlara örnek olarak zikretmiştir.[17] Bu örnekte Zemahşerî'nin tahyîl ile temsîl arasında bir ayrıma gittiği görülmektedir.[18]

Benzer şekilde "*eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek, parça parça olmuş görürdün. Bu misalleri, insanlar düşünsünler diye veriyoruz"* (Haşr 59/21) ayetinde metafizik bir unsur olarak vahyin dağa inmesi ve onun canlı varlık özelliği göstererek korkuya kapılması belagatlı bir üslupla anlatılmıştır. Zemahşerî bu ayetin temsîlî ve tahyîlî bir anlatıma sahip olduğunu belirtmiştir. Benzer bir anlatım tarzının *"Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik"* (Ahzâb 33/72) ayetinde de geçtiğini söylemiş ve ayetin devamında gelen *"bu misalleri, insanlar düşünsünler diye veriyoruz"* kısmının bunun bir temsîl ifadesi olduğunu gösterdiğini belirtmiştir.[19]

3. Fizikî Alan

Müfessirin fizik alanından bahseden ayetleri sembolizm anlayışına göre tefsir ettiği tek örnek *"Allah'a ve ahiret gününe iman eden hiçbir topluluğu, babaları, oğulları, kardeşleri yahut akrabaları olsalar bile, Allah'a ve peygamberine düşman olan kimselere sevgi besler bulamazsın"* (Mücadele 58/22) ayetidir. Zemahşerî ayette geçen durumun imkânsızlığını anlatmak için zihinde böyle bir sevginin muhal oluşunu canlandıran tahyîl metodu kullanıldığını söylemiştir. Ona göre bu anlatım

---

15 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 258.

16 Zemahşerî, *Keşşâf,* 4: 78-79.

17 Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 673.

18 Fussilet 11. ayet özelinde tefsir geleneğinde tahyîl kavramının dayanağı olup olmadığına bakabiliriz: Ebu Ubeyde bu ifadenin ölülerin ve canlıların fiillerinin yaratılmasının ademoğlunun fiillerine benzediğinden bir mecaz olduğunu söylemiştir. Ebu Ubeyde Mamer el-Müsennâ, *Mecazü'l-Kur'ân*, thk. Fuad Sezgin, (Kahire: Mektebetü Hancı, 1381), 2: 196; Mâtûridî ise buradaki sözün yaratma ve emre amade kılma anlamına mı geldiği yoksa hakiki manada mı emir olduğu konusunda ihtilaf olduğunu belirterek kendi kanaatini hakiki emir olduğu yönünde açıklamıştır. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Tevilâtu Ehli's-Sünne,* thk: Mecdî Baslûm, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 9: 67; Taberî'nin bu konuşmanın mahiyetine hiç değinmediğini görüyoruz. Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Camiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, (yy.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 21: 439-440; Râzî ise geleneği devam ettirerek bu konuşmanın Allah'ın gücünün ve yaratmasının mükemmelliğini ortaya çıkardığını söylemiş ve hakiki manada anlamıştır. Fahruddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb,* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 27: 547.

19 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 363.

üslubu müminleri müşriklere sevgi beslememe konusunda mübalağalı bir üslupla men etmektedir.[20] Bu örnekte metafizik bir unsur ya da fizik kuralları dışı bir durum olmamasına rağmen müfessir ayette bahsedilen sevgi olayını imkânsız gördüğü için tahyîl kavramı ile açıklama yoluna gitmiştir. Anlaşılan Zemahşerî fizik-metafizik, mümin-müşrik zıtlığına dayanarak bunların bir arada zikredildiği durumların gerçek dışı olduğunu bu yüzden tahyîl yoluyla anlaşılabileceğini ifade etmek istemektedir.

Zemahşerî'nin kullandığı tahyîl kavramının arka planına baktığımızda söz konusu ayetlerin açıklanmasında ondan önceki müfessirlerin bu kavrama yer vermediğini görüyoruz. Onun bu kullanımı Mu'tezile düşüncesine muhalif olan yerlerde manayı zahir anlamdan uzaklaştıran edebî bir araç gördüğü şeklinde değerlendirilmiştir.[21] Zemahşerî sonrası ise ondan etkilenen sünnî müfessirler Nesefî ve Beydâvî ise bu kavrama eserlerinde yer vermekte bir sakınca görmemişlerdir.[22] Bununla birlikte Eşârî İbnü'l-Müneyyir Keşşâf üzerine yazdığı "el-İntisâf" isimli eleştirisinde Zemahşerî'nin tahyîl kavramını kullanmasına tepki göstermektedir.[23] Allah'ın fiilî ve haberî sıfatları konusunda mecazî olarak anlamaya karşı olmadığını belirten İbnü'l-Müneyyir, tahyîl kelimesinin kullanılmasını eleştirmektedir. Çünkü bu kelime aslında var olmayan bir şeyin göz yanılmasına bağlı olarak varmış gibi tasavvur edilmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda *"bir de baktı ki, büyüleri sayesinde ipleri ve sopaları, kendisine gerçekten koşuyor gibi görünüyor"* (Tâ-Hâ 20/66) ayetini örnek vererek Allah'ın sihirbazların yaptığı göz boyamasını tahyîl ile aynı kökten türeyen يُخَيَّلُ fiili ile nitelendirmiş olmasına dikkat çekmektedir. Belirttiğine göre ayette bu kelime sihrin batıl olduğunu anlatmak için kullanılmıştır.[24]

Zemahşerî öncesi tefsir geleneğinde olmayan tahyîl kavramı filozofların terminolojisinde yer alan bir terimdir. Mesela Fârâbî'nin mille (din) anlayışına göre hakikat onu doğrudan anlayan Peygamber ve filozoflar için temsîlî anlatıma ihtiyaç duymaz. Bundan dolayı muhayyile yetisi bu seviyede olmayanlar için tahyîl, temsîl ve taklît yöntemleriyle sembolik anlatımın kullanılması gerektiğini ifade etmektedir.[25] Yani avam, faal aklın verilerini anlama ve tasavvur etme gücüne sahip olmadığı için peygamberler onların nefislerinde tahayyül edecekleri şekilde milleyi (dini) sembolize eder ve onların anlayacağı seviyede ortaya koyarlar.[26] Ancak Fârâbî, Zemahşerî'nin aksine dinin tamamının sembolik anlatıma sahip olduğunu ifade etmektedir.[27] Bu ikisi arasında bir etkileşim olduğunu mutlak olarak ifade etmemiz mümkün olmamakla birlikte tahyîl kelimesi ile ifade edilen bir sembolizm anlayışının Zemahşerî öncesi mevcut olduğunu söylememiz mümkündür.

Sonuç

Zemahşerî Tanrı hakkında konuşmada tenzîhî bir bakış açısına sahip olmasının sonucu olarak hakikî manasıyla anlaşılması tenzîhe zarar verecek olan ayetleri sembolik anlatım içerisinde değerlendirmiştir. Ayetlerdeki anlatımların sembolize edildiğini ifade etmek için insan algısının dışında kalan durumların zihinde canlandırılması anlamına gelen tahyîl kavramını kullanmıştır. Bununla birlikte

---

20 Zemahşerî, *Keşşâf,* 4: 352.

21 Hâcî es-Sadık, "Temsil ya da İstiâre-i Temsiliyye Kavramı- Keşşâf Tefsiri Örneğinde Uygulamalı Bir Belagat Çalışması-" çev. Sedat Sağdıç, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 3/5, 3, (Bahar 2015), 347.

22 Nâsıruddin Kâdî Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1418), 5: 127, 143, 202; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vil,* , thk: Yusuf Ali el-Bedevî, (Beyrut: Daru'l-Kelimi'l-Tayyib, 1998), 3: 335.

23 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, 1: 281, 4: 35, 79, 210, 363.

24 İbnü'l-Müneyyir *el-İntisâf*, 4: 258.

25 Bk. Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi,* (Ankara: Atlas Yayıncılık, 2015), 268, 269; Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal*, 6/1, (2009), 84-87.

26 Ebu Nasr Muhammed Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, Haz. Fevzi M. Neccar, (Beyrut: Imprimerie Catholique, ty.), 86, Ömer Ali Yıldırım, "Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) Ve Yorum", *Dini Araştırmalar,* 2018, 21/53, 108-109'den naklen.

27 Tokat, "Dinin Sembolik Dili", 77.

bazen eş anlamlı, bazen farklı anlamlı olarak temsîl kelimesine de sembolik dile işaret eden bir kavram olarak yer vermiştir.

Müfessir sembolik anlatımın hem salt metâfizik alanı hem de fizik-metafizik alan birlikteliğini konu eden ayetlerde olabileceğini düşünmektedir. Onun ölçüsü ayette anlatılan durumun insanın algı dünyasında hakikî bir karşılığı olup olmadığıdır. Bu bağlamda yer ve semanın itaatleri, cehennemin konuşması, Allah'ın kürsüsü, kıyamet günü yeryüzünü elinde dürmesi, Allah'a biat edilmesi, vahyin dağa inmesi ve dağın korkudan paramparça olması ile yaratılış misakındaki diyalog sembolik bir anlatıma sahip görülmüştür.

Onun metafizik alan anlatımları ile fizik-metafizik birlikteliği olan ve fizik kuralları dışı durumlardan bahseden ayetleri dinî sembolizme uygun yorumlaması anlaşılabilir bir bakış açısıdır. Çünkü müfessir makasıd merkezli bir anlama gerçekleştirmekte ve bu sembolik dilin vurguladığı anlamı ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak Mücadele suresi 22. ayette geçen inananların müşrikleri sevme durumunu tahyîlî anlatım ile açıklaması farklı bir anlayışa işaret etmektedir. Onun bu nitelemesi söz konusu sevginin kötülüğünü anlatmak için başvurduğu abartılı bir caydırma, men etme yöntemi olabilir. Genel olarak Keşşâf'taki üslubu göz önünde bulundurulduğunda bu durum muhtemel görülmektedir.

Sembolik dili betimleyen bir kavram olarak tahyîlin, Zemahşerî öncesinde tefsirlerde yer almaması onun özgün yönlerinden biridir. Nitekim Keşşâf tefsirinin sünnî formu olarak bilinen Nesefî ve Beydâvî tefsirlerinde Zemahşerî etkisiyle tahyîl kelimesini kullanmışlardır. Müfessirin bu kullanımı ise kendisinden önce yaşamış filozof Fârâbî'nin sembolik dil anlayışı ise kısmî bir benzerlik göstermektedir.

Kaynakça

el-Beydâvî, Kâdî. *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Durmuş, İsmail. "Temsil". *DİA*, 40: 434-435, İstanbul: TDV, 2011.

Ebu Ubeyde, Mamer el-Müsennâ. *Mecazü'l-Kur'ân*i. Thk: Fuad Sezgin, Kahire: Mektebetü Hancı, 1381.

el-Kazvînî, el-Hatîb. *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Tevilâtu Ehli's-Sünne.* thk: Mecdî Baslûm, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

el-Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. Haz. Fevzi M. Neccar, Beyrut: Imprimerie Catholique, ts.

en-Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tevil*. Thk: Yusuf Ali el-Bedevî. Beyrut: Daru'l-Kelimi'l-Tayyib, 1998.

İbnü'l-Esîr, Ziyâuddin. *Kifâyetü't-Tâlib fî Nakdî Kelâmi'ş-Şâir ve'l-Kâtib*. Thk: Nurî Kaysî vd. Kahire: Mektebetü'ş-Şâir Şefir Cebrî, ts.

İbnü'l-Müneyyir. *el-İntisâf* (el-Keşşâf hamişinde). Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013.

Koç, Turan. "Din Dili Olarak Kur'ân Dili", *1. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1995.

Korkut, Şenol. Fârâbî'nin *Siyaset Felsefesi*. Ankara: Atlas Yayıncılık, 2015.

er-Râzî, Fahruddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

es-Sâdık, Hâcî, "Temsil ya da İstiâre-i Temsiliyye Kavramı- Keşşâf Tefsiri Örneğinde Uygulamalı Bir Belagat Çalışması-" çev. Sedat Sağdıç, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5, (Bahar 2015).

Sağdıç, Sedat. *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Temsîlî Anlatım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

et-Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Camiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*. thk: Ahmed Muhammed Şâkir, yy.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

et-Tîbî, Şerefuddin el Hüseyn. *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşf an kınâi'r-rayb*. Ebû Dabî: Câizatü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.

Tokat, Latif. "Dinin Sembolik Dili". *Milel ve Nihal*, 6/1, (2009).

Turan, Maşallah. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları.* Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'ân'da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Yıldırım, Ömer Ali. "Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) Ve Yorum". *Dini Araştırmalar*, 21/53, (2018).

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni't-te'vîl fî vücûhi't-te'vîl.* (İbn Müneyyir'in el-İntisâf eki ile Zeyleî ve İbn Hacer'in tahricleriyle birlikte), Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013.

HZ. İBRAHİM'İN İLETİŞİM USULÜ VE ÜSLUBU

Fatih TOK[1]

Özet

Kur'an-ı Kerim'de, insanların ibret alması amacıyla Hz. İbrahim'e dair birçok kıssa anlatılmıştır. Tebliğimizde, Allah'ın emirlerine tam bir teslimiyet gösteren Hz. İbrahim'in insanlarla olan iletişimindeki usul ve üslubunu, onun bu konudaki örnekliğini inceledik. Kıssalardan anlaşıldığına göre o, insanlarla iletişimini hiçbir zaman koparmamış ve en yakınından başlayarak tüm muhataplarına tebliğde bulunmuştur. Hz. İbrahim insanlara karşı sevgi ve merhamet dilini kullanmış, özellikle de onları inanç ve algıları konusunda yeninden düşünmeye çağırmıştır. Hakka davet çerçevesinde yaptığı aklî delillendirme ve izahlarda ise açık ve sade bir dil kullanmıştır. Öte yandan o, doğruyu ilan ederken hiçbir güç veya tehlikeden çekinmemiştir. Öyle ki Hz. İbrahim yeri gelmiş tevhide davet yolunda canından, malından, evladından, ailesinden ve memleketinden vaz geçmiştir. Yapılan tüm hakaret ve tehditler karşısında onun muhataplarına tek sitemi ise, "sizlere ve taptıklarınıza yuh olsun" sözü olmuştur. Bu bağlamda Hz. İbrahim hem bir mümin hem de bir davetçi olarak insanlar için üsve-i hasene (güzel örnek) olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hz. İbrahim, Tefsir, İletişim, Tebliğ

Abstract

There are many stories about Abraham in the Holy Quran for the purpose of taking people as an example. In our declaration, we examined Abraham's method and style in communication with people and his exemplary nature in this regard. As it is understood from the stories, he never lost contact with people and communicated to all his interlocutors starting from the closest. Abraham used the language of love and compassion towards people, and in particular called them to reconsider their beliefs and perceptions. He used a clear and simple language in his intellectual evidences and explanations within the framework of the invitation to Hak. On the other hand, he did not avoid any power or danger in proclaiming the truth. Such that the Prophet Abraham gave up his life, his property, his son, his family and his country on the way to invitation of Tewhid. In the face of all the insults and threats made to him, his only condemnation was word of "to you and those your worship hoot" to interlocutors. İn this context Abraham, as both a believer and an invitation, has become a good example (üsve-i hasene) for the people.

Key Words: Hz. İbrahim, Commentary, Communication, Communique

1. Giriş

Ebu'l-enbiyâ (peygamberler atası) olarak kabul edilen Hz. İbrahim, nüzul dönemi toplumları tarafından hem dinî hem de ırkî açıdan ata olarak görülmekteydi. Ehl-i kitap, hanifler ve müşrik Arapların hemen hepsi kendilerinin Hz. İbrahim'in yoluna tabi olduklarını ifade etmekteydiler. Semavî dinlerin ortak değeri olan Hz. İbrahim, Yüce Allah tarafından tüm insanlara bir üsve-i hasene (güzel örnek) olarak takdim edilmiştir. Onun örnekliği ise hem imanı ve teslimiyeti hem de tebliğ ve irşat faaliyetleri açısından görülmektedir.

Tebliğimizde Hz. İbrahim'in insanlarla olan diyaloglarını inceleyerek onun iletişim usul ve üslubunun özelliklerini ortaya koymaya çalışacağız. İletişim usul ve üslubundan kastımız ise, onun muhatapları ile diyaloglarında ya da onlarla her hangi bir mesaj alış verişinde sergilediği tutum ve davranışlarının keyfiyetidir. Özellikle de onun, bir davetçi olarak insanlara hakikati ulaştırmaya çalışırken nasıl metotlar takip ettiğini ve onlara karşı nasıl bir yaklaşım sergilediğini araştıracağız.

[1] Dr. Öğr. Üyesi, ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

İncelemelerimiz sonunda aynı zamanda Hz. İbrahim kıssası üzerinden bir tebliğ ve davet dili ortaya koymuş olacağız. Öte yandan dil insanın bir aynası olduğundan, Hz. İbrahim'in iletişim dili bir yönüyle bizlere onun karakteri, kişiliği hakkında da bilgiler verecektir. Bu bağlamda, öncelikle Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim ile ilgili verilen malumatlara değinmek istiyoruz.

2. Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İbrahim (as)

Hz. İbrahim, gökteki yıldız, ay ve güneşe ile bunların yeryüzündeki temsilcileri olarak görülen putlara tapan bir aile ve kavim içerisinde doğup büyümüştür. Bununla birlikte o, küçük yaştan itibaren putların tanrılığını sorgulamış ve onlardan uzak durmuştur. Genç yaşlarındayken Cenâb-ı Allah insanlar içinden onu seçmiş,[2] nebi ve imam[3] kılmış, ona doğruyu yanlıştan ayırma yeteneğini, nübüvveti, hidayeti (rüşdü)[4] ve ilimle hikmet içeren sahifeleri[5] vermiştir.

Hz. İbrahim, Rabbine tereddütsüz iman ve teslimiyetle bağlanmış,[6] Allah yolunda ağır imtihanlara sabretmiş, hiçbir zaman Rabbine hiç isyan etmemiştir. Bu bağlamda Yüce Allah, Hz. İbrahim'i çeşitli şekillerde (kelimelerle) imtihan ettiğini, onun da bu imtihanları hakkıyla başardığını bildirmektedir.[7] Tüm bunların sonunda Allah (cc) onu kendisine dost (halil) seçmiştir.[8] Öyle ki Halilullah (Allah'ın dostu) sıfatı, onun en yaygın bir vasfı olarak kullanılır olmuştur.

Şunu ifade edelim ki Hz. İbrahim, Cenâb-ı Allah'ın dostu olmayı hak edecek bir iman, itaat ve duruşa sahiptir. O, inkârcıları Allah'ın dinine, tevhide davet etmek için gece gündüz gayret etmiştir. Onlara sürekli olarak taptıkları varlıkların tanrı olamayacağını, onların hiçbir fayda ve zararları olmadığını anlatmıştır. Sözle anlatamadığı yerde eyleme geçmiş ve onları tefekküre sevk etmek için putlarını kırmıştır. Bu eylem ise, onun canından vaz geçmesi anlamına gelmektedir ki, zaten müşrik yöneticiler de soruşturma sonunda onu ateşe atmaya karar vermişlerdir. Ancak Yüce Allah onun imanını, güvenini boşa çıkarmayarak onu yanmaktan kurtarmıştır.[9] Öte yandan o, dönemin zalim kralı Nemrud karşısında da hakkı ve hakikati söyleyerek en büyük cihadı yapmıştır.[10]

Hz. İbrahim dininden taviz vermediği, tebliğ faaliyetlerinden de vaz geçmediği için vatanını, yakınlarını, evini barkını terk etmek durumunda kalmıştır. O dinini daha iyi yaşayacağı başka bölgelere hicret etmiştir.[11] Allah (cc) onun bu teslimiyeti karşılığında ona yeni ülkeler, zenginlikler ve evlatlar

---

2 el-Bakara 2/130.

3 Meryem 19/41; el-Bakara 2/124.

4 el-Enbiyâ 21/51.

5 en-Neml 53/33-39; el-A'lâ 87/18-19.

6 "Rabbi ona (İbrahim'e) 'Teslim ol' dediğinde 'Âlemlerin Rabbine teslim oldum' demişti." (el-Bakara 2/131).

7 *"Vaktiyle rabbi İbrahim'i bazı kelimelerle sınayıp da İbrahim onları eksiksiz yerine getirince, 'Ben seni insanlara önder yapacağım' buyurmuştu. İbrahim, 'soyumdan da' deyince rabbi, 'Vaadim zalimleri kapsamaz' buyurdu."* (el-Bakara 2/124). Bu kelimelerin onun başından geçen çeşitli imtihanlara bir atıf olduğu görülmektedir. Bu imtihanlarla ilgili görüşler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân an-te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Dâru Hicr, ts.), 2: 498-506; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007) 1: 182-184; Muhsin Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, (İstanbul: İFAV, 2017), 1: 119-120; Mehmet Yolcu, "Hz. İbrahim'in "Kelimeler" İle Sınanması Ve Abdullah b. Abbas'ın Yorumu", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi -www.e-sarkiyat.com-* ISSN: 1308-9633 Sayı: VI, Kasım 2011, 57-63.

8 "*İşini güzel yaparak kendini Allah'a veren ve İbrahim'in, Allah'ı bir tanıyan dinine tâbi olan kimseden kimin dini daha güzel olabilir! Ve Allah İbrahim'i dost edinmiştir.*" (en-Nisâ 4/125).

9 el-Enbiyâ 21/60-70.

10 el-Bakara 2/258.

11 Hz. İbrahim'in dini uğruna göç ettiği bölgeler hakkında detaylı bilgi için bk. Şaban Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015), 63-77; Ömer Faruk Harman, "İbrahim", *DİA*, (İstanbul: TDV, 2000), 21: 266-272; İsmail Yiğit, *Peygamberler Tarihi*, (İstanbul: Kayıhan, 2004), 203-206; 234-236.

nasip etmiştir.[12] Fakat Yüce Allah, şükreden bir kul olan Hz. İbrahim'i bir de evladı ile imtihan etmiştir. Hz. İbrahim, Allah tarafından yıllarca bekleyip kavuştuğu evladının kurban edilmesi emredilince bunu da yerine getirmek için çalışmıştır. Tüm imtihanlardan başarıyla çıkan Hz. İbrahim'e Yüce Allah, sonraki nesillerde adının kıyamete kadar anılmasını sağlayacak güzel bir nam bahşetmiştir.[13]

Hz. İbrahim'i Cenab-ı Allah'a tam bir teslimiyete götüren husus ise, doğru ve sahih bir Rab tasavvuru ve imanıdır. Kur'an-ı Kerim Hz. İbrahim'in Rab algısını kendi dilinden şöyle aktarmaktadır: *"İbrahim şöyle dedi: Sizin ve geçmiş atalarınızın taptığı şeyleri gördünüz mü? Şüphesiz onlar benim düşmanımdır. Ancak âlemlerin Rabbi olan Allah dostumdur. O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir. O, bana yediren ve içirendir. Hastalandığımda da O bana şifa verir. O, benim canımı alacak ve sonra diriltecek olandır. O, hesap gününde, hatalarımı bağışlayacağını umduğumdur."*[14] Hz. İbrahim böylesi bir Rab tasavvuruna sahip olduğundan dolayıdır ki Yüce Allah'a tam bir teslimiyet göstermiş ve O'nun yolunda her türlü fedakârlığı göze almıştır.

3. Hz. İbrahim'in İletişim Usul ve Üslubu

Hz. İbrahim'in insanlarla iletişimindeki temel hedefi, onların hidayetine, kurtuluşuna vesile olmaktır. Bunun için öncelikle insanları yanlış yolda olduklarına ikna etmeye gayret etmiştir. Bir yandan hakikati anlatırken bir yandan da onların inançlarındaki yanlışlıkları ortaya koymaya çalışmıştır. Muhatap olduğu insanlarla, onları kazanma ve hidayetlerine vesile olma amacı üzerine kurulu bir iletişim kurmuştur.

Cenab-ı Allah Nahl suresinde Hz. Peygamber'e müşriklerle diyaloğunu hikmet, güzel öğüt ve güzel bir mücadele üzerine kurmasını istemektedir.[15] Aslında bu üslup, her peygamber ve davetçi için geçerlidir. Hz. İbrahim'le ilgili anlatılan kıssalar da bize onun insanlarla iletişimini hikmet ve güzel öğüt üzerine kurduğunu göstermektedir. Şayet diyalog mücadeleye dönüşmüşse o zaman da onlarla güzel bir üslupla tartışmada bulunmuştur.

Araştırmamızda Hz. İbrahim'in iletişim üslubunu onun hem yakınları ve inananlarla hem de inkârcılarla olan diyalogları çerçevesinde inceleyeceğiz. Bu bağlamda onun babasıyla, hanımlarıyla, oğluyla, kendisine inananlarla, inkârcı kavmi ve yöneticilerle olan iletişimini ele alacağız. Hemen ifade edelim ki bir kıssada biden fazla üslup özelliği bulunabilmektedir. Bu yüzden aynı kıssalara farklı başlıklar altında zaman zaman atıflar yapacağız.

3.1. Yakından Uzağa Tebliğ

Hz. İbrahim kendisinin uzak durduğu putlardan insanları da sakındırmak için çok gayret sarf etmiştir. Bu bağlamdaki tebliğ faaliyetlerine öncelikle en yakınındaki babasından başlamıştır.[16] Onu dalaletten kurtarmak için gece gündüz sürekli olarak Hak ve hakikati, putların mahiyetini anlatmıştır. Ancak yine de babasının hidayete ermesine vesile olamamış hatta sonunda da babası onu kovmuştur. O da işlerin daha kötüye gitmemesi için ailesinden, vatanından ayrılıp uzak diyarlara gitmiştir. Bununla birlikte ayrılırken yine de babasına, onun hidayeti için dua edeceğini söylemiştir.[17]

---

12 İsmail Yiğit, *Peygamberler Tarihi*, 200-201;

13 eş-Şuarâ 26/108-111.

14 eş-Şuarâ 26/75-82.

15 "*Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir.*" (en-Nahl 16/125).

16 Ahmet Önkal, "Hz. İbrahim'in Tebliği Metodu", *1. Hz. İbrahim Sempozyumu 1997*, Ed. Ali Bakkal, (Şanlıurfa: Şurkav, 2007): 165; Muammer Esen, "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi", *Ankara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, 52: 2, ss. 111-128, (2011): 121, 123; Ramazan Gürel, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Hz. İbrahim*, (İstanbul: Çamlıca, 2013), 64-65.

17 Meryem 19/46-48.

İbrahim (as) tebliğ faaliyetlerinde en yakınlarından başladıktan sonra tüm kavmini tevhide davete yönelmiştir. Onlara çeşitli metotlarla putların tanrı olamayacaklarını, gerçek tanrının, her şeyi yaratan, göklerin ve yerin Rabbi olan Allah olduğunu ifade etmiştir. Ancak kendisinin bu makul ve nazik davetine kavmi de olumlu cevap vermemiştir. Zira halk, atalarının dini üzerine olduklarını ve onların yolundan asla ayrılmayacaklarını söylemekteydiler.[18]

Öte yandan o, kavminin kralı Nemrud'u da imana, tevhide davet etmiştir. Kralın diğer insanlardan bir farkı ise, onun kendisini bir rab olarak görmesidir. O, çeşitli tanrısal güçlere sahip olduğu ve insanların kendisinin kulları olarak onun hukukuna tabi olmaları gerektiğini düşünüyordu. Hz. İbrahim ise, onunla girdiği münazarada verdiği aklî deliller ve cevaplar ile krala kendisinin bir tanrı bir Rab olamayacağını ispat etmiştir.[19] Fakat buna rağmen kral Nemrud kendi dininden, inancından ve iddiasından dönmemiştir.

Görüldüğü üzere Hz. İbrahim tevhide davete en yakınındaki babasından, aile ve akrabasından başlamıştır. Zira her ne kadar babası inkâr etmiş olsa da yeğeni Hz. Lut ona iman etmiştir. Daha sonra kral da dâhil tüm kavmini Allah'a şirk koşmadan iman etmeye davet etmiştir. Bununla birlikte kendisine inananların sayısı birkaç kişi ile sınırlı kalmış ve sonunda da memleketinden sürülmüştür.

3.2. Tebliğde Süreklilik / İletişimi Kesmemek

Hz. İbrahim'in tebliğinde dikkat çeken bir diğer özellik ise, her türlü tehdit ve tehlike ile karşılaşmasına rağmen onun davet faaliyetlerine devam etmesidir. Hz. İbrahim yaşanan her hadiseyi insanları tevhid dinine davet etmek için bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Bunu yapabilmek için muhatap kitlesiyle iletişimini, onlar tüm kapıları kapatmadıkları sürece, hiçbir durumda koparmamaya çalışmıştır.

Örnek bir tebliğci olan Hz. İbrahim, kendi vatanından, kavminden, ailesinden ayrılmak durumunda kalsa da gittiği diğer yerlerde de insanları tevhide davet etmeye devam etmiştir. O, hayatının sonuna kadar Yüce Rabbinin dini konusunda insanları aydınlatmaya, onları dalalet bataklığından, ateşe giden yoldan kurtarmaya devam etmiştir.

İnsanları belli bir konuda eğitmede ya da onları yeni bir anlayışı benimsemeye yönlendirmede önemli hususlardan biri de gerekli faaliyetlerin süreklilik arz etmesidir. Bu süreklilik zaman, mekân ve şartların değişmesine bağlı olarak küçük bazı üslup ve usul farklılıklarıyla olabilmektedir. Sonuçta bir muhatabın hangi durumda hangi şartlar altında yeni bir söylemi anlayıp benimseyeceği tam olarak kestirilemeyen bir durumdur. Bu sebeple her daim ümitvar olarak, tebliğ ve irşat faaliyetlerinin farklı zaman ve mekânlarda çeşitli yöntemlerle devam etmesi gerekir. Hz. İbrahim de muhataplarını farklı üslup ve yöntemlerle olmak üzere her zaman ve mekânda İslam'a davet etmeyi sürdürmüştür.

3.3. Örneklik Sergileme

Bir tebliğde en etkin metot, davetçinin şahsiyet yapısı, davranışları, yaşayış biçiminin davet ettiği esaslarla uyum içinde olmasıdır.[20] Tebliğci, insanlardan istedikleri hususları öncelikle kendi hayatında uygulamalı ve muhataplarına güzel örnek olmalıdır. Peygamberlerin temel özelliklerinden biri de dini en güzel bir şekilde etmeleridir. Hz. İbrahim'in ise bu konuda üsve-i hasene (güzel örnek) olarak nitelendiğini görmekteyiz.

Hz. İbrahim karakteriyle, şahsiyetiyle insanlara hem bir Müslüman hem de bir tebliğci olarak örnek olmuştur. Allah (cc) onun söz konusu karakterinin örnekliği hakkında sonraki nesillere bazı bilgiler

---

18 el-Enbiyâ 21/52-56.

19 el-Bakara 2/258.

20 Ahmet Önkal, "Hz. İbrahim'in Tebliği Metodu", 164.

vermektedir. Ayetlere göre Hz. İbrahim mizaç olarak yufka yürekli (evvâh),[21] yumuşak huylu (halim),[22] temiz kalpli (kalb-i selim)[23], cömert[24] bir insandır. Öte yandan dinî ve ahlâkî açıdan baktığımızda o, salih kimselerden,[25] verilen nimetlere şükreden,[26] Rabbinden gelen her şeyi şeksiz şüphesiz tasdik eden (sıddık),[27] yüzünü, kıblesini bütünüyle Allah'a çevirerek sadece O'na yönelen (münib),[28] O'na teslim olan (müslim),[29] Rabbi için vatanını, evini barkını ve tüm yakınlarını terk eden (muhacir),[30] kendini iyilik ve güzelliklere adayan (muhsin)[31] ve İslam'ın temsilcisi bir Hanif olarak[32] tek başına muti bir ümmettir.[33]

İbrahim (as), kendisinde topladığı güzel vasıflarla insanlara bir yandan da yaşantısıyla tebliğde bulunmuştur. O, tebliğin en etkileyici ve güven verici unsuru olan temsil görevini hakkıyla yerine getirmiştir. Cenab-ı Allah da onu, ardından gelenlere her yönüyle örnek bir Müslüman olarak takdim etmiştir.

3.4. Sevgi ve Merhamet

Hz. İbrahim bir peygamber olarak inkârcıları Allah'ın dinine davet ederken, babasına hitaplarında da görüldüğü üzere sevgi ve merhamet içeren bir dil kullanmıştır. Her ne kadar babası kendisini sürgün etmekle tehdit etse de, o, yine de güzel bir üslupla onu dalaletten kurtarmaya çalışmıştır. Onun, babasına sürekli olarak, "*Ey babacığım!*"[34] şeklinde hitap etmesi sevgi üslubunu yansıtması açısından dikkat çekicidir. Aynı şekilde inkârcı babasına, onun için Allah'a bağışlanma duasında bulunacağını söylemesi,[35] insanlarla olan iletişimindeki sevgi ve merhamet dilini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Böylesi bir hitapla o, bir yandan da akrabalık bağını kullanıp babasına, kendisi için iyilik ve hayır düşündüğünü hissettirmek istemektedir.[36]

Hz. İbrahim'in inananlara karşı da özel bir sevgi ve merhamet taşıdığını görmekteyiz. Bilindiği gibi Lut kavmini helak etmeye giden melekler, çocuk müjdesi vermek için önce Hz. İbrahim'e uğramışlardı. İbrahim (as), onların Lut kavmini helak etmeye gittiklerini öğrenince hemen meleklerle bir tartışmaya girişmiştir. Çünkü o kavim içerisinde başta yeğeni Hz. Lut olmak üzere iman etmiş bazı kimseler vardı. İşin sonunda melekler, iman edenleri oradan çıkaracaklarını ve sadece inkârcıları helak edeceklerini söyleyerek Hz. İbrahim'in yanından ayrılmışlardır.[37]

Hz. İbrahim'i "Halilullah" (Allah dostu) yapan en önemli özelliği ise, onun, Allah sevgisini, Allah'a itaat duygusunu her türlü sevgiden üstün tutmasıdır. Hatta öyle ki Allah sevgisi, çok sevdiği hanımı Hz. Hacer ve oğlu Hz. İsmail'den ayrılmayı gerektirdiğinde hiç tereddüt etmeden yerine getirmiştir. Onları

---

21 Hud 11/75; et-Tevbe 9/114.
22 Hud 11/75; et-Tevbe 9/114.
23 es-Sâffât 37/84.
24 Hz. İbrahim ebu'l-edyâf / ebu'd-dîfân (misafirlerin babası) ismini alacak kadar ikramı ve cömertliği seven bir karaktere sahiptir. Öyle ki Hz. Lût'un kavmini helake giderken kendisine de çocuk müjdesi veren meleklere, onları tanımadığından dolayı hemen bir buzağı (et) ikramında bulunduğunu görüyoruz. Bk. Hûd 11/69-70.
25 el-Bakara 2/130; en-Nahl 16/122.
26 en-Nahl 16/121.
27 Meryem 19/41.
28 Hud 11/75.
29 el-Bakara 2/131.
30 el-Ankebût 29/26.
31 es-Sâffât 37/105, 110; el-En'âm 6/84.
32 Âl-i İmran 3/67; en-Nahl 16/120, 123; el-En'âm 6/79.
33 en-Nahl 16/120.
34 Meryem 19/42-45.
35 Meryem 19/46-48.
36 Ahmet Önkal, "Hz. İbrahim'in Tebliği Metodu", 165-166; Ramazan Gürel, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Hz. İbrahim*, 59-60.
37 Hud 11/69-83.

Yüce Allah'ın emri üzerine ıssız, ekin bitmez bir vadi olan Mekke'ye görüp bırakmıştır. Öte yandan Hz. İbrahim, Cenab-ı Allah'ın emri üzerine yıllardır özlemle istediği ve sonunda kavuştuğu oğlu Hz. İsmail'i kurban etmeyi göze almıştır.[38] O, yaratıcısı olan Rabbini her şeyden ve herkesten daha çok sevmiştir. Bu çerçevede diyebiliriz ki onun beşere ve diğer mahlukata duyduğu sevgi ve merhametinin temelinde de Rabbine olan güçlü sevgisi vardır.

3.5. Akıl, Muhakeme ve Münazara

Hz. İbrahim, insanları Allah'a şirk koşmaktan, batıl yolda giderek ateşe düşmekten kurtarmak için çeşitli ikna yöntemleri kullanmıştır. Daha önce geçtiği üzere kavmi, çeşitli gök cisimlerine tanrısal güçler yüklemişlerdi. Hz. İbrahim ise, müşriklerle arasından geçen diyalogda taptıkları ay, yıldız ve güneşin tanrı olamayacaklarını, bu varlıkların bazı hususiyetlerine dikkat çekerek ispat etmeye çalışmıştır. Onunla kavminin inkârcıları arasında geçen söz konusu diyalog Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır:

"Hani İbrahim babası Âzer'e, "Sen putları ilah mı ediniyorsun? Şüphesiz, ben seni de, kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum" demişti. İşte böylece İbrahim'e göklerdeki ve yerdeki hükümranlığı ve nizamı gösteriyorduk ki kesin ilme erenlerden olsun. Üzerine gece karanlığı basınca bir yıldız gördü. "Bu mu benim Rabbim!" dedi. Yıldız batınca da, "Ben öyle batanları sevmem" dedi. Ay'ı doğarken görünce de, "Bu mu benim Rabbim!" dedi. Ay da batınca, "Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse mutlaka ben de sapıklardan olurum" dedi. Güneşi doğarken görünce de, "Bu mu benim Rabbim! Bu daha büyük" dedi. O da batınca (kavmine dönüp), "Ey kavmim!" Ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım" dedi. "Ben hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben Allah'a ortak koşanlardan değilim." Kavmi onunla tartışmaya girişti. Dedi ki: "Beni doğru yola iletmişken Allah hakkında benimle tartışmaya mı kalkışıyorsunuz? Hem sizin ona ortak koştuklarınızdan ben korkmam; ancak Rabbim'in bir şey dilemiş olması başka. Rabbim'in ilmi her şeyi kuşatmıştır. Hâlâ düşünüp öğüt almayacak mısınız?"[39]

Kaynaklarda söz konusu ayetlerin, Hz. İbrahim'in bir iç tefekkürü ile Rabbini bulması mı, yoksa kavmiyle yaptığı tartışmada onlara sunduğu bir üslup mu? olduğu üzerinde görüş farklılıkları vardır.[40] Hemen ifade edelim ki bizim kanaatimiz ikinci görüşün daha makul olduğu yönündedir.[41] Zira Hz. İbrahim'in, her gün batıp gittiklerini gördüğü gök cisimleri hakkında böyle bir düşünce sürecine girmesinin makul bir izahı görünmemektedir. Ayrıca kıssanın hemen başında onun tevhid üzere olduğuna, sonunda da kavmi ile yaşadığı tartışmaya işaret edildiğini görüyoruz. Hz. İbrahim böyle bir üslupla muhataplarını, aklî bir muhakemeye ve tanrılaştırdıkları varlıkların mahiyeti hakkında tefekküre sürüklemek istemiştir. Akıl yürütme yöntemiyle, onların tanrı olamayacaklarını ve gerçek tanrının tüm bu varlıkları yaratan olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Keza Hz. İbrahim, gök cisimlerinin yeryüzündeki temsilcisi olarak tanrılaştırdıkları putların mahiyetleri hakkında da onları düşünmeye yöneltmiştir. Onlara sürekli olarak taptıkları, kurban kestikleri bu putların herhangi bir fayda veya zarar vermeye güçlerinin olmadığını anlatmıştır. Hatta bu görüşünü kavmine ispat etmek için putları kırma yöntemini dahi denemiştir.[42]

Öte yandan Hz. İbrahim, kendisini rab olarak gören ülkenin kralıyla da bir münazaraya girmiş ve sunduğu aklî delillerle onu çaresiz bırakmıştır. Böylece Kral Nemrud'un yüzüne karşı onun rablik

---

38 es-Sâffât 37/102-105.

39 el-En'âm 6/74-80.

40 Zekeriya Pak, "Hz. İbrahim Yıldız, Ay ve Güneşi Rab Edindi Mi?", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı:14, (Kış 2003): 59-66.

41 Elmalılı, iltizamî (kendisini bağlayıcı) değil ilzâmî (müşrikleri susturma) bir ifade yöntemi olduğunu söylüyor. Bk. Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3. Baskı, (İstanbul: Eser, 1979), 3: 1967.

42 el-Enbiyâ 21/51-60.

vasıflarının olmadığını dolayısıyla da rablik iddiasının bir anlamının olmadığını ifade etmiştir.[43] Hz. İbrahim, inkarcı muhataplarını ikna edebilmek için onlara çeşitli aklî deliler sunmuş, zaman zaman da onlarla çeşitli münazaralara, tartışmalara girişmiştir.

3.6. Cesur, Açık ve Net Bir Tavır

Hz. İbrahim'in tebliğ faaliyetlerinde dikkat çeken bir diğer husus ise, onun tevhide davet yolunda hiçbir korku taşımaksızın oldukça açık ve cesur bir tavır sergilemiş olmasıdır. O, bu tavrı zaman zaman kendisi için tehlikeli olsa da bundan asla vaz geçmemiştir. Önceki satırlarda anlatıldığı gibi o, babasına ve kavmine açıkça dalalet içerisinde olduklarını söylemiştir. Onlara tanrı edindikleri varlıkların mahiyetleri hakkında açık ve net söylemlerde bulunarak onların asla tanrı olamayacaklarını izah etmiştir. Öte yandan kendisinin de tanrı olduğunu iddia eden Kral Nemrud'a rab olamayacağını çok cesur bir üslupla anlatmıştır.

Öte yandan Hz. İbrahim, putlarının çarpacağına dair söylemlerle kendisini korkutmaya çalışan müşriklere şöyle cevap vermiştir: "*Kavmi onunla tartışmaya girişti. Dedi ki: "Beni doğru yola iletmişken Allah hakkında benimle tartışmaya mı kalkışıyorsunuz? Hem sizin ona ortak koştuklarınızdan ben korkmam; ancak Rabbim'in bir şey dilemiş olması başka. Rabbim'in ilmi her şeyi kuşatmıştır. Hâlâ düşünüp öğüt almayacak mısınız?" "Allah'ın, size, hakkında hiçbir delil indirmediği şeyleri ona ortak koşmaktan korkmuyorsunuz da, ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden ne diye korkayım? Öyle ise iki taraftan hangisi güvende olmaya daha layıktır? Eğer biliyorsanız söyleyin. İman edip de imanlarına zulmü (şirki) bulaştırmayanlar var ya; işte güven onların hakkıdır. Doğru yolu bulmuş olanlar da onlardır.*" (el-En'âm 6/80-82). Hz. İbrahim bu sözü, Rabbine sonsuz bir güveni olduğu için[44] onun hiçbir şeyden korkmadan davasını anlatmaya devam ettiğini göstermektedir. Ülkesini, yakınlarını, malını mülkünü terk etmek zorunda kalmasına rağmen cesaretle ve açık sözlülükle insanları Cenab-ı Allah'a şirk koşmaktan uzak olmaya çağırmıştır.

3.7. Sorgulamaya / Düşünmeye Yöneltme

Müşriklerin putlara tapmalarındaki temel argümanlardan biri de atalarının da bu inanç üzerine olmuş olmalarıdır. Onlar, atalarının düşünce ve inançlarını hiç sorgulamadan körü körüne bir taklidin peşinden gitmektedirler. Hz. İbrahim ise, müşrikleri inanç düşünce ve alışkanlıklarını sorgulamaya teşvik etmiştir.[45] Onlara bazen sorgulamaya, düşünmeye sevk edecek sorular sormakta bazen bu yönde eylemelerde bulunmaktadır. Örneğin Hz. İbrahim babasına, "*…Babacığım! İşitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun?*" (Meryem 19/42) diyerek, onun, taptıkları varlıklar üzerinde biraz düşünmesini istemiştir. Aynı şekilde onun hem babasını hem de kavmini düşünmeye sevk etmek için şöyle dediğini görmekteyiz:

"Hani o babasına ve kavmine, 'Nelere tapıyorsunuz?' demişti. Onlar da, 'Putlara tapıyoruz ve onlara tapmağa devam edeceğiz' demişlerdi. İbrahim dedi ki: 'Onlara yalvardığınızda sizi işitiyorlar mı? Yahut size fayda veya zararları dokunur mu?' 'Hayır, ama biz babalarımızı böyle yaparken bulduk'

---

[43] "*Allah, kendisine hükümdarlık verdi diye (şımarıp böbürlenerek) Rabbi hakkında İbrahim ile tartışanı görmedin mi? Hani İbrahim, "Benim Rabbim diriltir, öldürür." demiş; o da, "Ben de diriltir, öldürürüm" demişti. (Bunun üzerine) İbrahim, "Şüphesiz Allah güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir" deyince, kâfir şaşırıp kaldı. Zaten Allah zalimler topluluğunu hidayete erdirmez.*" (el-Bakara 2/258).

[44] Nakledildiğine göre Hz. İbrahim kral tarafından ateşe atılırken Cebrail (as) veya rüzgâr gelip kendisine yardım etmeyi teklif etmişler. Ancak o, "Benim size ihtiyacım yok" diyerek Cenab-ı Allah'tan başkasının yardımını kabul etmemiştir. Bunun üzerine Allah (cc) da ateşe serin ve selamet olması (el-Enbiyâ 21/69) emirini vererek Hz. İbrahim'i ateşten kurtarmıştır. Bk. Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, (Riyad: Mektebtü'l-'Ubeykân, 1998), 4: 154-155; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 22: 187-188.

[45] Ahmet Önkal, "Hz. İbrahim'in Tebliği Metodu", 167-168; Muammer Esen, "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi", 123-124; Ramazan Gürel, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Hz. İbrahim*, 59.

dediler. İbrahim şöyle dedi: Sizin ve geçmiş atalarınızın taptığı şeyleri gördünüz mü?" (eş-Şuara 26/70-76).

Öte yandan kavminin taptıkları putlar hakkındaki sözlerini anlamamaları üzerine Hz. İbrahim, müşriklerin putları kırarak, hem onlara düşünmelerini sağlayacak bir şok hali yaşatmış hem de söylediklerinin gerçekliğini ispat etmeye çalışmıştır. Görünen o ki onun putları kırması, aslında müşriklerin zihinlerindeki put algısını kırmaya yönelik bir eylemdir. Zira putları kendisinin mi kırdığını sorduklarında, *"…Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa onlara sorun, bakalım!*" (el-Enbiyâ 21/63) diyerek onları biraz inançları üzerinde sorgulamaya, düşünmeye yöneltmek istemiştir. Hatta bu hususta kısmen başarılı olduğunu da söyleyebiliriz. Ancak onlar kısa bir sorgulamadan sonra tekrar kendi dinlerine dönmüşlerdir.[46] Ardından da müşriklere, "*Siz, (hâlâ) Allah'ı bırakıp da, size hiçbir fayda, hiçbir zarar veremeyecek şeylere mi tapacaksınız?*" (el-Enbiyâ 21/66) diyerek, onların taptıkları varlıklar hakkında tekrar tekrar düşünmelerini istemiştir. Tüm bunlara rağmen kavmi düşünmekten, sorgulamaktan kaçınarak Hz. İbrahim'i karşı şiddet kullanarak susturmaya çalışmışlardır.

3.8. Kınama ve Sitem

Hz. İbrahim, putları kırmasına rağmen her zaman için muhataplarına karşı nazik ve ikna edici bir dil kullanmıştır. Ancak bir insanın her zaman bu üslubu koruması gerçekten zordur. Her türlü ikna edici delil getirmesine, gayet makul anlatımlarla müşrikleri hakka davet etmesine rağmen onların körü körüne atalarının dinine bağlı kalacaklarını söylemeleri, zaman zaman Hz. İbrahim de öfkelendirmiştir. Bu yüzden müşriklere, "*Yazıklar olsun, size de Allah'ı bırakıp tapmakta olduklarınıza da! Hâlâ aklınızı başınıza almayacak mısınız?*" (el-Enbiyâ 21/67) demiştir. Bu sözüyle o, müşriklere, akılsızca davranışları, düşünüp sorgulamadan Allah'a şirk koşmaları sebebiyle sitem etmiş ve onları kınamıştır. Burada dikkat çeken bir husus ise, yıllar süren tebliği karşısında sürekli tehditler almasına rağmen onun insanlara en sert söyleminin "yuh olsun size ve taptıklarınıza" olmasıdır.

Düşünme ve sorgulama melekelerini körelten ve dış dünyaya kapatan müşrikler Hz. İbrahim'in tüm çabalarını sonuçsuz bırakmışlardır. Bununla da yetinmeyen müşrikler Hz. İbrahim'i atalarının dininden sapmak ve saptırmak, tanrılarına hakaret etmek gibi suçlamalarla cezalandırmaya çalışmışlardır. Hz. İbrahim ise, Rabbinin inayetiyle kendisine karşı kurulan tüm tuzaklardan kurtulmuştur. Ülkesinde tüm gözler, kulaklar ve gönüller kendisine karşı kapanınca ve tebliği artık fayda vermeyince, o da, dinini yaşayabileceği ve insanlara öğretebileceği yeni ülkelere, bölgelere hicret etmiştir.

4. Sonuç

Kur'an-ı Kerim'in insanlara önder olarak sunduğu Hz. İbrahim, muhataplarını dalaletten kurtarmayı kendisine dert edinmiş, sevecen, yufka yürekli, merhametli, cömert fakat aynı zamanda cesur bir şahsiyettir. O, kendisini ateşe atan insanları cehennem ateşinden kurtarmak için tüm hayatını ve sevdiklerini feda etmeyi göze almıştır. Hz. İbrahim, her anı bir fırsat olarak görerek insanları uyarmaya çalışmıştır.

Hz. İbrahim insanları, sevgi ve merhamet dilinin hâkim olduğu, hikmet ve güzel öğüt temelli bir üslupla sadece Yaratıcılarına kulluk etmeye davet etmiştir. Onun insanları davet üslubunda dikkat çeken temel hususlardan biri de onları, taptıkları putlar ve varlıklar ile atalarından tevarüs ettikleri inançlar hakkında tefekküre sevk etmek istemesidir. Bunun için özellikle onların akıllarına hitap etmiş, makul deliller getirmeye çalışmıştır. İnsanlarla iletişiminde karakterinin de bir yansıması olarak nezih ve açık bir dil ve üslup kullanmıştır.

---

[46] "*Bunun üzerine birbirlerine dönüp, 'Hiç şüphesiz asıl zalimler sizsiniz siz' dediler. Sonra eski inanç ve inatlarına döndüler ve, 'Andolsun bunların konuşmayacağını sen de bilirsin' dediler."* (el-Enbiyâ 21/64-65).

Hz. İbrahim'in söylemlerindeki temel hedeflerinden biri de, müşriklerin inanç dünyaları üzerinde sorgulama yapmalarını amaçlamış olmasıdır. Bunda başarılı olamadığı zamanlarda da yaptığı bazı dikkat çekici eylemlerle insanları düşünmeye sevk etmeye çalışmıştır. Diyebiliriz ki Hz. İbrahim'in, müşriklerin faydasını umduğu ve zararlarından korktuğu putları kırmasındaki temel hedefi onların düşünmelerini ve ibret almalarını sağlamaktır. Böylece onları ikna ederek anlamlı bir zihniyet dönüşümüne kapı aralamak istiyordu.

Hz. İbrahim yumuşak huylu, sevgi ve merhamet dolu olmanın yanında Hak yolunda oldukça cesur bir insan idi. Hak ve hakikati, sürgünü ve ölümü göze alarak en yakınındaki babasından başlayarak ülkenin kralı dâhil tüm kavmine anlatmıştır. O, kendisine yöneltilen hiçbir tehditten korkmadığı gibi aralıksız bir şekilde tebliğ faaliyetlerine devam etmiştir. İnsanların şirk koşmaya devam etmelerine çok kızdığı zamanlardaki en sert tepkisi ise "yuh olsun sizlere ve taptıklarınıza" olmuştur.

Yüce Allah'ın, "sizin için güzel örnekler var" dediği Hz. İbrahim'in tebliğ dilinin en önemli noktası ise, onun inandığı ve söylediği tüm hakikatleri kendi hayatında yaşayarak insanlara örnek olmasıdır. Bu yüzden o Kur'an-ı Kerim'de hem mümin bir kul hem de bir davetçi olarak kıyamete kadar gelecek nesillere örnek gösterilmiştir.

Kaynakça

Demirci, Muhsin. *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*. İstanbul: İFAV, 2017.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 3. Baskı, İstanbul: Eser, 1979.

Esen, Muammer. "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52: 2, ss. 111-128, 2011.

Gürel, Ramazan. *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Hz. İbrahim.* İstanbul: Çamlıca, 2013.

Harman, Ömer Faruk. "İbrahim". *DİA*, 21: 266-272, İstanbul: TDV, 2000.

Kuzgun, Şaban. *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.

Maverdî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Önkal, Ahmet. "Hz. İbrahim'in Tebliği Metodu". *1. Hz. İbrahim Sempozyumu 1997*, Ed. Ali Bakkal, ss. 163-172, Şanlıurfa: Şurkav, 2007.

Pak, Zekeriya. "Hz. İbrahim Yıldız, Ay ve Güneşi Rab Edindi Mi?". *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı:14, ss. 59-74, Kış 2003.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Taberî. *Câmiu'l-beyân an-te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, ts.

Yiğit, İsmail. *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Kayıhan, 2004.

Yolcu, Mehmet. "Hz. İbrahim'in "Kelimeler" İle Sınanması Ve Abdullah b. Abbas'ın Yorumu". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi -www.e-sarkiyat.com-* ISSN: 1308-9633 Sayı: VI, ss. 53-74, Kasım 2011.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, Riyad: Mektebtü'l-'Ubeykân, 1998.

DİL, ANLAM VE BAĞLAM EKSENİNDE VAHİY DİLİNİN BAĞLAMININ BAĞLAYICILIĞI

Mehmet ERGÜN[1]

Özet

Dil, bireyin bilincini ve benliğini oluşturan esaslardan biridir. Bu yönüyle bilincin köklerine ve bilinçaltının derinliklerine kadar uzanmaktadır. Düşünce, akıl, bilgi ve buluş ancak dil sayesinde gerçekleşir. Düşünsel-ruhsal oluşum etkeni olan dil, başlıca anlatım ve iletişim yöntemidir ve bu işlevlerini toplumsal bağlamda yerine getirir. Her dil, belli bir toplum içinde, kendine özgü bir kültür ve uygarlık çevresinde biçimlenmesi sebebiyle her dilin belli bir toplumu yansıttığı söylenebilir.

İletişimin doğru olarak gerçekleşmesinde iki ana etken vardır. Birincisi dil dizgesinin yorumlanması, ikincisi ise göndericinin niyetidir. Eğer muhatap, göndericinin niyetinden farklı bir şey anlarsa, bu durum iletişim açısından başarısızlık olarak değerlendirilir. İletişim alanındaki bir başka başarısızlık örneği de, toplumdilbilim açısından kelimenin anlamları içerisinden yanlış anlam seçmekten veya kullanılan ifadelere yanlış anlamlar yüklemekten kaynaklanmaktadır.

Gönderici ile alıcı arasında bir iletişimin gerçekleşmesinde bağlam en önemli etmenlerden birisidir. Bağlamı en geniş anlamıyla "içinde dilsel birimlerin kullanıldığı toplumsal durum" olarak anlayabiliriz. Bu tanıma göre bağlamın yalnızca fiziksel bileşenlerden oluştuğunu varsaymak çok doğru bir yaklaşım olmaz. İster sözlü ister yazılı olsun ifadelere kullanıldıkları ya da okundukları bağlama göre anlamlar yüklenirler. Muhatabın bilgi birikimi, geçmişteki deneyimleri, konuyla ilişkisi, konuya olan ilgisi, inançları, dünya görüşü, toplumsal konumu, eğitim durumu gibi özellikler bir ifadenin anlamlandırılmasında önemli roller oynamaktadır.

Ancak sözlü bir ifade ile yazılı bir metnin anlaşılmasında farklar bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Yazıyla söyleyiş arasındaki zamanla artan kopukluğun başlıca nedenlerinden biri, dilin evrim geçirmesine karşın yazının değişmeden olduğu gibi kalması sonucu iki dizge arasındaki koşutluğun ortadan kalkmasıdır.

Vahiy dilinin aslen sözlü olup sonradan yazılı metne dönüştüğünü hesaba kattığımızda risalet sonrası dönemde yaşayan vahyin dolaylı muhatapları açısından vahiy dilini anlamak daha da zor ve zahmet gerektiren bir hale gelmektedir. Bu zorluğu aşmak için ise vahyin ilk muhataplarının yaşadığı ortam başka bir deyişle vahyin bağlamı daha bir önem arz etmektedir. Vahyin indiği bağlamın hesaba katılmaması sonucu yapılan anlamlandırmaların gönderici konumundaki Allah'ın niyetine ne kadar uyum sağladığı tartışmalıdır.

Biz bu tebliğimizde "dil, anlam ve bağlam ekseninde vahiy dilinin bağlamının bağlayıcılığı" konusunu ele alarak Allah'ın gönderdiği vahiydeki niyeti ile insanların o vahye yükledikleri anlamlar ne kadar uyuştuğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Abstract

Language is one of the principles that make up the individual's consciousness and self. With this aspect, it extends to the roots of consciousness and deep into the subconscious. Thought, mind, knowledge and invention can only be realized through language. Language, which is the factor of intellectual-spiritual formation, is the main method of expression and communication and fulfils these functions in the social context. It can be said that each language reflects a certain society because each language is formed within a specific society and around a unique culture and civilization.

There are two main factors in correct communication. The first is the interpretation of the language string and the second is the intention of the sender. If the interlocutor understands

[1] Dr. Öğr. Üyesi, MCBÜ İlahiyat Fakültesi, mehmet.ergun@cbu.edu.tr Orcid No: 0000-0003-1036-3115

something other than the sender's intention, it is considered a failure in communication. Another example of failure in the field of communication stems from the fact that in terms of sociolinguistics, choosing the wrong meaning from the meanings of the word or imposing false meanings on the expressions used.

Context is one of the most important factors in the communication between the sender and the receiver. We can understand the context in the broadest sense as "the social situation in which linguistic units are used". According to this definition, it would not be right to assume that the context consists only of physical components. Expressions, whether verbal or written, are loaded according to the context in which they are used or read. The characteristics of the interlocutor's knowledge, past experiences, relationship with the subject, interest in the subject, beliefs, world view, social position and educational status play important roles in the meaning of an expression.

However, we should note that there are differences in understanding an oral expression and a written text. One of the main reasons for the increasing discontinuity between writing and discourse is that, despite the evolution of language, the writing remains unchanged, and the parallelism between the two systems disappears.

When we take into account that the language of revelation is originally spoken and later turned into written text, it becomes even more difficult and difficult to understand the language of revelation in terms of the indirect interlocutors of the revelation in the prophethood period. In order to overcome this difficulty, the environment of the first interlocutors of the revelation, in other words, the context of the revelation, is more important. It is debatable to what extent the interpretations made as a result of not taking into account the context in which the revelation descends conform to the intention of God as the sender.

In this communiqué, we will try to determine the extent to which the intention of God in the revelation corresponds with the meanings that people attribute to that revelation by addressing the issue of "The Connectivity of the Context of the Revelation Language on the Axis of Language, Meaning and Context".

Dil, Anlam ve Bağlam

Öncelikle bu sempozyumun konusu belirlenirken "din, dil ve iletişim" olan isminin öncelik sırasına göre "dil, iletişim ve din" şeklinde olmasının daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Çünkü bildirimizde de belirteceğimiz üzere dil olmazsa iletişimin, iletişim olmazsa da dinin varlığında söz edemeyiz.

İletişim dünya üzerindeki her canlının gerçekleştirdiği bir faaliyettir. Bugün artık bitkilerin dahi birbirleriyle bir şekilde iletişime geçtikleri bilinmektedir.[2] Diğer canlıların iletişiminin daha sınırlı olmasının yanında insanların birbiriyle iletişime geçerken kullandıkları "dil" insanoğlunu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden biri olarak kabul edilmekte,[3] örneğin Descartes, insanı "konuşan hayvan" olarak tanımlamaktadır.[4] Ancak bizi hayvanlardan üstün kılan bu çok boyutlu iletişim aynı zamanda bizleri iletişim sonucu birbirini yanlış anlayan tek varlık da yapmaktadır. Zaten tarih boyunca dilbilim (linguistik), anlambilim (semantik) vb. alanlarda yapılmış çalışmaların temel amacı da bu yanlış anlamayı anlamaktır.

[2] https://bilimvegelecek.com.tr/index.php/2015/06/01/agaclar-birbiriyle-iletisim-kurar-mi/ (16.09.2019)

[3] Vefa Taşdelen, "Varoluş Felsefelerinde Varoluşun Özden Önceliği Sorunu", *Beytulhikme,* 1/1 (2011): 32.

[4] S. Atakan Altınörs, "Düşünce İle Dil Arasındaki İlişkiye Descartes'ın Yaklaşımı", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 28 (2010), 389-401.

Bu yanlış anlama Tanrı-İnsan arasındaki iletişimde gerçekleştiğinde ise olay başka bir boyuta taşınmaktadır. Biz bu bildirimizde daha çok Tanrı-İnsan arasında gerçekleşen iletişimin bir başka ifadeyle "vahiy dili"nin doğru anlaşılmasında dil, anlam ve bağlam kavramlarının etkisini ortaya koyarak vahiy dilini sağlıklı bir şekilde anlamada bağlamın bizler için bağlayıcılığını değerlendirmeye çalışacağız.

İnsanlar arasında iletişimde bulunma ihtiyacından ortaya çıkmış olan "dil"[5] son dönemin en önemli dilbilimcilerinden Ferdinand de Saussure'a göre "kavramları belirten bir göstergeler dizgesi"dir.[6] Dil, belli bir anlamı somut bir gösterge ile ifade ederek[7] bireyin dünyayı algılamasına ve anlamlandırmasına yardım eder. Kişi hislerini, inançlarını ve isteklerini başkalarıyla dil aracılığıyla paylaşır.[8] Dili salt bir iletişim aracı olarak görmek ise doğru değildir. Düşünce, akıl, bilgi ve buluş bir insanda ancak dille mümkün olduğu için o, bireyin bilincini oluşturup benliğini de biçimlendirmektedir.[9] Dil aynı zamanda Allah'ın insanlarla iletişim kurma vasıtasıdır.[10] Vahiy göndermek suretiyle insanlığın gidişatına müdahalede bulunan Allah, ilahi vahyini insanlara yine onlarla aynı dili konuşan peygamberler aracılığıyla göndermiştir.[11]

Dilin ortaya çıkış şekliyle ilgili olarak İslami kaynaklara baktığımızda Allah'ın Adem'e isimleri öğretmesini[12] özellikle ilk dönem müfessirlerinin Allah'ın bizzat varlıkları göstererek onların isimlerini Adem'e teker teker öğretmesi olarak anladıklarını görmekteyiz.[13] Son dönem müfessirlerinden bu ayeti Allah'ın, Adem'in şahsında insanoğluna varlıklara isimler vererek onları sembolize etme yeteneğini vermesi olarak anlayanlar da olmuştur.[14] Kanaatimizce ikinci görüş daha tutarlı ve anlamlı görünmektedir. İlk görüşü esas aldığımızda; "Allah'ın Adem'e isimleri hangi dilde öğrettiği, sonradan bu ilk dilin nasıl olup da aralarında hiçbir ortak noktası olmayan bu kadar farklı türlere ayrıldığı, dilin zamanla değişmesiyle insanın kendisine verilmiş olan ilahi bilgileri değiştirme sorumluluğunu alıp almadığı, sonradan karşılaşılan veya ortaya çıkan varlıklara yeni isimlerin neye göre konulduğu" gibi sorular karşımıza gelecektir. Oysa nesnelerin ismini teker teker öğretme yerine konuşma ve varlıkları dil yoluyla ifade edebilme yeteneği vermek suretiyle Allah, Adem'e balık vermemiş bilakis balık tutmayı öğretmiştir.

Batıda da dilin ortaya çıkışıyla ilgili olarak farklı görüşler dile getirilmiştir. Kimilerine göre dil, Kitab-ı Mukaddes'te zikredildiği üzere bizzat Tanrı tarafından insana öğretilmiş,[15] diğer bir görüş sahiplerine göre ise insanda mevcut birtakım kabiliyetlerin sonucu olarak tamamen doğal süreç içerisinde kendiliğinden ortaya çıkmış, evrim geçirerek gelişmiş ve hala gelişmeye devam etmektedir.[16]

Dil yetisi insanın yeryüzündeki hayatı açısından çok önemli bir özelliktir. İnsanın nesnelere isim takma yeteneğinden yoksun bırakıldığını varsaydığımızda bu gücün önemini daha iyi kavrarız. Dil

---

[5] Arda Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1996), 41.

[6] Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev: Berke Vardar, (İstanbul: Multilingual, 1998), 46.

[7] Platon'un bu dil tarifi için bkz: Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, 4. Basım, (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1998,) 29-30.

[8] John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, çev. Murat Çiftkaya, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 155.

[9] Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri* (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2001), 12-13.

[10] Yûsuf, 12/2; ez-Zümer, 39/28; Fussilet 41/44; ed-Duhân, 44/58; el-Ahkâf 46/12.

[11] İbrahim 14/4.

[12] el-Bakara 2/31.

[13] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, tahk: Abdullah Muhammed Şehhâteh, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 1: 98; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, tahk: Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 1: 482 vd.

[14] Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12 cilt, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 1: 218; Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 6 cilt, (Kahire: Dâru'n-Neşr, ty.), 1: 57.

[15] Tekvin, 2/19-20.

[16] Bu konudaki görüşler için bkz: Ernest Renan, *Dilin Kökeni Üzerine*, çev. Atakan Altınörs, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2011).

olmasaydı insanlar, herhangi bir nesne hakkında aralarında anlaşma sağlayabilmek için, mutlaka o nesnenin karşılarında bulunması gerekecekti. Bunun sonucunda iletişimde karşılaşılacak güçlüklerin, anlaşmayı ve sosyal yaşamı ne kadar zorlaştıracağını düşünmek bile insana ürküntü vermektedir. Eğer Allah insana nesneleri isimlerle sembolize etme yeteneğini bağışlamamış olsaydı, yeryüzündeki hayat gelişemez, son derece ilkel düzeyde kalırdı.[17]

Dil olgusu bir yönüyle bireysel bir yönüyle ise toplumsaldır. Bunlardan biri olmadan diğeri düşünülemez.[18] Konuya toplumsal açıdan baktığımızda insanları bir araya getirip aralarında ortak duygusal bağlar kuran vasıtalardan birinin de dil olduğunu görürüz. Ancak dil, mekanik değil, duygusal bir iletişim aracıdır ve bu yönüyle insanlar arasında doğal ve manevi bağlar kurmaktadır.[19] Tarihin her döneminde dil, daima bir önceki dönemin mirası olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü dili eski nesiller sonrakilere aktarmakta ve onlar tarafından olduğu gibi benimsenmektedir.[20] Dil, zorlama ve suni müdahaleleri kabul etmez.[21]

Dil, ait olduğu toplumun kültürünü, karakterini ve dünya görüşünü de ortaya koymaktadır. Çünkü bir toplumun kullandığı dil, aynı zamanda o toplumun kendisi ile düşündüğü, konuştuğu ve sosyal dünyasını oluşturduğu dildir.[22] Belki bu yüzden "Dil incelemelerinin insan doğasını anlamamıza katkısı ne olabilir?" sorusuna cevap arayan kitaplar yazılmıştır.[23] Her dilin içinde doğduğu ortamdan kaynaklanan kendine özgü bir kültürü, bir algılama ve kullanış biçimi vardır. Dil elbette kelimelerden oluşur; ancak o kelimeleri var eden ve onlara anlamlar yükleyen din, gelenek, coğrafya, iklim gibi tarihsel ve bölgesel etkenlerdir. Dili bunlardan soyutladığımızda kelimeler tam manasıyla anlaşılamazlar.[24] Bu sebeple bir dili en iyi anlamanın yolu o dilin konuşulduğu ortamda bulunmaktır. O atmosfer teneffüs edildikçe kişide dilin kapsamı ve çerçevesi, örfün anlam ve içeriği belirginleşir.[25]

Kullanılan her şey gibi diller de değişmekte, belli bir toplumsal bağlam ve süre içinde evrim geçirmektedir.[26] Dilsel birimler hem gösteren, hem gösterilen düzleminde değişime uğrarken, kimi öğeler artık kullanılmaz olup onların yerine yenileri belirmekte, kimi öğelerin ise yerine getirdikleri işlevler değişmektedir.[27] Bir kelimenin tarihte ilk ortaya çıkmış veya üretilmiş bağlamdaki anlamına "kökanlam" denilirken, "artanlam" tabiri sonradan kökanlamla ilişkili ve ona dayalı olarak üretilen yeni anlamları ifade etmektedir.[28]

Bu husus vahiy dilini anlamamız açısından da son derece önemlidir. Çünkü Kur'an, içerik olarak nazil olduğu dönemin olgusal ve kültürel ortamı içinde biçimlenmiştir.[29] İbn Abbas; "Şiir Arapların divanıdır. Allah'ın Arapların diliyle indirdiği Kur'an'dan bir harf onlara kapalı gelirse onlar divanlarına

[17] Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 1: 57.
[18] Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 37.
[19] Ertuğrul Yaman, *Türkçe Bilinci*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 14-15.
[20] Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 117
[21] Ernest Renan, *Dilin Kökeni Üzerine*, 69.
[22] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, 9. Baskı, (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009), 15.
[23] Noam Chomsky, *Dil ve Zihin*, çev: Ahmet Kocaman, (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2001), 16.
[24] Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri,* 16.
[25] Muhammed Bâkır es-Sadr, *el-Medresetü'l-Kur'âniyye*, 2. Baskı, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1434/2013), 28.
[26] Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 122-123.
[27] Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri,* 117-118.
[28] Cemal Çakır, "Anlamın Bağlam Açısından İncelenmesi: Kökanlambilim ve Artanlambilim", *Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 24/3, (2004): 249-250.
[29] Nasr Hâmid ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass: dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Rabât: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 2014), 24.

müracaat ederler. Bunun bilgisini edinin"[30] demek suretiyle Kur'an'ın anlaşılmasında cahiliye dönemi şiirini ve kelimelerin bu şiirlerdeki kullanımını bilmenin önemine vurgu yapmıştır.

Dilin temel işlevi iletişim (bir "anlam"ın iletilmesi)dir. Cürcânî'ye göre anlam; "lafzın zahirinden edinilen ve doğrudan kendisine ulaşılan mefhumdur."[31] İngiliz Dilbilimci J. R. Firth'e göre anlam; "anlamlı bir dilbilimsel biçim içerisinde ve bir dilbilimsel eylem ile bağlam arasındaki ilişkilerin bir fonksiyonudur."[32] Bertrand Russell ise; her kelimenin, sadece kullanımını gözlemleyerek keşfedilmeyi bekleyen az ya da çok belirsiz bir anlamı bulunduğunu, bu sebeple kullanımın önce gelip ve anlamın ondan çıkarıldığını söylemektedir.[33] John C. Condon'a göre gerçek anlam, kelimelerde değil, iletişimdeki tarafların ortak geçmişlerinde ve belli bir zaman ya da mekanda söylenen veya yapılan şeylerin çağrıştırdıklarında bulunmaktadır.[34]

İletişimin, anlamı karşı tarafa tam olarak ulaştırabilmesi için şu bileşenler bulunmalıdır: (Parantez içindeki ifadeler "vahiy dili" açısından aktörleri belirtmektedir ve tarafımızca eklenmiştir)

Gönderici: İletiyi oluşturan kişi. (Allah)

Alıcı: İletinin yöneltildiği kişi. (Hz. Muhammed/Tüm insanlar)

Oluk: İletinin gönderildiği kanal. (Vahiy)

İletinin biçimi: İletiyi oluşturan dilbilgisel yapı. (İnsanın kullandığı dil)

Konu: İletinin taşıdığı bilgi. (Hidayet)

Kod: Kullanılan belli bir doğal dil. (Arapça)

Durum: Toplumsal ya da fiziksel bağlam. (7. yüzyıl Arabistan coğrafyası)[35]

Bu unsurları kamil manada tespit edebilmenin mümkün olmadığı durumlarda "anlama"nın gerçekleşebilmesi için boşluklar "yorum" ile doldurulmaktadır.[36] Paul Valery'nin "Bir metnin kesin (açık) bir anlamı yoktur"[37] sözüyle dile getirdiği yorumun sonsuzluğu görüşüne karşı Umberto Eco; "bir yerlerde yorumu sınırlayan ölçütlerin var olduğuna" inanmaktadır.[38] Ancak insan faktörünün olduğu yerde yorumları herkesçe kabul edecek kurallarla sınırlamanın mümkün olmadığını söylemeliyiz.

"Yorum" bir bakıma teknik veya bilimsel bir keşfe benzetilebilir. Keşiften önce de, keşfedilen olgu mevcuttu. Sadece onu göremiyor veya anlayamıyorduk. Aynı şekilde yaratıcı bir yorumda, önceden kavrayamadığımız birtakım anlamların örtüsü kaldırılmakta ve belli bir belirginliğe kavuşturulmaktadır.[39] Ancak mesajın oluşturulduğu ortam ile alıcı konumundaki şahsın bulunduğu ortam eşleşmediği müddetçe alıcının "anladım" dediği şey ile mesajın sahibinin kastettiği "anlam"ın

[30] Ebû Abdillâh Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 4 cilt, tahk: Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957), 1: 294.

[31] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz fî ilmi'l-meânî*, tahk: Mahmûd Muhammed Şakir, (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1413/1992), 1: 263.

[32] Roger Fowler, "A Note on Some Uses of the Term "Meaning" in Descriptive Linguistics", *Word*, ed: Louis G. Heller, Andre Martinet, 21/3 (1965): 419.

[33] Stephen Ullmann, *Meaning and Style*, (New York: Barnes & Noble Books, 1973), 9

[34] John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, 159-160.

[35] Veysel Kılıç, *Dilin İşlevleri ve İletişim*, (İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2002), 17.

[36] Yorum: Genel olarak, bir metni, bir haberi, motivasyonu, bilinmeyen veya anlaşılmayan bir eylemi, bir mesajı, bir olayı, vb., inceleyip açıklayarak değerlendirme, belli bir bakış açısından hareketle anlamlandırma. Bkz: Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 7. Baskı, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1666.

[37] "Il n'y a pas de vrai sens d'un texte."

[38] Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 43, 48.

[39] Mircea Eliade, (Kitapta ismi "Mircae" şeklinde yanlış yazılmış), *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 67.

örtüşmeme riski bulunmaktadır.[40] Eğer alıcı, göndericinin niyetinden farklı bir şey anlarsa, bu durum iletişimin başarısız olduğunu göstermektedir.[41]

İslam ilim geleneğinde vahiy dilini yorumlama hususunda zâhirî, bâtınî ve aklî olmak üzere başlıca üç ana yaklaşım bulunmaktadır.[42] Câbirî ise bu konudaki ayırımında; dilci, edebiyatçı, fakîh ve kelamcıların metotlarını "beyân", sûfîlerin, şiîlerin ve bâtınîlerin metotlarının "irfân", mantıkçı ve felsefecilerin metotlarını ise "burhân" kavramıyla ifade etmektedir.[43] Zâhirî yaklaşım (beyân) Allah ve Peygamberi "metinle ne söylemek istemiştir?" sorusunun cevabını arayacağı yerde "metin ne demektedir?" sorusuyla yetinmiştir.[44] Bâtınî yaklaşımda (irfân) nasslar, keşf ve ilhamla elde edilen (veya edildiği iddia edilen)[45] bilgiye göre yorumlanmaktadır.[46] Aklî yaklaşımda (burhân) ise vahiy dilindeki ifadelerde Allah'ın niyetini anlamak için akıl devreye sokulmaktadır.

Konumuz vahiy dili, dolayısıyla Kur'an olunca, onun da günümüzde yazılı bir metin şeklinde elimizde bulunmasından dolayı bir "metni anlama" konusuna da değinmemek olmaz. Metin; bilgilendirme amaçlı bir iletişim vasıtası olup, içerdiği mesajın anlaşılması ancak onun içeriğinin içinde şekillendiği ortamın dikkate alınmasıyla mümkün olabilir.[47] Tarihsel koşulların etkisiyle sözlü dille yazılı dil arasında büyük bir anlam kopukluğu meydana gelebilir. Bunun başlıca nedenlerinden biri, dilin zaman içinde evrim geçirmesine karşın yazının değişmeden olduğu gibi kalması sonucu iki dizge arasındaki örtüşmenin azalmasıdır.[48] Burada metni okurken artsüremliliğin[49] göz önünde bulundurulması zorunludur. Ayrıca yazı dilinin kendine özgü bir gerçeklik düzlemi vardır. Genelde jest, mimik ve tonlamalardan soyutlanmış olduğu için yazını dili durağandır.

Metnin anlamı üzerinde oluştuğu ortamın etkisi olduğuna göre; 'Kur'an, yalnızca muhataplarının kullanmakta olduğu dil sistemi içerisinde bir anlam ifade eder' diyebiliriz.[50] Bu noktayı dikkate alan Fazlur Rahman, Kur'an'ı anlamada iki aşamalı bir yöntemi önermektedir: Birinci aşamada Kur'an'ın indirildiği zamana giderek öncelikle anlamaya çalıştığımız ayetin nazil olduğu tarihi ortamı ve çözüm getirdiği sorunu iyice incelemeli sonra Kur'an'ın getirdiği çözümleri genelleştirmek suretiyle onları evrensel ahlaki-toplumsal ilkeler olarak ortaya koymalıyız. İkinci aşama ise tekrar kendi zamanımıza dönerek elde ettiğimiz bu ilkeleri uygulamaya geçirmeliyiz.[51]

Son dönem hermenötiğinde, tartışılan konulardan birisi de "metnin anlamını oluşturan şey nedir?" sorusudur. Yazarın niyetini metnin anlamının ölçüsü olarak kabul ettiği için 'niyetselci' (intentionalist) olarak adlandırılan Hirsch ve okuyucunun yorumunu esas aldığı için 'görecilik' (relativizm) olarak tanımlanan görüşün sahibi Gadamer bu tartışmanın taraflarıdır.[52] Okuyucunun yorumunu esas alan görüşe göre, metnin okuyucusunun bilgi birikimi, geçmiş deneyimleri, konuyla ilişkisi, konuya ilgisi, sahip olduğu inançları, dünya görüşü, toplumsal konumu, eğitim durumu gibi

[40] Japp Uwe, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar,* çev. Doğan Özlem, (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 272 vd..
[41] Veysel Kılıç, *Dilin İşlevleri ve İletişim*, 13.
[42] Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 22.
[43] Konuyla ilgili olarak bkz. Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*.
[44] Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, 64.
[45] Parantez içindeki ifade bize aittir.
[46] Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, 251.
[47] Nasr Hâmid ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass: dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Rabât: el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 2014), 26.
[48] Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri,* 83.
[49] Artsüremlilik hakkında bkz:, Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, (İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998), 141 vd.
[50] Nasr Hâmid ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass* , 56-57.
[51] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, trc: A. Açıkgenç, H. Kırbaşoğlu, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 73.
[52] Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, 3. Basım, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2018)

özellikler bir metnin anlamlandırılmasında belirleyici olmaktadır. Sonuçta her okur yazılı bir metni kendi bakış açısıyla farklı biçimde anlamlandırır.[53]

Vahiy dili açısından murâd-ı ilâhînin anlaşılmasına yönelik de benzer şekilde iki uç yaklaşım tarzının bulunduğu görülmektedir.[54] Birincisi, murâd-ı ilâhîyi sadece nassın zahirinde arayan, nassın zahirinin dışında bir maksadın bulunmadığını savunarak mesajın bütünlüğünü göz ardı eden görüştür. Bu anlayış sahiplerine göre, ilahi irade sadece nasslarda ifadesini bulmaktadır ve bu nassları açıklayıcı mahiyetteki yorumların (beşeri kaynaklı olmaları sebebiyle) bağlayıcı olmaları kabul edilemez.[55] İkincisi ise murâd-ı ilâhînin Kur'an'da açıkça ifade edilmeyerek bunun tespitinin bütünüyle insan çabasına bırakıldığını ifade eden yaklaşımdır. Nasr Hamid Ebû Zeyd'e göre, Kur'an, lafızları açısından değişmez kutsal bir metindir. Fakat o, insana hitap olması yönüyle insanî aklın kendisiyle ilişki kurarak artık bir "mefhum" haline gelmiş ve (anlaşılması/yorumlanması yönüyle) bu değişmezlik özelliğini kaybetmiştir.[56] Yorum, nassın zahirini aşıp derinliklerine nüfuz etmektir. Nassların üzerinde düşünmek suretiyle köklerinin bulunduğu bağlama yerleştirerek onların neye, niçin delalet ettiğini saptamaktır.[57] Bu anlamda yorumlama etkinliği daima ifadenin kendisine değil de "ifadede kastedilene" yönelir.[58]

Bağlam konusuna gelecek olursak, bağlam sözlükte, "Bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü, kontekst"[59] şeklinde tanımlanmıştır. Bunun yanı sıra, okuyucunun o ana değin edinmiş olduğu bilgileri kullanarak, o anda oluşturabileceği yeni bilgiler de bağlamı oluşturabilir.[60] Piaget'ye göre insan önce düşünceyi oluşturup daha sonra dil yoluyla onu ifade etmektedir. Kişinin düşünce altyapısı ise çevresinde bulunan nesnelerden, bu nesnelerin arasındaki ilişkilerden ve bu ilişkilerden doğan düzenden oluşmaktadır. Dil, işte bu altyapının bir ürünüdür.[61] Buradan, anlamın merkezinde fiziki bağlam, ortam, doğa ve gerçeklik bulunduğu ve "bağlam" işin içine katılmadan gerçekleştirilen bir anlamlandırma çabasının sağlam zemine oturamayacağı sonucu çıkmaktadır.[62] Bir haritaya bakıp gerçekte olduğundan farklı coğrafi anlamlar çıkarmanın kişiyi yanlış noktalara götürme riski olduğu gibi, bağlamı oluşturan etkenlerden soyutlayarak gerçeklikten bağımsız bir anlam dizgesi oluşturmak da yanlış anlamaya yol açabilir.[63]

Çok anlamlılıkla ilgili olarak aktarılan *"Bana karşılaştığın sözcüğün bağlamını verin, size onun anlamını söyleyeyim"*[64] sözü bağlamın önemini gösteren bir ifadedir. Keza Wittgenstein'in *"bir*

[53] Veysel Kılıç, *Dilin İşlevleri ve İletişim*, 14.

[54] Muharrem Kılıç, "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001): 324-325.

[55] Salih Akdemir, "Nass ve Yorum İlişkisi", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Samsun 1989, 529.

[56] Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Nakdü'l-hitabi'd-dînî*, 2. Baskı, (Kahire: Sînâ li'n-Neşr, 1994), 126.

[57] Mevlüt Erten, "Kur'an'a Yaklaşımda Bilgi Yorum İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, 6/10 (2002): 35.

[58] Otto Friedrich Bollnow, "İfade ve Anlama", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem, , 87.

[59] Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: TDK Yayınları, 2005). "Bağlam"ın diğer tanımları için bkz: John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, 159; Zeynep Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TDK Yayınları, 2007), 33; Havva Yaman, Derya Akkaya, "Dil Biliminin Kelime Öğretimine Açılan Kapısı: Bağlam Türleri", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/3 (2012): 2602.

[60] Veysel Kılıç, *Dilin İşlevleri ve İletişim*, 119.

[61] Jean Piaget, *The Origins of Intelligence in Children*, çev: Margaret Cook, 3. Baskı, (New York: International Universities Press, 1965), 147.

[62] Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, 2 cilt, tahk: Halîl el-Meyyis, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 2: 80.

[63] Cemal Çakır, "Anlamın Bağlam Açısından İncelenmesi: Kökanlambilim ve Artanlambilim", 247.

[64] "Give me the context in which you met the word; and I'll tell you its meaning."

sözcüğün anlamını araştırmayın, onun kullanımını araştırın"[65] sözü de kelimelerin ancak kullanıldıkları bağlam dikkat alındığında anlaşılabileceğini dile getirmektedir.[66]

Bağlam ana başlığı altında şu alt bölümler bulunmaktadır: Toplumsal ve kültürel bağlam, Haricî bağlam (karşılıklı iletişim), Dahilî bağlam (parçaların birbiriyle olan ilişkisi), Dilsel bağlam (cümle terkipleri ve cümleler arası ilişkiler) ve Okuma ve yorum bağlamı.[67] Ancak kimi metinlerin ya da sözlü ifadelerin doğru şekilde anlaşılması için yeterli ölçüde bağlamsal veriler bulunmayabilir. Bu durumda ifadeyi oluşturan kelimelerin sözlük anlamlarının ötesine bakılarak ifade sahibinin niyetini ve neyi kastettiğini anlamaya çalışılmalıdır.[68]

Yazılı veya sözlü bir ifadenin mesajını anlamada karşılaşılan önemli problemlerden biri de dil-anlam ilişkisinin sınırlarının tespitidir. Bu problemin kaynağı bir lafzın sözlük anlamı dışında bir anlamda kullanılmış olma ihtimalidir. Bu durumda konuşmacı veya yazarın o kelimeyle hangi anlamı kastettiği ya kendisine sorulmalı, bunun mümkün olmadığı durumlarda cümle içerisinde geçen diğer kelimelerle birlikte (metnin iç bağlamı içerisinde) değerlendirilerek anlamlandırılmalıdır.[69]

Çalışmamızın buraya kadarki bölümünde genelde dilsel ifadelerin özelde ise vahiy dilinin anlaşılması için olmazsa olmaz unsurlardan olan dil, anlam/yorum ve bağlam kavramlarını açıklamaya çalıştık. Şimdi de vahiy dilinin kendine has özelliklerinden bahsedeceğiz.

Vahiy Dilinin Özellikleri

Mesajda asıl olanın karşı tarafça anlaşılır olması[70] prensibi gereği Allah, daha öncekilerde olduğu gibi son vahyini de ilk hedef kitlenin dilinde (Arapça) olarak göndermiş[71] ve hitabın anlaşılır bir düzeyde olmasını göz önünde bulundurmuştur.[72] Burada kelam Allah'a, lisan ise insana aittir.[73] İletişimde bulunması gereken, 'meramını ifade etme' ve 'muhatabını etkileme' özellikleri gereği, insanların kullanmakta olduğu tüm edebi unsurlar Kur'an'da da bulunmaktadır.[74] Zaten genelde dini metinler, öncelikli olarak edebi metin karakteri taşımakta ve muhatapları üzerindeki etkilerini, ilk etapta edebi sanat yönleriyle sağlamaktadırlar.[75] Bilindiği üzere başta Hz. Ömer olmak üzere pek çok kişi Kur'an'ın edebi yönü karşısında acze düşüp bunun bir insan sözü olamayacağını ikrar ederek Müslüman olmuşlardır.

Her peygamberin, kendi kavminin diliyle gönderildiğini söyleyen ayette[76] bahsedilen "dil" ile o dönemde Araplar arasında konuşulan dilin ötesinde, muhataplarının zihin seviyeleri, varlığı kavrama tarzları ve sahip oldukları anlam dünyaları kastedilmektedir.[77] Kur'an ayetlerine baktığımızda bu realitenin gözetildiği hemen dikkatimizi çekmektedir. Hatta bu unsur Kur'an'daki cennet tasvirlerine

---

[65] "Don't look for the meaning of a word, look for its use!"
[66] John Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics,* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 410.
[67] Nasr Hamid ebu Zeyd, *en-Nass es-sulta el-hakîka*, (Dâru'l-Beydâ: el-Merkezu's-Sekafiyyu'l-Arabî, 1995), 96.
[68] Veysel Kılıç, *Dilin İşlevleri ve İletişim*, 16.
[69] Mehmet Murat Karakaya, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi,* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2003), 3-4.
[70] Fussilet 41/44.
[71] el-Kamer 54/17, 22, 40; Muhammed 47/24
[72] Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, tahk: Ahmed Şâkir, (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1940) 50.
[73] Mehmet Murat Karakaya, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*, 16.
[74] Necdet Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 9.
[75] Nasr Hâmid ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev: Mehmet Emin Maşalı, 3. Baskı, (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 12-13.
[76] İbrahim 14/4.
[77] Şaban Ali Düzgün, "İsimler'den Kelimeler'e: Adem'den İbrahim'e İnsan Zihninin Tekâmülü", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9:1 (2011), ss.1-6, 1.

bile yansımıştır.[78] Ancak Kur'an metninin, içerik olarak nazil olduğu olgu ve kültürün içinde biçimlenmiş olması, onun kaynağının ilahi olduğu gerçeğiyle çelişmez.[79]

Kur'an, yaklaşık 23 yıl zarfında peyderpey günlük hayatla iç içe bir nüzul sürecinde nazil olması sebebiyle sahabiler tarafından olmuş bitmiş bir nesne olarak değil bilakis kendi içlerinde yaşayan bir süreç olarak algılanmıştır.[80] Soru sormuşlar, cevabını Kur'an vermiş,[81] tevbe etmişler, kabul edildiğini Kur'an'dan öğrenmişler,[82] iftiraya uğramışlar, temiz olduklarına Kur'an şahitlik etmiş,[83] suç işlemişler, cezasını Kur'an bildirmiş.[84] Vahiy ortamını bizzat yaşamaları sebebiyle onlar, sonraki nesillere nazaran Allah'ın vahiydeki muradını doğru bir biçimde anlama ayrıcalığına sahiplerdi.[85] Bu gerçeklik, Abdullah İbn Abbas'ın şu sözlerinde ifadesini bulmaktadır: "*Kur'an bize indirildi. Biz onu okuduk ve ayetlerin ne hakkında indiğini biliyorduk. Bizden sonra onu okuyan ancak hangi olaylarla ilişkili olarak indiğini bilmeyen insanlar gelecek ve her birinin farklı görüşleri olacak. Herkesin farklı görüşleri olunca ihtilafa düşecekler, ihtilafa düştüklerinde savaşacaklar.*"[86]

Doğal olarak ilk muhatapları açısından genelde anlaşılır bir "söz" olan Kur'an, araya zaman faktörünün de girmesiyle daha sonraki muhataplar için anlaşılması zor olan bir "metin" halini almıştır.[87] Nazil olduğu dönemde Ashâp, Kur'an'ın objesi iken; Kur'an günümüzde iki kapak arasındaki bir kitap olarak önümüzde duran obje haline gelmiştir.[88] Kur'an metninin olguyla etkileşimi ile olgunun metinle etkileşimi arasındaki fark, sadece önceliğin hangisine ait olacağı hususudur. Nüzul sürecinde kültür etkin, metin edilgen bir konumdayken nüzul döneminin bitmesiyle başlayan metnin kültürü biçimlendirme sürecinde artık metin etkin, kültür edilgen bir hale dönüşmüştür. Bu dönemde kültür, metni biçimlendirememekle birlikte ortaya çıkan yeni durumlar muvacehesinde onu yeniden okumaya tabi tutmakta, metnin dilsel öğelerini olmasa bile anlamını güncel şartlara uyarlamaktadır.[89] Zamanla ortaya çıkan yeni durumların ilahi hitabın temel prensiplerine aykırı düşmeyen bir telakki çerçevesinde anlaşılması ve açıklanması için öncelikle ilahi hitabın tabiatını doğru şekilde tarif edilmesi, gereklidir.[90]

Sonuçta Kur'an edebi üslup ve dile dayanan dini bir metindir ve buna göre okunmalıdır. Kur'an'ı edebi yaklaşımla anlama çabası aynı zamanda vahyin mesajını, siyasi, iktisadi, bilimsel ya da felsefi içerikli manipülasyonlardan koruma görevi de yapacaktır. Belağat ve nahiv alimi el-Cürcânî, nasıl ki sadece kendinden önceki Müslüman alimlerin ortaya koydukları çalışmalarla yetinmeyip aynı zamanda Aristo'dan da istifade ettiyse, çağdaş araştırmacılar da "dilbilim", "yorumbilim" ve "göstergebilim" ile ilgili modern yöntemlerden ve bu yöntemlerin Kur'an'ı anlama ve tahlil etme noktasında sunduğu enstrüman ve argümanlardan yararlanmalıdırlar.[91]

---

[78] Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu ehli's-sünne*, 10 cilt, tahk: Mecdî Baslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005/1426), 8:490.

[79] Nasr Hâmid ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass*, 24.

[80] Muhammed Arkoun, *Tarihiyyetü'l-fikri'l-Arabiyyi'l-İslâmî*, çev. Hâşim Sâlih, 2. Baskı, (Beyrut: Merkezü'l-Enmâi'l-Kavmî, 1996), 16.

[81] el-Bakara 2/189, 215, 217 219, 220; el-Mâide 5/4; el-A'râf 7/187; el-Enfâl 8/1; el-İsrâ 17/85 vb.

[82] et-Tevbe 9/117–119.

[83] en-Nûr 24/11-15.

[84] en-Nûr 24/2, 4; el-Mâide 5/33, 34, 38.

[85] Ebû Bekr el-Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, 14 cilt, tahk: Abdulâlî Abdulhamid Hamid, 1. Baskı, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı, 1423/2003), 3: 542.

[86] Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, tahk. Mervân el-Atiyye ve diğerleri, (Dımeşk: Dâru ibni Kesîr, 1995/1415), 102.

[87] Dücane Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, 7. Basım, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018), 25-26.

[88] Ali Galip Gezgin, "Kur'an'ın Metinsel Niteliği", *Dini Araştırmalar*, 9/27 (2007): 79-80.

[89] Nasr Hâmid ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass*, 178.

[90] Nasr Hâmid ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 11

[91] Nasr Hâmid ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 25.

Kur'an'ı tefsir ve te'vil ederken hesaba katılması gereken diğer bir konu da "temel" ve "bütünsel" iki farklı bağlam düzeyinin bulunduğudur. 'Temel bağlam düzeyi' nüzul dönemindeki dini, fikri ve kültürel unsurlarla beraber toplumsal, siyasal ve ekonomik unsurları da içermektedir. 'Bütünsel bağlam düzeyi' ise Kur'an'ın metninin tarihsel oluşumunu ifade eden peyderpey iniş ortamıdır. Şu an elimizde mevcut mushaf tertibi bu bağlam düzeyine ait bazı unsurların gözden kaçmasına sebep olmaktadır. Bunun sonucunda özellikle "esbab-ı nüzul" ve "nasih-mensuh" konusunda yanlış değerlendirmelerde bulunulmaktadır. Örneğin, "seyf ayeti" olarak bilinen tek bir ayetin[92], Kur'an'da hoşgörü, sabır ve zulme karşı direnmeyi konu alan seksenden fazla ayeti neshettiğini söyleyen alimler bulunmaktadır.[93] Böyle bir anlayışın her harfi değerlendirilmesi gereken ilahi mesajın önemli bir bölümünü bugün geçersiz ve hükümsüz kılacağı muhakkaktır. Oysaki Kur'an'ı anlamak en geniş manasıyla gerekli ön bilgilerini edindikten sonra Kur'an metninin ne dediğini ve ne demek istediğini anlama faaliyetidir.[94]

Bunun önündeki engellerden birisi de Kur'an'ın harfleri Levh-i Mahfuz'da ezelden mevcut olup, her biri Kaf Dağı büyüklüğünde olan bu harflerin, Allah'tan başkasının kavrayamayacağı sonsuz manalara sahip olduğu anlayışıdır. Gazzâlî; "Harfler Kur'an'ın anlamlarının üzerindeki örtüdür" sözüyle bunu ifade etmektedir.[95] Bu anlayış Kur'an'ın farklı anlam düzeyleri olduğu inancına yol açmış ve sonuçta Kur'an metninin anlamlarına tam manasıyla nüfuz etmenin imkansız olduğu kabul edilmiştir. Kur'an'ın anlamına yönelik bu düşüncenin yaygın kabul görüp kültüre egemen olması, bir mesaj olan Kur'an metninin, dilsel anlam alanından, kutsal bir metin sıfatıyla semiyotik[96] anlam alanına nakledilmesine yol açmıştır.[97]

İlahi hitabın beşeri tezahürü olan Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için bilinmesi gereken özelliklerinden bahsettikten sonra bizce bunların en önemlisi olan "bağlam"ın vahiy dilinin nihai anlamını tespitte bizler için ne kadar belirleyici olacağını tespit etmeye çalışacağız.

Her Ayetin Tek Bir Anlamı mı Vardır?

Kur'an'ın, sözlü kültürün hakim olduğu bir ortam içerisinde nazil olmasından dolayı yazılı metinlerde görülen giriş-gelişme-sonuç sistemi Kur'an'da bulunmaz. Kur'an, mesajını olay örgülerinin çizgisel bir düzlemde işlenmediği, düzensiz konu anlatım yapısının bulunduğu, bol tekrarla süslü hitapların yapıldığı sözlü kültür içerisinde ve konuşma dili çerçevesinde iletmiştir.[98] Sözlü olarak iletilen mesajın sonradan yazıya geçirildiği durumlarda anlam-bağlam arasındaki ilişki daha bir önem arz etmektedir. Kur'an'da olduğu gibi sözün aynen yazıya geçirilmesiyle sözü "kimin, kime, nerede, ne zaman, niçin, neyi, nasıl" söylediği gibi anlam açısından hayati unsurlar kaybolmaktadır. Hatta konuşmacının jest ve mimikleri bile anlam üzerinde etkili olmaktadır. Örneğin "Yap da göreyim!" sözü kendi yeteneklerini yeni yeni keşfeden bunları ailesine göstermeye çalışan bir çocuğa şefkatli bir ses tonuyla söylenildiğinde "teşvik" anlamına gelirken, yaramazlıklarıyla meşhur ve yine bir yaramazlık yapmak üzere olan çocuğa çatık kaşlı ve yüksek sesle söylenildiğinde ise "tehdit" anlamı içermektedir.

Kur'an da sözden yazıya aktarılmış bir kitap olduğu için ayetleri "konuşan bir Peygamber"den "dinleyerek anlayan" ilk muhatapları için dinledikleri metni anlamada önemli sayılabilecek herhangi bir sorun yaşanmazken, sonraki dönemdeki muhatapları pek çok anlama sorunuyla karşı karşıya

[92] et-Tevbe 9/5.
[93] Nasr Hâmid ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 20-21.
[94] Halis Albayrak, "Kur'an'ı Anlamak-Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak", *1. Kur'an Haftası*, haz: Hüseyin Nazlıaydın, Hayrullah Terkan, (Ankara: Fecr Yayınları, Ankara, 1995), 165.
[95] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 229.
[96] Simgesel, işârî.
[97] Nasr Hâmid ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass*, 42-44.
[98] Mehmet Murat Karakaya, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*, 2.

kalmışlardır.[99] Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte ilahi hitabın son bulmasına rağmen insanların kıyamete kadar karşılaşacakları problemler artarak ve çeşitlenerek devam edecektir.[100] Gazzâlî içtihadın zorunluluğu hakkında "Nasslar sonludur, sonsuz olan olayları kapsamazlar"[101] derken bu gerçeğe işaret etmektedir. Kur'an'ı kendilerine hidayet kaynağı olarak kabul eden müminler karşılaştıkları olaylar ve problemler karşısında onun rehberliğine güvenmeye geçmişte olduğu gibi gelecekte de devam edeceklerdir. Bir rehber olarak Kur'an'ın insanlarla sağlıklı bir iletişime geçmesi ancak onun manasının tam olarak tespit edilebilmesiyle mümkündür. Kur'an'ın anlaşılmasında ise önemli olan, yorumların murad-ı ilahi ile örtüşmesidir. Bu yönüyle tefsir ilmi hem zor, hem de kolaydır. Bu zorluğun en belirgin olanı; Kur'an'ın, maksadı kendisinden bizzat dinlenilerek öğrenilecek ve kendisine ulaşılabilecek bir kişinin sözü olmamasıdır. Çünkü insan, konuşan bir kişinin maksadını ya doğrudan kendisinden veya ondan duyan birisinden dinleyerek bilebilir. Kur'an açısından kelamın gerçek sahibiyle iletişime geçerek onun lafızlarını açıklama yetkisi olan tek insan Hz. Muhammed idi. O da hayatında ancak sınırlı sayıdaki ayet hakkında açıklamalar yapmıştır.[102] O'nun vefatından sonra insanlar murâd-ı ilâhî hakkında ancak bir takım işaretler ve deliller yardımıyla çıkarımda bulunulabilirler. Bunun böyle oluşundaki hikmet, Allah'ın kullarından Kitabı hakkında düşünmelerini dilemiş olmasıdır.[103]

Ashap anlamadıkları ayetleri vahyin ilk alıcısı ve açıklayıcısı konumundaki Resul'e sorup, cevabı ondan alma imkanına sahiptiler. Hadis kitaplarının "tefsir" başlıklı bölümleri bunun örnekleriyle doludur. Sonraki nesillerin ise böyle bir imkânı olmadığı için, Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında farklılığa yol açan çeşitli metotlar hep var olmaya devam edecektir.[104] Nitekim Hz. Ali'nin, Abdullah b. Abbas'ı Haricilere gönderirken ona söylediği sözler bunun göstergesidir: "Onlara git, kendileriyle tartışırken sakın Kur'an'ı onlara karşı delil olarak kullanma; çünkü Kur'an'ın ayetlerinde çeşitli vecihler vardır. Fakat onlarla sünnetten delil getir." Aynı kaynakta zikredilen diğer bir rivayette ise, İbn Abbas, Hz. Ali'ye: "Ey Mü'minlerin Emiri Ben Allah'ın Kitabını onlardan daha iyi bilirim, çünkü Kur'an'ın nüzulüne bizler şahit olduk." deyince, Hz. Ali: "Doğru söylüyorsun, Kur'an'da muhtelif vecihler vardır, sen bir vecih ileri sürerken onlar da diğerlerini sürerler. Fakat sen gene sünnetle mukabelede bulun; çünkü onlar hadiste aynı şeyi yapamayacaklardır." şeklinde mukabelede bulunmuştur.[105]

Yine bir gün haricilerden İbnu'l-Kevvâ Hz. Ali'ye hitabın: "Sen bize, (İslam) kanı üzerinde insanların hakem tayin edilmesini kabul edip etmediğini söyle bakalım" deyince, Hz. Ali; "Biz insanları değil sadece Kur'an'ı hakem tayin ettik. Kur'an ise iki kapak arasında yazılmış bir hattır ve kendi kendine konuşmaz. Onu insanlar konuşturur…"[106] şeklinde cevap vermiştir.

Burada yeri gelmişken günümüzde de dile getirilen ve "mealcilik" olarak isimlendirilen "Kur'an bize yeter, onun ifadeleri son derece açıktır, herkes onu kolaylıkla anlayıp uygulamaya koyabilir" şeklindeki düşüncenin pratikte kaostan başka bir şey getirmeyeceğini ifade etmek isteriz.

Ali Harb'in zikrettiği Kur'an'ı okuma türleri ideal anlamı tespit etme noktasında bizlere ışık tutmaktadır:

[99] Ahmet Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 9-10.
[100] Zerkeşî, *el-Burhân*, 2:161.
[101] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse), 62.
[102] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2005), 1: 46.
[103] Zerkeşî, *el-Burhân,* 1: 16
[104] Mehmet Demirci, "Murâd-ı İlâhînin Anlaşılması ve Yorumlanması ile İlgili Ontolojik Zorluklar", *Bilimname*, 28 (2015): 72.
[105] Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân,* 4 cilt, tahk: Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: el-Hey"etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974/1394), 1: 446.
[106] Şemsu'd-din ebu'l-Muzaffer, *Mir'âtuz'-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*, 23 cilt, (Dımeşk: Daru'r-Risâle, 2013), 6: 305.

Ölü okuma: Bu tür okuma nassın arkasına, maksatlarına nüfuz etmeyen literal (lafzi) okumadır ve sonuçta mananın bozulmasına yol açmaktadır.

Canlı okuma: Hareket noktası keşif ve araştırma olan bu okuma türünün gayesi yeni manalar ortaya çıkarmaktır. İşte bu yüzden bu okuma zahire takılıp kalmayarak nassın arkasındaki hedefleri ve maksatları ortaya çıkarır.[107]

Kur'an'ı anlamaktan her söz edildiğinde, ister istemez murad-ı ilahiyi dilin sınırları içerisinde anlamaktan söz ediliyor demektir. Bunun için de Arap dilini lehçeleriyle birlikte bilmek gerekmektedir.[108] Kur'an'ın yorumlanması, sadece metinden anlamı çıkarmak olmayıp, olgudan hareketle metne anlam vermektir. Olguyu dikkate almadan nassların literal yapısına bağlı kalınarak yapılan yorumlar Kur'an'ı bugünkü yaşantımıza çareler sunamaz hale getirir.[109] Oysaki Şâtıbî'nin de belirttiği gibi; Kur'an'daki lafızlarından ziyade bu lafızların ifade etmek istediği mananın önemlidir. Zira lafız, kendisiyle kastedilen mananın elde edilmesi için sadece bir vasıtadır.[110]

Bir kelamın en iyi şekilde anlaşılması ise ancak onu oluşturan şu üç hususun dikkate alınmasıyla gerçekleşir. Bunlar, manayı taşıyan "lafız", lafız ile var olan "mana" ve bu ikisi arasındaki bağ olan "nazım".[111] Bir metnin nazmının en önemli parçalarından birisi de yukarıda açıkladığımız üzere "bağlam"dır. Bağlamın göz ardı edilmesi durumunda Kur'an, asıl işlevi göz ardı edilen bir metin olarak algılanır ve her dini grup/fırka kendi görüşlerinin doğruluğunu ispatlamak için Kur'an'da geçen bir ibareyi delil olarak göstermeye başlar. Nitekim bunun örneklerini daha sahabe döneminde görebiliriz.

Sıffin savaşında Hz. Ali ve Muaviye arasındaki anlaşmazlığı sona erdirmek için hakem tayin edilmesini kabul etmeyen grup (hariciler) *"Hüküm ancak Allah'ındır"* ayetini delil getirmişlerdir.[112] Oysa bu ifade, Kur'an'da iki ayette[113] geçmektedir ve ayetlerin bağlamına baktığımızda, bu ifadelerin müşriklere ve kafirlere hitap için kullanıldığını görürüz.[114] Günümüzde ise özellikle Cuma hutbelerinde, anlatılan her konuyu bir ayet ve bir hadisle destekleme eğilimi sonucu, konuyla hiç alakası olmayan, ama içinde konuyu çağrıştıracak kelimeler geçen bir ayet seçilmekte ve konuyla bağlantılı imiş gibi okunmaktadır.[115] Bunun yanı sıra *"...sermayeniz sizindir..."*[116] ifadesinin kapitalizme; *"... sizden olan idarecilere de itaat edin! ..."*[117] ifadesinin diktatörlüğe; *"Onların işleri, aralarında danışma iledir."*[118] ifadesinin ise parlamenter sisteme işaret olduğunu söyleyenler de olmuştur.[119]

Ubeydullah b. el-Hasan el-Enbarî'nin Kur'an hakkındaki şu sözleri de bu konuda uç bir örnektir:

"Kur'an'da ihtilafa delalet vardır. Kaderi reddedenler doğru söylemişlerdir. Bu görüşün Kur'an'da bir delili vardır. Cebriyyenin de dedikleri doğrudur. Onların görüşlerinin de Kur'an'da bir delili

---

[107] Ali Harb, *Nakdü'n-nass*, 4. Baskı, (Fas: ed-Dârul-Beydâ, 2005), 204.
[108] Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 292.
[109] Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 12. Baskı, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 98.
[110] Ebû İshâk İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerîa*, 7 cilt, tahk: Ebû Ubeyde, (Kahire: Dâru ibni Affân, 1997), 2: 140.
[111] Ebû Süleyman el-Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, "Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân" içerisinde, tahk: Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlû Selâm, 3. Baskı, (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1976), 26-27.
[112] Ebu'l-Ferec el-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, 19 cilt, tahk: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 5: 124.
[113] el-En'âm, 6/57; Yûsuf, 12/40.
[114] Ahmet Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, 68.
[115] Ahmet Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, 165.
[116] el-Bakara, 2/279.
[117] en-Nisâ, 4/59.
[118] eş-Şûrâ, 42/38.
[119] Jansen, J. J. G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar,* çev. Halilrahman Açar, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1993), 175.

vardır. Kim kaderi reddederse, doğrudur; kim Cebr görüşünü kabul ederse o da doğrudur. Çünkü bazen bir tek ayet, iki muhtelif manaya delalet eder ve birbirine zıt iki manaya çekilebilir." "Her kim zina eden, mü'mindir derse, isabet etmiştir. Kim de, kafirdir, derse o da isabet etmiştir. Bir başkası O, ne mü'mindir ne de kafirdir; o fasıktır, derse o da doğru söylemiştir. Diğer birisi, onun ne mü'min ne kafir olduğunu, onun münafık olduğunu söylerse o da isabet etmiştir. Kafirdir, müşrik değildir, diyen de doğru söylemiştir. Hem kafir, hem de müşriktir, diyen kişi de isabet etmiştir. Çünkü Kur' an bütün bu manalara delalet etmektedir."[120]

Ayetin bağlamını tespit ederken, önce dış bağlam olan nüzul ortamına ve varsa nüzul sebebine bakılmalıdır. Daha sonra iç bağlama bakılarak ayetin siyak ve sibakı dikkate alınmalıdır. İç bağlam (Kur'an'ın mana bütünlüğü) konusunda dikkat edilmesi gereken bir husus da uzun surelerde, ayetleri pasajlara ayırarak kendi içindeki konu bütünlüğüne bakmaktır.[121] Kur'an'ın indiği nüzul ortamı coğrafi, ekonomik ve siyasi açıdan iyi bilinmelidir. Bu konuda ifrat, Kur'an'ı nüzul ortamından koparmak, tefrit ise Kur'an'ı nüzul ortamına mahkum etmektir. Birinci anlayış onu bağlamından koparmakta, ikincisi onu tarihe gömerek günümüzde etkisiz hale getirmektedir.[122] Fazlur Rahman, ayetleri Kur'an bütünlüğü içinde değil, parçacı bir mantıkla değerlendirmenin sonucu olarak, bütünün de tam anlaşılmadığını, bunun sonucunda hukukla alakası olamayan ayetlerden çoğu zaman hukuki hükümler çıkarıldığını söylemektedir.[123]

Kur'an'ın bağlamının diğer bir boyutu da ilahi vahiy halkasının önceki unsurlarıdır. Bizzat Kur'an kendisinin vahiy zincirinden bağımsız, önceki kitaplarla ilgisiz, içeriği bütünüyle yeni bir kitap olarak değerlendirilmesini istememektedir.[124] Zira Kur'an vahiy geleneğinden bağımsız, tek başına bir kitap olarak ele alındığı takdirde Kur'an'ın mesajının sağlıklı bir bağlama yerleştirilmesi mümkün değildir.[125]

Metinler (nasslar), her ne kadar dilin genelleme ve soyutlama özelliği sayesinde bütün hadiseleri kapsayabilseler de yine de sınırlıdırlar. Metinlerin yeni olayları kapsamasının, ya bizzat metnin yapısında bulunan ya da kendi hitabının sosyal bağlamında, yani iniş sebebinde mevcut olan birtakım 'göstergeler'e dayanması zorunludur. Bu konuda Hz. Ömer, bizler için iyi bir örnektir. O, Kur'an'ı sadece iki kapak arasına hapsedilmiş bir kitap olarak algılamayıp onun ayetlerinin derinlerinde yatan anlamları üzerinde düşünmekteydi. Bu sayede yaşadığı dönemin problemlerine gerçekçi çözümler getirmekteydi. Onun bu özelliğinin temelinde Kur'an ayetleri üzerinde yüzeysel değil, derinlemesine düşünmesi bulunmaktadır. Hz. Ömer'in hilafeti döneminde, el kesme cezasını uygulamaması, müellefe-i kulub'a hisse vermeyi durdurması, fey' gelirlerini dağıtmaması, içki içenlere had uygulaması, mut'a nikahını yasaklaması gibi uygulamalarına baktığımızda, onun ayetleri değiştirmediğini, ancak bu ayetleri Kur'an'ın ruhuna uygun olarak çağın gereklerine göre yeniden yorumladığını görmekteyiz.[126]

Nüzul sonrası dönemde "metin çözümleme" alanındaki gelişmelerin etkisiyle daha önce açığa çıkarılmayan yönlerin açığa çıkarılması sebebiyle yorumcuyu kınamak doğru bir davranış değildir. Zira metin de zaman ve mekanın değişmesiyle, canlı ve gelişen olgunun içinde sabit durmaz. Ancak özellikle vurgulayalım ki bir metinden yeni anlamların elde edilmesi, daha önce elde edilen anlamların kaldırılıp atılması anlamına gelmez.[127]

---

[120] Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, (Dımeşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), s.95-96.
[121] Ahmet Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam,* 10.
[122] Mustafa İslamoğlu, *Kur'an'ı Anlama Yöntemi*, (İstanbul: Düşün yayıncılık, 2014), 22.
[123] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 60-61.
[124] el-Bakara, 2/41, 91, 97; Al-u İmrân, 3/3,4-50; en-Nisâ, 4/47; el-Ahkâf, 46/9 vb.
[125] Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, 4. Baskı, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2017), 15; Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, 12.
[126] Nasr Hâmid ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass* , 103-104.
[127] Nasr Hâmid ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass* , 240.

Turan Koç'a göre: "Kur'an'ın bazı ayet ve bağlamlarının tek-anlamla ele alınabileceğine hoşgörü ile bakılabilir. Ama, Kur'an'ın tamamını tek-anlamı olarak okumak onu felsefî bir düzyazı şeklinde okumak olabilir. Tek anlamlı metne ulaşmak iyi bir şey; ama Kur'an'ın bütün anlamını tek anlama indirgemek, Kur'an'ı mahdut bir alana kilitlemek olur."[128] Fakat bu tercih ve tespit ağırlık basan görüş ve zannî bir delile dayandığı ile olduğu için tam ve kamil manada tek-anlamlılık değildir.[129]

Sonuç

Halk tabiriyle, insanlık için "köprüden önceki son çıkış" olarak ifade edebileceğimiz Kur'an, Allah'ın insanlara gönderdiği son ilahi mesajdır. Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte bu mesaj da iki kapak arasında son şeklini almıştır. İlahi hitabın lafız olarak sabitlenmiş olmasına karşın hayat dinamik bir şekilde değişmeye devam etmektedir. Sabit metnin dinamik hayata çare olabilmesi için lafzen değil ama mana olarak günümüz şartlarına uyarlanması kaçınılmaz bir hal almıştır.

Bunun sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için bir beyin cerrahı hassasiyetinde çalışılması gerektiği aşikardır. Yoksa toplum olarak yanlış bir dini algının peşinde sürüklenmek, Allah'tan bize uzatılmış ipin ucunu kaçırma riski bulunmaktadır. Bizce lafzın sahibi kimse mananın da sahibi odur. Ancak burada bizler lafzın sahibi olan Allah'a bu lafızlar ile neyi kastetmiş olduğu sorusunu yöneltme imkanına sahip değiliz. Tam burada murad-ı ilahiyi anlam noktasında en büyük yardımcımız metnin bağlamı olacaktır.

Metnin bağlamının diğer bir önemli fonksiyonu da insanların Kur'an ayetlerine keyfi manalar yüklemelerini engellemesidir. Ayetleri bağlamından kopardığımız zaman artık onlar Allah'ın kastettiği manayı değil bizim onlara yüklediğimiz manayı taşımaya başlarlar. Tüm bunlara rağmen bir ayetten herkesin aynı şeyi anlamasının mümkün olmadığının farkındayız. Bu farklılık toplum için yerine göre bir rahmettir. Ancak iyi niyetle, kafi derecede bir ilimle, akl-ı selim ile ve bağlamın da dikkate alındığı bir anlama çabasının Kur'an'ın manalarını iki kapak arasına hapsolmaktan kurtararak günümüz insanlığının dertlerine çare olacağı muhakkaktır.

Kaynakça

Akarsu, Bedia. *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*. 4. Basım, İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1998.

Akdemir, Salih. "Nass ve Yorum İlişkisi", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

Albayrak, Halis. "Kur'an'ı Anlamak-Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak", haz: Hüseyin Nazlıaydın ve Hayrullah Terkan, *1. Kur'an Haftası*. Ankara: Fecr Yayınları, Ankara, 1995.

Altınörs, S. Atakan. "Düşünce İle Dil Arasındaki İlişkiye Descartes'ın Yaklaşımı", *Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 28 (2010): 389-401.

Arkoun, Muhammed. *Tarihiyyetü'l-fikri'l-arabiyyi'l-İslâmi*. çev. Hâşim Sâlih, 2. Baskı, (Beyrut: Merkezü'l-Enmâi'l-Kavmî, (1996).

el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. 2 cilt, tahk: Halîl el-Meyyis, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

el-Beyhakî, Ebû Bekr. *Şuabu'l-îmân*. 14 cilt, tahk: Abdulâlî Abdulhamid Hamid, 1. Baskı, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı, 1423/2003.

Bollnow, Otto Friedrich. "İfade ve Anlama", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. çev. Doğan Özlem, Ankara: Ark Yayınevi, 1995.

[128] Turan Koç, "Müzakereler bölümü", *I. Kur'an Sempozyumu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1995), 240.
[129] Mehmet Murat Karakaya, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*, 67.

el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*. 9. Baskı, Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 7. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

el-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. 19 cilt, tahk: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.

Chomsky, Noam. *Dil ve Zihin*. çev: Ahmet Kocaman, Ankara: Ayraç Yayınevi, 2001.

Condon, John C. *Kelimelerin Büyülü Dünyası*. çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Cündioğlu, Dücane. *Anlam'ın Tarihi*. 7. Basım, İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.

el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilu'l-i'câz fî ilmi'l-meânî*. tahk: Mahmûd Muhammed Şakir, Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1413/1992.

Çağıl, Necdet. *Din Dili ve Mecaz*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.

Çakır, Cemal. "Anlamın Bağlam Açısından İncelenmesi: Kökanlambilim ve Artanlambilim", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 24/3 (2004): 245-255.

De Saussure, Ferdinand. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev: Berke Vardar, İstanbul: Multilingual, 1998.

Demirci, Mehmet. "Murâd-ı İlâhînin Anlaşılması ve Yorumlanması ile İlgili Ontolojik Zorluklar", *Bilimname*, 28 (2015): 67-92.

Denkel, Arda. *Anlam ve Nedensellik*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1996.

Düzgün, Şaban Ali. "İsimler'den Kelimeler'e: Adem'den İbrahim'e İnsan Zihninin Tekâmülü", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (2011): 1-6.

Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm. *Fedâilü'l-Kur'ân*. tahk. Mervân el-Atiyye ve diğerleri, Dımeşk: Dâru ibni Kesîr, 1995/1415.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmu'n-nass: Dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân*. Rabât: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 2014.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Nakdü'l-hitâbi'd-dînî*. 2. Baskı, Kahire: Sînâ li'n-Neşr, 1994.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *en-Nass es-sulta el-hakîka*. Dâru'l-Beydâ: el-Merkezu's-Sekafiyyu'l-Arabî, 1995.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev: Mehmet Emin Maşalı, 3. Baskı, Ankara: Otto Yayınları, 2013.

Eco, Umberto. *Yorum ve Aşırı Yorum*. çev. Kemal Atakay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. çev. Mehmet Aydın, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Erten, Mevlüt. "Kur'an'a Yaklaşımda Bilgi Yorum İlişkisi". *Ekev Akademi Dergisi*, 6/10 (2002).

Erten, Mevlüt. *Nass-Yorum İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Fazlur Rahman. *İslam ve Çağdaşlık*. trc: A. Açıkgenç, H. Kırbaşoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Fowler, Roger. "A Note on Some Uses of the Term "Meaning" in Descriptive Linguistics". ed: Louis G. Heller, Andre Martinet, *Word*, 21/3 (1965): 411-420.

Garaudy, Roger. *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. 12. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Munkizu mine'd-dalâl*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, ty.

Gezgin, Ali Galip. "Kur'an'ın Metinsel Niteliği". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 9/27 (Ocak-Nisan 2007): 79-108.

Harb, Ali. *Nakdü'n-nass*. 4. Baskı, Fas: ed-Dârul-Beydâ, 2005.

el-Hattâbî, Ebû Süleyman. *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*. "Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân" içerisinde, tahk: Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlû Selâm, 3. Baskı, Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1976.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Dımeşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.

İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an'ı Anlama Yöntemi*. İstanbul: Düşün yayıncılık, 2014.

Jansen, J. J. G.. *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*. çev. Halilrahman Açar, Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.

Karakaya, Mehmet Murat. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2003.

Kılıç, Muharrem. "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001): 313-328.

Kılıç, Veysel. *Dilin İşlevleri ve İletişim*. İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2002.

Koç, Turan. "Müzakereler Bölümü". *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara: Fecr Yayınları, 1995.

Korkmaz, Zeynep. *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 2007.

Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 6 cilt, Kahire: Dâru'n-Neşr, ty..

Lyons, John. *Introduction to Theoretical Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

el-Mâturîdî. Ebû Mansûr, *Te'vîlâtu ehli's-sünne*. 10 cilt, tahk: Mecdî Baslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005/1426.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr*. tahk: Abdullah Muhammed Şehhâteh, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.

Öz, Ahmet. *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.

Özsoy, Ömer. *Sünnetullah*. 4. Baskı, Ankara: Fecr Yayınevi, 2017.

Piaget, Jean. *The Origins of Intelligence in Children*. çev: Margaret Cook, 3. Baskı, New York: International Universities Press, 1965.

Renan, Ernest. *Dilin Kökeni Üzerine*. çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2011.

Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. 12 cilt, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.

es-Sadr, Muhammed Bâkır. *el-Medresetü'l-Kur'âniyye*. 2. Baskı, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1434/2013.

es-Suyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 cilt, tahk: Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: el-Hey"etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974/13946.

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. tahk: Ahmed Şâkir, Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1940.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât fi Usûli'ş-Şerîa*. 7 cilt, tahk: Ebû Ubeyde, Kahire: Dâru ibni Affân, 1997.

Şemsu'd-din ebu'l-Muzaffer. *Mir'âtuz'-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*. 23 cilt, Dımeşk: Daru'r-Risâle, 2013.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. tahk: Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Taşdelen, Vefa. "Varoluş Felsefelerinde Varoluşun Özden Önceliği Sorunu", *Beytulhikme*, 1/1 (2011): 26-54.

Tatar, Burhanettin. *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*. 3. Basım, İstanbul: Vadi Yayınları, 2018.

Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 2005.

Ullmann, Stephen. *Meaning and Style*. New York: Barnes & Noble Books, 1973.

Uwe, Japp. "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik Yorumbilgisi Üzerine Yazılar*. çev. Doğan Özlem, Ankara: Ark Yayınevi, 1995.

Vardar, Berke. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2001.

Yaman, Ertuğrul. *Türkçe Bilinci*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.

Yaman, Havva ve Akkaya, Derya. "Dil Biliminin Kelime Öğretimine Açılan Kapısı: Bağlam Türleri", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/3 (2012): 2599-2610.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2005.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 cilt, tahk: Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.

BİR DAVA VE MÜCADELE ADAMI OLARAK MEHMET ÂKİF ERSOY'UN TEFSİR YAZILARI VE VAAZLARININ DİLİ VE ÜSLÛBU

İsmail Alperen BİÇER[1]

Özet

On dokuzuncu asrın sonundan yirminci asrın ilk çeyreğine uzanan dönem, Türk tarihinin buhranlı ve çileli zamanlarıdır. Bu dönemde siyasî, sosyal ve kültürel alanlarda büyük değişimler yaşanmış; yeni Türk Devleti'nin kurulması yolunda mücadele edilmiş ve zaferle sonuçlanan bir süreç geride bırakılmıştır. Memleketin meselelerine ve milletin değerlerine bağlı, sorumluluk sahibi bir aydın olarak Mehmet Âkif, bu sürece tanıklık etmiş; mensup olduğu milletin hürriyet mücadelesine eserleriyle ve fikirleriyle destek vermiştir.

Türk edebiyatı tarihinde şiirleri ve şairliği ile mühim bir yere sahip olan Mehmet Âkif, kaleme aldığı Kur'an meali, tefsir yazıları ve vaazlarıyla da adından söz ettiren bir edebiyat ve fikir adamıdır. Safahat'ta yer alan "Süleymaniye Kürsüsünde" ve "Fatih Kürsüsünde" başlıklı manzumeleriyle siyasî ve sosyal meseleleri bir vaiz tavrıyla ele alıp okuyucuya nasihatlerde bulunmuştur. Ayrıca Millî Mücadele döneminde Mehmet Âkif, Anadolu'yu işgal eden düşmana karşı insanları uyarmak, birlik ve beraberliği tesis etmek maksadıyla Şehzadebaşı, Beyazıt, Fatih, Zağanospaşa ve Nasrullah camilerinde bizzat kürsüye çıkarak vaazlar vermiş; bu vaazları da metinler hâlinde Sebilürreşat dergisinde yayımlamıştır.

Bu çalışmada, dili incelikleriyle kullanarak manzumeler kaleme alan Mehmet Âkif'in manzum ve mensur tefsirleri ile vaazlarındaki kelime serveti, sözcük türleri, cümle yapıları ve sözün gücü üzerinde durularak metinlerin dil ve üslûp özellikleri değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Âkif Ersoy, tefsir, vaaz, dil, üslûp.

THE LANGUAGE AND STYLE OF COMMENTARY WRİTİNGS AND SERMONS OF MEHMET ÂKİF ERSOY AS A CASE AND STRUGGLE MAN

Abstract

The period that extends from the end of the nineteenth century to the first quarter of the twentieth century is the depressed and ordeal of Turkish history. During this period, major changes took place in the political, social and cultural fields. The struggle for the establishment of the new Turkish State was fought and a process that resulted in victory was left behind. Mehmet Akif, a responsible intellectual, committed to the issues of the country and the values of the nation, has witnessed this process. With his works and ideas, he supported the nations effort towards freedom for the citizens

Mehmet Akif, who has an important place in the history of Turkish literature with his poems. He is a literary and intellectual man who gives his name with his comments and sermons. In his poems titled "Süleymaniye Kürsüsünde" and "Fatih Kürsüsünde" in Safahat, he addressed political and social issues with a preacher's attitude and gave advice to the readers. In addition, during the National Struggle, Mehmet Âkif personally preached in the mosques of Sehzadebası, Beyazıt, Fatih, Zaganospasa and Nasrullah in order to warn people against the enemy invading Anatolia and to establish unity and solidarity. He published these sermons in the form of texts in the journal of Sebilurresat.

[1] Öğr. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkçe Öğretimi, Uygulama ve Araştırma Merkezi, Eskişehir, Türkiye, alperenbicer@gmail.com, orcid.org/0000-0002-2207-1083

This study attempts to evaluate the language and style features of the texts, by focusing on the word fortune, word types, sentence structures and the power of word in verse and prose commentaries of Mehmet Âkif literary works.

Key Words: Mehmet Âkif Ersoy, commentary, sermon, language, style.

Giriş

On dokuzuncu asrın sonu ile yirminci asrın ilk çeyreğini kapsayan zaman dilimi, içinde acı tecrübeleri, muharebeleri ve nihayetinde zaferleri barındıran çalkantılı ve çileli bir dönemdir. Balkan Harbi ile başlayan ve I. Cihan Harbi ile devam eden bu buhranlı dönemde Osmanlı Devleti'nin de mensubu olduğu ittifak cephesi mağlup olmuş; 30 Ekim 1918 tarihinde imzalanan Mondros Mütarekesi ile de Türk ordusu silah bırakmak zorunda kalmıştır. Mütarekenin imzalanmasından hemen sonra da itilâf devletlerine ait gemiler İstanbul Boğazı'na demir atmış ve itilâf cephesindeki milletler ana yurdun dört bir yanını işgal etmeye başlamıştır. Osmanlı devletinin idare merkezi olan İstanbul'un 16 Mart 1920 tarihinde işgal edilmesiyle birlikte Türk milleti topyekûn olarak hürriyet mücadelesi başlatmış ve sorumluluk duygusuna sahip vatansever fikir adamları, yazarlar, şairler de bu kutsal mücadeleye destek olmak maksadıyla Anadolu'ya geçmiştir. Fikirleriyle, yazılarıyla, şiirleriyle ve konuşmalarıyla Millî Mücadele hareketine destek olan Halide Edip, Dr. Adnan Adıvar, Ruşen Eşref, Yakup Kadri, Hamdullah Suphi, Mehmet Emin, Falih Rıfkı gibi şahsiyetlerin arasında Mehmet Âkif Ersoy da vardır.[2]

Mehmet Âkif, babası İpekli Tahir Hoca'nın kendisine sunduğu imkânla hususî eğitimine devam etmiş; Arapça, Farsça ve Fransızca öğrenmiş ve nihayetinde resmî öğrenimini tamamlamıştır. 1893'te Baytarlık Mektebi'nden birincilikle mezun olan Âkif için tahsil hayatı bitmiş, çalışma hayatı başlamıştır. Baytarlık, öğretmenlik, üniversite hocalığı ve milletvekilliği yapan Mehmet Âkif'in öne çıkan yönü, kuşkusuz edebî şahsiyetidir. Zira o, küçük yaşlarda şiir yazmaya başlamış, gazetelerde ve dergilerde yazılar yayımlamış bir edebiyat adamıdır. *Safahat* adlı ölümsüz eserindeki şiirlerinin yanı sıra *Sebîlü'r-reşad* ve *Sırat-ı Müstakim* mecmualarında neşrettiği yazılarla da adından söz ettiren Âkif, bir dava ve mücadele adamı olarak karşımıza çıkar. İslam âleminin ve Türk milletinin içinde bulunduğu durumdan kurtulup eski kudretine kavuşması için çalışmak Âkif'in yegâne davası; yurdun düşman kuvvetleri tarafından işgaline ve taksimine karşı çıkmak da onun büyük mücadelesidir.[3] Bu dava ve mücadele uğrunda şiirler yazıp yazılar neşreden Mehmet Âkif, şehir şehir gezmek suretiyle de insanlarla bir araya gelmiş ve Anadolu insanın mukaddes mücadelesine kalemi ve kelâmı ile destek olmuştur. İnsanlar arasında birlik ve beraberliği tesis etmek, onları uyandırmak ve uyarmak için tefsir yazıları yayımlayan Âkif, sözün gücüne inanan bir hatip olarak da Şehzadebaşı, Beyazıt, Fatih, Zağanospaşa ve Nasrullah camilerinde bizzat kürsüye çıkarak vaazlar vermiştir.

Âkif'in kaleminden çıkan ve *Sebîlü'r-reşad* dergisinde yayımlanan otuz altısı mensur, on sekizi manzum olmak üzere elli dört tefsir yazısı ile dokuz vaaz vardır. Söz konusu bu metinlerde ele alınan başlıca konular nelerdir? Âkif'in bu konuları ele almasındaki temel saik nedir? Metinlerde kullanılan

[2] Abdullah Uçman, "Vâiz Mehmed Âkif", *Vefatının 75. Yılında Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı (12-13 Mart 2011 İstanbul)*, Haz. Vahdettin Işık (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları): 532-533.

[3] Ancak Âkif'in bu yönü, yani dava ve mücadele adamlığı, bugün hâlâ üzerinde konuşulan ve tartışılan bir konudur. Özellikle edebiyat tarihlerinde, müellifin durduğu yer ve bakış açısıyla ilgili olarak Âkif'in sanatı ve sanatkârlığından bahsedilirken ideolojik konumuna da atıf yapılır. Şöyle ki Âkif, *"İslamcı cenahın ifade ettiği ve konumlandırdığı gibi safi İslamcı bir şair midir veya milliyetçi-muhafazakâr kesimin kuvvetle vurguladığı gibi milliyetçi bir şair midir veyahut öncekilere nazaran daha cılız gibi görünse de hemen her gruptan kişilerin ileriye sürdüğü/iddia ettiği gibi reformist bir şair midir?"* Edebiyat tarihlerinde yer alan bu tarz sübjektif yorumlar bir kenara bırakılırsa, onun Türkçeye olan hâkimiyeti, İstanbul Türkçesini kullanma biçimi, aruz veznindeki başarısı ile tasvir ve ifade kabiliyeti üzerinde bir fikir birliği olduğu görülecektir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Yüksel Topaloğlu, "Türk Edebiyatı Tarihlerinde Mehmet Akif Algısı", *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 4/19 (Ocak 2013): 80.

dilin mahiyeti nedir? Âkif'in şiir dili ile nesir dili arasında ne gibi farklar vardır? Tür ve yapı bakımından hangi kelimeler ve cümleler tercih edilmiştir? Metinlerin öne çıkan üslûp özellikleri nelerdir? Temel hareket noktası bu sorular olan bildiride Âkif'in tefsir yazıları ile vaazları dil ve üslûp özellikleri bakımından incelenmeye çalışılacaktır.

Öne Çıkan Konular

İslam âlemini ve Türk milletini içinde bulunduğu durumdan kurtarmak ve tekrar eski kudretli günlerine kavuşturmak maksadıyla mücadele eden Âkif, "*insanı harekete geçiren ve heyecan veren ayetleri tefsir etmeye*"[4] özen göstermiştir. Ele aldığı ayetlerin 'bugün' ne söylediği üzerinde ısrarla duran Âkif'in tefsir yazıları ve vaazlarında öne çıkan konuları şu şekilde sıralamak mümkündür: *inanç, teslimiyet, takva, tefrika, kader, tevekkül, sabır, çalışmak/mücadele, eğitim, tembellik, hurafe/batıl inanç…* Âkif'in 'dert yandığı' bu konuları ele almasındaki temel saik, kuşkusuz özelde insanı, genelde ise toplumu uyarmak ve aydınlatmaktır. Onun bu tavrı, sanat anlayışıyla ilgili olarak şekillenmiş; şiirlerinde olduğu gibi tefsir ve vaazlarında da dili bir ıslah/terbiye vasıtası olarak kullanmıştır.

Âkif, tefsir yazılarında ve vaazlarında zamanın meselelerine Kur'an ve sünnet açısından bakmış ve onun tefsir metodu bu bakış açısına bağlı olarak gelişmiştir. Tefsir ettiği ayetleri titizlikle seçen, bu ayetleri yaşanan sosyal olaylarla ilişkilendiren ve ayetlerin 'bugün' ne anlama geldiğine dair kafa yoran Âkif'in tefsir metodu *içtimai*dir. Zira onun amacı ayetleri dil bakımından tahlil etmek değil, ayetlerdeki hikmetleri Müslümanlara bildirmektir.[5]

Dilin Mahiyeti ve Âkif'in Muhatap Arayışı

Edebiyat tarihinde şiirleri ve şairliği ile mühim bir yere sahip olan Âkif, tefsir yazıları ve vaazlarında tıpkı manzum eserlerinde olduğu gibi sosyal konulara değinmiş; sade, açık ve anlaşılır bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Ancak onun şiirlerinde, şiir sanatının doğası gereği ahenk unsurları ile duygu, heyecan ve coşku göze çarpar; tefsir ve vaazlarında ise öne çıkan özellik *fikir* ve *muhakeme*dir.[6] Gerçekten de o, ele aldığı sosyal meseleyi vezin ve kafiyeyi kullanarak ustalıkla anlatır ve iletmek istediği mesajla beraber okuyucuda estetik zevk duygusu uyandırır. Tefsir yazılarında ve vaazlarında ise meseleyi etraflıca izah etme amacı güder; sözlerini fikir temelinin üzerine inşa eder. Söz gelimi Âkif, sıklıkla işlediği bir tema olan *tefrika*yı ele alırken manzum eserlerinde dili şiirsel işleviyle kullanır; mensur eserlerinde ise dili göndergesel işlevde kullanmayı tercih eder. 2 Şubat 1923 tarihinde Beyazıt Camii'nde verdiği vaazda *tefrika* ile ilgili şunları söyler:

"Heyhat! Fırkacılık tefrikacılıkta karar kılıyor. Birbirimize düşman kesiliyoruz. Her fırka diğer fırkayı vatanın düşmanı tanıyor, o nazarla bakıyor.

'Maksad memleketin selâmetidir; filan fırka selâmeti şu yoldan harekette görmüş; bizim fırka da bu taraftan gitmekte' demiyor.

İşte bu tefrikalar, hep o yüzden oldu. Nihayet memleket uçurumun, helâk uçurumunun ta kenarına kadar geldi. Yuvarlanmasına çok cüz'i bir şey kaldı. Şu son nefeste olsun aklımızı başımıza almazsak, yine böyle gidersek –maazallah- ümidler bitecek."[7]

---

[4] Davut Aydüz, "Mehmet Âkif Ersoy'un Tefsirciliği", *Vefatının 75. Yılı Anısına Mehmet Âkif Ersoy* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 77.

[5] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Şengün, *Mehmet Akif Ersoy'un Tefsirciliği ve Kur'ân Yorumu*, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007).

[6] Mustafa Uluçay, *Mehmet Akif Ersoy'un Eserleri Üzerinde Dil ve Üslûp İncelemesi*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014), 237.

[7] Mehmet Âkif Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, Haz. Ertuğrul Düzdağ, 1. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 191.

Mehmet Âkif vaazında İslam âleminin ve Türk milletinin yaşadığı çözülme ve bölünme hadisesinin, yani *tefrika*nın geldiği noktayı sebep ve sonuçlarıyla ortaya koymakta ve kendisini dinleyenlere 'akıllarını başlarına almaları' konusunda nasihatte bulunmaktadır. Aynı konuyu *Süleymaniye Kürsüsünde* başlıklı manzumesinde ise ahenk unsurlarını kullanarak şiirsel bir dil ile ifade etmektedir. Âkif'in kaleminden okuyoruz:

"Sizi bir âile efradı yaratmış Yaradan;

Kaldırın ayrılık esbâbını artık aradan.

Siz bu dâvada iken yoksa, iyâzen-billâh,

Ecnebîler olacak sâhibi mülkün nâgâh

Diye dursun atalar: 'Kal'a içinden alınır.'

Yok ki hiçbir işiden… Millet-i merhume sağır!

Bir değil mahvedilen devlet-i islâmiyye…

Girdiler aynı siyâsetle bütün makbereye.

Girmeden tefrika bir millete, düşman giremez;

Toplu vurdukça yürekler, onu top sindiremez."[8]

İnsanlar arasında anlaşmayı sağlayan ve kişinin meramını ifade etmeye yarayan tabii vasıta, yani dil, hangi mahiyette yahut işlevde kullanılırsa kullanılsın bir kaynağı, mesajı ve alıcısı/muhatabı vardır. Âkif'in şiirlerinde ve düzyazılarında kendisini gösteren muhatap arayışı, vaazlarında somutluk kazanır. Zira o, kürsüye çıkar ve karşısında kendisini dinlemek üzere toplanmış cemaate hitap eder. Âkif'in tefsirlerinde ve vaazlarında sıklıkla kullandığı seslenme/hitap ifadesi "*Ey cemaat-ı müslimîn!*" şeklindedir.[9] 7 Şubat 1913 tarihinde Fâtih Camii kürsüsünde kendisini dinleyenlere şöyle seslenir:

"*Ey cemaat-ı müslimîn!*

Biliyorsunuz ki, bugün harp var, hâl-i harpteyiz; kardeşlerimiz, evlâdlarımız düşman karşısında can feda ediyorlar.

Hükümetin müzâyakası ise ma'lûm.

Herkes elinden geldiği kadar gâzilerimize muâvenette bulunmalı."[10]

Âkif'in zaman zaman herhangi bir seslenme/hitap ifadesi kullanmadan konuştuğu yahut yazdığı görülür. Bu tarz konuşmalarında ve metinlerinde ise *sen*, *siz* ve *biz* şahıs zamirlerini hitap ifadesi olarak kullanır:

---

[8] Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, 9. Baskı (İstanbul: İnkılap ve Aka Basımevi, 1974), 178.

[9] Âkif'in manzum tefsirlerinde de muhatap arayışı kendisini gösterir. O, ayetleri manzum olarak tefsir ederken yaratıcıya seslenir ve "İlâhî, Allah, Ya Râb" ifadelerini hitap olarak kullanır:

"*İlâhî, emrinin âvâre bir mahkûmudur âlem;*

Meşiyyet sende, her şey sende… Hiçbir şey değil âdem!" Ersoy, *Safahat*, 192.

Türk milletine seslendiği şiirlerinde ise "ey millet-i merhûme" ve "ey kavm-i esaret-zede" ifadelerini hitap olarak kullanmayı tercih eder:

"*Hani, ey kavm-i esâret-zede, muhtâriyyet?*

Korkarım, şimdi nasibin mütemâdî haybet"

[…]

Artık ey millet-i merhûme, sabah oldu uyan!

Sana az geldi ezanlar, diye ötsün mü bu çan?" Ersoy, *Safahat*, 205-206.

[10] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar,* 214.

"*Acaba ferdâ-yı mahşerde halin ne olacak?*"[11]

"*Allah için olsun uyanınız; kalb gözünü, can kulağını böyle sımsıkı kapamayınız!*"[12]

"[…] *şu başımızdaki felaket yok mu, işte ondan beterine, hem Allah göstermesin bin kat beterine ma'ruz kalacağız!*"[13]

Âkif'in tefsir yazılarında dikkati çeken bir diğer hitap ifadesi de yıllar evvel 'Müslümanca' yaşamış ve Allah'ın lütfuna mazhar olmuş kimselerdir. Âkif onlara hitap ederek bugün *acze*, *meskenete* ve *zillete* düşen Müslümanları adeta şikâyet etmektedir:

"*Ey, şu tekrîm-i ilâhîye mazhar olan eslâf-ı güzîn!*

Acaba mezarlarınızın yarıklarından bakıp da ahlâfınızın bugünkü halini görüyor musunuz?

Ah! Onlar sizin tuttuğunuz yolu bıraktılar; girîve-i dalâle saptılar; fırka, şia [taraftarlık] münâzaâtı içinde târumâr olup duruyorlar. Öyle bir acze, öyle bir meskenete, öyle bir zillete düştüler ki: Yürekler dayanmaz, ciğerler pâre pâre olur!"[14]

Söz Varlığı

Âkif'in kişisel kelime serveti ve metinlerinin söz varlığı ele aldığı konulara bağlı olarak şekillenmiş ve zamanla *tabiilik* kazanmıştır. Gençlik yıllarında kaleme aldığı şiirlerinde klasik şiirin kelime dağarcığını kullanan Âkif, 1908'den sonra yayımladığı şiirlerinde, hayatının son ânına kadar savunduğu "İslâmî dünya görüşüne" uygun kelime seçimi ve ifade tarzı benimsemiştir. Âkif'in bu tercihiyle birlikte şekillenen, "çeşitlilik ve zenginlik kazanan" kelime dünyası, günlük yaşamda sıklıkla kullanılan ve hemen herkesin kolaylıkla anlayabileceği sözcüklerle teşekkül etmiştir. Gerçekten de onun şiirlerinde "*en ağır felsefî konulardan en basit meyhane ve kahvehane sohbetlerine kadar geniş bir yelpaze içerisinde konunun gerektirdiği gibi bir dil ve kelime kadrosu*"[15] bulmak mümkündür.

Âkif'in tefsir yazıları ve vaazlarının söz varlığı şiirleri ile benzerlik göstermektedir. O, bütün metinlerinde sade ve anlaşılır bir dil kullanmayı tercih etmiş; ele aldığı sosyal meseleyi açık bir biçimde okuyucuyla/dinleyiciyle paylaşmıştır. Bunu yaparken daha çok isim ve fiil türünde kelimeler kullanmıştır. Zira o, metin ürettiği dönemin 'sanat için sanat' anlayışının aksine "*realistlere özgü bir üslûp prensibini*" benimsemiştir.[16]

Âkif'in kullandığı kelimeler köken bakımından incelendiğinde Arapça ve Farsça kelimelerin ve bu kelimelerle yapılan "*Haccetü'l-vedâ, an-samîmi'l-kalb, ceffe'l-kalem, kaviyyü'ş-şekîme, Darü'l-hilâfe, âlem-i hilkat, murâd-ı ilâhî, sebeb-i nüzul, erbab-ı imân…* gibi terkiplerin var olduğu görülecektir. Ancak belirtmek gerekir ki Âkif'in metinlerinde yer alan ve bugün bizim için eski olan Arapça ve Farsça kelimeler, o dönemin standart dilinde kullanılan kelimelerdir. Ayrıca Batı dillerine ait iki kelime de Âkif'in metinlerinde yer almaktadır: "*karakter*" ve "*program*."

Her ne kadar miktar bakımından isimlere göre daha az olsa da tefsir yazılarında ve vaazlarda sıfat türündeki sözcükler ve sözcük grupları kullanılmıştır:

"***Yığın yığın*** *efrâd-ı beşer hayatı kendilerince bir gaye bilerek, onu elden bırakmamak için, çok zamanlar, insâniyetin alnını* ***karartacak*** *kadar* ***rezil*** *maişetlere katlanır dururken; ne mutlu o* ***yüksek***

[11] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 52.
[12] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 123.
[13] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 123.
[14] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 129-130.
[15] Fazıl Gökçek, *Mehmet Akif'in Şiir Dünyası*, 1. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 326-327.
[16] Fazıl Gökçek, *Mehmet Akif'in Şiir Dünyası*, 328.

*fıtratlara, o **pâk** hilkatlere ki: Pek **muazzez**, pek **mukaddes** bir gaye uğrunda hayatlarını **nâçiz bir** vasıta gibi feda ediverirler."*[17]

*"Hakikat, her vâdiye dalıp **çıkan**; yalancılıktan başka sermâye-i san'atı **olmayan**; mevzu tükendikçe ötekinin berikinin namusuna **hücum eden**; herkesin harîm-i serâirini açmak için dilini maymuncuk gibi kullanan; bir mazmun, bir kafiye uğrunda bin hakikati, bin hikmeti **kurban ediveren**; bir nükte hatırı için, hatıra **gelmeyecek rezâile** âgûş **açan bu** serserilerin etrafında bir sürü kopuk dolaşır ki bunlar o herze-vekillerin **kustukları** hezeyanları ni'met iğtinam eder gibi iltikâm ederler de **gezdikleri** yerlere saçıp dururlar."*[18]

Âkif'in tefsir yazılarında ve vaazlarında görülen diğer türler ise edatlar ve bağlaçlardır. Özellikle vaazlarında, konuşma dilinin doğası gereği "*işte*" ve "*pekâlâ*" sözcüklerini cümle başlarında sıklıkla kullanmıştır. Âkif, iki kelimeyi/cümleyi birleştirmek yahut iki karşıt görüşü mukayese etmek maksadıyla bağlaçları da kullanmıştır. Onun sıklıkla kullandığı bağlaçlar ise şunlardır: *ama, fakat, lâkin, çünkü, zira, mademki, halbuki, yalnız, ne… ne de, hem… hem de…*

Anlatımı zenginleştirmek ve kuvvetlendirmek isteyen Âkif'in tefsir yazıları ve vaazları atasözü ve deyim bakımından oldukça zengindir. Onun az sözle çok şey anlatma arzusundan kaynaklanan bu tavrı, kuşkusuz şairliğiyle ilgilidir. Zira sayfalarca yazılacak yahut saatlerce anlatılacak bir meseleyi atasözü ve deyim ile özetlemek pekâlâ mümkündür. Ayrıca metinlerde yer alan atasözü ve deyimlerin okuyucunun/dinleyicinin zihninde ve dağarcığında bir karşılığı vardır. Bu durum, şüphesiz anlatılmak istenen şeyin yahut iletilmek istenen mesajın doğru bir biçimde kavranmasını ve anlaşılmasını sağlamaktadır. Âkif'in tefsir yazıları ve vaazlarında yer alan atasözü ve deyimleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Kale içeriden fethedilir.[19]

Kurunun yanında yaş da yanar.[20]

Bin nasihatten bir musibet yeğdir.[21]

Görünen köy kılavuz istemez.[22]

Gönül almak, yüz yüze bakmak, gözünü açmak, işine gelmek, kulak vermek, ayağa düşmek, dört elle sarılmak, göğüs germek, boyun eğmek, aklını başına almak, yanına kalmak…[23]

Söz Dizimi

Âkif'in şiirleri gibi düzyazıları da söz dizimi açısından son derece çeşitlilik gösterir. Meramını tam olarak anlatabilmek ve mesajını doğru bir biçimde iletmek isteyen Âkif, şiirlerinde ahenk unsurlarının kendisine sunduğu imkânları da kullanarak kısa-uzun, kurallı-devrik, olumlu-olumsuz cümleler kurmuştur. Şiirlerinde zaman zaman iki-üç beyte dağılan cümlelere de rastlanmaktadır. Netice itibariyle "*Âkif'in şiirlerinde günlük konuşma dilinin sentaksından, en üst düzeydeki edebî dilin sentaksına kadar her türden cümle yapısı*"[24] ile karşılaşmak mümkündür. Tefsir yazıları ve vaazlardaki söz dizimi ise her ne kadar yazarının üslûp özelliklerini taşısa da şiirlerinden farklıdır. Çünkü edebî sanat olan şiirin şaire sunduğu imkânlar ile düzyazının yazara sunduğu imkânlar aynı değildir. Ancak belirtmek

[17] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 62.
[18] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 75.
[19] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 65-252.
[20] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 109.
[21] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 207.
[22] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 273.
[23] Tefsir yazıları ve vaazlardaki deyimlerin bulunduğu yerler sırasıyla şu şekildedir: Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 87, 93, 94, 98, 109, 117, 118, 119, 206, 242, 257.
[24] Fazıl Gökçek, *Mehmet Akif'in Şiir Dünyası*, 343.

gerekir ki Âkif, şiirlerinde açıklığı, nesirlerinde ise şiirselliği yakalamayı başarmış üslûp sahibi bir edebî şahsiyettir.

Tefsir yazılarında ve vaazlarında Âkif, anlaşılmak endişesi taşıdığı için genellikle kısa cümleler kurar ve bu cümleler, büyük ölçüde fiil cümleleridir. Yine bu cümleler, yüklemin yerine göre kurallıdır. Söylediklerimizi somutlaştırmak için Âkif'in vaazından aldığımız bir parçayı aşağıya alıyoruz:

"*Geçen geçti. Olan oldu. Şimdi matem tutacak, esef edecek, kederlenecek zaman değildir. Mâtem ölüyü diriltemez, esef geçmişi geri getiremez, keder musibeti def' etmez. Selâmetin anahtarı varsa yoksa iştir.*

Hülâsa yükselmek için doğruluktan, hüsn-i niyetten başka merdiven yoktur. Korkmamalı, korku helâki ta'cilden başka bir işe yaramaz.

Ye'se düşmemeli, ye'is helâkten başka bir netice vermez."[25]

Âkif'in nesirlerinde kurduğu cümlelerin dikkat çekici bir değer özelliği ise kullanılan fiil kipleridir. Okuyucuyu/dinleyiciyi, bir amaç uğruna harekete geçirmeyi isteyen Âkif, gereklilik ve istek kiplerini sıklıkla kullanır. Bu kiplerle kurulmuş cümlelerin gücüne inan Âkif, muhataplarının neler yapması gerektiğini anlatır ve hayatının hiçbir döneminde 'ben' demeyen biri olarak işin içine kendisini de katarak istek kipini kullanmayı tercih eder.

"*Evlâdımıza evvelâ bir Müslüman terbiyesi vermeli; sonra asrın ulûm-i nâfiasını, fünûn-ı sahîhasını* ***öğretmeliyiz.***

Hem terbiyeye ailelerden ***başlamalıyız****, bunun için evvelâ kendimizi terbiye* ***etmeliyiz****. Birbirimize karşı münasebetsiz harekâtı, gızleti, huşuneti* ***bırakmalıyız****.*"[26]

"*Öyleyse deminden beri serd ettiğimiz ilâhî düsturlara rücu* ***edelim****. Onların gösterdiği yola* ***dönelim****. O yoldan, o vahdet yolundan kıl kadar* ***ayrılmayalım****.*

Bize kendimizden başka kimsenin dost olamayacağını yakinen ***bilelim****. Aramıza sokulan ayrılık gayrılık hislerini büsbütün* ***unutalım****.*"[27]

Âkif, yapılması gereken şeylerin ihmal edildiği yahut yapılmadığı durumda neler yaşanacağını anlatırken şart cümleleri kullanır. Mücadele Sûresinin 20. ve 21. ayetlerini tefsir ettiği yazısının bir bölümünde bu tarz cümleleri sıralar; okuyucuyu bir soru ve cevapla uyarmaya çalışır:

"*Eğer aklımızı başımıza almazsak;*

Eğer Kitâbullah'a dört elle sarılmazsak;

Eğer aramızdaki nifaklara, şikaklara hâtime vermezsek;

Eğer Türk'ü Arnavut'a, Arap'ı Kürt'e düşman tanıtmak siyâset-i mecnûnânesinden vazgeçmezsek;

Eğer Müslümanlıkta atâletin, meskenetin haram olduğunu hâlâ anlamak istemezsek;

Eğer bu dîn-i mübînin cehl ile pâyidar olamayacağına 'an samîmi'l-kalb iman etmezsek;

Eğer bütün kuvvetimizle düşmanlarımızdan daha kuvvetli olmaya çalışmazsak;

Eğer memleketimize garbın rezâil-i medeniyeti yerine fennini, san'atını sokmazsak;

Ne olacağını bilir misiniz?

[25] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 185.
[26] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 209.
[27] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 282.

El'iyâzü billâh milletlerin maskarası, Müslümanlığın yüz karası."[28]

Âkif'in özellikle vaazlarında dikkat çeken bir başka cümle türü ise soru cümleleridir. Kürsüde cemaati uyarmak, onlara doğruyu göstermek ve Müslümanlar arasında birliği tesis etmek gayesiyle konuşan Âkif, zaman zaman soru sorar ve bu sorulara yine kendisi cevap verir:

"*Pekâlâ, Allah ne buyuruyor: Bizim uğrumuzda mücahede edenleri biz mazhar-ı tevfîk edeceğiz.*

Şimdi şu 350 yahud 400 milyon Müslümanın hepsinin vicdanına dehâletle sorarım:

Hangisi böyle bir mücahededе bulundu? Müslümanlık yalnız Kelime-i Şehadet ile, yalnız beş vakit namaz ile, yalnız ibâdât-ı bedeniye ile değildir.

[…]

Müslümanlık yalnız lâfz ile değildir. Sorarım: şarktaki Müslüman garptakinin imdadına koştu mu? Şimaldeki Müslüman cenuptaki din kardeşinin halinden müteessir oldu mu? Lâ vallahi, olmadı."[29]

Söz dizimi/cümle ile bütün bu anlatımlardan ve örneklerden sonra şunu söylemek gerekir: Âkif, dilin tüm imkânlarından yararlanarak metinler inşa etmiş, konuşmalar yapmıştır. Anlatmak istediğini son derece basit ve karmaşık olmayan cümlelerle ifade etmiştir. Günlük konuşma dilinin tüm canlılığını ve kıvraklığını metinlerine taşımıştır. Bu yönüyle Âkif, anlaşılması nispeten zor olan ayetlerin ve hadislerin kavranmasını sağlamıştır.

Üslûp Özellikleri

Sanatkârın kendine has duyuş, anlayış ve anlatış tarzı olarak tanımlayabileceğimiz üslûp, "*ferdîdir ve kaynağını yazarın mizacından ve tecrübesinden alır.*"[30] Bir sanatkârın şahsiyeti, dünya görüşü, kültürü ve ruh hâli, onun üslûbunu şekillendiren başlıca faktörlerdir. Dolayısıyla bir edebî metni anlamak ve o edebî metnin yaratıcısı konumundaki sanatkârın üslûbunu tayin edebilmek için öncelikle *insan*ı tanımak lazımdır. Çalışmamızın konusunu teşkil eden tefsir yazılarının müellifi ve vaazların hatibi Mehmet Âkif Ersoy'dur; onu tanımadan söz konusu metinlerin anlaşılamayacağını kabul etmek gerekir.

Dili ve edebiyatı, mensup olduğu milletin sorunlarını ifade etmek için bir araç olarak gören Âkif, gerek manzum, gerek mensur eserlerinde sosyal gerçekliği sade ve açık bir biçimde ele almış; yaşadığı dönemde cereyan eden büyük hadiseleri tüm çıplaklığıyla eserlerine konu etmiştir. Anlaşılmak endişesiyle hiçbir zaman elden bırakmadığı *sadelik* ve *açıklık*, Âkif'in üslûbunun en belirgin tarafıdır. Gerçekten de o, halkın konuştuğu günlük dille eserlerini kaleme almış; dilin imkânlarından faydalanmış; anlatımını atasözü ve deyimlerle zenginleştirmiştir.

Âkif'in manzum hikâyelerinde sıklıkla kullandığı *tahkiye* ve *sohbet/hasbihâl*, bir üslûp çeşidi olarak tefsir yazılarında ve vaazlarda da karşımıza çıkar. Âkif, bu metinlerinde bizzat başından geçen olayları paylaştığı gibi, ele aldığı konuyla ilgili geçmişte yaşanmış bir hadiseyi de muhataplarına aktarır. *Tahkiye* ve *sohbet üslûbu*, vaazlarda daha belirgindir. Zira kürsüde cemaate hitap eden Âkif, anlattıklarının akılda kalmasını bu hikâyelerle ve konuşmalarla sağlamaktadır.

Tefsir yazılarında ve vaazlarında Âkif, meseleyi daha anlaşılır kılmak adına zaman zaman kendisi gibi düşünmeyen meçhul bir muhatabın ağzıyla konuşur ve ona cevap verir; bu tarz konuşmalarda ise *münazara üslûbu* hâkimdir. Âkif, okuyucunun/dinleyicinin zihninde var olduğunu düşündüğü bir soruyu sorar ve bu soruya yine kendisi cevap verir. Âkif'in münazara üslûbunu yansıtan bir bölümü aşağıya alıyoruz:

[28] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 112-113.
[29] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 216-217.
[30] Şerif Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, 5. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2007), 51.

" '-İyi ama bütün milletlerde birçok fırkalar var. Dünyaları da pek iyi gidiyor. Terakki edip duruyorlar. Bu fırkalar hiç de onların izmihlâline sebep olmuyor…'

Evet, lâkin onlar 'fırka'yı 'tefrika' manâsında telakki etmiyorlar. Onların fırka hayatını size –lâ teşbih- şöyle temsil edeyim:

Tıpkı bizdeki mezahib gibi. Ben Hanefiyim, sen Şafiisin. Sana i'tiraz ediyor muyum? İkimiz de aynı Hâlık'a ibadet ediyoruz. İkimizin de Kur'anımız, Peygamberimiz aynı… İşte onlar da yekdiğerine karşı bu nazarla bakıyorlar."[31]

Âkif, tefsir yazılarında ve vaazlarında savunduğu düşüncenin doğruluğunu kanıtlamak için kendisiyle aynı düşüncede olan, fikirleriyle ve eserleriyle tanınan kimselerin görüşlerine yer verir. Onların eserlerinden alıntılar yapar ve onları tanık olarak gösterir. Kuşkusuz Âkif, fikirlerinin doğruluğunu ve gücünü göstermek, ele aldığı meseleyi somutlaştırmak için böyle bir tavır takınmaktadır. Bunu yaparken de tefsir yazılarında ve vaazlarında Sadî'nin ve Mevlana'nın hikâyelerini aktarır. Fikrin ve liyakatin önemini vurguladığı bir yazısında ise yeni Türk edebiyatının öncü isimleri olan Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın isimlerini anar:

"*Kemâl'in dediği gibi, 'Fikre galebe yine fikrin şânındandır.'"*[32]

"Üdebâ-yı ulemadan Ziya Paşa merhum, 'Bizde gayet mühim iki vazife vardır ki bi'l-iltizam en ehliyetsiz ellere tevdi' olunur: Biri nahiye müdürlüğü, diğeri çocuk lalalığı' diyor ki, biz buna bir de 'vaizliği' ilâve etmek için hiç düşünmeye hacet görmüyoruz."[33]

Tefsir yazılarının ve vaazların üslûbuna dair tüm bu anlatımlardan sonra şunu söylemek gerekir: şairliğiyle tanınan ve manzum eserler kaleme alan Âkif, genelde mensur eserlerinde, özelde ise tefsir ve vaazlarında da kendine has bir üslûp oluşturmayı başarmış bir şahsiyettir. Onun üslûp sahibi bir kalem ve kelâm erbabı oluşu, ifade zenginliği son derece yüksek olan Kur'an ayetlerinin insanlar tarafından kolaylıkla anlaşılmasını sağlamıştır.

Sonuç

Edebiyat âlemine şiirle intisap eden ve bu uğraşını ömrünün sonuna kadar sürdüren Âkif, mensup olduğu milletin başından geçen olayları ve memlekette olan biten büyük hadiseleri şiirlerine konu etmiştir. Bunu yaparken metin ürettiği dönemin dil ve edebiyat anlayışının uzağında duran Âkif, son derece sade, açık ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Realist bir tavırla ve üstün gözlem kabiliyetiyle hayatı şiire taşımıştır. Onun bu tavrı ve başarısı sadece şiirlerinde değil, mensur eserlerinde de kendini göstermektedir. Memleketin meselelerini ve Anadolu insanın hâlini dert edinen Âkif, mecmualarda yazılar yayımlamış ve bizzat insanlarla bir araya gelerek milletin hürriyet mücadelesine destek olmuştur. Bu anlamda kaleme aldığı tefsir yazıları ve sonradan metin hâlinde neşredilen vaazları onun dava ve mücadele adamlığı yönünü gözler önüne sermesi bakımından önemlidir.

Millî Mücadele hareketinin filizlendiği dönemde tefsir yazıları ve vaazlarıyla milleti uyarmayı, uyandırmayı ve harekete geçirmeyi amaçlayan Âkif, *iman*, *inanç*, *sabır* ve *çalışma*nın önemine vurgu yaparak insanları 'cihada' davet etmiştir. Bu yazılarında ve vaazlarında istiklâl için yanıp tutuşan Müslümanları muhatap alan Âkif, anlaşılması en zor meseleleri dahi günlük konuşma dilinde var olan kelimelerle ve karmaşık olmayan cümlelerle ele almıştır. Tefsir yazılarında dil bakımından tahlil ağırlıklı bir anlayışı değil, ayetlerin 'bugün' ne söylediği/ne anlama geldiği üzerinde durmuştur. Bu yönüyle Âkif, ayetlerin ve hadislerin içtimaî yönüne dikkat çekmiştir.

[31] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 191.
[32] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 90.
[33] Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 91.

Kaynakça

Aktaş, Şerif. *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*. 5. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.

Aydüz, Davut. "Mehmet Âkif Ersoy'un Tefsirciliği", *Vefatının 75. Yılı Anısına Mehmet Âkif Ersoy* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013): 59-82.

Ersoy, Mehmet Âkif. *Safahat*. 9. Baskı. İstanbul: İnkılap ve Aka Basımevi, 1974.

Ersoy, Mehmet Âkif. *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*. Haz. Ertuğrul Düzdağ, 1. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Gökçek, Fazıl. *Mehmet Akif'in Şiir Dünyası*. 1. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

Şengün, Ömer. *Mehmet Akif Ersoy'un Tefsirciliği ve Kur'ân Yorumu*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007.

Topaloğlu, Yüksel. "Türk Edebiyatı Tarihlerinde Mehmet Akif Algısı", *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 4/19 (Ocak 2013): 77-90.

Uçman, Abdullah. "Vâiz Mehmed Âkif", *Vefatının 75. Yılında Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı (12-13 Mart 2011 İstanbul)*, Haz. Vahdettin Işık. 529-542. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Uluçay, Mustafa. *Mehmet Akif Ersoy'un Eserleri Üzerinde Dil ve Üslûp İncelemesi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.

KUR'AN-I KERİM'DE EMPATİ DİLİ: MUSA (AS.) KISSASI ÖRNEĞİ

Prof. Dr. Erdoğan BOZ

Dr. Sezergül YIKMIŞ

Özet

İnsanlığı "homo empaticus" olarak adlandıran empati terimi kısa ve kapsamlı bir terim olduğu için çabucak yaygınlık kazanmıştır. Tarihte ilk defa Aristo (MÖ 384-322) tarafından kullanılan empati *sen var olduğun için ben de varım diyerek bizi ben'in dünyasından ayırıp başka hayatlara doğru anlık seyahatlere çıkaran duygudur* (Ersoy, Köşker, 2016:1). Psikolojik olarak empatiye yüklenen anlamlar onun aynı zamanda dinî bir misyona da sahip olduğunu göstermektedir. Din insanlığın karşı karşıya olduğu evrensel sorunların ortadan kaldırılması için ortak hedefler belirler ve ahlaka dayalı bir toplum inşası hedefler. Allah'a karşı görev ve sorumlulukları yerine getirmekteki temel prensip sorumluluk almak ve çevreye karşı duyarlı olmaktır. Bu bağlamda "öteki" kavramı devreye girmektedir; ötekini anlamak, anladığını hissettirmek anlayışı üzerine kurulmuş bir iletişim dili tesis etmek gerekir. Empatinin metinler üzerindeki görünümüne dinî metinler bağlamında baktığımız zaman her fırsatta yaratıcıya atıfta bulunan bir din dilinde bu kavramın görünümü kurmaca metinler ve haber metinlerinden farklılık arz edecektir. Fransız bilim adamı Foucault, söylemlerin yorumlamalarından yapılan çıkarımların bilgiyi oluşturduğunu ifade eder ve her söylemde kullanılabilecek tek bir söylem çözümlemesi yöntemi fikrine karşı çıkar; yöntemlerin araştırmacının amaçlarına ve söylemin özelliklerine göre değiştirilip geliştirilebileceğine işaret eder (Sözen, 2017, 55).

Bu yaklaşım doğrultusunda Musa (as.) kıssası örneğinden hareketle betimlemesini yapacağımız empati dili için şu çözümleme yöntemleri kullanılacaktır. Söylemin hangi koşullarda kimler tarafından, nasıl ve ne amaçla üretildiğini vurgulamak için *Eleştirel Söylem Çözümlemesi,* metinde bulunan örtük, gömülü anlamların çıkarılması için *Derida'nın Yapısöküm yaklaşımı* sözcük ve tümce tercihlerinin tespit edilmesi bağlamında *Sistematik Fonksiyonel Dilbilimi çözümlemesi* uygulanacaktır. Çalışmamız gereği dil analizinde tümceler empati dili açısından incelenecek. Seçilen tümceler Tarhan'ın tespit ettiği yedi farklı empati seviyesinden hangisinin içinde yer aldığına dair sınıflandırılacak. Mevcut iletişim sırasında kullanılan dil de *Yetişkin Dili, Ana Baba Dili* ve *Çocuk Dili* olmak üzere üç açıdan incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Din, Empati, Söylem Çözümlemesi, Musa (as.) Kıssası*

EMPATHIC LANGUAGE IN THE KUR'AN - I KERİM: MUSA (AS.) KISSASI EXAMPLE

Abstract

The term empathy, which calls mankind homo empaticus, is a short and comprehensive term that quickly became widespread. It is the emotion that separates us from the world of the world and makes us take instant trips towards other lives by saying that I exist because there is an empathian used by Aristotle (384-322 BC) for the first time in history (Ersoy, Köşker, 2016: 1). Psychologically empathic meanings show that he also has a religious mission. Religion sets common goals for the elimination of the universal problems facing humanity and aims at building a society based on morality. The basic principle in fulfilling the duties and responsibilities against God is to take responsibility and to be sensitive to the environment. In this context the "other" concept comes into play; it is necessary to establish a language of communication based on the understanding of the other, and the understanding of the other. When we look at the view of empathy on texts in the context of religious texts, the appearance of this concept in a religious language that refers to the creator at every opportunity will differ from fictional texts and news texts. Foucault, the French scientist, states that inferences from the interpretations of discourses constitute information and opposes the idea of a single discourse analysis method that can be used in every discourse; indicate that methods can be

modified and developed according to the aims of the researcher and the characteristics of discourse (Sözen, 2017, 55).

In line with this approach, from the example of the story Musa (as.) the following analysis methods will be used for the language of empathy, which we will describe. Critical Discourse Analysis will be used to emphasize the discourse produced by whom, how and for what purpose, and Systematic Functional Linguistics analysis will be applied in order to determine the word and sentence preferences of Derida's Structure Disassembly approach to remove the implicit, embedded meanings contained in the text. According to our study, sentences will be examined in terms of language of empathy in language analysis.

Keywords: *Religion, Empathy, Discourse Analysis, Musa (as.) parable*

GİRİŞ

Din, insanlığın karşı karşıya olduğu evrensel sorunların ortadan kaldırılması için uyulması gereken kurallar belirler ve ahlaka dayalı bir toplum inşası hedefler. Allah'a karşı görev ve sorumlulukların yerine getirilmesindeki temel prensip, sorumluluk almak ve çevreye karşı duyarlı olmaktır. Ağırlıklı olarak psikoloji sınırları içinde ele alınan *empati*ye din bağlamında baktığımızda onun aynı zamanda dinî bir misyona da sahip olduğu görülmektedir. Dinî iletişime empati açısından yaklaştığımızda "öteki" kavramı devreye girer ve bu kavram ötekini anlamak, anladığını hissettirmek anlayışı üzerine kurulmuş bir iletişim dili tesis etmeye yönlendirir. Empatinin metinler üzerindeki görünümüne dinî metinler bağlamında baktığımız zaman her fırsatta yaratıcıya atıfta bulunan bir din dilinde bu kavramın görünümü kurmaca metinler ve haber metinlerinden farklılık arz edecektir. Dinî metinler, amacı gereği bilimsel metinlerden ya da sanatsal metinlerden farklı olduğu için bu metinlerin çözümlenmesinde uygulanacak yöntemlerin de metnin ruhuna, iç hareketliliğine aykırı olmaması gerekir. Çalışmamızda Musa (as.) kıssası örneğinden hareketle *empati*nin dilbilimsel açıdan metinde hangi işaretleyicilerle ortaya çıktığı tespit edilecektir.

Empati, kısa ve kapsamlı bir terim olduğu için çabucak yaygınlık kazanmıştır. Terim, ilk defa Aristo (MÖ 384-322)'nun Rhetoric adlı eserinde kullanılmıştır, kökeni Yunanca empathia'aya dayanmaktadır: "em" eki ...in içinde, içerde; "pathia" ekinin karşılığı ise "hissetme" şeklindedir (Ersoy, Köşker, 2016,1). Eski Yunanca empatheia'dan hareketle İngilizceye *empathy* olarak tercüme edilmiştir (Dökmen, 2015, 367-368). Türkçe sözlükte *duygudaşlık*[1]sözcüğüyle karşılanan kavram için Eroğlu (2017, 12-18) duyular aracılığıyla bir şeyi algılamak anlamına gelen *duyumsama*'nın en uygun Türkçe karşılık olduğunu belirtir. Hançerlioğlu da duyumsama terimi için "Benin bir dış nesnede yaşaması." açıklamasını yapar. Duygudaşlık ve duyumsama'dan başka kullanılan bir diğer karşılık ise *eşduyum*'dur (Gülseren, 2001,133-145).

Terimi, sanat alanında kuramsal olarak inceleyen sanat tarihçi Wilhelm Worringer (1881-1965)'dir. Woringer, *Absttraktion und Einfühlung* adlı doktora tezinde bu konu üzerinde durmuştur. Terimin Almanca atası olan *einfühlung*u Woringer'den sonra çok sayıda araştırmacı[2] kullanmıştır. Kavrama ait en ilginç yaklaşım ise Teodor Lipps (1851-1914)'e aittir. Lipps, ilk defa 1897 yılında terimi, bir insanın kendini karşısındaki nesneye yansıtması, kendini onun içinde hissetmesi, onu özümsemesi anlamına gelecek şekilde kullanmıştır (Eroğlu, 2017, 12-18). Terimin toplumsal yönüne ise sanattaki yansımasından bir asır önce dikkat çeken İskoç filozof Adam Smith olmuştur. Smith, "acı çeken kişiyle yer değiştirebilme" özelliğimizin ahlaki duyarlılığı doğurduğunu söyleyerek 18.yy.da empatiye dikkat çekmiştir (Krznarıc, 2015, 17-18). Empatiyi psikoloji bilimi sınırları içinde derinlemesine inceleyen

[1]http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a2b384603d781.14715836, Çevrimiçi (09 Aralık 2017)

[2]Araştırmacılarla ilgi ayrıntılı bilgi için bk. Özkan Eroğlu, *Soyutlama ve Duyumsama, Wilhelm Worringer, Abstraktıraktion und Einfühlung (Bir Okuma Çalışması),* (İstanbul :Tekhne Yayınları 2017) ,16-18.

araştırmacı hümanistik psikolojinin öncülerinden Carl Rogers'dır. Rogers'ın geliştirdiği *danışandan hız alan* terapi yaklaşımının merkezinde empati kavramı yer almaktadır. Özellikle bireyi merkeze alan bu yaklaşımların yaygınlık kazanmasıyla empatinin ne olduğu ya da olmadığı, empati terimi, empatinin tanımı, empati ile karıştırılan kavramlar, empatinin gelişimi, empati becerisi, empati çeşitleri üzerinde sıkça durulmuş çok sayıda araştırma yapılmıştır. Ertürk (2010, 11-12), 1950'den 2000'li yıllara kadar yapılmış empati tanımlarını taradıktan sonra tanımlarda yer alan ortak noktaları tespit etmiş ve şu kapsamlı tanımı yapmıştır:

"Kişinin kendisini bir başkasının yerine koyması; bir başkası gibi hissedebilmesi, başka insanların duygularının, heyecanlarının ve davranışlarının farkında oluşu; diğerlerinin algılarını, düşüncelerini, duygularını, tutumlarını ve özelliklerini anlayabilmesi; onların zihinsel yaşantılarını, yaşanan olaylar karşısındaki bakış açılarını kavrayabilmesi; yaşamın onun için ne ifade ettiğini anlayarak, başka insanın yaşayış ve deneyimlerine dâhil olmasıdır."

Günümüzde iletişim dilini sıkça meşgul eden ve her iletişimde tarafların birbirinden sıkça beklediği empatik tavır, tanımdan da anlaşıldığı gibi, sanılanın aksine, koşulsuz kabul, nezaket, saygı, acıma ya da herkesi hoşnut etmek değildir. Empati, farklı hayatlara yine onların valizleriyle yapılan kısa süreli yolculuklardır; burada dikkat edilmesi gereken husus *özbilincin* kaybedilmemesidir. Durak ve Arıcı (2016, 110-114) empati kavramına felsefi yaklaşarak kavramı empati- özbilinç paradoksu üzerine kurar. Bu yaklaşıma göre özbilinç bireye şunu kazandırır *deneyimler bizim değil karşı tarafın deneyimleri*; deneyimlerin versiyonları başkasına, ikinci elden elde edilen duygular ise birinci özneye aittir. Yani "Sen o değilsin; sen, onun gibisin.". Gelişmiş empatinin en önemli göstergesi bireylerin öz farkındalığa sahip olmasıdır. Araştırmacılar bireyin kendini tanımasıyla empatinin ortaya çıkışının eş zamanlı olduğunu belirtir. Yaş konusunda tam bir mutabakata varılamasa da 4- 5 yaş çocuklarının empatik tepkiye sahip oldukları ölçülmüş, sanılanın aksine benmerkezci olmadıkları aksine empatik beceri sergiledikleri görülmüştür (Ersoy, Köşker, 2016, 5-6).

Empati hem nöroloji hem psikoloji hem de toplumsal ayağı olan bir kavramdır. Bu üç alan tarafından yapılan değerlendirmeler sonucu Tarhan (2017, 177-179), empatinin nötr olma, aktif dinleyici, anlık yer değiştirme, koşulsuz kabul, çözüm üretme ve rehberlik yapma olmak üzere altı aşamada gerçekleştiğini belirtir. Bu aşamalar gerçekleştiği takdirde empatik tavır gelişir fakat bireylerin geliştirdiği her empatik tavır tam anlamıyla kapsamlı olmadığı için yani her birey tarafından mükemmel empati gerçekleştirilemeyeceği için gösterilen empatik davranışlar da birbirinden farklıdır. Tarhan (2017, 180-182) empatinin *yüzeysel, ben seviyesinde, sen seviyesinde, biz seviyesinde*, *toplumsal empati, evrensel empati, zamanlar üstü empati* olmak üzere yedi seviyede gösterildiğini belirtmiştir.

Sağlam empati kurmamızı sağlayan en önemli unsur etkili iletişimdir çünkü bireyler duygu alışverişini gözlem ve iletişimle sağlar. Dökmen (2015, 177-183), empatik iletişimi içinde yeterli bilginin olduğu ve yalnızlığın olmadığı iletişim olarak tanımlar. Bireyde mevcut olan üç türlü benlik vardır bunlar; çocuk, ana-baba ve yetişkin benliğidir. Bireyin empatik iletişime geçebilmesi için bu üç benliği de kullanması fakat aşırıya kaçmaması gerekir. Çocuk benlik, merak duygusunu harekete geçirerek karşı tarafı anlamamıza yardımcı olurken ana-baba benliği ise taşıdığı koruyuculuğun etkisiyle sıkıntıda bulunana yardım etmeye çalışacaktır ve bireyle bilişsel ve algısal rol alma yoluyla tam empatik bağı kurabilmek için de yetişkin benlik gerekir. Empati kurabilmek için üç benlik durumu dengeli olarak yetişkin benlik denetiminde kullanılmalıdır.

Empati dilinin görünümünü tespit etmek açısından Kur'an-ı Kerim'de yer alan kıssaları tercih etmemizin nedeni yüksek bir ahlaki olgunluk, farkındalık ve sorumluluk gibi önemli değerleri bünyesinde barındıran empati kavramının, asıl gayesi dünya üzerinde ahlakî değerlere sahip olan insanlar hedefleyen din olgusunda nasıl şekillendiğini görmektir. Kıssaların Kur'an'daki manaları iki ana amaç üzerine şekillenmiştir.

Peygamberi teselli etmek ve onun irade ve azmini kuvvetlendirmek

İnsanların ibret almalarını sağlamak (Arslan, 2018,162).

Kıssalarda hikmet ve ibret yönü ön planda olan gerçek hikâyeler etkili bir üslupla anlatılır. Mesajların bu ibretlik olaylarla aktarılmasının temel nedeni halkın soyut mesajları anlamasını kolaylaştırmaktır. İnsanlığın kıssalarda nakledilen bu tip olaylarla daima karşılaşması mümkün olduğundan amaç insanların sürekli kendilerini sorgulamalarını sağlamak ve bu tip durumlarla karşılaştıklarında verecekleri kararların ne derece önemli olduğunu vurgulamaktır. İnceleyeceğimiz kıssa Musa (as.) etrafında şekillenmiştir. Musa (as.) hem Yahudilik hem Hristiyanlık hem de İslam dinine göre büyük bir peygamberdir. Musa (as.) hakkında yegâne bilgi Tevrat ve Kur'an-ı Kerim'de yer almaktadır. Tevrat'ın hemen hemen tamamı Musa (as.) ve önderlik ettiği İsrailoğulları'ndan ibarettir. Musa (as.) Tevrat'a göre peygamberlerin en büyüğüdür. Kur'an-ı Kerim'de ise 34 sure, 131 ayet 136 yerde zikredilen Musa (as). adından en çok söz edilen peygamberdir (Harman, 2006, 207-213). Dolaylı ayetlerle birlikte Musa (as.)'nın adının geçtiği ayet sayısının 502'ye ulaştığı görülür. Gündüzöz (2004, 282-283), Kur'an'da bu kadar sık ve dağınık olarak yer alan Musa (as.) kıssa(lar)rının, kronolojik bir düzen içerisinde bir tek metin olarak birleştiğini Musa (as.) - Sâlih Kul (Hızır) kıssasının da birleştirilen metne dâhil edilmesi halinde kıssa(lar)da ilginç bir sanatsal yapının oluştuğunu ve kıssaların sistemli bir plana oturduğunu belirtir. Paradigmatik ya da soğansı yapı olarak da adlandırılan bu yapıda kıssalarda yer alan ögeler ve kahramanlar arasında eşleşmeler görülürken yine sembolik değerler arasında ortaklık ya da zıtlıkların olduğu tespit edilmiştir[3]. Dağınık olan bu kıssalardan iletişim dili açısından değerlendirebileceğimiz Musa (as.) ile Sâlih Kul kıssası ve bu kıssada yaşanan üç hadisedir. Kur'ân'da birçok sûrede hayatının değişik yönleri anlatılan Musa (as.)'nın Kehf Sûresi (18/60-82) âyetlerinde Sâlih Kul'la yolculuğu anlatılmaktadır. Musa (as.)'nın yolculuğa çıkışı ile ilgili hadislerde şu bilgiler yer almaktadır: Musa (as.) kavmine hitap ederken kendisine insanların en bilgilisinin kim olduğu sorulduğunda fazla düşünmeden kendisi olduğunu söylemiş. Bunun üzerine Cenab-ı Hak bu cevabın doğru olmadığını, iki denizin birleştiği yerde kendisinden daha bilgili bir kul olduğunu haber vererek onu uyarmıştır. Kıssa Musa (as.)'nın bu Sâlih Kul'u bulmak üzere çıktığı yolculukla başlar (Yiğit, 2018, 474). Bu kıssa Kur'an'da kronolojik süreç ve mekân unsurları bir tarafa bırakılarak son derece yalın bir anlatım düzeni içerisinde sunulmuştur. Adı geçen üç şahsiyetten yalnızca birinin açık ismi (Musa) zikredilmiş, diğer ikisinin, yani "Fetâ" (delikanlı ya da hizmetçi) ve "Bilge Kul"un isimleri geçmemiştir. Aynı şekilde, kıssada geçen coğrafî konum hakkında da en ufak bir bilgi yoktur (Öztürk, 2003, 250). Kıssada Musa (as.) ile Sâlih Kul'un yaptığı yolculukta geminin delinmesi, masum bir çocuğun öldürülmesi ve yıkılmak üzere olan bir duvarın düzeltilmesi gibi içinde olağandışılıklar barındıran üç olay ele alınmaktadır.

Musa (as.) ile Sâlih Kul kıssasını empati dili bağlamında çözümlemeden önce din dili açısından çözümlemenin nasıl olacağının belirtilmesi gerekmektedir çünkü dinî bir metnin anlamlandırılmasında ve din dilinin değerlendirilmesinde farklı yaklaşımlar olmuştur. Bu farklılığın temel nedeni dinî metinlerin "bilgi"yi ele alış şeklidir. Koç (1998, 55-56), *belli bir inanç, kabul ve felsefeye bağlı kalarak, varlık ve onun bilgisine ilişkin tutum ve anlayış biçimlerinin anlaşılabilir ve hissedilebilir bir dil disiplini içerisinde ifade edilmesidir* şeklinde tanımladığı din dilinin mantık kurallarına göre işleyen doğal dili kullandığını, normal dilin yerine geçmek veya ona alternatif olmak gibi bir kaygısı olmadığını belirtmiştir. İletilen mesajlar tüm insanlığı ilgilendirdiği için üstü örtülü ve insanlara çok uzak bir dilin kullanılmasının din mevhumunun amacına tamamen ters düşeceğiyle ilişkilendirmiştir. Bor (2011,10), vahiy dili de olsa iletişimin taraflarından biri insan olunca dinî bilgilerin elçiler aracılığıyla insanın anlayabileceği bir düzeye indirildiğini vurgular.

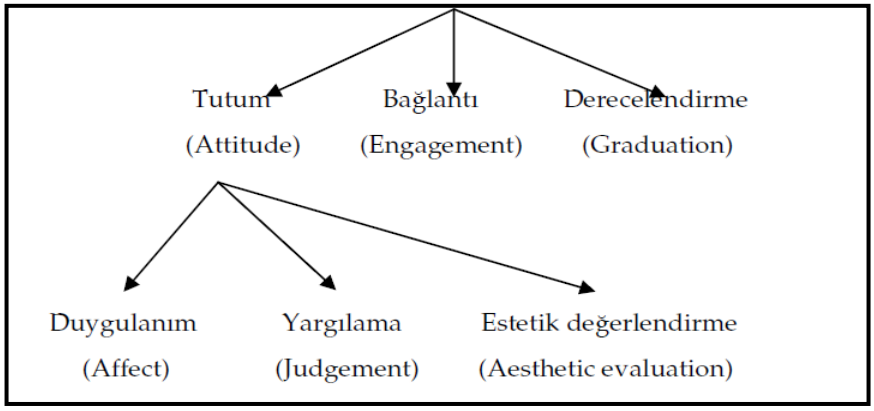
Kıssada Musa (as.) ile Sâlih Kul arasındaki iletişim, James Marti'nin *Değerlendirme Kuramı, Eleştirel Söylem Çözümlemesi Yöntemi ve Yapısöküm yaklaşımına* göre değerlendirilecek ve bireylerin

[3] Musa (as.) kıssalarının simetrik epizotları ve kıssaların kendi içindeki paradigmatik yapısı için bk. Soner Gündüzöz, "Musa Kıssasının Paradigmatik Yapısı", *EKEV Akademi Dergisi* 19 (2004): 283.

birbirlerine karşı geliştirdikleri empatik tavrın aşamaları ve ortaya çıkan empatinin seviyeleri Tarhan'ın empati tasnifine göre sınıflandırılacaktır.

Eleştirel söylem çözümleme çalışmaları sıklıkla bir yöntem gibi anlaşılsa da, yeni bir kuramsal çerçeve olarak değerlendirilmesi de olasıdır. Bu yaklaşım, etkileşimin kesintisiz yaşandığı karmaşık sosyal süreçlerin daha iyi anlaşılması ve sürece ilişkin sorunlara çözüm üretilebilmesi açısından geliştirilmiş bir yaklaşımdır. Eleştirel söylem çözümlemesi daha çok haber ve medya söylemlerinde kullanılır. Kısada bu yöntemi kullanmamızın nedeni kısada yer alan öteki konumlandırması (biz ve onlar kutuplaşması) ve ötekinin yargılanmasının belirgin olmasıdır. Yapısökümsel metin okuma ise temel yapının dağıtılıp sonra aynı yapının sonsuz defa kullanılabilir olduğu varsayımına dayalı bir metin okuma şeklidir. Bu okuma şekli ile göz ardı edilen ikincil unsurlar da değerlendirilebilir ve metin farklı açıdan gömülü anlamları da ortaya çıkarak şekilde yeniden anlamlandırılabilir (Rutli, 2016, 52-53).

Martin, işlevsel dilbilimin kişiler arasılık kavramı üzerine çalışarak *Değerlendirme Kuramını* geliştirmiştir, bu kuram konuşmacıların toplumsal etkileşim çerçevesindeki tutumlarını betimlemeye yönelik işlevsel bir yaklaşımdır. Birey kişiler arası etkileşim ortamında olayları ve kişileri değerlendirici dilsel bir tutum sergiler. Bu dilsel tutumu anlamca betimlemek için kullanılan seçenekler sistemine *Değerlendirme* (appraisal) sistemi denir. *Değerlendirme* eylemler, adlar, sıfatlar ve belirteçler gibi farklı sözcük türleriyle, olumlu ya da olumsuz açık ya da örtük olarak yapılabilir, Değerlendirme sistemi üç kategoriden oluşur (Şen, 2014, 202-203):



Şekil 1. James Martin'in Değerlendirme Kuramı

Değerlendirme kuramının tasnifinden de anlaşıldığı üzere amaç insan davranışlarını ve bu davranışların diğer insanlar üzerindeki duygusal yansımalarını/ etkilerini kalıplara oturtmaya çalışmak ve bunlara yönelik anlamsal bakış açısı oluşturmaktır. Martin'in sınıflandırmasında özellikle tutum basamağı empatik veri değerlendirilmesi yapılması açısından son derece önemlidir. Tutumun alt basamağı olan duygulanım çözümlemelerinde ele alınan faktörler[4] bireyin niyetinin ne olduğunu, kendini nasıl konumlandırdığını tespit etmeye yöneliktir.

Empati Dili Çözümlemesi

Çözümlememizde Kehf Suresinin 60-82. ayetlerini üç bölüme ayırdık:

Bölüm: Musa (as.) ve genç yardımcısının Sâlih Kul'u bulmak için çıktığı yolculuk ve başlarından geçenlerin anlatıldığı 60- 64. ayetler.

Bölüm: Musa (as.) ile Sâlih Kul'un karşılaşmaları ve üç sıra dışı olayın yaşandığı 65 - 77. ayetler.

[4]Martin değerlendirme kuramı ve duygulanım çözümlemeler ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Meryem Şen, "Yasam Öyküsü Ve Dilsel Öznellik: Toplumdilsel Göstergeler", *Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7(30) (2014):199-212.

Bölüm: Yaşanan üç olayın batını anlamlarının Musa (as.)'ya nakledildiği 78-82. ayetler.

İletişim ikinci bölümde gerçekleştiği için çözümlememiz Musa (as.) ile Sâlih Kul'un karşılaşmalarının yer aldığı ikinci bölüm üzerinde yapılacaktır.[5].

Kehf Suresi, 65. ayet: Derken, Katımız'dan kendisine bir rahmet verdiğimiz ve tarafımızdan kendisine bir ilim öğrettiğimiz kullarımızdan bir kulu buldular.

Kehf Suresi, 66. ayet: Musa ona dedi ki: "Doğru yol (rüşd) olarak sana öğretilenden bana öğretmen için sana tabi olabilir miyim?"

66. ayet ile Musa (as.) *bağlantı* biçimlerinden soru sorma yöntemini tercih ederek iletişime geçer. Soru tümcesi sadece bağlantı işlevinde kullanılmamıştır. Musa (as.) soru tümcesini *rica* işlevinde kullanmıştır. Soru tümcelerinde vurgu soru anlamı bildiren sözcükten öncedir. Bu tümcede *mi* edatından önce yer alan "tâbi olmak" eylemi vurgulanmak istenen ifadedir. *Tâbi olmak* eylemi ile Musa (as.) değerlendirme kuramının duygulanım basamağında "istek" ve "ilgi" boyutunda olduğunu göstermiştir.

Kehf Suresi, 67. ayet: Dedi ki: "Gerçekten sen, benimle birlikte olma sabrını göstermeye güç yetiremezsin."

Kehf Suresi, 68. ayet: (Böyleyken) "Özünü kavramaya kuşatıcı olamadığın şeye nasıl sabredebilirsin?"

Sâlih Kul, empatik tavrın ilk basamağı olan *nötr olma basamağının* gereklerinden ön yargılarından arınmış olarak bireyle iletişime geçmemiştir. 68. ayette Sâlih Kul'un Musa (as.)'ya yönelttiği soru gerçek soru tümcesi olmayıp *sezdirime dayalı bir soru tümcesidir*. Musa (as.)'ya hem sabredemeyeceği mesajını vermek istemiş hem de *özünü kavramaya kuşatıcı olamadığın şey* söz öbeğini tümcede vurgulayarak ondaki eksikliği dile getirmiştir. Sâlih Kul *çözüm üretme ve rehberlik basamaklarını* gerçekleştirmemiş ve bu iki ayette Musa (as.) ile *olumsuz diyalog* yöntemiyle iletişime geçmiştir. Bu yöntemde karşı tarafa yanlışları gösterilerek ardından yanlışlarının üstesinden gelmesi sağlanarak doğru buldurulur. Teknik olarak bu iletişim şeklindeki sorun, birey ikna edilirken kendini psikolojik olarak kötü hisseder (Tarhan, 2017, 250).

Kehf Suresi, 69. ayet: (Musa:) "İnşaAllah, beni sabreden (biri olarak) bulacaksın. Hiçbir işte sana karşı gelmeyeceğim" dedi.

Baskın *ana-baba diline* karşı Musa (as.) 69. ayette *çocuk dili* kullanarak kendi iradesini reddettiğini ve çatışmasız iletişim istediğini belirtir. *Sana karşı gelmeyeceğim* ifadesi *tâbi olmak* ifadesiyle birbirini tamamlar şekildedir.

Sâlih Kul, Musa (as.)'nın isteğini kabul ederek yolculuğa başlar. Bu bölüm aşağıdaki ayetlerde yer almaktadır.

"Kehf Suresi, 70. ayet: Dedi ki: "Eğer bana uyacak olursan, hiçbir şey hakkında bana soru sorma, ben sana öğütle-anlatıp söz edinceye kadar."

Kehf Suresi, 71. ayet: Böylece ikisi yola koyuldu. Nitekim bir gemiye binince, o bunu (gemiyi) deliverdi. (Musa) Dedi ki: "İçindekilerini batırmak için mi onu deldin? Andolsun, sen şaşırtıcı bir iş yaptın."

Kehf Suresi, 72. ayet: Dedi ki: "Gerçekten benimle birlikte olma sabrını göstermeye kesinlikle güç yetiremeyeceğini ben sana söylemedim mi?"

[5] https://kuranfihristi.net/ayetleri/musa (çevrimiçi, 24.09.2019)

Kehf Suresi, 73. ayet: (Musa:) "Beni, unuttuğumdan dolayı sorgulama ve bu işimden dolayı bana zorluk çıkarma" dedi.

Kehf Suresi, 74. ayet: Böylece ikisi (yine) yola koyuldular. Nitekim bir çocukla karşılaştılar, o hemen tutup onu öldürüverdi. (Musa) Dedi ki: "Bir cana karşılık olmaksızın, tertemiz bir canı mı öldürdün? Andolsun, sen kötü bir iş yaptın."

Kehf Suresi, 75. ayet: Dedi ki: "Gerçekte benimle birlikte olma sabrını göstermeye kesinlikle güç yetiremeyeceğini ben sana söylemedim mi?"

Kehf Suresi, 76. ayet: (Musa:) "Bundan sonra sana bir şey soracak olursam, artık benimle arkadaşlık etme. Benden yana bir özre ulaşmış olursun" dedi.

Kehf Suresi, 77. ayet: (Yine) Böylece ikisi yola koyuldu. Nihayet bir kasabaya gelip yemek istediler, fakat (kasaba halkı) onları konuklamaktan kaçındı. Onda (kasabada) yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar buldular, hemen onu inşa etti. (Musa) Dedi ki: "Eğer isteseydin gerçekten buna karşılık bir ücret alabilirdin."

Yolculukta üç anlatım birimi vardır: gemi, çocuğun katli ve karşılıksız yardım. Bu bölümde Musa (as.)'nın olaylara epistomolojik olarak salt beşeri kabiliyetler açısından baktığı, üç sıra dışı olayda Sâlih Kul'un davranışlarına tepkisel yaklaştığı, davranışlarından dolayı onu eleştirdiği görülmektedir. Musa (as.)'nın ledünnî ilmi öğrenmesiyle zihni yatışmış ve o, kınayıcı tavırlarından vazgeçmiştir. Musa (as.)'nın olaylar karşısında Sâlih Kul'a tepkileri 71. ayet ile başlar. *"İçindekilerini batırmak için mi onu deldin? Andolsun, sen şaşırtıcı bir iş yaptın."* Salih Kul'a yöneltilen bu soru tümcesinde vurgu "***içindekilerini batırmak için"*** amaç bildiren ilgeç öbeğindedir ve bu tümceden sonra "***Sen şaşırtıcı bir iş yaptın."*** tümcesiyle Sâlih Kul'un davranışını yargılamıştır. Empatik tavır anlık yer değiştirme, anlama ve anladığını karşı tarafa aktarma aşamalarından oluşur. Musa (as.) burada geminin içindekilerinin yerine geçmiş onları anlamaya çalışmış Sâlih Kul ile yer değiştirmemiştir. Musa (as.)'nın bu tavrını eleştirel söylem çözümlemesi açısından değerlendirdiğimizde tümcenin alt metninde iki taraf vardır Musa (as.)'nın dâhil olduğu mağdur konumundaki *biz* ve zarar veren *öteki*'dir. Sâlih Kul'u bu konumlandırmada öteki tarafa yerleştirmiş, onu yargılayarak *koşulsuz kabul basamağını* da ihlal etmiştir ve Sâlih Kul ile *anlık yer değiştirme'*yi başlatmamış ona karşı empatik bir tutum sergilememiştir. Musa (as.) ve Sâlih Kul kıssası Kur'an-ı Kerim'de üzerinde en çok durulan kıssalardandır. Musa (as.)'nın davranışına *yapısöküm* açısından yaklaştığımızda kıssa ile ilgili yapılmış çalışmalar ışığında gemi'nin bir metafor olduğu görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan tüm Musa (as.) kıssaları soğansı yapı açısından bir bütünlük arz etmektedir ve bu kıssa Musa (as.)'nın bir sandukaya koyularak Nil Nehri'ne bırakıldığı kıssa ile eşleşmektedir. Sanduka ve gemi de bu eşleşmede simetrik olarak birbirini tamamlar, bu iki nesne maddî yolculuktan manevî yolculuğa geçişi sembolize eder. Bir zamanlar sandukada bulunan Musa (as.) aynı mağduriyeti yaşamış olmanın verdiği ruh hali ile Sâlih Kul'u anlamak yerine gemideki insanlara karşı sempatik yaklaşmıştır. İkinci anlam birimi olan çocuğun katli ile 74. ayette Musa (as.) ***"Bir cana karşılık olmaksızın, tertemiz bir canı mı öldürdün? Andolsun, sen kötü bir iş yaptın."*** tümcesi ile Sâlih Kul'a seslenmiştir. Burada iki tümce yer almaktadır. Birinci tümce bir soru tümcesidir fakat tümce soru sormak için oluşturulmamış bir sözde soru tümcesidir, Musa (as.) bu tümce ile şaşkınlığını dile getirmiştir ve vurgu "***tertemiz bir can"*** sıfat tamlamasındadır yani öldürülen suçsuz, günahsızdır. Bu kıssada yaşanan olay da simetrik olarak Kıbtî'nin katli kıssası ile eşleşmektedir. Musa (as.) bu olayda Kıbtî'yi istemeden öldürmüş ve oradan kaçmak zorunda kalmıştır. Eleştirel söylem çözümlemesi açısından bakıldığında Musa (as.) yaşadığı olayın da etkisiyle mağdur olan biz ve öteki konumlandırması içine girmiştir. Mağdur olan suçsuz konumundaki biz ile öteki konumundaki ise ***kötü bir iş yapan*** ortaç grubu ile tanımladığı Sâlih Kul'dur. Değerlendirme kuramı açısından bu tümceyi ele aldığımızda Musa (as.) duygulanım basamağında hoşnutsuzluk içerisindedir bunun ölçüsü de memnuniyetsizliktir. ***"kötü bir iş yaptın"*** tümcesinde vurgu ***kötü bir iş*** sıfat tamlaması üzerindedir ve

anlamsal olumsuzluk barındırmaktadır. Musa (as.) Sâlih Kul'u anlamak, onunla anlık yer değiştirmek yerine önceki olayda da olduğu gibi doğrudan yargılama yolunu tercih etmiştir.

Arslan (2018,173), bu kıssanın insan psikolojisi açısından önemli bir noktaya vurgu yaptığını şu şekilde açıklar: Bu üç olayın Musa (as.)'nın, önceden yaşadığı olaylara karşılık gelmesi ve dolayısıyla Sâlih Kul'a karşı tepki vermesi oldukça anlamlıdır. Zira Musa (as.)'nın bilinçaltında yer alan olumsuzluklarla yüzleştirilmek suretiyle tedavi edildiğini düşündürmektedir. Bu açıklamadan hareketle Musa (as.)'nın tepkisel yaklaşması ve Sâlih Kul'u öteki konumlandırması psikolojik geçmişinden kaynaklanmaktadır.

Musa (as.)'nın tepkisel yaklaştığı üçüncü olay ise Sâlih Kul'un karşılıksız yardımda bulunduğu bölümdür. Musa as.'ın bu yardımla ilgili olarak 77. ayette *(Musa) Dedi ki:* ***"Eğer isteseydin gerçekten buna karşılık bir ücret alabilirdin."*** tümcesiyle empati basamaklarını şu şekilde gerçekleştirmiştir. *Anlık yer değiştirme basamağı* ile Sâlih Kul'un yerine geçmiş davranışını anlamaya çalışmış *rehberlik basamağında* Sâlih Kul'a akıl vermiştir. *Ben senin yerinde olsamla* başlayan bir yaklaşımla akıl vermeye çalıştığı için *sen seviyesinde empati* gerçekleşmiştir.

Bu bölümü iletişim dili açısından değerlendirdiğimizde Musa (as.) çocuk dilini tercih ederek merak duygusunun harekete geçtiğini göstermiştir. Sâlih Kul ise 72.ve 75. ayetlerde ***"Gerçekten benimle birlikte olma sabrını göstermeye kesinlikle güç yetiremeyeceğini ben sana söylemedim mi?"*** ifadesiyle "sabır" vurgusu yapan baskın ana-baba iletişim dilini tercih etmiştir. Bu ikili iletişimde bilişsel ve algısal rol almaya yer verilmemiş, yetişkin dili tercih edilmemiştir. Sâlih Kul ***"ben sana söylemedim mi"*** sözde soru tümcesi ile soru sormak yerine sürekli hatırlatma ve uyarıda bulunmuş; ***Gerçekten benimle birlikte olma sabrını göstermeye kesinlikle güç yetiremeyeceğini*** ifadesi de olumsuzluk ve yokluk bildirmektedir.

Üçüncü bölümde Sâlih Kul, Musa (as.)'ya yeryüzünde meydana gelen sıkıntılı olayların arkasında rahmet ve nimet barındırdığını, eşyanın batınının zahirinden ayrı olduğunu anlatarak Musa (as.)'nın durumlara nasıl yaklaşması gerektiği vurgulanmıştır. Musa (as.)'dan istenen sabır vurgusu ile toplumsal empatinin yerleşmesidir, toplumsal empatide karşı tarafı iyi-kötü, olumlu-olumsuz tüm yönleriyle olduğu gibi kabul etmek yatmaktadır. Bu tutumla birey kişiler üstü iletişime yönelir, olayları her açıdan değerlendirir ve olaylara kendisinden bağımsız olarak bakar.

SONUÇ

Başkalarının duygu ve düşüncelerini doğru anlama, hissetme ve bu anlama durumunu karşıya iletme sürecini ifade eden empatik yaklaşımda kişinin karşısındakinin rolüne girmesi bir müddet o rolde kalması yani anlık yer değiştirmesi ve onun hislerini ve düşüncelerini algılaması söz konusudur. Empati diline ait verileri incelediğimiz kıssa örneğinde empatinin bilişsel süreçle paralel ilerlediği ve empatik tavrın bireyleri tanıdıkça değiştiği görülmüştür. Sâlih Kul'u tanımayan Musa (as.) psiko-sosyal birikiminin de etkisiyle sen seviyesinde empati geliştirmiştir. Musa (as.)'dan beklenen, anlık tepki vermeyip sabır göstererek Sâlih Kul'u anlamaya çalışmasıdır. Dinî bir metin olduğu için metafizik ögeleri de barındıran kıssayı ledün ilminden bağımsız olarak değerlendirdiğimizde davranışlara günlük hayat açısından bakılabilir. Kıssanın ibret misyonu *sabır* duygusuna vurgu yapmaktadır, kişilere karşı tutumlarımızda anlık tepkiler yerine sabırlı olduğumuzda ve merkeze kendimizi almadığımızda olaylara karşı daha nesnel çıkarımlarda bulunacağımız ve olayları daha tarafsız değerlendirebileceğimiz gösterilmiştir.

KAYNAKÇA:

Bor, İbrahim. *İlahî Kelam'ın İmkân ve Tabiatı*. Ankara: Ankara Okulu, 2011.

Eroğlu, Özkan. *Worringer: Soyutlama ve Duyumsama (Bir Okuma Çalışması***)**. İstanbul: Tekhne Yayınları, 2017.

Ertürk, Yıldız. "Halkla İlişkiler Alanında Empatik Yaklaşımlar" *Halkla İlişkilerin İletişim Öznesi: Empati*, Ed.Yıldız Ertürk, 3-27. İstanbul: Derin Yayınları, 2010.

Ersoy, Elif Gökçe - Köşger, Ferdi "Empati: Tanımı ve Önemi", *Osmangazi Tıp Dergisi/Osmangazi Journal Of Medicine,* 38 (2016): 1-9.

Dökmen, Üstün. *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati,* İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.

Durak, Burak Kadir – Arıcı, Murat. *Öznelerarası Etkileşimde Empati-Özbilinç Paradoksu***,** IV. Uluslararası Felsefe Kongresi, (Bursa,13-15 Ekim 2016).

Gülseren, Şeref. Eşduyum (Empati): Tanımı ve Kullanımı Üzerine Bir Gözden Geçirme, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 12 (2) (2001):133-145.

Gündüzöz, Soner. "Musa Kıssasının Paradigmatik Yapısı", *EKEV Akademi Dergisi* 19 (2004): 281-296.

Harman, Ömer Faruk. " Musa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 32: 207-213, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı, 2006.

Krznarıc, Roman. *Bir Devimin El Kitabı Empati.* Trc. Burcu Erdoğan. İstanbul: Nail Kitabevi, 2015.

Koç, Turan. *Din dili.* İstanbul: İz, 1998.

Öztürk, Mustafa. "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003): 245-281.

Rutli, Evren Erman. *"*Derrida'nın Yapısökümü*". TEMÂŞÂ* 5 (Temmuz 2016): 49-68.

Şen, Meryem. "Yasam Öyküsü Ve Dilsel Öznellik: Toplumdilsel Göstergeler". *Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 7/30 (2014):199-212.

Sözen, Edibe. *SÖYLEM Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*. İstanbul: Profilkitap, 2017.

Tarhan, Nevzat. *Toplum Psikolojisi Ve Empati, Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.

Yıldırım, Ali. "Çağdaş İngiliz Felsefesinde Din Dilinin Fonksiyonel Analizi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Journal of the Human and Social Science Researches* 1/2 (2012):320-344.

Yiğit, İsmail. *Kur'an-ı Kerim ve Hadis Kaynakları Işığında Peygamberler Tarihi*, İstanbul: Kayıhan yayınları, 2018.

ARKADAŞLIK VE AİLE İÇİ İLETİŞİMDE VAHİY DİLİNİN ÖRNEKLİĞİ

İskender Şahin[1]

Özet

Kur'ân-ı Kerim, örnek aile modelleri, bireyleri ve arkadaşlıklar tanıtmaktadır. Bu ailelerin ve arkadaşlıkların temeli tevhide dayalı olup bireyleri de müminlerden oluşmaktadır. Genellikle reisliğini peygamberlerin yaptığı aile bireyleri ve arkadaşlar arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu anlamak için davranışlarına ilaveten onların birbirlerine hitap tarzlarına da bakmak gerekir. Çünkü bu, insanların aralarındaki bağların manevi yönden hangi boyutlarda olduklarını anlamamız için son derece önemlidir. Bu itibarla Kur'ân-ı Kerim'de tevhid üzere inşa edilen model aile bireylerinin hitap şekilleri, günümüzde aynı modelde yükselecek aile bireylerinin hitaplarını da belirlemesi gerekir. Dolayısıyla vahyin sunduğu bu örneklerin Müslüman aile bireyleri tarafından çok iyi bilinmesi gerektiği kanısındayız. Bu sebeple tebliğimizde daha çok vahyin tanıttığı aile bireylerinin birbirlerine nasıl hitap ettikleri ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. Bunun yanı sıra arkadaşların tutumları ve birbirlerine hitapları da üzerinde durulan bir başka konudur.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Aile, İletişim, Hitap, Arkadaşlık

The Exemplary of Revolution Language in Friendshıp and Family Communicatıon

Abstract: The Quran introduces exemplaries on families, individuals and friendships. The basis of these family and friendship models is based on monotheism and their individuals are believers. In order to understand the relationship between family members and friends, whose heads are generally prophets, it is necessary to look at their speaking style also in addition to their behaviors. Because, it is quite important for us to understand the spiritual dimensions of the bonds between people. In this respect, the forms of speaking style of the exemplary family members built on monotheism in the Holy Quran should also determine the same of the family members who would rise on that model. Therefore, we believe that these examples which the revelation offers should be well known by Muslim family members. For this reason, our paper is discussed and evaluateted the speaking style of the family members introduced by the revelation. Besides, the issue of attitudes and appeals of friends to each other is another subject is discussed.

Key words: Quran, Family, Communication, Speaking, Friendship

GİRİŞ

İnsan toplumsal bir varlık olduğu için kendini gerçekleştirip var olabilmesi, ancak başkalarının yardımıyla mümkündür. Bir başka ifadeyle doğumdan ölüme kadar süren hayat serüveninin maddî ve manevî yönüyle sürekli dayanışma ve paylaşma esasına kurulu olması, insanları bir arada tutan etken olmuştur denilebilir.

İçeride aile ve dışarıda arkadaşlık çevresi, yaşadığımız en önemli iki sosyal alana tekabül etmektedir. Bunlardan birincisi olan aile, kendi irademiz dışında oluşan, kan bağı esasına göre mensubu olduğumuz ve aynı zamanda kaderimiz olan bir birlikteliğe işaret eden iç çevreyi ifade etmekteyken, ikincisi olan arkadaşlık ise iradî olarak seçtiğimiz, oluşturduğumuz ve istediğimizde de içinden çıkabileceğimiz dış çevreyi ifade etmektedir.

[1] Doç. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Izmir, Turkey
iskender.sahin@ikcu.edu.tr, ORCID ID orcid.org/0000-0002-0535-5762

Mensubu olduğumuz bu sosyal gurupların üyeleriyle bir takım ilişkilere sahibiz. Gerek arkadaşlık ilişkilerimizin, gerek ailede anne, baba, çocuk, kardeş gibi statülerin gerektirdiği şekilde aile bireyleriyle iletişime vurgu yapan ilişkilerimizin sağlıklı yürümesi için birtakım modellere ihtiyaç duyarız. Müslüman kimliğe sahip bir aile bireyi bu konuda Kur'ân-ı Kerim'in ona hangi bilgileri verdiği ve bunlarla hangi mesajları vermeyi amaçladığı noktasında vahye yönelmek durumundadır.

Kur'ân-ı Kerim bizlere örnek aile modelleri, bireyleri ve arkadaşlıklar tanıtmaktadır. Söz konusu ailelerin ve arkadaşlıkların temeli tevhide dayalı olup bireyleri de müvahhidlerden oluşmaktadır. Genellikle reisliğini peygamberlerin yaptığı bu ailelerin bireyleri ve arkadaşlar arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu anlamak için davranışlarına ilaveten onların birbirlerine hitap tarzlarına da bakmak gerekir. Çünkü bu, insanların aralarındaki bağların manevî yönden hangi boyutlarda olduklarını anlamamız için son derece önemlidir. Esasen bir insana hitap tarzımız, onunla aramızdaki saygının, sevginin, merhametin ve muhabbetin habercisi olduğu gibi kinin, öfkenin ve nefretin de habercisi olabilmektedir. Bu itibarla Kur'ân-ı Kerim'de tevhid üzere inşa edilen model aile bireylerinin hitap şekilleri, günümüzde aynı modelde yükselecek aile bireylerinin hitaplarını da belirlemesi gerekir. Dolayısıyla vahyin sunduğu bu örneklerin Müslüman aile bireyleri tarafından çok iyi bilinmesi gerektiği kanısındayız. Bu sebeple tebliğimizde daha çok vahyin tanıttığı aile bireylerinin birbirlerine nasıl hitap ettikleri ele alınacak ve değerlendirilecektir. Bunun yanı sıra arkadaşların tutumları ve birbirlerine hitapları da üzerinde durulacak bir başka konudur.

1. KUR'ÂN-I KERİM'DE AİLE

Vahiy, insanlığın bir atadan meydana geldiğini haber vermekte ve bunu da "Ey Âdemoğulları"[2] ve " Âdem'in zürriyeti "[3] şeklindeki hitabıyla da bildirmektedir. Bu anlamıyla bütün insanlık, babası Âdem ve annesi Havva olan büyük bir aileden ibaret olup tüm insanlar birbirleriyle akrabadırlar. Söz konusu ailenin babası bir peygamberdir ve Allah'ın vahyine mazhar kılınmıştır. Dolayısıyla bu tespitimiz, ailenin kurulurken hangi esaslara göre temellendirilmesi gerektiğinin ipuçlarını da vermektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de ayrıca birtakım isimlere nispet edilen ailelerden de bahsedilmektedir. Bunlar içerisinde Hz. İbrahim ailesi,[4] Lut ailesi,[5] Davut ailesi,[6] Yakub ailesi,[7] İmrân ailesi[8] Hz. Musa ailesi,[9] Hz. Harun ailesi,[10] Firavun ailesi[11] ve Hz. Yakub'un soyundan gelen ve genel olarak Yahudilerin ait oldukları aileyi bildiren İsrail Oğulları[12] âyetlerde zikredilmektedir. Bu aileler içerisinde Hz. İbrahim ve İmran ailelerinin Allah tarafından seçildiği ifade edilmekte ve bunun için "اصْطَفَى" fiili kullanılmaktadır.[13] Anlaşılan o ki Kur'ân, çok büyük aile tiplerini bir isme veya lakaba nispet ederek "oğulları" anlamına gelen "بَنِي" kelimesiyle; daha dar kapsamlı aile tiplerini de yine bir isme nispet ederek "آلُ" kelimesiyle dillendirmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de "ehl/اهل" de aileyi ifade eden bir diğer kavramdır.[14]

---

2 el-A'râf 7/26, 27, 31, 35; el-İsrâ 17/70; Yâsîn 36/60.
3 Meryem 19/58.
4 Al-i İmrân 3/33.
5 Hicr 15/59, 61; en-Neml 27/56; el-Kamer 54/34.
6 Sebe 34/13.
7 Yûsuf 12/6; Meryem 19/6.
8 Al-i İmrân 3/33.
9 el-Bakara 2/248.
10 el-Bakara 2/248.
11 el-Bakara 2/49, 50; Al-i İmrân 3/11; el-A'râf 7/130, 141; el-Enfâl 8/52, 54; İbrahim 14/6.
12 el-Bakara 2/40, 47, 83, 122, 211; el-Mâide 5/12, 32, 70, 78, 110.
13 Al-i İmrân 3/33.
14 en-Nisâ 4/35, 92; el-Mâide 5/89; Hûd 11/45, 73; Tâhâ 20/29; en-Neml 27/49; el-Kasâs 28/12; el-Ahzâb 33/33; el-Fetih 48/12; ez-Zâriyât 51/26; el-İnşikâk 84/9, 13.

1.1. Kur'ân-I Kerim'de Aile İçi İlişkilerde Kullanılan Hitaplar

Kur'ân-ı Kerim, kimi zaman aile bireylerinin birbirleriyle diyaloglarına yer vermekte ve bu esnada onların birbirlerine hitap ediş tarzlarını da aktarmaktadır. Bu hitaplar genellikle baba, oğul ve kardeşlerin birbirlerine seslenişleri şeklinde olmaktadır.

1.1.1. Baba Oğul Arası Hitaplar

Kur'ân-ı Kerim'de yaklaşık altı yüzün üzerinde âyetin doğrudan ve dolaylı olarak kendileriyle ilişkili olduğu çocuklar, anne-babalar için birer göz aydınlığı ve aynı zamanda bir imtihandır.[15] Dolayısıyla onlarla olan ilişkilerde çok dikkatli olunmalı ve bu ilişkilerin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi için onlara duyduğumuz en derin duygularımızı hissettirebileceğimiz hitaplarla seslenmeliyiz. Şayet bu gerçekleşmez ise onları kaybetmiş hatta karşımıza geçmiş zıt fikirli ve zıt inançlı birer hasım haline dönüştürmüş oluruz ki şu âyette bu duruma dikkat çekilmiştir: "Ey iman edenler, eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olabilecekler vardır, onlardan sakının…"[16] (et-Teğâbun 64/14.) Bu noktada Kur'ân-ı Kerim, bizlere ailenin en önemli iki bireyi olan baba ve oğul arasında vuku bulan Hz. Nûh ve oğlu, Hz. İbrahim ve oğlu, Hz. İbrahim ve babası, Hz. Yakup ve oğulları, Hz. Lokman ve oğlu arasındaki diyaloglardan haber vermekte ve birbirlerine seslenişlerini de zikretmektedir.

Hz. Nûh ve Oğlu: Hz. Nûh, uzun yıllar boyunca putperest kavmini Tevhid dinine davet etmiş fakat bu davete pek az kimse icabet etmiş, oğullarından biri[17] de dahil olmak üzere çoğu kimse ise onu kabullenmemiştir. Hz. Nûh, Allah'ın emriyle geminin inşasını tamamlayınca kendisine tabi olanlarla birlikte gemiye binmiş ve akabinde sular hızla yükselmeye başlamıştır.[18] Bu esnada iman etmeyen oğlunu dışarıda görünce bir baba olarak: "Yavrucuğum, bizimle beraber gemiye bin de kâfirlerle beraber olma!"[19] (Hûd 11/42.) şeklinde seslenmiş, oğlu da: "Ben de dağa çıkarım böylece o beni sudan korumuş olur."[20] (Hûd 11/43.) Şeklinde cevap vermiş, böylece gemiye binmeyi reddetmiş ve boğulup gitmiştir.

Bu diyalogda mümin bir babanın, kâfir dahi olsa çocuğuna ismini vermeksizin ve normal bir şekilde "oğlum" yerine "yavrucuğum" şeklindeki hitabı oldukça manidardır. Söz konusu hitap, bir babanın çocuğuna olan sevgisini, merhametini ve muhabbetini yansıtacak şekilde "يَابُنَيَّ" tarzında ismi tasğîr siğasıyla kullanılmıştır.[21] Hz. Nûh böyle bir seslenişle çocuğuna yüreğinin kapılarını ardına kadar açtığını, onunla yakınlık kurmaya çalıştığını ve onun madden ve manen zarar görmesini istemediğini hissettirmiştir. Burada çocuklar yanlışa düşseler dahi onları o yanlıştan kurtarmak için sevgi ve merhameti elden bırakmamak gerektiğine de telmihde bulunulmaktadır.

Diğer taraftan babasının "yavrucuğum" hitabına karşılık oğlunun da "babacığım" şeklinde karşılık vermesi gerekirken, hiçbir hitap kullanmaksızın babasına doğrudan fikrini beyan etmesi, onun, babasına mesafeli durduğunu ve ona aynı sevgi, şefkat, merhamet ve muhabbet gibi duyguları beslemediğini göstermektedir. Bu ise özü itibariyle baba ve oğul arasında ciddi sorunlar olduğuna işaret etmektedir.

Hz. İbrahim ve Oğlu: Hz. İbrahim, Allah'tan kendisine sâlih bir erkek çocuk vermesini dilemiş ve onun bu dileğine karşılık Allah da ona halîm bir erkek çocuk vermiştir.[22] Çocuk büyüyüp ilk gençlik

---

15 enl-Enfâl 8/28; et-Tevbe 9/55; el-Furkân 25/74; el-Kasâs 28/9; el-Hadîd 57/20.

16 "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ..."

17 Bu şahsın, Hz. Nuh'un ikinci hanımından olduğu ve ismi Yâmen veya Kenan olan dördüncü oğlu olduğu ifade olunmaktadır. İbn Aşur, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 12:75.

18 Hûd 11/24-42.

19 "...وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَابُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ"

20 "قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ..."

21 İbn Aşur, *Tahrîr,* 12: 76.

22 es-Sâffât 37/99-102.

çağına erince Hz. İbrahim ona: "Yavrucuğum, rüyamda seni boğazladığımı görüyorum bu konuda görüşün nedir?..."[23] (es-Sâffât 37/102.) şeklinde bir talepte bulunmuştur. Bir baba olarak Hz. İbrahim, çocuğuna ismiyle hitap etmediği gibi sevgisini ve şefkatini en samimi şekilde dile getirecek olan "yavrucuğum" şeklinde seslenmiştir. Bu güzel seslenişe karşılık oğlunun babasına cevabı ise: "Ey babacığım, sana emredileni yap, beni de Allah'ın izniyle sabredenlerden bulacaksın"[24] (es-Sâffât 37/102.) şeklinde olmuştur. Burada Hz. İbrahim'in bir durum değerlendirmesi yaparken çocuğuna danışması dikkatlerden kaçmamaktadır. Onun bu tavrı çocuğuna değer verdiğini hissettirmesi açısından oldukça önemlidir.

Hz. İbrahim'in gördüğü rüya konusunda oğlunun görüşünü "yavrucuğum/يَابُنَيَّ" şeklinde en tatlı bir seslenişle sorması ve oğlunun da aynı güzellikte ve tatlılıkta ona mukabelede bulunup teslimiyetini en güzel bir tarzda "babacığım/يَاأَبَتِ" şeklinde beyan etmesi, bir ailede baba ve oğul arasında olması gereken model bir iletişim olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada duyguların aynı merkezli, karşılıklı ve samimi olması oldukça takdire şayan bir durum arz etmektedir.

Hz. Yakup ve Oğulları: Kur'ân-ı Kerim, Hz. Yakup'un çocuklarıyla diyaloglarını, Hz. Yûsuf ve diğer çocukları bağlamında vermektedir. Onun Hz. Yûsuf ile olan diyaloglarının ilki Yûsuf sûresinin ilk kısmanda yer almakta ve oğlunun gördüğü rüya üzerine şöyle geçmektedir: "Bir zamanlar Yûsuf: Babacığım, on bir yıldız, güneş ve ayı gördüm. Gördüm ki bunlar bana secde etmekteler" dedi.[25] (Yûsuf 12/4.) Babası da: "Yavrucuğum, rüyanı kardeşlerine anlatma, sana bir tuzak kurarlar. Şeytan insanın apaçık düşmanıdır. Sonra Rabbin seni seçecek, olayların yorumunu sana öğretecek, sana ve Yakup ailesine olan nimetini ataların İbrahim'e ve İshak'a tamamladığı gibi tamamlayacaktır."[26] (Yûsuf 12/5-6.) şeklinde cevap verdi.

Hz. Yûsuf 'un babasına "babacığım" şeklindeki seslenişi, babası tarafından "yavrucuğum" şeklinde karşılanmaktadır. Bu hitap ifadeleri, baba ile oğlun birbirlerine olan muhabbetlerinin epeyce ileri boyutlarda olduğunu göstermektedir. Bu gerçeği diğer kardeşler de fark etmiş olacaklar ki bu durumu kendi aralarında "Yûsuf ve kardeşi babamıza bizden daha sevimlidir"[27] (Yûsuf 12/8.) şeklinde değerlendirmişlerdir. Babalarının Hz. Yûsuf ile oldukça sevgi dolu iletişimi, diğer çocukları rahatsız etmiş ve kıskançlığa itmiş olmalıdır. Bu noktada bir babanın çocuklarıyla iletişiminde mutlaka dengeyi gözetmesi gerektiği, bu gözetilmediği takdirde çocuklar arasında husumetin gelişebileceği gerçeği de daima hatırda tutulmalıdır.

Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin babalarıyla iletişimlerinde birtakım sorunların olduğu vahyin bildirdiği diyaloglara yansımıştır. Çünkü onlar Hz. Yûsuf'un akıbeti hususunda babalarına yalan söylemişler ve ona karşı dürüst olmamışlardır: "Ey babamız, biz yarışmaya giderken Yûsuf'u eşyalarımızın yanında bırakmıştık da böylece onu kurt yedi. Biz doğru söylesek dahi sen bize inanmazsın."[28] (Yûsuf 12/17.) Onların söyledikleri "biz doğru söylesek dahi sen bize inanmazsın" şeklinde babalarına verdikleri bu cevap, daha önceden de babalarında kendilerine karşı bir güvensizlik oluştuğunu göstermektedir. Onların yalan söylediklerini Hz. Yakub kendinden oldukça emin bir üslupla onların yüzlerine vurmuştur: "nefisleriniz sizleri yanıltıp kötü bir işe sürüklemiş."[29] (Yûsuf 12/18.)

---

[23] " فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَابُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى ..."

[24] "... قَالَ يَاأَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ"

[25] "إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَاأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ

[26] قَالَ يَابُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ (5) وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

[27] "إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا..."

[28] "قَالُوا يَاأَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ"

[29] "...سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا..."

Nitekim kıssanın ilerleyen safhalarında Hz. Yakup'un onlara güvenmediğini açıkça ifade ettiğini de görüyoruz.[30]

Hz. Yakup ve çocukları arasındaki ilişkilerin sağlıklı olmamasının nedeni nihayetinde çocukların kardeşlerine karşı kıskançlık ve hainlik gibi birtakım menfi tutumları neticesinde babalarında meydana getirdikleri güven problemidir. Buradan çıkan sonuç, baba ve çocuklar arasında sağlıklı iletişimin gelişip sürdürülebilir olması için mutlaka karşılıklı güven duygusunun gelişmiş olması gerektiği gerçeğidir. Bunun için mutlaka dürüst ve samimi olmak en önemli iki erdem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hz. Lokman ve Oğlu: Kur'ân'da kendisine hikmet verilen biri olarak tanıtılan Hz. Lokman'ın[31] peygamber olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Bir sûreye de ismini veren Hz. Lokman'ın öğüt verirken oğluna hitabı da aile içi iletişimde alınması gereken önemli mesajlar içermektedir. O da bir aile reisi ve baba olarak çocuğuna seslenirken "yavrucuğum" şeklinde hitap etmektedir. Bu sesleniş, alabildiğine en hassas duygulara hitap ettiği için adeta çocuğun kalp ve zihin kapılarını açmak üzere kullanılan bir anahtar gibidir. Böylece bir babanın çocuğuna duyduğu sevginin, şefkatin, merhametin ve muhabbetin en ileri seviyesini ifade eden "yavrucuğum" hitabı, çocuğu babanın vereceği telkinlere hazır hale getirmektedir. Esasen tevhidi bir metot olan bu seslenişin hemen peşinden verilen mesajların tevhid içerikli olması bir tesadüf olmasa gerektir. Bu meyanda Hz. Lokman'ın oğluna "yavrucuğum" şeklindeki seslenişlerinin hemen akabinde: "Allah'a şirk koşma, muhakkak şirk kesinlikle en büyük zulümdür"[32] (Lokman 31/13.) ve "Namazı dosdoğru kıl, iyiliği emret ve kötülükten vazgeçir. Başına gelenlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar emredilen büyük işlerdendir"[33] (Lokman 31/17.) şeklinde verdiği telkinler oldukça manidardır. O, burada çocuğuna önce imanı ve hemen akabinde de imanın gereği olan ibadeti ve dolayısıyla sâlih ameli telkin etmektedir. Hz. Lokman'ın oğluna bu öğütleri telkin ederken ona iki defa daha "yavrucuğum" şeklinde seslenmiş ve onun aklını ve kalbini vereceği nasihatlere açık hale getirmiştir.[34]

Bugün çocuklarına dinin hakikatlerini anlatmakta ve onları benimsetmekte zorlanan aile büyüklerinin öncelikle "yavrucuğum" gibi gönül kapılarını açan ifadelerle çocuklarının duygusal yönden kalplerini ve verecekleri öğütleri benimsetme noktasında ikna ile akıllarını alıcı hale getirmeleri gerekir. Bu, hem verilmek istenen mesajın sağlıklı bir şekilde aktarımını kolaylaştıracak, hem de anne ve babalarla çocukları arasındaki manevi bağları çok daha güçlü hale getirecektir.

Hz. İbrahim ve Babası: Aile içi iletişimde bir evladın îmanî yönden sorunlu olan bir babaya nasıl bir üslupla hitap edileceğine dair en güzel örneklerden birini Hz. İbrahim ve babası Azer arasında geçen diyaloglar oluşturmaktadır. Azer, iman etmeyen ve bu konuda gerektiğinde oğluna karşı çok sert tepki verebilen ve hatta onu öldürmekle tehdit eden şiddet yanlısı bir baba özelliğini yansıtmaktadır.[35] Böyle bir babaya karşı bir evlat olarak Hz. İbrahim: "Ey babacığım, görmeyen, işitmeyen ve hatta sana bir faydası olmayana neden kulluk ediyorsun? Ey babacığım, muhakkak bana sana verilmeyen bir ilim verildi. Bana ittiba et de seni düz sola ulaştırayım. Ey babacığım, şeytana kulluk etme, muhakkak şeytan Rahmân'a asi olmuştur. Ey babacığım, Rahmân'dan bir azabın dokunmasından ve şeytanın velisi olmandan endişe duymaktayım"[36] (Meryem 19/42-45.) şeklinde hitap etmiştir.

Hz. İbrahim, babasına seslenirken en güzel ve en samimi bir hitap kullanmakta ve ona sarfettiği her cümleye "babacığım" ifadesiyle başlamaktadır. Burada o, babasının alabildiğine katı olmasına bir

---

30 Yûsuf 12/64.

31 Lokman 31/12.

32 "وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَابُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ"

33 "يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ"

34 Lokman 31/16-19.

35 Meryem 19/46.

36 " إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَاأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا (42) يَاأَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا (43) يَاأَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا (44) يَاأَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا"

karşılık olarak alabildiğine nezaketi, kibarlığı, samimiyeti ve aralarında kan bağı ile gerçekleşen bir baba oğul ilişkisini ön plana çıkaran bir üslup benimsemiş ve böylelikle aralarında meydana gelen mesafenin kapanmasının yollarını aramıştır. Bu üslup, İsrâ sûresinde büyükleri hususunda insana verilen nasihatleri ihtiva eden âyetler içerisinde karşılığını bulmaktadır: "Rabbin, kendisinden başkasına kulluk etmemenizi ve anne-babaya iyilikle-davranmayı emretti. Şayet onlardan biri veya ikisi yanında yaşlılığa ulaşırsa, onlara: 'Öf' bile deme ve onları azarlama; **onlara güzel söz söyle.** Onlara acıyarak alçakgönüllülük kanadını ger ve de ki: 'Rabbim, onlar beni küçükken nasıl terbiye ettilerse Sen de onlara merhamet et!'"[37] (İsrâ 17/23-24.) Nitekim bu âyette çocuğun anne ve babasına söylemesi gereken güzel sözden kastedilen mananın saygı ve hürmet dolu sözler olduğu ve bu sözlerle hitap edilmesi gerektiği anlamını ihtiva ettiğini tefsir otoritesi müfessir Râzî beyan etmektedir. Hatta o, bu meyanda Hz. Ömer'in, güzel sözden kastın, kişinin anasına ve babasına "babacığım" ve "anneciğim" şeklinde hitap etmesi olduğunu söylediği yönünde bir bilgi aktarmaktadır.[38] Dolayısıyla Hz. İbrahim'in babasına "babacığım" şeklindeki seslenişi esasen ilahi iradenin gereğinden başka bir şey değildir. Bu itibarla anne ve babaya "babacığım" ve "anneciğim" şeklinde seslenmek Allah'ın emri olup aile içerisindeki iletişimin sağlıklı olabilmesi için bu emrin çağımız Müslüman aile bireyleri tarafından yerine getirilmesi oldukça önemlidir.

Hz. İbrahim'in bu sözlerinin ardından babası da ona şu ifade ve üslupla karşılık vermiştir: "Sen benim ilahlarımdan yüz mü çeviriyorsun ya İbrahim? yemin ederim ki eğer bundan vazgeçmezsen seni muhakkak taşlarım, hem beni uzun müddet bırak git"[39] (Meryem 19/46.) Görüldüğü üzere Azer, oğlunun "babacığım" şeklindeki hitabına "yavrucuğum" şeklinde aynı tonla cevap vermemiş ve oldukça sert ve kaba bir şekilde mukabelede bulunmuştur. Özellikle babanın "sen" ve "ey İbrahim" şeklinde oğluna ismiyle hitabı ve bu ismi soru cümlesinin sonunda zikretmiş olması, babanın oğluna karşı artık tahammül edemeyecek raddeye geldiğini bariz bir şekilde yansıtmaktadır. Oysa Hz. İbrahim, babasına değer verdiğini göstermek üzere ona "babacığım" tarzındaki hitaplarını kurduğu cümlelerin başlarında ifade etmiştir. Babasının bu katı tutumundan hiç etkilenmeyen Hz. İbrahim, üslubundaki nezaketi hiç elden bırakmamış ve bir ehli tevhide yaraşır şekilde ona cevap olarak en güzel kelimelerle şöyle seslenmiştir: "Selam sana, senin için rabbıma istiğfar edeceğim, çünkü o bana çok lütufkârdır."[40] (Meryem 19/47.)

Neticede Hz. İbrahim ve babası arasındaki bu örnek diyalog, aynı aileye mensup biri olumlu ve diğeri olumsuz iki birey tipolojisini temsil etmektedir. Hz. İbrahim'in temsil ettiği karakterin hitabı, aile bireyleri arasındaki iletişimde örnek alınması gereken bir üsluba denk düşmekteyken, babanın temsil ettiği karakterin hitabı ise kendisinden sakınılması gereken bir üsluba tekabül etmektedir.

Kur'ân-ı Kerim, örnek evlat olarak Hz. Yahya ve Hz. İsa'dan da bahsetmekte fakat bunların aile bireyleriyle diyaloglarına yer vermemektedir. Bu iki peygamberden Hz. Yahya " anne ve babasına karşı çok iyi, zorba ve asi olmayan/"وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا[41] ve Hz. İsa da " annesine karşı çok iyi, şakî ve zorba olmayan, /"وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا[42] şeklinde vasıflandırılmaktadır. Öte yandan örnek bir baba olarak da Hz. İbrahim'e çokça vurgu yapılmakta, onun oldukça uysal, halim selim bir özelliğe sahip

---

37 " وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (23)" وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (24)

38 Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Razî, *Mefâtîhu'l-gayb,* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420), 20: 326.

39 "قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا "

40 " قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا"

41 Meryem 19/14.

42 Meryem 19/32.

oluğuna[43] ve babasının ve gelecek nesillerinin de tevhid üzere olması için dua ve niyazda bulunduğu zikredilmektedir.[44]

1.1.2. Kardeşler Arası Hitaplar

Kur'ân'da kardeşler arasında geçen diyaloglara da rastlanmaktadır. Bunlar, Hz. Âdem'in iki oğlu, Hz. Yûsuf ve kardeşleri ve Hz. Musa ve kardeşi Hz. Harun arasında gerçekleşmektedir.

Hz. Âdem'in İki Oğlu: Kur'ân-ı Kerim'de sadece bir yerde bahsi geçen Hz. Âdem'in iki oğlu olan Hâbil ve Kâbil arasında geçen diyalogda da kardeşler arası iletişime örnek hususlar mevcuttur. Bu iki kardeş Allah'a kurban takdim etmiş fakat O, Hâbil'in kurbanını kabul etmişken, Kâbil'in kurbanını ise kabul etmemiş ve bu durum kıskançlığın ve düşmanlığın meydana gelmesine neden olmuştu: "Onlara Âdemin iki oğlunun kıssasını hakkıyla anlat, hani ikisi birer kurban takdim ettiler de birinden kabul edildi fakat diğerinden edilmedi. Kurbanı kabul edilmeyen: "seni mutlak öldürürüm" dedi. Kurbanı kabul edilen ise: Allah ancak muttakilerden kabul eder. Kasem ederim ki sen beni öldürmek için bana el uzatsan da ben seni öldürmek için sana el uzatacak değilim, ben âlemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım. Ben isterim ki sen benim günahımı da kendi günahını da yüklenip varasın da o ateşe lâyıklardan olasın, zalimlerin cezası işte budur."[45] (el-Maide 5/27-29.)

Burada iki kardeşten biri olumsuz diğeri ise olumsuz bir tutum içerisinde gözükmektedirler. Olumsuz tutuma sahip olan taraf, bir kardeşe hiç de yakışmayacak olan öldürmekle tehdit edici bir dil kullanmakta ve üstelik öldürme işini de kesinlikle yapacağını alenen ifade etmektedir. Kâbil'in bu menfi üslubuna ve tavrına karşı Hâbil, gayet sakin bir dil kullanmakta, sorunun kendisinden kaynaklanmadığını, sorunun takva sorunu olduğunu ve takvalı olmadığı için kardeşinin kurbanının kabul edilmediğini ona bildirmektedir. Oysa Kâbil, kendi yol açtığı sorunun kaynağını dışarıda aramakta, suçu kardeşine atfetmekte ve böylece çözümü de onu ortadan kaldırmakta aramaktadır.

Hâbil, oldukça sert olan kardeşinin tehdidine mukabil kendisinin ona asla zarar vermeyeceğini dile getirmek suretiyle Kâbil'i bu kötü niyetinden vazgeçirmeye çalışmaktadır. Burada Kâbil ne kadar yıkıcı bir dil kullanmış ise Hâbil de o kadar yapıcı bir dille ona karşılık vermiştir. Ailede kardeşler arası iletişimde sorunların giderilmesi noktasında Hâbil'in bu tavrı ve üslubu benimsenmesi gereken, Kâbil'in tavrı ve üslubu ise terk edilmesi gereken birer tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuçta kardeşler, aralarında bir sorun meydana geldiğinde bu sorunun kaynağına inilmeli ve birbirlerini suçlamak yerine karşılıklı anlayış içerisinde söz konusu sorunu çözme yoluna gidilmelidir.

Hz. Yûsuf ve Kardeşleri: Kardeşler arası iletişimin nasıl olması gerektiği konusunda önemli mesajlar içeren kıssaların başında Yûsuf sûresi gelmektedir. Nitekim "Muhakkak Yûsuf ve kardeşlerinde isteyenler için mesajlar/âyât vardır"[46] (Yûsuf 12/7.) âyeti de buna işaret etmektedir. Söz konusu sûrede Hz. Yûsuf ve kardeşleri hakkında epeyce malumat yer almaktadır. Sûrenin hiçbir yerinde Hz. Yakup'un diğer çocukları Yûsuf'tan "kardeşimiz" şeklinde bahsetmemişler ve genellikle onu ismiyle anmışlardır: "Kardeşleri: Ey babamız, sana ne oluyor da **Yûsuf** hususunda bize güvenmiyorsun. Oysa biz onun hakkında oldukça dürüstüz."[47] (Yûsuf 12/11.) "Tallâhi, halâ **Yûsuf**'u anıp duruyorsun, nihayet gamdan eriyeceksin veya helâk olanlara karışacaksın dedier",[48] (Yûsuf 12/85.) "Yoksa sen, sen **Yûsuf** musun? Dediler. Ben, dedi: Yûsuf'um, bu da kardeşim..."[49] (Yûsuf 12/90.) Fakat aynı kardeşler Bünyamin'den,

---

43 Hûd 11/75.

44 el-Bakara 2/124; İbrahim 14/35, 41; eş-Şuarâ 26/86.

45 "وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (27) لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (28) إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ"

46 "لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ"

47 "قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ"

48 "قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ"

49 "قَالُوا أَإِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي..."

ismini zikretmeksizin kardeşimiz şeklinde bahsetmektedirler: "Bu suretle vaktâ ki babalarına döndüler, ey babamız, bizden ölçek menedildi. Bu defa **kardeşimizi** bizimle beraber gönder de ölçüp alalım ve her halde biz onu muhafaza ederiz",[50] (Yûsuf 12/63.) "…Ey babamız: daha ne isteriz, işte sermayemiz de bize iade edilmiş yine ailemize erzak getiririz, **kardeşimizi** de muhafaza ederiz, hem bir deve yükü fazla alırız ki bu az bir şey dediler."[51] (Yûsuf 12/65.) Öyle anlaşılmaktadır ki kardeşleri Yûsuf'u hiçbir zaman bir kardeş olarak benimsememişler ve bunu hitaplarına da bariz bir şekilde yansıtmışlardır. Neticede bir kardeşin diğer kardeşi ismiyle zikretmesi Kur'ân-ı Kerim'in öğrettiği terbiyeye pek de uygun bir tavır değildir. Çünkü âyetlerde zikredilen kardeşler arası iletişimde, olumsuz kişiliği temsil eden taraf, kardeşine seslenirken veya onu anarken daima ismini zikretmektedir.

Hz. Yûsuf kardeşlerini anarken onları kendisine nispet etmek suretiyle "kardeşlerim" ifadesini kullanmaktadır: "…Şeytan benimle **kardeşlerim**in arasını bozduktan sonra, beni zindandan çıkarmakla ve sizi çölden getirmekle Rabbim bana hakikaten ihsan buyurdu…."[52] (Yûsuf 12/100.) Kardeşlerinin kendisine yaptıkları kötülüklere karşı Hz. Yûsuf onları dışlamamış, onların affı için Allah'a dua etmiş ve onlara Mısır'da güvenli bir şekilde yaşam ortamı hazırlamıştır.[53]

Hz. Musa ve Hz. Harun: Kur'ân-ı Kerim, Hz. Musa ve Hz. Harun kardeşlerden de bahsetmekte ve aralarında geçen diyaloglara zaman zaman değinmektedir. Allah, Hz. Musa'yı Tûr dağında Firavun'u tebliğ etmekle görevlendirdiğinde o, kendisine yardımcı olmak üzere kardeşinin de görevlendirilmesini niyaz etmiş ve bu dileği kabul edilmişti. Bunun üzerine iki kardeş beraberce Mısır'da tebliğ görevlerini icra etmişler ve nihayetinde İsrail oğulları ile birlikte Sina yarımadasına hicret etmişlerdi. Toplumu Tih çölüne yerleştiren Hz. Musa, onları yönetmesi için kardeşi Hz. Harun'u yönetici tayin etmiş ve akabinde kendisi, belirli bir süre için Tur dağına Allah ile mükâlemeye gitmişti.[54] Onun ayrılışıyla birlikte Samirî, Hz. Harun'a rağmen toplumu ifsad etmiş ve puta taptırmaya başlamıştı. Tûr'dan dönen Hz. Musa bu durumu görünce oldukça öfkelenmiş, kardeşine fiili müdahalede bulunmuş[55] ve ona sert bir şekilde şöyle seslenmişti: "Ey Harun, bunların saptığını gördüğün halde bunlara neden müdahale etmedin? Yoksa bana ittiba etmedin de emrime asi mi oldun?"[56] (Tâhâ 20/92-93.)

Kur'ân-ı Kerim'in takdim ettiği olumlu aile bireyleri, birbirlerine isimleriyle değil de daha çok ailede sahip oldukları statülerle seslenirler. Şayet bu yapı içerisinde biri diğerine ismiyle hitap ediyorsa hitap eden bu kişi, seslendiği bireye muhakkak olumsuz bir tutum içerisindedir demektir. Bu minvalde Hz. Musa'nın öfkesi adeta kardeşine hitabına yansımış ve ona "Ey Harun" şeklinde ismiyle seslenmiştir. Oysa vahiy, mümkün olduğunca Hz. Harun'un ismini kapalı tutmuş ve daima onu ifade etmek üzere Hz. Musa'ya nispet ederek "kardeşi" kelimesini kullanmıştır.[57] Mesela bu meyanda Kur'ân, Hz. Musa'nın tavrını da yermek üzere Hz. Harun'un ismini zikretmeksizin: "Kardeşinin başını kendisine doğru çekiştirmeye başlamıştı"[58] (A'râf 7/150) şeklinde bir durum tasvir etmekte ve sanki "oysa başını kendisine doğru çektiği kişi kendi kardeşiydi, kardeşi olmasına rağmen bunu yaptı" demek istemekte ve bunun yapılmaması gerektiğine de atıfta bulunmaktadır. Öfkesi yatışan ve yaptığı hatanın farkına varan Hz. Musa devamında Kardeşinin ismini zikretmeksizin Allah'a şöyle niyazda bulunmaktadır: "Rabbim, beni ve kardeşimi bağışla, bizleri rahmetine girdir, sen erhamurrahimînsin."[59] (A'râf 7/151) Hz. Musa'nın sergilediği bu tavır tamamen olumsuz olup kardeşine karşı sarfettiği ifadelerden de

---

50 "فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَى أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"

51 "...قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ أَخَانَا وَنَزْدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ"

52 "...وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي..."

53 Yûsuf 12/98-99.

54 Tâhâ 20/30-83.

55 A'râf 7/150.

56 "قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا (92) أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي"

57 A'râf 7/150; Tâhâ 20/42.

58 "...وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ..."

59 "قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ"

anlaşılacağı üzere oldukça sorgulayıcı ve itham edicidir. Fakat daha sonra ortaya koyduğu tavır ise takdire şayandır.

Buna mukabil Hz. Harun kardeşine şöyle cevap vermektedir: "Ey anamın oğlu, sakalımı başımı tutma, emîn ol ki dediğime bakmadın da Benî İsraîl arasına tefrika düşürdün dersin diye korktum"[60] (Tâhâ 20/94) Hz. Harun'un kardeşine tavrı ve ona karşı kullandığı tavır olumlu bir karakter özelliğini yansıtmaktadır. Kardeşi Hz. Musa'ya ismiyle değil de "Ey anamın oğlu" şeklinde kardeşliğe ve akrabalığa vurgu yaparak seslenmesi de oldukça manidardır. Burada söz konusu yakınlığı özellikle annesi vasıtasıyla dillendirmesi de bir hayli dikkat çekicidir. Kardeşler arası sorunların çözümünde Hz. Harun'un, oldukça sert ve hiddetli olan kardeşine sesleniş tarzı sakinleştirici ve gayet yapıcı bir tavrı ve olgun bir kişiliği yansıtmaktadır. Her iki kardeş de peygamber olmalarına rağmen aralarında meydana gelen sorunun aşılmasında Hz. Harun'un üslubunun çok büyük rolü olduğu muhakkaktır.

2. KUR'ÂN-I KERİM'DE ARKADAŞLIK

Aileden sonra insanın dışarıda başkalarıyla birlikte yaşadığı ortam arkadaşlık çevresidir. Tıpkı aile gibi arkadaşlık çevresinin de sağlam olması, kişinin huzuru, refahı ve mutluluğu için oldukça elzemdir. Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerim, bazı arkadaşlıklara vurgu yapmakta ve bizleri onların diyaloglarına kulak misafiri yapmaktadır. Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir, Hz. Yûsuf ve zindan arkadaşı, Hz. Musa ve Hızır, Ashab-ı Kehf âyetlerde tanıtılan arkadaşlık birlikteliklerdir.

Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir: Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir, risâlet döneminin başından sonuna kadar Hz. Peygamberin yanından hiç ayrılmamış ve daima ona arkadaş olmuştur. Bu hususa Kur'ân-ı Kerim şu âyetle dikkat çekmektedir: " Siz O'na (peygambere) yardım etmezseniz, Allah O'na yardım etmiştir. Hani kâfirler ikiden biri olarak O'nu (Mekke'den) çıkarmışlardı; ikisi mağarada olduklarında **arkadaşına** şöyle diyordu: 'Hüzne kapılma, elbette Allah bizimle beraberdir.' Böylece Allah O'na huzur ve güven indirmişti, O'nu sizin görmediğiniz ordularla desteklemiş, inkâr edenlerin de kelimesini alçaltmıştı. Oysa Allah'ın kelimesi, yüce olandır. Allah azîzdir, hakîmdir."[61] (Tevbe 9/40.) Hicret esnasında müşrikler Hz. Peygamberin peşine düşmüşler ve o da Hz. Ebubekir ile birlikte Sevr mağarasına girmişlerdi. Bir ara müşrikler mağaranın ağzına kadar gelmişler ve bu esnada Hz. Ebubekir oldukça endişelenmeye başlamıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun korkusunu ve heyecanını yatıştırmak üzere "tasalanma Allah bizimle beraber" şeklinde hitap etmişti. Bu duruma işaret eden âyette Allah yolunda olan iki arkadaşın birlikteliği ve en zor zamanda dahi olsa sıkıntıları birlikte atlatmanın örneği gösterilmektedir. Hz. Peygamberin, oldukça endişelenen Hz. Ebubekir'i teskin edici sözleri ideal arkadaşlığın ipuçlarını vermektedir. Buna göre arkadaşlarla iletişimde ortak bir dava olmalı, biz bilinciyle hareket edilmeli, ne pahasına olursa olsun samimiyeti elden bırakmamalı ve güven verici, sıkıntıları giderici bir üslup kullanmalıdır.

Hz. Yûsuf ve Zindan Arkadaşı: İftira neticesinde zindana atılan Hz. Yûsuf, orada bir müddet kalmış ve bu esnada orada bulunanlarla da arkadaş olmuştu. Onlarla çok iyi ilişkiler geliştiren Hz. Yûsuf, onlara dini tebliğ etmiş ve bu konuda onları çok derinden etkilemiştir.[62] Hz. Yûsuf, onları oldukça benimsemiş ve arkadaşlık hususundakini samimiyetini ifade etme babında onlara isimleriyle değil fakat kendine nispet ederek "ey zindan arkadaşlarım" şeklinde seslenmiştir: "Ey zindan arkadaşlarım, ayrı ayrı rabler mi hayırlıdır yoksa vâhid ve kahhâr olan Allah mı?"[63] (Yûsuf 12/39.)

---

60 " قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي"

61 " إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ "

62 Yûsuf 12/20-40.

63 "يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ" Aynı hitap için ayrıca bakınız 40. Âyet.

Hz. Yûsuf'un arkadaşlığının nasıl olduğunu anlamak için zindan arkadaşlarının ona hitap tarzlarına bakmamız yeterli olacaktır: "…Biz seni muhsinlerden biri olarak görüyoruz."[64] (Yûsuf 12/36.) Bu ifadeler, zindan arkadaşlarının da Hz. Yûsuf'u oldukça benimsediklerine ve ondan iyilikler gördüklerine işaret etmektedir. Burada arkadaşlara hitap ederken onların iyiliklerini ön plana çıkarılması ve bunların sözle de ifade edilmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Bu çerçevede zindan arkadaşının bir talebinde ona şöyle seslenmesi oldukça manidardır: "Yûsuf, ey sadakat sahibi kişi"[65] Bu hitap tarzında Hz. Yûsuf'un ismi, onun sadakatini ön plana çıkaran güzel bir sıfatla beraber zikredilmiştir ki bu, arkadaşların birbirlerini en güzel yönleriyle anmalarına ve bu güzel yönleri vasıtasıyla aralarındaki bağların daima güçlü kalmasına vesile olmaktadır.

Hz. Musa ve Hızır: Kur'ân-ı Kerim'de sadece Kehf sûresinde Hz. Musa'nın Hızır ile arkadaşlığından bahsedilmektedir.[66] Hz. Musa, Allah'ın kendi katından ilim verdiği Hızır ile tanışıp ondan istifade etmek üzere[67] bir yolculuğa çıkar ve onunla iki denizin birleştiği yerde buluşurlar.[68] Hz. Musa ona: "Sana öğretilenlerden, irşâd edici bir ilim öğretmen karşılığında sana tâbi olabilir miyim?"[69] (Kehf 18/66.) şeklinde bir talepte bulunmuştu. Burada arkadaşlığın kuruluş amacına vurgu yapılmaktadır. Buna göre arkadaşlık, manevi yönden de mutlaka faydalı olanın tahsiline yönelik olmalıdır. Söz konusu talep burada irşâd edici bir ilim olduğu için iki arkadaş arasındaki bağların çok sağlam olması gerekir. Bunu temin etmek maksadıyla Hızır'ın Hz. Musa'dan istediği haslet sabır ve tahammüldür: "Sen benimle olmaya sabredemeyeceksin. Nitekim kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin?"[70] (Kehf 18/67-68) Dolayısıyla faydalı hasletlerin temini için kurulacak arkadaşlığın sabırla desteklenmesi gerekir. Şayet sabır ve tahammül gösterilmez ise arkadaşlık bağları kopar ve istenilen maksat hâsıl olmaz. Kıssanın devamında Hz. Musa, Hızır'da talep ettiği ilmi öğrenme noktasında sabredememiş ve böylece yolları ayrılmıştır: "İşte bu seninle aramızın ayrıldığı hususdur. Sana sabredemediğin hallerin ilminden haber vereyim."[71] (Kehf 18/78.) Netice olarak iki kişinin arkadaş oluş ve ayrılış sebeplerinin bilinmesinin, arkadaşlıkların kurulmasında ve devam ettirilmesinde önemli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

Mağara Arkadaşları: Ulvî değerler etrafında birleşip arkadaşlık kurmuş örnek insanlar topluluğundan biri de Ashâb-ı Kehf olarak bilinen mağara arkadaşlarıdır. Kur'ân-ı Kerim'de sadece Kehf sûresinde haber verilen bu güzide insanlar, yönetimi ve sakinleri kafir ve zalim olan bir şehirde Allah'a iman eden, hayatlarını O'nun iradesi doğrultusunda tanzim eden ve baskılar nedeniyle kimliklerini gizleyen kişilerdir.[72] Baskılara rağmen tevhide dayalı arkadaşlıklarında sebat eden ve birbirlerine kenetlenen bu gençlerin kimlikleri ifşa olunca şehri hep beraber terk etmeye karar vermişler ve yakınlarda bir mağaraya sığınmışlardır. Kur'ân-ı Kerim'in beyanına göre üç yüz dokuz yıl orada uykuya dalmışlar[73] ve daha sonra uyandırılmışlardır.

Bu kıssada arkadaşlar kendi aralarında durumları ile ilgili meşvere yapmakta ve ne yapmaları gerektiğine dair görüş alışverişinde bulunmaktadırlar. Nihayetinde "şimdi siz birinizi şu gümüş paranızla şehre gönderin de baksın hangisi yiyecekçe daha temiz ondan size bir rızık getirsin, hem çok kurnaz

---

64 "...إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ"

65 " يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ" Yûsuf 12/46.

66 Kehf 18/65-82.

67 Buhârî, "İlm" 16, 19, "Tefsir" 2, 3, 4; Müslim "Fadâil" 170; Tirmîzî, "Tefsir" 19.

68 Kehf 18/60-65.

69 "قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا"

70 " قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (67) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا"

71 "قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا"

72 Kehf 18/9-15.

73 Kehf 18/25.

davransın ve zinhar sizi birine sezdirmesin"[74] şeklinde bir karar almışlar ve bunu da uygulamaya koymuşlardır. Burada aldıkları kararda dikkat çeken husus, en zor şartlarda dahi en temiz olana talip olmaları ve kendilerini muhafaza etmede oldukça sebatkâr davrandıkları gerçeğidir. Ayrıca bu arkadaş gurubunun, içlerinden birini lider atamış olduğu ve onun da söz konusu direktifi diğerlerine vermiş olduğu akıllardan uzak gözükmemektedir. Bu, bizlere Hz. Peygamberin: "Üç kişi yolculuğa çıktıkları zaman içlerinden birini lider tayin etsinler"[75] hadisini hatırlatmaktadır.

Neticede bir arkadaş gurubu olarak karşımızda duran Ashâb-ı Kehf, en olağanüstü durumlarda dahi kendi aralarında uyumlu ve sağlıklı bir iletişimi gerçekleştirmişler ve kendilerini bir araya getiren davalarını muhafaza etme sadedinde önemli bir model olmuşlardır.

SONUÇ

İnsanın kendisini içerisinde gerçekleştirdiği iki önemli sosyal çevreden biri aile, diğeri de arkadaşlıktır. Kur'ân-ı Kerim, bu iki sosyal çevrede ideal iletişimin nasıl olması gerektiğine dair bazı kıssalar yoluyla birtakım ipuçları vermektedir.

Vahyin takdim ettiği aile modelleri tevhid esasına göre oluşturulmuş kan bağı ile birbirlerine bağlı insan guruplarıdır. Bu ailelerin ölçüleri de yine tevhidin esaslarından başka bir şey değildir. Bireyleri ise ya bir peygamber baba ve mümin bir evlat, ya kâfir bir baba ve mümin bir evlat, ya peygamber bir baba ve kâfir bir evlat ya da mümin olan veya biri iman etmeyen bir kardeş veya da ihanet içerisinde olan kardeşlerdir.

Kur'ân-ı Kerim, aile içi iletişimde daima hitapların statülerle yapılmasını salık vermekte ve kan bağına vurgu yaparak akrabalık bağlarının koparılmamasını ve hatta daha da güçlenmesini istemektedir. Diğer taraftan âyetlerde takim edilen model aile bireylerinin birbirlerine hitapları genellikle sevgi, saygı, merhamet ve muhabbet içeren seslenişler şeklinde olmuştur. Bu seslenişler, esasen en samimi iletişimlerin gerçekleştirilmesinin de zeminini oluşturmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim, birtakım arkadaşlık modelleri de takdim etmektedir. Söz konusu modellerin kendi aralarındaki iletişimleri de karşılıklı saygı, sevgi, merhamet ve muhabbet esasına dayanmaktadır. İnsanlar, yüce değerler etrafında bir araya gelmeli, bu değerler etrafında arkadaşlıklar oluşturmalı, birbirlerini denetlemeli, korumalı ve bunları gerçekleştirmek için kendi aralarında uyumlu bir iletişim meydana getirmelidirler.

KAYNAKÇA

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiu's-sahîh.* İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâniye, ty.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak. *es-Sünen.* Humus: yy., 1969.

İbn Aşur, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr.* Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

Müslim, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. Sahîhu Müslim. nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty.

er-Razî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb.* Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420.

et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenu't-Tirmizî.* thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kâhire: el- Mektebetü'l-İslâmiyye, 1938.

[74] "فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا " Kehf 18/19.

[75] Ebû Davud, "Cihâd" 80.

HZ. PEYGAMBER'İN MÜŞRİKLERLE İLETİŞİMİ

İsmail PIRLANTA[1]

Özet

İki veya daha fazla kişi arasında bir anlam oluşturma sürecine denen iletişim Hz. Peygamberin misyonu gereği en fazla önem verdiği bir olgudur. O, İnsan insana iletişimi öncelikli problem olarak ele almış bu bağlamda, sadece inanan insanları değil; dini, dili, ırkı, rengi, cinsiyeti, sosyal statü ve rolü farklı da olsa bütün insanları değerli görerek muhatap almış, kucaklamış; onlarla sağlıklı bir iletişim sürdürmüştür. İslam'ı tebliğde onun başarılı olmasının temelinde kuşkusuz iletişim alanındaki mahareti vardır.

Hz. Peygamber'in üç yıl kadar gizli ve daha sonra da açık olarak sürdürdüğü İslâm'ı tebliğ faaliyetleri esnasında iletişime geçtiği muhatap kitle müşrikler olmuştur. Hz. Peygamber'in tebliğ faaliyetleri kapsamında iletişim içerisinde olduğu müşrikler ona karşı farklı tavır ve yöntemler uygulamışlardır. Örneğin; ilk başlarda İslam'ı tebliğ faaliyetlerine çok da fazla müdahil olmamışlar, onu ciddiye alıp Hz. Peygamber'le tartışmaya girmemişlerdir. Muhtemelen onlar Hz. Peygamber'in davasını gelip geçici bir şey olarak telakki etmekteydiler. Zira müşrikler daha önce de kendi aralarından çıkan ve Hz. Peygamber gibi onları tapındıkları putlardan vazgeçirmeye çalışan kimselerle muhatap olmuşlar ve bu gibi insanların davalarının uzun ömürlü olmadığını görmüşlerdir. Nitekim Hz. Peygamber'in, "O, halkının yazık ettiği bir peygamberdir" dediği Hâlid b. Sinân onlardan birisidir. Bu bağlamda müşriklerin Hz. Peygamber ve davasıyla alay etmek için ona İbn Ebî Kebşe künyesini taktıkları da rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber Müşriklerin bu hal ve tavırları karşısında onlarla olan iletişim kanallarını hiçbir zaman kapatmamış sabırla vazifesinin gereklerini yerine getirmeye devam etmiştir. O, tebliğ vazifesinin ilerleyen aşamasında putları kötülemeye, puta tapıcılığın aleyhinde konuşmaya ve müşriklerin bu inanç üzerine ölmüş atalarının cehennemi hak ettiklerini söylemeye başlayınca onlar, onun kendileri için hafife alınamayacak hatta tehlikeli sayılabilecek biri olduğuna kanaat getirmişlerdir. Bu kanaat, müşrikleri Hz. Peygamber'e karşı düşmanca davranışlar içerisine girmeye sevk etmiştir. Müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı takındıkları bu düşmanca tavırlar ve hatta onun ile savaşmak için ordular sevk etmeleri elbette Hz. Peygamberi sert tedbirler almaya zorlamıştır. Ancak dini tebliğde başarılı olmanın, muhataplar ile iyi bir iletişim sağlamaktan ve onların gönlünü fethetmekten geçtiğini bilen Hz. Peygamber bu minval üzere adımlar atmaktan asla geri durmamıştır. Bunun en güzel örneğini Mekke'nin fethi sırasında göstermiştir. Kendine her türlü zulmü reva gören ve onu ata yurdundan çıkaran şehir sakinlerini birkaç istisna haricinde tamamen affetmiş, onların dertlerini dinlemiş, eksik ve ihtiyaçlarını gidermiştir.

23 yıllık risâlet görevinde Hz. Peygamber'i en fazla zorlayan kesimi oluşturan Müşriklere karşı onun iletişim yöntem ve tekniklerinin tarihi bağlamda incelenmesi tebliğimizin konusunu oluşturmaktadır. Bu yöntem ve tekniklerin tarihi olayların ışığında ortaya konması Hz. Peygamber'in başarısının daha iyi anlaşılmasına vesile olacağı gibi günümüz Müslümanlarının hem kendileri hem de diğer kesimlerle olan iletişimsizlik probleminin çözümüne de katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, iletişim, Müşrikler, dil, İslam Dini

PROPHET MUHAMMAD 'S COMMUNICATION WITH POLYTHEISTS

Abstract

The process of making a meaning between two or more people called communication. According to the mission of the Prophet is the most important fact. In this context, he considered communication as a priority problem, not only people who believe; religion, language, race, color,

[1] Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ip-66@hotmail.com

gender, social status and role of all people, even if they deem valuable, embracing the addressee; maintained a healthy communication with them. Undoubtedly, his success in communicating Islam is his skill in the field of communication.

The interlocutor that the Prophet communicated during the activities of communicating Islam, which he continued for three years in secret and then openly, became the idolaters. The pagans with whom the Prophet communicated within the scope of the communiqué activities applied different attitudes and methods against him. For example; In the beginning, they did not intervene much in the activities of communicating Islam. They did not enter into an argument with the Prophet. Probably They were considering the Prophet's case as a temporary thing. Because the idolaters and They have dealt with people like the Prophet who tried to dissuade them from the idols they worshiped, and they found that such cases were not long-lived. Indeed, The Prophet said, He is a prophet whose people have pityed Halid b. Sinan is one of them. In this context, the idolaters It is also rumored that they put the tag of Ibn Abi Kebse to mock the Prophet and his case. In the face of this situation and the attitude of the Prophet Muhammad never closed the channels of communication with them patiently continued to fulfill the requirements of his duty. When the Prophet began to denigrate idols, speak against idol worship, and say that the idolaters of the idolaters deserve the hell of their dead ancestors, they concluded that he was someone who could not be underestimated or even considered dangerous. This opinion, the idolaters It has led to hostility towards the Prophet. These hostile attitudes against the Prophet and even sending armies to fight with him, of course, the Prophet. He forced the Prophet to take harsh measures. However, to be successful in religious communiqué, to provide good communication with the interlocutors and conquering their heart knows that The Prophet never stopped taking steps to this end. He showed the best example of this during the conquest of Mecca. With a few exceptions, he completely forgave the inhabitants of the city who had subjected him to all kinds of persecution and expelled him from his homeland, listened to their troubles, and lacked and fulfilled their needs.

The subject of our communiqué is the examination of its communication methods and techniques in the historical context against the Mushriks who compose the most compelling part of the Prophet in his 23 years of Risâlet. These methods and techniques to reveal in the light of historical events It will provide a better understanding of the success of the Prophet as well as contribute to the solution of the problem of lack of communication between today's Muslims and themselves.

Key Words: Prophet Muhammad, communıcatıon, polytheists, language, islamic religion

Giriş

İki veya daha fazla kişi arasında bir anlam oluşturma sürecine denen iletişim sosyal bir varlık olması sebebiyle en başta insana has olan bir özelliktir ve bu şekilde birey iletişim kurarak doğa ve diğer insanlarla bir uyum ve işbirliği içinde yaşayabilir.[2] Bu bağlamda insan varoluşundan itibaren sürekli olarak hem tabiatla hem de diğer bireylerle etkileşimde bulunarak bir işbirliği çerçevesinde yaşamını sürdürmenin yollarını aramıştır. Bu süreçte bilginin paylaşılması, ortak anlamlar üretme çabaları iletişim kurma zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. İnsanların bilgileri paylaşmak ve kendilerini ifade etmek maksadıyla çıkardıkları sesler, bu seslere eşlik eden vücut hareketleri, duvarlara çizilen şekiller zamanla daha da anlamlı ve sistemli müşterek yapılara dönüşmüştür.[3]

Anlamlı ve sistemli bir iletişim süreci bir iletiyi anlaşılır biçimde kodlayarak hedefe ulaştırma işlemi olduğundan dolayı iletinin işaret haline gelmesinde kullanılan semboller ve bunlar arasında ilişkileri düzenleyen kurallar son derece önem arz etmektedir. Bundan dolayı muhataba iletinin sağlıklı

[2] Ünsal Oksay, *İletişimin ABC'si*. İkinci Basım, (İstanbul: Der Yayınları, 1999), 10.

[3] İrfan Erdoğan, *İletişimi Anlamak,* (Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2011), 103-104; Mehmet Tözluyurt, *Misak, Takdir ve Vahy Bağlamında Allah İnsan İlişkisi*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 15.

aktarılmasında dilin, jest ve mimiklerin bir uyum içerisinde olması gerekmektedir. İletişim sürecinin temel ögeleri kaynak, ileti, hedef, kanal, yansıma ve gürültü şeklinde tanımlanmaktadır.[4] Gönderici olarak da adlandırılan kaynak birim kendisine ulaşan veya kendisinde oluşan bilgi, duygu, düşünce ve fikirleri hedef birime gönderen kişi veya gruptur. Bu bağlamda iletişim her şeyden önce kaynak birimin zihinde tasarladığı şeylerle başlamaktadır.[5] Kaynak birimde tasarlanan şeylerin muhatabın anlamlandırabileceği simgelerden yararlanılarak bir ileti biçiminde iletilmesi gerekmektedir. İletişim sürecinde diğer ögelerin yöneticisi ve kontrol edicisi durumundaki kaynağın istenen hedefte tutum ve davranış değişikliği meydana getirmedeki başarısı, onun inanılırlık, güvenilirlik, uzmanlık, saygınlık, sevilme gibi özelliklere sahip olmasına bağlıdır.[6] Bunun yanında muhatabıyla iletişim konusunda iyi bir kanal yakalayan kaynak birim iletiyi sağlıklı bir şekilde karşıya aktarır. İletişime geçilen bireylerin benimsedikleri dini, ahlaki, sosyal ve siyasi değerler ve normlar ile çok farklı konulara ilişkin geliştirdikleri tutumlar, sahip oldukları hayat standartları ve alışkanlıklar, kişiliklerini biçimlendiren unsurlar olarak onların iletişimine yansımaktadır.[7] Bundan dolayı kaynak birim iletiyi muhataba aktarırken tüm bunları hesap etmeli ve muhataptan gelen yansımalara ve geri dönütlere göre tavır belirlemelidir. Kaynak birimin muhataba ileti paylaşımında dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli unsur çevresel faktörlerdir. Uygun olmayan çevresel faktörler altında kurulmaya çalışılan iletişimin başarısızlığa uğraması kaçınılmaz olmaktadır.

İletişimin çeşitleri konusunda muhtelif tasnifler bulunmaktadır. Bunlardan en bilineni şu şekildedir: 1. Kişi-içi İletişim: İnsanın kendini tanımasını ifade eder. 2. Kişilerarası İletişim: Kaynağını ve hedefini insanların oluşturduğu iletişimlere "kişilerarası iletişim" adı verilir. Bu tür, sözlü ve sözsüz olmak üzere iki kısma ayrılır. 3. Örgüt-içi İletişim: İş bölümü yapılarak, hiyerarşi içerisinde, ortak bir amacı gerçekleştirmek için bir araya gelmiş bireylerin faaliyetleridir. 4. Kitle İletişimi: Birtakım bilgilerin veya verilmek istenen mesajların geniş insan topluluklarına iletilmesi ve muhatapların bu bilgi veya mesajları değerlendirip yorumlaması sürecine "kitle iletişimi" adı verilir.[8]

Kişiler arası iletişimi aktif olarak kullanan Hz. Peygamber, Allah'tan aldığı mesajları, muhatapları tarafından anlaşılabilir, okunup yazılabilir, tartışılabilir bir şekle getirmiş; bunları bizzat yaşayarak hayata nasıl aktarılacağını göstermiştir. Hz. Peygamber nübüvvet görevini insanlarla kurduğu iyi diyalog ve iletişim konusundaki mahirliğiyle gerçekleştirmiştir. Elbette bunu başarırken kendi şartlarında geçerli olan çeşitli iletişim yöntem ve tekniklerini kullanmış, muhatabının ve içerisinde yaşadığı toplumun psiko-sosyolojik özelliklerini dikkate almayı da ihmal etmemiştir. Bu çerçevede iletmek istediği mesajı etkili bir şekilde muhatap kitlesine aktarmıştır.[9]

Hz. Peygamber'in Müşriklerle İletişimi

Nübüvvet dönemi insanlar ile iletişim süreci içerisinde geçen Hz. Peygamber bu bağlamda onlara yepyeni bir inanç ve düşünce sistemi, yeni bir yaklaşım ve yaşayış tarzı sunmuştur. O, atalarının dinine körü körüne bağlı bir çevrede tebliğ faaliyetlerini sürdürmüş ve muhatap kitlesinin önemli bir kısmını ikna etmeyi başarmıştır. Bu başarı Hz. Peygamber'in iletişim hususunda ne denli kabiliyetli ve bu işi ne kadar iyi bildiğini kanıtlamaktadır. İletişim türlerinden daha çok kişi-içi iletişim ve kişilerarası İletişimi kullanan Hz. Peygamber işe önce kendini tanımayla, risalet görevini içselleştirmeyle başlamış

4 Metin İnceoğlu, *Tutum, Algı, İletişim*, (İstanbul: Beykent Ünv. Yaınları, 2010), 177.
5 İ.A. Erdemli, "Öğretim Elemanlarının İş Tatmini", *Hacettepe Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, (Ankara: 2001), 34
6 Tözluyurt, *Misak, Takdir ve Vahy Bağlamında Allah İnsan İlişkisi*, 20
7 Tözluyurt, *Misak, Takdir ve Vahy Bağlamında Allah İnsan İlişkisi*, 20
8 Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, (İstanbul: Sistem Yayınları, 2010), 21, 37-38; Mustafa Canlı, "Hz. Peygamber Örnekliğinde Sözlü ve Sözsüz İletişim", *Bilimname: Düşünce Platformu*, (Kayseri: 2008/2), 6/15, 148.
9 Yusuf Macit, "Hz. Muhammed'in Bazı İletişim İlkeleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Samsun: 2003/16), 272.

muhataplarıyla ilişkilerinde daha sonra kişilerarası İletişimin bölümleri olan sözlü ve sözsüz iletişimi ustaca kullanmıştır.

Yaşananları, duyguları ve fikirleri hedef kitleye sözle iletme olarak tanımlaya bileceğimiz sözlü iletişimin gerçekleşmesini sağlayan en önemli unsur dil, dolayısıyla konuşmadır. Konuşma meramımızı muhataba iletmemizi sağlamaktadır. Bundan dolayı sesin hacmi, perdesi, hızı, kalitesi, tonlama ve telaffuz sağlıklı bir sözlü iletişimin gerçekleşmesi için bir konuşmada önem arz eden faktörlerdendir.[10] Risalet zincirinin son halkası olan Hz. Peygamber'in ifadelerinde bu faktörlerin her birinin yerli yerine oturduğu görünmektedir. Söze nasıl güç katılacağını iyi bilen Hz. Peygamber mecaz, kinâye, teşbih gibi konuşmayı sihirli hale getiren bütün anlatım tekniklerini etkili bir biçimde kullanmıştır. Bu bağlamda o, sözlü iletişimin olmazsa olmazları olan açık ve anlaşılır konuşma, kısa ve öz konuşma, konuşma tarzına dikkat etme, sözü cazip hâle getirme, söze dikkat çekici bir başlangıç yapma, edebî sanatlardan faydalanma gibi unsurları da ihmal etmemiştir.[11]

Sükût etme, ses rengi, renk tercihi, giyim, vücut dili[12] gibi bölümler içeren sözsüz anlatım da, kişilerarası iletişimin önemli bir parçasıdır. Bu anlatımın en temel unsurunu bedenimiz oluşturmaktadır. Muhatapla iletişim kurarken bedenimizce oluşan işaretler meramın aktarılmasında önem arz etmektedir. Buradan yola çıkarak şunu söyle biliriz ki: Sözlü iletişimde ağzımızdaki dilin yerini, sözsüz iletişim de beden dilimiz almaktadır. Hz. Peygamber muhataplarıyla iletişime geçtiğinde beden dilini en üst düzeyde kullanmıştır. İletişimini sağlayacağı ortamın seçiminden jestler ve mimiklere, giyim-kuşam tercihinden ses tonu ayarlamasına, muhatabının durumuna göre bedensel duruşunu ayarlamaktan gerektiğinde bedensel temasa kadar her bir özellik onun iletişiminin bir parçası olarak belirmiştir.

Yukarıda çizmeye çalıştığımız çerçeve dâhilinde Hz. Peygamber'in Müşriklerle iletişimini şu başlıklar altında incelememiz mümkündür:

Hz. Peygamber'in Görev Bağlamında Kendini Tanıması

Bir kişi veya bir grupla sağlıklı bir iletişim kurulabilmesinin birinci basamağı iletişime geçmek isteyen bireyin kendisiyle, düşünce ve duygularıyla ilişki kurmayı, kendinde olup biten duygusal ve düşünsel süreçlerle ilgili bir anlayışa kavuşmayı başarabilmesidir.[13] Böylelikle o, kendini tanıyan, gerçek duygu ve düşüncelerinin farkında olan, kendine güveni tam bir kimse olarak iletişime geçtiği kişiyi veya grupları her haliyle etkiler. Muhatabını bilinçli bir şekilde gözlemler ve onun her tavır ve davranışını doğru bir şekilde okuyabilir.

Mekke'de kırk yıl gayet tabii bir hayat süren, geçimini ticaret yaparak sağlayan, haksızlıklar karşısında susmayan, kendinden emin, ne istediğini her zaman bilen, cesur ve güvenilir bir kişiliğe sahip olan, doğru ve dürüstlüğüyle nam salan Hz. Peygamber daha önce hiçbir şekilde bilgi sahibi olmadığı bir görev ile karşı karşıya kalmıştır. Kendisine Yüce Allah tarafından risalet görevi verilen Hz. Peygamber'in bu görevi hakkıyla yerine getirmesi için vazifesini içselleştirmesi gerekmekteydi. Kırk yılın şekillendirdiği kişiliğinin üstüne yüklenen böyle bir vazifeyi tanıması, Yüce Allah'ın ondan isteğini tam manasıyla bilebilmesi, vazifenin kendisinden beklediği fiziksel ve ruhsal değişimi gerçekleştirebilmesi muhatapları olacak Mekke müşrikleri ile iletişime geçtiğinde kendisine yardımcı olacaktı. Bu bağlamda Hz. Peygamber vazifesine, bir resul olarak kendisini tanımakla başlamıştır.

Onun biraz da gayri ihtiyari olarak otuz beş yaşından sonra ibadet ve tefekküre daha fazla düşkün olması, insanlardan uzak durmayı, dedikodulardan kaçınmayı, nefis muhasebesi yapmayı alışkanlık haline getirmesi, uykudayken gördüğü rüyaların ertesi gün aynen gerçekleşmesi onu hem tedirgin etmekte hem de meraklandırmaktaydı. 27 Ramazan 610 yılında sabaha karşı ibadetle meşgul

[10] İsa Kayaalp, *İletişim ve Dil*, (Ankara: TDV Yayınları,1998), 93.
[11] Canlı, "Hz. Peygamber Örnekliğinde Sözlü ve Sözsüz İletişim", 149-159.
[12] Mualla Selçuk, *Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler*, (Eskişehir: 2002), 80.
[13] Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 94- 95.

iken Cebrail (a.s) ile tanışıp, vahiyle ilk defa muhatap olması önceki tedirginlik ve merak halini zirveye çıkardı ve yaşadığı şeylere bir anlam verememesi korkuya kapılmasına sebep oldu.[14] Hz. Peygamber'in evine gelip yatağına uzanıp Hz. Hatice'ye beni ört demesini[15] yaşadıklarını anlamlandırma çabası olarak görmek mümkündür. Uyandıktan sonra Hz. Hatice'nin onu teskin edici sözler söylemesi ve amcaoğlu Varaka b. Nevfel'e götürmesi[16] bu anlamlandırma çabasında ona bir destek mahiyetindedir.

Varaka b. Nevfel'in, gördüğü varlığın Musa'ya gelen Nâmusû Ekber (Cebrail) olduğunu söylemesi, kendisinin Allah tarafından resul olarak görevlendirildiğini ifade etmesi[17] Hz. Peygamber'in yaşadığı şeylere ilk defa somut bir anlam yüklemesine vesile olmuştur. O, resul olarak kendini ilk defa tanımaya başladı. Ancak kalbinin mutmain olması için Cebrail'i bir kez daha görmek vahiyle bir kez daha muhatap olmak istemekteydi. Cebrail'in gelmesi ve vahyi getirmesi uzadıkça karamsarlığı, tedirginliği iyice arttı. Hz. Peygamber'in risalet görevi bağlamında kendini tanıması hiç de kolay olmuyordu. Rabbi tarafından terk edilmek ve kutsal görevin kendisinden geri alındığını düşünmek kendisine çok ağır geldi. Hatta bu halet-i ruhiye onu kendisini dağdan aşağıya atmaya bile yöneltti.[18] Hz. Peygamber'in fetret-i vahiy döneminde yaşadıkları bir anlamda onun yeni görevini kanıksadığını ve bu görevi çok istediğini de göstermekteydi. Nihayet beklediği o elçi ona gelip Müddessir Suresi'nin ilk beş ayetini indirdiğinde insanları irşad görevi başladı. Artık Hz. Peygamber resul olma yolunda kemale ermişti. Ancak yine de bu ağır vazifeyi yerine getirme noktasında tereddütleri vardı. Hanımı Hatice'ye yönelik "şimdi bana kim inanır" sözü bu durumu anlatmaktadır. Hz. Hatice'nin "kimse inanmazsa ben inanırım" sözü ile ona iman etmesi bütün tereddütlerinin gitmesine yetti. "En yakın akrabanı uyar"[19], "Ey Muhammed! Artık emrolunanı açıkça ortaya koy. Puta tapanlara aldırış etme"[20] ayetlerine muhatap olduğunda Hz. Peygamber, görevi bağlamında kendini tanıyan, risalet görevini yerine getirme noktasında gözünü budaktan sakınmayan bir resul olarak Mekke Müşriklerinin karşısına çıkmıştır.

Hz. Peygamber'in Muhataplarına Kendini Tanıtması

Sağlıklı bir iletişimin en önemli basamaklarından birisi de iletişime geçmek isteyen bireyin kendisini ve iletişime geçmek istediği konuyu detaylı bir şekilde muhatabına tanıtmasıdır. Bu durum muhataba daha kolay ulaşılmasını sağlayacaktır. Hz. Peygamber İslam'ı açıktan tebliğ görevi ile vazifelendirilince önce kendi kabilesinden başlamak üzere Mekke Müşrikleriyle iletişime geçmiştir. Bu süreçte Hz. Peygamber'in takip ettiği metot kendi özelliklerini onlara onaylatmak ve bir peygamber olarak kendisini tanıtmak olmuştur. Safâ Tepesi'ne çıkıp toplanan Müşriklere şayet size şu dağın eteğinde bir süvari birliği var desem bana inanır mısınız? Diye sorduğunda kırk yıldır kendi aralarında yaşayan ve Muhammedü'l-Emîn olarak vasıflandırdıkları bu kişiye bütün Müşrikler evet, senin yalan söylediğini görmedik diye cevap vermişlerdir.[21] Hz. Peygamber, kendisini her şeyiyle onayladıkları bu insanların resullüğünü de kabul etmelerini istemiştir. Ancak ne yazık ki iş eski dinlerini terk etmeye geldiğinde Müşrikler çark etmişlerdir. Bu defa Hz. Peygamber risalet vazifesinde kendi konumunu tanımlama ile onları ikna etme yoluna gitmiştir. " ... Ben ancak bana vahy olunana uyuyorum ... "[22]; ... Benim mükafatım ancak Allah'a aittir ... "[23]; " ... Ben size Allah'ın hazineleri yanımdadır, demiyorum.

---

[14] İbn Sa'd, et-*Tabâkatü'l-Kübrâ*, (Beyrut: yy., 1985), 1: 194; Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah, (Kahire: yy., 1959), 1: 104.

[15] İbn Sa'd, *et-Tabâkatü'l-Kübrâ*, 1: 194; Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 104.

[16] İbn Sa'd, *et-Tabâkatü'l-Kübrâ*, 1: 195, 197; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ, (Kahire: yy., 1955), 1: 238, 239.

[17] İbn Sa'd, *et-Tabâkatü'l-Kübrâ*, 1: 195, 197; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 238, 239.

[18] İbn İshak, *es-Sîre*, thk. Muhammed Hamidullah, (Konya: 1981), 140; Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 126.

[19] Şuarâ, 26/214.

[20] Hicr, 15/94.

[21] İbn Sa'd, et-*Tabâkatü'l-Kübrâ*, 1: 200.

[22] Yûnus, 10/15.

[23] Yûnus, 10/72.

Gaybı da bilmem; size ben meleğim de demiyorum ... "[24]; " …Ben kendime, Allah'ın dilediğinden başka ne bir fayda, ne de bir zarar verme gücüne sahip değilim. Eğer gaybı bilseydim, elbette çok hayır (mal ve menfaat) elde ederdim ve bana kötülük dokunmazdı. Ben sadece inanan bir kavim için bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim."[25] Ayetlerini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Hz. Peygamber kendisini bir türlü anlamak istemeyen, eski dinlerinde kalmakta ısrar eden ve davasından vazgeçmesi adına olmadık tekliflerle[26] gelen Müşriklere kendini ve davasını tanıtma adına en radikal cümlelerini söylemiştir: " Bu işten vazgeçmem için güneşi sağ elime, ayı da sol elime verseler dahi Allah bu dini üstün kılıncaya kadar veya ben ölünceye kadar vazgeçmeyeceğim."[27]

İletişim Kurarken Muhatabının Özelliklerini Dikkate Alması

Bireysel farklılıkların iletişim kurulurken dikkate alınması meramın anlatılmasında önemli faktörlerden birisidir. Zira yetişme tarzları, görgüleri, çevrelerinden edindikleri bilgileri, alışkanlıkları, değer yargıları, tahsil düzeyleri dikkate alındığında insanlar birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Tüm bu kıstaslar kendine özgü bir kişilik geliştirmede bireyin en büyük yardımcılarıdır.[28] İslam'ı tebliğde anlatılan hususların öneminin farkında olan Hz. Peygamber, muhataplarıyla anlayabilecekleri tarzda konuşmuştur.[29] Zira, o, anlaşılması zor bir konu karşısında, muhatabı şüphe ve tereddüt içinde bırakmanın kaş yaparken göz çıkarmak olduğunun bilincindedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in iletişim kurarken şahsın yaşına, mevki ve makamına göre de bir üslup belirlediğini görmekteyiz. Onun rahle-i tedrisinden geçmiş olan Hz. Aişe'nin de böyle davrandığını kaynaklar ifade etmektedir. Kapısına gelen bir dilenciye, bir parça ekmek vermekle yetinirken, kılığı kıyafeti düzgün bir başkasını da sofrasına buyur etmekten imtina etmemiştir. Kendisine böyle yapmasının sebebi sorulduğunda da Allah Resûlü'nün, insanlara hitap ederken veya onlarla iletişim kurarken onların mevkii, makam ve toplumdaki seviyelerine göre muamele edilmesini istediğini dile getirmiştir.[30] Bu durumun en güzel örneğini Halid b. Velid'in İslam'a girmesinde görmekteyiz. Hz. Peygamber Müslümanlar ile birlikte Umretü'l-kazâ için Mekke'ye geldiğinde (7/629) Halid b. Velid'i şehirde görememiş bunun üzerine kardeşi Velid b. Velid ile görüşmek istemiştir. Velid'e Hz. Peygamber Halid'i önemsediğini ve Müslümanların safında görmek istediğini söylemiştir. Bunun üzerine kardeşi Velid b. Velid de onu İslâm'a davet eden bir mektup yazarak gücünü İslâm'dan yana kullanmasını önermiştir. Halid bu davetleri değerlendirdikten sonra Müslüman olmaya karar vermiştir.[31]

Muhatabın İçerisinde Yaşadığı Toplumun Temel Değerlerini Dikkate Alması

Bireyin içerisinde yaşadığı toplumun temel değerlerinin bilinmesi de sağlıklı iletişim için gereklidir. Zira, Toplum, insanların yaşamlarını sürdürmeleri ve temel çıkarlarını ortaya koyabilmek için işbirliği yapmaları adına aynı toprak parçasında yaşamaları sonucunda ortak bir kültür oluşturmalarıyla ortaya çıkmaktadır.[32] Bu ortak kültürün bilinmesi sağlıklı iletişimin en önemli anahtarını oluşturmaktadır. Hz. Peygamber, risalet vazifesi gereği fertlerin bireysel özelliklerini dikkate aldığı kadar, bireylerin içerisinde yaşadığı toplumun psikolojisini ve temel değerlerini de çeşitli iletişim yöntemlerini kullanırken göz önünde bulundurmuştur. Örneğin; Hz. Peygamber, Mekke'nin fethi ile

---

24 En'âm, 6/50.

25 A'râf, 7/188.

26 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 266-267; İbn Sa'd, et-*Tabâkatü'l-Kübrâ*, 1: 201-203; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: ts.), 2: 326-327.

27 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 265-266.

28 Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1994), 225-226.

29 Ebû Dâvud, "Edeb", 20.

30 Ebû Dâvud, "Edeb", 20.

31 İbn Sa'd, et-*Tabâkatü'l-Kübrâ*, 4: 252; V7: 394; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma´rifeti's-sahâbe*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 4: 679.

32 Özer Ozankaya, *Toplumbilime Giriş*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1979), 367.

birlikte İslam beldesi sınırlarına dâhil ettiği Kâbe'yi belli bir müddet sonra yıkıp Hz. İbrahim'in attığı temeller üzerine yeniden inşa etmek istemiştir. Ancak topluma bu şekliyle mal olmuş yapıyı insanların muhtemel tepkilerini düşünerek yıkmaktan vazgeçmiştir.[33]

İletişim Kurmak İçin Her Fırsatı Değerlendirmesi

İletişim kurmak için belirli bir davranış gösterme, belirli bir mekân arama, aynı muhatap kitlesi ile bağlantıya geçme gibi bir zorunluluk yoktur. Böyle bir durum iletişime geçmek isteyen kişiyi sınırladığı gibi onun etkili bir iletişim kurabilmesinin de önüne geçer. Çevresindeki insanlarla etkili bir iletişim içinde olmayı amaçlayan Hz. Peygamber de sadece yakınında olanlara ulaşmayı düşünmemiş, uzak diyarlardan gelenleri de ziyaret ederek, Allah'ın ayetlerini ulaştırmaya çalışmıştır. Panayır panayır dolaşmasını[34], kendisine Mekke'yi dar eden Müşriklere karşı Taif' e gitmesini[35] bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Hz. Peygamber'in bu gayretleri Medine'den gelen Evs ve Hazreç kabilelerinden bir grubun İslam'ı kabul etmesine vesile olmuştur. Akabinde gerçekleştirilen akabe biatleri ona ve Mekke'de müşriklerin zulmünden bunalan bir avuç Müslüman'a yeni bir yurdun kapılarını açmıştır.[36]

İletişim Kurarken Empati Yöntemini Kullanması

İletişimde empatinin kullanılması iletişim kurmaya çalışan tarafların birbirlerine yeterli bilgi aktarımı yapmalarını ve kendilerini birbirlerinin yerine koymalarından dolayı aktardıkları bilgilerde yalnız kalmamalarını sağlamaktadır. Bu özellik empati ile iletişim kuma yöntemini iletişimi kolaylaştıran bir yöntem olarak ön plana çıkarmaktadır.[37] Hz. Peygamber, İslam'ı tebliğde empati yöntemine bir iletişim ilkesi olarak her zaman başvurmuştur. Onun bu özelliği "Andolsun, içinizden size öyle bir peygamber geldi ki, sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir; size düşkün, mü'minlere şefkatli, merhametlidir"[38] ayeti ile bizzat yüce Allah tarafından tescillenmiştir. Hz. Peygamber bir mü'minin empati üzerine kurulu bir yaşam sürmesini sağlam imanın bir gereği olarak düşünmüş ve bu durumu şu hadislerin de dile getirmiştir: "Nefsim kudretinde olan Allah'a and olsun ki, bir kul kendisi için istediğini komşusu-veya-kardeşi için istemedikçe tam olarak iman etmiş olamaz."[39]

Hz. Peygamber'in Müşriklerle iletişiminde empati yöntemini kullanmasına en çarpıcı örnek Mekke'nin fethinde sergilediği tavırlardır. Mekke'ye girdiklerinde "Bugün Kâbe'de savaşın helal olacağı gündür" şeklinde konuşan Sa'd b. Ubâde'nin elinden ordu sancağını almış onu görevden azletmiş ve sancağı Sa'd'ın oğlu Kays'a vermiştir. Mekkelilerin korku içerisinde olduklarını çok iyi bilen Hz. Peygamber onlarla empati kurup: " Bugün savaş günü değil merhamet günüdür" diye buyurmuştur.[40] Şehir ahalisine yönelik yapmış olduğu konuşma da onun iletişimde empati yöntemini kullanmasına bir başka örnektir. Bu konuşmasında kendisini onların yerine koyan Hz. Peygamber Müşriklerin korku dolu bakışlarını gidereceğinin ipuçlarını vermiş ve onlara merhametli bir şekilde davranmıştır. Fetihten sonra karşısına toplanan Mekkelilere: "Ne dersiniz? Şimdi size ne yapacağımızı zannediyorsunuz?" diye

---

33 Buhari, "Hac", 42; Müslim, "Hac", 399.

34 İbn Sa'd, et-*Tabâkatü'l-Kübrâ*, 1: 216; İbn Abdilber, *ed-Dürer fî İhtisâri'l-Meğâzî ve's-Siyer*, thk. Şevki Dayf, (Kahire: yy., 1966), 68.

35 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 420; Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 237; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2: 345; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzî ve's-Siyer*, thk. Muhammed el-Hatrâvî ve dğr., (Beyrut: yy., 1992), 1: 232.

36 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 428-467; İbn Sa'd, et-*Tabâkatü'l-Kübrâ*, 1: 219-223; Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 239 vd.; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2: 353-368; İbn Abdilber, *ed-Dürer fî İhtisâri'l-Meğâzî ve's-Siyer*, 67-74 .

37 Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, 156.

38 Tevbe, 9/128.

39 Müslim, "İman", 71.

40 İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzî ve's-Siyer*, 2: 232.

sormuş onlardan: "İyilik umuyoruz, sen asil bir kardeş ve asil bir kardeş oğlusun" cevabını almıştır. Kendini onların yerine koyarak korkularını derinden hisseden Hz. Peygamber: " Ben size kardeşim Yusuf'un dediğini diyorum: Bu gün sizi kınamak yok Allah sizi affetsin. O merhametlilerin en merhametlisidir" diye karşılık vermiştir.[41]

İletişimde İnsan Sevgisini Öne Çıkarması

İnsanları sevmek ve bu sevgiyi karşıdaki insana samimi olarak hissettirmek sağlıklı iletişimin önemli unsurları arasındadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber karakterinin ayrılmaz bir parçası olan insanları sevme özelliğini insanlarla iletişiminde devamlı kullanmıştır. Onun yüzündeki samimi gülüşü ve davranışındaki içtenliği gören bir kimse ondan muhakkak etkilenmekteydi. Hz. Peygamber bu özelliği ile birçok Müşrikin İslam'a girmesini sağlamıştır. Ebu Cehil'in oğlu İkrime'nin İslam'a girmesi buna bir örnektir. Mekke fetholunmuş insanlar grup grup İslam'a girmekteydiler. Bunlar arasında İkrime'nin hanımı da vardı. Hz. Peygamber ona İkrime'yi sordu. Onun korkusundan Yemen'e kaçtığını öğrenince, Hz. Peygamber onu ikna edip yanına getirmesini istedi. Eğer böyle yaparsa onu affedeceğini bildirdi. Bunun üzerine eşi, İkrime'yi bulup Hz. Peygamber'in söylediklerini ona anlattı. Müslüman olması için onu ikna etti ve beraber Hz. Peygamber'in huzuruna geldiler. Hz. Peygamber: "Hoş geldin süvari yolcu!" diyerek onu güler yüzle karşıladı.[42] Hz. Peygamber'in insan sevgisi onun insanların değer verdikleri şeyleri önemsemesini de kapsamaktadır. Bu durumu İkrime b. Ebu Cehil'in İslam'a girmek için Hz. Peygamber'in huzuruna geldiğinde de görmekteyiz. Hz. Peygamber İkrime'yi huzuruna kabul etmeden önce çevresindeki arkadaşlarına: "İkrime aramıza katılıyor, onu gördüğünüzde babası Ebu Cehil'e sövüp hakaret etmeyin, çünkü ölüye yapılan hakaret, hayatta olanı incitir"[43] buyurarak İkrime için önemli olan bir şahsı İslam'ın en büyük düşmanlarından birisi de olsa sırf İkrime için önemsemiş ve ona kötü söz söylenmesini yasaklamıştır.

Muhatabın Akıl ve Duygusuna Hitap Etmesi

Akıl, bilgi kazanımına yarayan bir güç bu bağlamda da bu güç ile elde edilen bilgi olarak tanımlanmaktadır.[44] Bu özelliğinden dolayı insanlar arası iletişimin vazgeçilmez unsuru olarak belirmektedir. Zira akıl melekesi olmayan bir varlıkla sağlıklı iletişimin kurulması mümkün değildir. Hz. Peygamber dinen de sorumlu olmanın temelini oluşturan akıl yetisine hitap etmeyi Müşrikler ile iletişiminde önceliğine almıştır. Zaten bu durum Allahu Teala'ın ona bir emridir. Birçok ayeti kerime akla hitabın önemini anlatmaktadır.[45] Hz. Peygamber müşrikleri bir olan Allah'a imana çağırırken putların acziyetini onların akıllarına sunmaya gayret etmekteydi. O, hiçbir şeye güçleri yetmeyen, kendilerini bile cehennemin ateşinden koruyamayan putlarla ile her şeyi yaratan, mutlak güç sahibi, din gününün maliki olan bir yaratıcının asla aynı olamayacağını onlara akıllarıyla tasdik ettirmek istemiştir.[46]

Hz. Peygamber iletişim konusunda muhatabının duygularına hitap etmeye de önem vermiştir. Bu konuda onun en büyük yardımcısı Kur'an-ı Kerim idi. Allah'ın kitabının üslubunun güzelliği ve manasının çekiciliğine hayran kalan pek çok müşrik Müslüman olmuştur. Bunlara en güzel örnek Ezd-i Şenûe kabilesinin reisi Dımâd b. Sa'lebe'dir. O, umre maksadıyla geldiği Mekke'de Kureyş Müşriklerinin Hz. Peygamber'in aklını yitirdiğini, onu dinlememesi gerektiği şeklindeki telkinleri üzerine onunla görüşmeye ve kendince onu tedavi etmeye karar vermişti. Hz. Peygamber'e gelerek Kureyşli müşriklerin aktardıklarını anlatıp isterse onu tedavi edebileceğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber "şüphesiz ki hamd Allah'a mahsustur. Ona hamd eder, ondan yardım isteriz. Allah kime

41 Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, (Beyrut: yy., 1966), 2: 842; İbn Sa'd, et-*Tabâkatü'l-Kübrâ*, 2: 143.
42 Tirmizî, "İsti'zân", 34.
43 Tirmizî, "İsti'zân", 34.
44 Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 238.
45 Bakara, 2/242; Al-i İmrân, 3/190-191; Ankebût, 29/43.
46 İbn Sa'd, et-*Tabâkatü'l-Kübrâ*, 1: 199-200; Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 116.

hidayet verirse onu şaşırtacak yoktur. Kimi şaşırtırsa onu da hidayete erdirecek yoktur. Ben Allah'tan başka ilah bulunmadığına, Muhammed'in de onun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik ederim. Bundan sonra… diye cevap vermekte iken onun sözünün bitmesini beklemeden Dımâd b. Sa'lebe aynı cümleleri Hz. Peygamber'e üç kez tekrarlattırdı ve şunları söyledi: " Bu sözün bir benzerini hiç duymadım. Kâhinlerin, sihirbazların, şairlerin sözlerini işittim. Ama bunun gibisini işitmedim. Bu sözler coşkun denizleri bile coşturur." Ardından hemen Müslüman oldu ve Hz. Peygamber'e hem kendisi hem de kabilesi adına biat etti.[47]

Muhatabın Gönlünün Kazanılması Adına Hediye Vermeye Önem Vermesi

Hz. Peygamber Müşriklerle iletişiminde zaman zaman hediyeler vermekle onlarla bir bağ kurmaya çalışmıştır. Onun bu tutumu yakınında ki ashabın da dikkatini çekmiştir. Onlardan bir tanesi Enes b. Malik'tir. Konuyla ilgili olarak o, şunları söylemektedir: İslam adına Hz. Peygamber kendisinden bir şey istendiği takdirde mutlaka o şeyi hediye olarak vermekteydi. Onun böyle davrandığını gören kimileri sırf dünyalık menfaat elde edebilmek için İslam'a girmişlerdir. Ancak bu kişilerin gözünde çok geçmeden İslam'ın emri doğrultusunda yaşamak dünya malından daha değerli hale gelmiştir.[48]

Hz. Peygamber'in hem Ebû Süfyan'ın şahsına hem de onun lideri olduğu Mekkelilere hediyeler göndermesi yukarıda anlattığımız hususlar bağlamında değerlendirilebilir. O, İslam'a girmelerini çok fazla istediği bu insanların kalplerini dünya nimetleriyle kazanmak istemiştir. Nitekim Hendek Savaşı'ndan sonraki yıllara tekâbül eden kıtlık döneminde Ebû Süfyân'ın lideri olduğu Mekkelilere bir miktar altın göndermiştir. Hudeybiye sonrasında ise Ebû Süfyân'ın şahsına Medine hurması göndermiştir.[49]

Mesajını Muhataba Kolay ve Tedrici bir Metotla Sunması

Hz. Peygamber Müşriklerle iletişiminde vermek istediği mesajı bir çırpıda değil de zamana yayarak muhataplarının aklî melekelerini ve algılama yetilerini dikkate alarak tedrici bir yolla ulaştırmıştır. Bunu yaparken de basit ve kolaydan zora doğru bir yol takip etmiştir. O bu tutumuyla, muhatabın verilen mesajı ilk anda tam olarak algılayamamasının, mesajın içeriğinin çok ve uygulamasının zor olduğunu zannetmesinin önüne geçmek istemiştir. Bu konuda onun düsturu kolaylaştırın güçleştirmeyin. Müjdeleyin nefret ettirmeyin hitabı olmuştur.

Mesajını İletmede Orijinalliği Önemsemesi

İletişimde karşıdaki kişiye sunulan şey de orijinallik daha fazla ilgi ve dikkat çekmektedir. Devamlı duyduğu veya herkes tarafından bilinen bilgiye benzemeyen bir mesaj insanı daha fazla etkiler ve ön yargısız bir kafa da böyle bir mesajı reddedemez. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Müşriklere getirdiği ilahi mesaj her yönüyle orijinallik taşımakta ve içerisinde bulundukları sefih hayattan onları kurtarmaya yönelikti. Nitekim onun ağzından Kur'an ayetlerini dinleyen Müşriklerden ön yargısı olmayan, ataların din ve adetlerine körü körüne bağlanmayanlar hemen iman edip İslam'la şereflenmişlerdir.

İletişimde Muhatap ile Ortak Noktaları Ön Plana Çıkarmaya Gayret Etmesi

İyi bir iletişim sağlayabilmenin, insanlarla ortak noktalarda buluşmayla olabileceğinin farkında olan Hz. Peygamber önemli bir ilke olarak bu hususa risâlet görevinin her safhasında dikkat etmiştir. Özellikle Ehl-i Kitapla olan ilişkilerinde daima onlarla olan ortak yönlerinin altını çizmiş ve kendisini O, daha önce gelmiş peygamberler halkasının bir devamı olarak tanıtmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in Müşrik Arap kabilelerinin fertlerine İslam'ı anlatmak için onlarla olan ortak yönlerini ön

---

47 İbn Sa'd, et-*Tabâkatü'l-Kübrâ*, 4: 241.

48 Müslim, "Fezâil", 57-58.

49 İbn Abdilber, *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, (Beyrut: 1940), 2: 498; ayrıca bkz: Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: 1981), 1: 252.

plana çıkarmaya çalıştığına da şahitlik etmekteyiz. Kaynaklarda bu durumun örneklerine fazlasıyla rastlanmaktadır.[50]

Muhatabıyla Diyalogu Kesmemesi

Etkili bir iletişimin temel unsurlarından birisi de muhatapla devamlı diyalog halinde olmaktır. Diyalogun kesilmediği kişi kendisine değer verildiğini hissedecek ve algılarını verilmek istenen mesaja kilitleyecektir. Bu durumu gayet iyi bilen Hz. Peygamber Müşriklerle iletişiminde diyalog kanallarını hiçbir zaman kapatmamıştır. Şartlar kendi aleyhine oluşmuş gibi olsa da muhataplarıyla diyalogu bir vesile ile sürdürmeyi başarmıştır. Bu duruma en güzel örnek Hudeybiye sözleşmesidir. Sözleşme içeriği Müslümanlar açısından çok ağır şartlar taşıyor gibi görünse, Hz. Ömer gibi sahâbîler sözleşmenin imzalanmasına itiraz etse bile Hz. Peygamber Müşriklerle diyalogu koparmama adına sözleşmenin imzalanmasını istemiştir. Hatta Müslüman olarak kendisine sığınan Süheyl b. Amr'ın oğlu Ebû Cendel'i sözleşme gereği babasına teslim ederek hem sözleşmeye ne denli sadık olduğunu ispatlamış hem de neye mal olursa olsun diyalogu devam ettirme yanlısı olduğunu göstermiştir.[51]

Muhataptan Gelen Olumsuz Tepkilere Karşı Sabırlı Olması

Hz. Peygamber tebliğ faaliyetlerinde kendisine karşı geliştirilen her türlü olumsuz tepkiye karşı daima sabırlı ve tahammülkâr olmuştur. Onun risâlet yılları bunun örnekleriyle doludur. Ukbe b. Ebî Muayt'ın Übey b. Halef'in kışkırtması sonucu kendisine yaptığı hakaretlere, yine aynı şahsın Ebû Cehil'in teşvikiyle secde halindeyken iki omuzunun arasına deve işkembesi koymasına sabırla tahammül göstermiştir.[52] Kendisine Uhud Savaşı'nın yapıldığı günden daha zor bir gün yaşayıp yaşamadığı sorulduğunda ise şöyle cevap vermiştir: "Evet, senin kavminden çok kötülük gördüm. Bu kötülüklerin en fenası, onların bana (Taif de bir mevkii olan) Akabe günü yaptığıdır. Taifli İbn Abdülyâlîl'e sığınmak istemiştim de beni kabul etmemişti. Ben de geri dönüp, derin kederler içinde yürümekteydim. Karnüsseâlib (denilen yere) varıncaya kadar kendime gelemedim. Orada başımı kaldırıp baktığımda, bir bulutun beni gölgelediğini gördüm. Dikkatlice bakınca bulutun içinde Cebrail'i fark ettim. Cebrail bana seslenerek: "Allah, kavminin sana ne söylediğini ve seni himaye etmeyi nasıl reddettiğini duymuştur. Onlara dilediğini yapması için de sana Dağlar Meleği'ni göndermiştir," dedi. Bunun üzerine Dağlar Meleği bana seslenerek selam verdi. Sonra da: "Ey Muhammed! Kavminin sana ne dediğini Allah işitti. Ben Dağlar Meleği'yim. Ne yapmamı istiyorsun? Eğer dilersen şu iki dağı onların başına geçireyim," dedi. O zaman: "Hayır, ben onların soylarından sadece Allah'a ibadet edecek ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayacak kimseler çıkarmasını Allah'tan dilerim, dedim."[53]

Muhatap ile olan İlişkisinde intikam Alma Yoluna Gitmemesi

Hz. Peygamber tebliğ faaliyetlerinde kendisine karşı geliştirilen her türlü olumsuz tepkiye karşı daima sabırlı ve tahammülkâr olurken hiçbir zaman kendisine bu tepkileri gösterenlerden intikam alma yoluna gitmemiştir. Taif'te yaşadıklarını onun ağzından anlatan rivayet bu durumun en güzel örneğidir. Yine bu durum için Sümâme b. Ûsal ile yaşadıkları da misal olabilir. Şöyle ki: Benî Hanîfe Kabilesi'nden Sümâme b. Usâl, Hz. Peygamber ile Mekke'de her rastlaştığında, kendisini ilahi mesajı kabul etmeye davet eden Hz. Peygamber'e: "Bu teklifi bir daha yaparsan seni öldürürüm" diye cevap vermekteydi. Hatta bir defasında Hz. Peygamberin kendisini İslam'a davet etmek için görevlendirdiği elçiyi

---

[50] Konuyla ilgili bkz: İbn Sa'd, et-*Tabâkatü'l-Kübrâ*, 1: 3; Rivayetlerden birisi şöyledir: "Resûlullah bir kervana yetişti ve: "bunlar kimlerdir?" diye sordu. "Mudar'dandır" dediler. Onlara yaklaştı ve: "ben de Mudar'danım" dedi. Onlar: "bizler fakir insanlarız yanımızda ekmek ve hurmadan başka bir yiyecek yoktur" dediler. Resulullah: "Biz de fakiriz, bizim de yanımızda ekmek ve hurmadan başka bir yiyecek yoktur dedi."

[51] İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 316; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2: 624; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzî ve's-Siyer*, 2: 172.

[52] Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2: 333.

[53] Buhari, "Bed'ü'l-Halk", 7; Müslim, "Cihad", 3.

öldürmeye bile teşebbüs etmişti. Hicretten sonra nihayet bir gün yakalanarak Medine'ye getirildi. Hz. Peygamber onu görür görmez Mescid-i Nebî'de bir direğe bağlanmasını fakat eziyet edilmemesini istedi. Kendisi de her mescide gelip gidişinde bizzat kendisine ihtimam gösterdi ve İslam'a girmesi yolunda ona telkinlerde bulundu. Sümâme ise "Şayet beni öldürecek olursan, zaten kanı dökülecek katil bir kimseyi öldürmüş olacaksın; şayet kan diyeti istersen istediğini veririm" şeklinde cevap vermekteydi. Bu cevap karşısında Hz. Peygamber bir şey demeden oradan uzaklaşmaktaydı. Onun maksadı İslam'ın nasıl bir din olduğunu ve Müslümanların dinlerini yaşama noktasındaki samimiyetlerini Sümâme'nin gözleriyle görmesiydi. Böylelikle üç gün geçmişti. Hz. Peygamber'in İslam'a girmesi için yaptığı davete Sümâme yine aynı cevabı verince bu defa Hz. Peygamber, onu hiçbir fidye istemeksizin salıverdi. Hz. Peygamber'in bu davranışından fazlasıyla etkilenmiş olan Sümâme mescitten çıkıp bir yerde güzelce üstünü başını temizledikten sonra tekrar Allah Resûlü'nün huzuruna geldi. Ona: "Şu ana kadar sen bana dünyanın en iğrenç adamı gibi duruyordun; işte artık şimdi seni herkesten çok takdir ediyorum" diyerek Müslüman oldu.[54]

Sonuç

Hz. Peygamber ilahi mesajı insanlara iletme bağlamında 23 yıl çaba sarf etmiştir. Eski inanç, örf adet ve kültürel değerlerine ölümüne bağlı bir insan kitlesine karşı yürütmüş olduğu tebliğ faaliyetlerinde muhataplarına yepyeni bir inanç sistemi ve yaşayış tarzı sunmuştur. Hz. Peygamber insanlarla kurmuş olduğu bağlantılarda iletişim türlerinden daha çok kişi-içi iletişim ve kişilerarası İletişimi kullanmıştır. Kendini tanıyarak ve nübüvvet görevini içselleştirerek başlamış olduğu muhataplarına tebliğ vazifesine daha sonra kişilerarası iletişimin bölümleri olan sözlü ve sözsüz iletişimi kullanarak devam etmiştir.

Yukarıda belirlediğimiz çerçeve dâhilinde Hz. Peygamber'in Müşriklerle iletişimi noktasında tespit ettiğimiz hususları şu şekilde maddelememiz mümkündür:

1. Mekke'de kırk yıl gayet tabii bir hayat süren, geçimini ticaret yaparak sağlayan, haksızlıklar karşısında susmayan, kendinden emin, ne istediğini her zaman bilen, cesur ve güvenilir bir kişiliğe sahip olan, doğru ve dürüstlüğüyle nam salan Hz. Peygamber daha önce hiçbir şekilde bilgi sahibi olmadığı bir görev ile karşı karşıya kaldı. Kendisine Yüce Allah tarafından risalet görevi verilen Hz. Peygamber'in bu görevi hakkıyla yerine getirmesi için vazifesini içselleştirmesi gerekmekteydi. Kırk yılın şekillendirdiği kişiliğinin üstüne yüklenen böyle bir vazifeyi tanıması, Yüce Allah'ın ondan isteğini tam manasıyla bilebilmesi, vazifenin kendisinden beklediği fiziksel ve ruhsal değişimi gerçekleştirebilmesi muhatapları olacak Mekke müşrikleri ile iletişime geçtiğinde kendisine yardımcı olacaktı. Bu bağlamda Hz. Peygamber vazifesine, bir resul olarak kendisini tanımakla başlamıştır.

2. Sağlıklı bir iletişimin en önemli basamaklarından birisi de iletişime geçmek isteyen bireyin kendisini ve iletişime geçmek istediği konuyu detaylı bir şekilde muhatabına tanıtmasıdır. Bu durum muhataba daha kolay ulaşılmasını sağlayacaktır. Hz. Peygamber İslam'ı açıktan tebliğ görevi ile vazifelendirilince önce kendi kabilesinden başlamak üzere Mekke Müşrikleriyle iletişime geçmiştir. Bu süreçte Hz. Peygamber'in takip ettiği metot kendi özelliklerini onlara onaylatmak ve bir peygamber olarak kendisini tanıtmak olmuştur.

3. İslam'ı tebliğde Hz. Peygamber, muhataplarıyla anlayabilecekleri tarzda konuşmuştur. Zira, o, anlaşılması zor bir konu karşısında, muhatabı şüphe ve tereddüt içinde bırakmanın kaş yaparken göz çıkarmak olduğunun bilincindedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber iletişim kurarken şahsın yaşına, mevki ve makamına göre bir üslup belirlemiştir.

[54] İbn Sa'd, et-*Tabâkatü'l-Kübrâ*, 5: 550-551.

4. Hz. Peygamber, risalet vazifesi gereği fertlerin bireysel özelliklerini dikkate aldığı kadar, bireylerin içerisinde yaşadığı toplumun sosyo-psikolojisini ve temel değerlerini de çeşitli iletişim yöntemlerini kullanırken göz önünde bulundurmuştur.

5. İletişim kurmak için belirli bir davranış gösterme, belirli bir mekân arama, aynı muhatap kitlesi ile bağlantıya geçme gibi bir zorunluluk yoktur. Böyle bir durum iletişime geçmek isteyen kişiyi sınırladığı gibi onun etkili bir iletişim kurabilmesinin de önüne geçer. Çevresindeki insanlarla etkili bir iletişim içinde olmayı amaçlayan Hz. Peygamber de sadece yakınında olanlara ulaşmayı düşünmemiş, uzak diyarlardan gelenleri de ziyaret ederek, Allah'ın ayetlerini ulaştırmaya çalışmıştır.

6. İletişimde empatinin kullanılması iletişim kurmaya çalışan tarafların birbirlerine yeterli bilgi aktarımı yapmalarını ve kendilerini birbirlerinin yerine koymalarından dolayı aktardıkları bilgilerde yalnız kalmamalarını sağlamaktadır. Bu özellik, empati ile iletişim kurma yönteminin iletişimi kolaylaştıran bir yöntem olarak çok fazla kullanılmasını da beraberinde getirmiştir. Hz. Peygamber, İslam'ı tebliğde empati yöntemine bir iletişim ilkesi olarak her zaman başvurmuştur.

7. İnsanları sevmek ve bu sevgiyi karşıdaki insana samimi olarak hissettirmek sağlıklı iletişimin önemli unsurları arasındadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber karakterinin ayrılmaz bir parçası olan insanları sevme özelliğini insanlarla iletişiminde devamlı kullanmıştır. Onun yüzündeki samimi gülüşü ve davranışındaki içtenliği gören bir kimse ondan muhakkak etkilenmekteydi. Hz. Peygamber bu özelliği ile birçok Müşrikin İslam'a girmesini sağlamıştır.

8. Hz. Peygamber dinen de sorumlu olmanın temelini oluşturan akıl yetisine hitap etmeyi Müşrikler ile iletişiminde önceliğine almıştır. Zaten bu durum Allahu Teala'ın ona bir emridir. Birçok ayeti kerime akla hitabın önemini anlatmaktadır. Hz. Peygamber müşrikleri bir olan Allah'a imana çağırırken putların acziyetini onların akıllarına sunmaya gayret etmekteydi. O, hiçbir şeye güçleri yetmeyen, kendilerini bile cehennemin ateşinden koruyamayan putlarla her şeyi yaratan, mutlak güç sahibi, din gününün maliki olan bir yaratıcının asla aynı olamayacağını onlara akıllarıyla tasdik ettirmek istemiştir. Hz. Peygamber ayrıca iletişim konusunda muhatabının duygularına hitap etmeye de önem vermiştir. Bu konuda onun en büyük yardımcısı Kur'an-ı Kerim idi. Allah'ın kitabının üslubunun güzelliği ve manasının çekiciliğine hayran kalan pek çok müşrik Müslüman olmuştur.

9. Hz. Peygamber Müşriklerle iletişiminde zaman zaman hediyeler vermekle onlarla bir bağ kurmaya çalışmıştır. Onun bu tutumu yakınında ki ashabın da dikkatini çekmiştir. Onlardan bir tanesi Enes b. Malik'tir. Konuyla ilgili olarak o, şunları söylemektedir: İslam adına Hz. Peygamber kendisinden bir şey istendiği takdirde mutlaka o şeyi hediye olarak vermekteydi. Onun böyle davrandığını gören kimileri sırf dünyalık menfaat elde edebilmek için İslam'a girmişlerdir. Ancak bu kişilerin gözünde çok geçmeden İslam'ın emri doğrultusunda yaşamak dünya malından daha değerli hale gelmiştir.

10. Hz. Peygamber Müşriklerle iletişiminde vermek istediği mesajı bir çırpıda değil de zamana yayarak muhataplarının aklî melekelerini ve algılama yetilerini dikkate alarak tedrici bir yolla ulaştırmıştır. Bunu yaparken de basit ve kolaydan zora doğru bir yol takip etmiştir.

11. Hz. Peygamber'in Müşriklere getirdiği ilahi mesaj her yönüyle orijinallik taşımakta ve içerisinde bulundukları sefih hayattan onları kurtarmaya yönelikti. Nitekim onun ağzından Kur'an ayetlerini dinleyen Müşriklerden ön yargısı olmayan, atalarının din ve adetlerine körü körüne bağlanmayanlar hemen iman edip İslam'la şereflenmişlerdir.

12. İyi bir iletişim sağlayabilmenin, insanlarla ortak noktalarda buluşmayla olabileceğinin farkında olan Hz. Peygamber önemli bir ilke olarak bu hususa risâlet görevinin her safhasında dikkat etmiştir. Özellikle Ehl-i Kitapla olan ilişkilerinde daima onlarla olan ortak yönlerinin altını çizmiş ve kendisini O, daha önce gelmiş peygamberler halkasının bir devamı olarak tanıtmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in Müşrik Arap kabilelerinin fertlerine İslam'ı anlatmak için onlarla olan ortak yönlerini ön plana çıkarmaya çalıştığına da şahitlik etmekteyiz.

13. Hz. Peygamber Müşriklerle iletişiminde diyalog kanallarını hiçbir zaman kapatmamıştır. Şartlar kendi aleyhine oluşmuş gibi olsa da muhataplarıyla diyalogu bir vesile ile sürdürmeyi başarmıştır.

14. Hz. Peygamber tebliğ faaliyetlerinde kendisine karşı geliştirilen her türlü olumsuz tepkiye karşı daima sabırlı ve tahammülkâr olmuştur.

15. Hz. Peygamber kendisine her türlü olumsuz tepki gösterenlere karşı daima sabırlı ve tahammülkâr olurken hiçbir zaman onlardan intikam alma yoluna gitmemiştir.

Kaynakça

Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1994.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-Eşrâf*. Thk. Muhammed Hamidullah. Kahire: yy., 1959.

Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl" *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 2: 238-242.

Canlı, Mustafa. "Hz. Peygamber Örnekliğinde Sözlü ve Sözsüz İletişim". *Bilimname: Düşünce Platformu*. Kayseri: 2008/2, 6/15, 149-159

Cüceloğlu, Doğan. *Yeniden İnsan İnsana*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Sistem Yayınları, 1999.

Ebû Dâvud, Süleyman bin Eş'as. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Erdemli, İ.A. "Öğretim Elemanlarının İş Tatmini". *Hacettepe Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, Ankara: 2001.

Erdoğan, İrfan. *İletişimi Anlamak*. Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2011

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: 1981.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf. *ed-Dürer fî İhtisâri'l-Meğâzî ve's-Siyer*. Thk. Şevki Dayf. Kahire: yy., 1966.

İbn Abdilber. *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. Beyrut: yy., 1940.

İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sakkâ. Kahire: yy., 1955.

İbn İshak, Muhammed. *es-Sîre*. Thk. Muhammed Hamidullah. Konya: 1981.

İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed. *et-Tabâkatü'l-Kübrâ*. Beyrut: yy., 1985.

İbn Seyyidinnâs. *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzî ve's-Siyer*. Thk. Muhammed el-Hatrâvî ve dğr. Beyrut: yy.,1992.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebu'l-Hasen. *Üsdü'l-gâbe fî ma´rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

İnceoğlu, Metin. *Tutum, Algı, İletişim*. İstanbul: Beykent Ünv. Yayınları, 2010.

Kayaalp, İsa. *İletişim ve Dil*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Macit, Yusuf. "Hz. Muhammed'in Bazı İletişim İlkeleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Samsun: 2003/16, 272.

Oksay, Ünsal. *İletişimin ABC'si*. İkinci Basım. İstanbul: Der Yayınları, 1999.

Ozankaya, Özer. *Toplumbilime Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1979.

Selçuk, Mualla. *Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler*. Eskişehir: 2002.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: ts.

Tözluyurt, Mehmet. *Misak, Takdir ve Vahy Bağlamında Allah İnsan İlişkisi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Meğâzî*. Thk. Marsden Jones. Beyrut: yy.,1966.

DİNÎ İLETİŞİMİN ÖNÜNDEKİ NEO-HARİCİ ENGELLER TAASSUP VE TEKFİR

Mehmet İLHAN[1]

Özet

İslamiyetin temel hedeflerinden biri, cahiliye kalıntısı olan dışlayıcılığı bir tarafa bırakmak insanların kardeşliğini onlara hatırlatmak olmuştur. Hz. Peygamber de örnek davranışlarla sun'î ayrımların ortadan kaldırılması için ömrü boyunca mücadele etmiştir. Ne var ki Resûl-i Ekremin irtihalinden kısa bir süre sonra Müslüman toplum içerisinde eski hastalıklar nüksetmiştir.

Özellikle hilafet meselesi başta olmak üzere ortaya çıkan hakimiyet çatışması, siyasi ayrılıklar, Müslümanlar arasındaki kardeşlik bağlarını zedelemiş ve asırlar boyunca zaman zaman şiddetlenen boyutlarda tahrip edici etkilere yol açmıştır.

Bunların başında siyasi ihtiraslarını, İslam öncesi kabile asabiyesi anlayışlarıyla harmanlayıp kendi dar anlayışları dışındaki herkesi İslam dışı addedip bir anlamda tekfîr hareketinin öncüleri olan Haricîler gelmektedir. Ancak Haricilik sadece geçmişte kalan tarihi bir mezhep olmanın ötesinde bugün de bir zihniyeti ifade etmektedir. Bu Müslümanların bir araya gelip güncel sorunlarını çözümlerini araştırmalarının, birbirlerini anlaya çalışmalarının önünde ciddi bir engeldir. Çünkü karşıdakini anlamaya çalışmak yerine onu kategorize edip dışlamak üzere kurgulanmış yegane doğrunun kendisininki olduğu şeklinde şartlanmışlığın bir yansımasıdır.

Günümüz dünyasında da neo-haricî denilebilecek zihniyetin varlığını sürdürdüğünü görmekteyiz. Geçmişte Abdullah b. Habbab b. Eret'in Müslümanlığını beğenmeyip onu hamile eşini, doğmamış çocuğunu İslam adına tekfir ederek öldüren anlayış, bugün sözde cihatlarını namahrem postallar altında çiğnenen ülkesini haçlı istilasından kurtarmak için değil Müslümanlara karşı yürütmektedir.

Bu anlayışın ortaya çıkmasındaki temel sebepler arasında bilgisizlik, dar ufukluluk, literal yorumlar, başta siyasi olmak üzere türlü ihtiraslar sayılabilir. Sıhhati şüpheli 73 fırkayla ilgili gibi rivayetler de İslam'ın kapsayıcı ve kucaklayıcılığını bir tarafa atıp özellikle muhalifini tekfir etmenin ve mezhep taassubunun dayanağı gibi addedilmiştir.

Mezhepler, kendi kimliklerini oluştururken kendilerine özgü anlayış ve fikirlerini de mezhep taassubunun izlerini taşıyan din gibi sunmaya çalışmışlardır. Her mezhep, kendi düşüncesinin doğruluğunu taassupla savunmuştur. Görüşlerini, Müslümanların gönlünde meşruiyetini sağlamak için hem Kur'an ayetlerini kendi anlayışlarına göre yorumlamaktan kaçınmamışlar hem de uydurma hadisler meydana getirerek, Hz. Peygamber'i referans göstermekten geri durmamışlardır.

İslam dini, hoşgörü esasına dayalı Müslümanları kardeş ilan etmesine rağmen, mezhep taassubuyla hareket eden bazı mezhepler gayri Müslimlere gösterilen hoşgörüyü kendi din kardeşine göstermekten kaçınmıştır. Enerjilerini İslam'ın tüm dünyada yayılmasını sağlamak ve İslam düşmanlarını etkisiz hale getirmek yerine siyasi kısır çekişmeler için harcamışlardır. Tarihte Müslümanlar arasında yaşanmış bazı olumsuz olayların etkisinden halen sıyrılamayıp bunlardan ders çıkarmak yerine halâ aynı kırık plakları çalmaya devam eden bazı Müslümanları görmek son derecede üzücüdür.

Hâricîlik Nedir?

Haricîlik İslam Tarihinde ilk ortaya çıktığı kabul edilen siyasî-itikâdî mahiyet arzeden bir fırkadır. Hariciler kendi görüşlerinin meşruiyet ve geçerliliklerini, İslam tarihindeki hemen tüm itikadi ve siyasi

[1] Doç. Dr., DEÜ İlahiyat Fakültesi.

fırkalar gibi, Kuran-ı Kerim'e dayandırma gayreti içinde olmuşlardır. Ancak ayetleri literal olarak anlayıp kendi fikirlerini adeta sloganlaştırmak için kullanmak ayırt edici özelliklerinden olmuştur.

Hariciliğin siyasi mi yoksa dini bir fırka mı olduğu tartışılmıştır. Ancak onların Kureyş'in merkezi idaresine karşı çıkan ve eski kabile asabiyetine devam siyasi hizip olarak teşekkül ettiğini ve Kur'ân'ın mefhumu ve ruhunu anlamaktan ziyade lafzını esas alan dini bir oluşum olmaya doğru meylettiğini söylemek daha makul olarak değerlendirilir.[2]

Haricîler, Hz. Ali ve Muaviye'nin hilafet mücadelesi sırasında tahkim hadisesindeki tavrını eleştirerek Hz. Ali'ye karşı çıkmış, Hz. Ali'nin "Bu, kendisi ile batıl kastedilen hak bir sözdür" diye nitelendirdiği "Lâ hükme illâ lillâh/Hüküm ancak Allah'a aittir" ifadesini bayraklaştırarak isyan etmişlerdir. Onlar bu sözle adeta ""Kılıcın hükmünden başka hüküm yoktur" demek istemişlerdir[3]. Hz. Ali ve Muaviye başta olmak üzere içlerinde Talha, Zübeyr, Hz. Aişe, Amr b. As ve Ebû Musa el-Eş'arî gibi sahabilerin de bulunduğu her ikisinin taraftarları ve tahkimi kabul eden Müslümanları, Allah'ın hükmünü çiğnediklerini, böylece büyük günah işlemiş olduklarını, bu sebeple de küfre düştüklerini gerekçe göstererek küfürle itham etmişlerdir.

Hâricîlerin özellikle bazı fırkalarının karakteristik özelliklerinden biri olarak yalnızca kendi düşüncelerinde olanları Müslüman kabul edip diğerlerini kâfir ya da müşrik gibi bazı ifadelerle yaftalamaları bunu da ötesinde kanını canını helal görmeleri sayılabilir.[4] Hârici zihniyet yapısı karşıdakini anlayıcı, empatik bir iletişim kurmayı değil, Müslümanlara karşı tekçi ve dışlayıcı bir tutum içerisinde olmayı tercih etmiştir.

Watt, Hâricilerin daha geniş bir toplum içinde kendi kimliğini koruyabilmek için dışlayıcı bir tutumu benimsediğini, bir tür savunma psikolojisiyle hareket ettiğini değerlendirir [5] Hâricîlerin bu işi azınlık psikolojisiyle yapmasını belli ölçüde anlaşılır görebiliriz. Ancak Müslümanların büyük çoğunluğunu teşkil eden Ehl-i Sünnet' mensup olduğunu söylemekle birlikte onun geniş ve hayli olan dairesini daraltıp kendi anlayışıyla sınırlandırmaya çalışanların ciddî bir zihni yanlışlığa ve tutuma düştüklerini; mensubu olduklarını belirttikleri geleneğe ters davrandıklarını belirtmek gerekir. Zira Ehl-i Sünnet'in temel ilkelerinden biri Ehl-i Kıble'yi tekfir etmemektir. Ebû Hanife'nin "Herhangi bir Müslümanı helal saymadıkça işlediği herhangi bir günahı sebebiyle tekfir etmeyiz" sözü de bunu ifade etmektedir.

Tekfirde aşırılık ve taassub Cenab-ı Allah tarafından istenen ve Hz. Peygamber tarafından uygulanan tebliğ metoduna ters olduğunu ifade etmek gerekir.

"Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et. Şüphesiz Allah tevekkül edenleri sever."[6]

Bir kişiyi küfre nispet etmek sadece nominal bir değere sahip değildir. Bunun ciddî hukuki birtakım sonuçlar doğurduğu da kabul edilir. Meselâ evli bir Müslüman kâfir sayıldığında evliyse nikahı düşer, artık çocuklarının onun himaye idaresinde kalmaları caiz görülmez. Kişi dinden çıktıktan sonra velayet ve yardım hakkını kaybetmiş olur. Böyle bir kişi öldüğünde ona cenazesi yıkanmaz, namazı

[2] Ethem Ruhi Fığlalı, Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı, AÜİFY, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 22, 1978, s.248-249.

[3] İrfan Abdulhamîd, İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları, (Çev. M. Sâim Yeprem), İstanbul 1994, s. 84.

[4] İrfan Abdulhamîd, İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları, (Çev. M. Sâim Yeprem), Marifet yay. İstanbul 1994, s.84-92; Julius Wellhausen, İslamiyet'in İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri, Çev: Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu yay., Ankara, 1989, s. 19-20.

[5] Montgomery Watt, Dinlerde Hakikat, Çev. A. Vahap Taştan-Ali Kuşat, İz yay. İstanbul 2002, ss.74-75.

[6] Âl-i İmrân 3/159.

kılınmaz, Müslüman mezarlığına gömülmez vs. Her şeyden önemlisi küfür üzere öldüğü takdirde Allah'ın lanetini, O'nun rahmetinden kovulmayı ve cehennemde ebedi kalmayı hak eder.[7]

İşte bu tehlikeli sonuçlar, Allah'ın kullarından biri hakkında tekfir hükmü vermek isteyen kişinin, bu hükmü vermeden önce, ne kadar çok düşünmesi gerektiğini gösterir. Tekfir Hz. Peygamber'in ifadesi ile hedefindeki kişide bulunmadığı takdirde sahibine geri dönen bir ok, bir bumerang gibidir. Dolayısıyla prensip olarak kişinin imanına dair bir küfrüne dair doksan dokuz alâmet olsa bile, bu olumlu ihtimalin bulunması durumunda, herhangi bir kişiyi küfürle ithamdan uzak durulması gerektiği ortaya konulmuştur.

Mezheb Taassubu

Asabiyye-Taassub anlayışı Nedir?

Asabiyye anlayışını uzun boylu tahlile girmektense bunu ifade eden şu sözleri aktarmak yeterli olacaktır:

"İster zâlim ister mazlum olsun kadeşine yardım et" Cündeb b. Anber et-Temîmî;

"Kardeşim bir topluluğa karşı haksızlık yapınca, ben ona yardım etmeyeceksem, haksızlığa uğrayınca da etmem" Asleb b. Abdullah;

"Senin gerçek kardeşin zâlim de olsan mazlum da olsan sana yardım edendir" Arap Atasözü[8]

Dinî iletişimin önündeki en büyük sıkıntılardan biri mezhebin din ile aynîleştirilmesidir. Halbuki mezhep dinin bir çeşit anlaşılma biçiminden ibarettir ve bu sebeple bu ikisinin birbiriyle özdeş görülmesi son derecede kısıtlayıcı ve hatalı bir yorum olmaktadır.

Güven ve barış anlamlarına gelen **İslam**, Allah'ın birliğine inanmak, O'na yönelmek, emir ve yasaklarını kabul etmek, uygulamaktır. Allah'ın iradesine teslim olup, ona uygun yaşamaktır. **İslam**, insanlığa gönderilen dinin ismi, Hz. Muhammed'in insanlığa bildirdiği vahiy yani **Kur'an'ı Kerim'dir**.[9] **İlahi mesajın, Sünnet ile yani Hz. Muhammed'in yaşamındaki tatbikleriyle oluşan biçimine İslamiyet** denir. Hz. Peygamber, vahyi tebliğ edip kenara çekilmemiş, onun varlığını sürdüren bir din vaziyetine gelmesini sağlamıştır. İslamiyet, yaşanılan ortam, dönem, çevre koşulları siyasi ve kültürel yapıların etkisiyle yeni, farklı dini zihniyetlere dönüşmüştür.[10] Kur'an'ı Kerim'e iman eden kişilere Müslüman ismi verilir. Kitap ve Sünnet'in yaşanma biçimi, dinin kültürleşen şekline Müslümanlık denir. Bu nedenle birçok Müslümanlık vardır. Kur'an ve Sünnet'i anlayarak, yaşamına geçirecek olan insandır. Her insanın anlama şekli farklıdır. Zihin yapıları, eğitim durumları, bakış açıları, çeşitli tutkuları, yaşadıkları dönemin sosyal ve kültürel farklılıkları, dini anlama, Kur'an ve Sünnet'i hayatlarında uygulama biçimlerinde etkendir. [11]

Mezhebi dinleştirmek, yalnız kendi görüşünü hak diğerlerini dalalet, bidat ve hatta küfür görmek taassubun ileri bir boyutudur. Taasssubun bir yönü karşı tarafın haklı, kendisinin haksız olma ihtimalini bile bile sadece "kendinden olma" gerekçesine dayanarak "diğerini/ötekini" yok ya da hatalı/bâtıl vs. "kendisini" mutlak doğru addetmektir. Bunun uç noktası kendi gibi düşünmeyeni küfre nispet etmektir. İslâm Tarihinde bunu en bâriz örneği Ezârika gibi bazı Hâricî fırkalarda görülmüştür. Onlar isti'raza tabi tuttukları yalnızca yetişkin ya da erkekleri sırf kendileri gibi düşünmüyorlar diye

[7] Yusuf Karadavî, Tekfirde Aşırılık Meselesi (Zâhiratü'l-gulüvv fi't-tekfîr) (İlyas Çelebi'nin Dini Düşüncede İ'tidal ve Hoşgörü adlı eseri içerisinde), Çamlıca yayınları, İstanbul, 2009 adlı eseri içinde ek bölüm) s. 109-110.
[8] Adem Apak, Asabiyet , s. 9.
[9] Ethem Ruhi Fığlalı, Günümüz İslam Mezhepleri, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2008, s.17.
[10] Fığlalı, Günümüz İslam Mezhepleri, s.17.
[11] Fığlalı, ae, s.19.

öldürmekle kalmamış eşlerini ve hatta henüz ergenliğe dahi girmemiş çocuklarının canına kasdetmekte tereddüt etmemişlerdir. Bununla ilgili olarak Abdullah b. Habbab b. Eret'in örneği hatırlanabilir.

Günümüz dünyasında nev zuhur Hâricî zihniyetteki yapılar da –her ne kadar Ehl-i Sünnet ya da sünnî ideoloji adına hareket ettikleri iddiasında olsalar da- taassup batağına saplanmış ve farklı düşüneni tekfir yanlışından kurtulamamıştır. Daha ileri gidip muhalifini öldürmeyi "cihad" adı altında yapanlar da bulunmaktadır. Bir örnek olarak 16 Ekim 2015 tarihli yazı dizisinin bir kısmını sunmak isterim:

IŞID'in Ebubekir el-Bağdadi'den önceki lideri ve kurucusu kabul edilen ve 2006 yılında ABD'nin hava saldırısıyla öldürülen Ebu Musab el-Zerkavi'nin öne çıkan özelliği Şii düşmanlığı. El Kaide örgütü de Şiileri 'kâfir' olarak görüyor ancak Şiiler ya da Şiilerle 'işbirliği' içinde olan bazı Sünniler yerine, öncelikle İslam'ın asıl düşmanı olarak gördükleri ABD ve Batı ülkelerinin hedef alınmasını istiyorlar. Şii de olsa Müslüman kanı dökmenin İslam dünyasında kendilerine yönelik tepkiye yol açacağını düşünüyorlar. Zerkavi ise Şii cami ve merkezlerine saldırılar düzenleyerek, Şiilerin karşılık vermesini sağlamayı, bu sayede tüm Sünnilerin Şiilere karşı birleşeceğini düşünüyor. Bunun da İslam'ın 'pürifiye' edilmesini sağlayacak bir iç savaşa yol açacağını düşünüyor. Irak El Kaide'si olarak ortaya çıkan ancak daha sonra bu örgütten kopan, 2013 yılında da hilafet ilan eden IŞID'in hayalinde yatan da bu şekilde bir İslam iç savaşı.[12]

Tekfîr mekanizmasını fütursuzca kullananların geri planında neler var?

Herhangi bir sosyal hadiseyi veya bazen bir insan davranışını tek sebeple izah edebilmek mümkün olmayabilir. Ancak yine de günümüzde cihadı kıtalden/şiddetten ibaretmiş gibi gören radikalleşmiş anlayışların arka planında nelerin yattığıyla ilgili önemli tahliller de yapılmaktadır.

2015 yılı Ekim ayında Habertürk gazetesinde bu konuda yayımlanmış olan bir yazı dizisinde Doğan Şahin'in konuyla ilgili yaklaşımı şöyle:

Peki ama tüm bu baskılara rağmen 15-16 yaşında bir gencin mahallesinde top oynamaktan Suriye'de kafa kesmeye geçiş yapabilmesi nasıl mümkün olabiliyor? Bunun gibi akıl almaz bir vahşete imza atabilenlerin psikopatça eğilimleri, ağır ruhsal sorunları olması gerekmez mi? Prof. Şahin, cevabın 'karşısındakini insan olarak görmemekte' yattığını ifade ediyor: "Bütün radikal gruplarda iyiler ve kötüler arasındaki sınır çok net çizilmiştir. ***IŞİD gibi gruplar dini kendi inandıkları ve yaşadıkları şekilde yaşayanlar dışındakileri kabul edilemez, dine zarar verenler, kâfirler gibi görür****. İnsanın altında bir varlık olarak görürler, öldürülmelerinde de bir beis görmezler. Militanların beyni böyle yıkanır, buna inandırılırlar." Öyleyse Prof. Şahin'e göre yeterli beyin yıkama ile psikolojik olarak normal sayılabilecek birinin de korkunç şiddet eylemlerine imza atacak noktaya gelebilmesi mümkün mü? "Gelebildiklerini görüyoruz…"*[13]

*Türkiye'de terörle ve radikalleşmeyle mücadele konusunda politika üretmek amacıyla kurulan Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı'ndan üst düzey bir yetkiliye, ülkemizde radikalleşenlerin profilini sordum. İslam dini adına hareket ettiklerini iddia eden örgütlere katılanlara dair yaptıkları çalışmanın sonucunda karşımıza çıkan profili şöyle tanımlıyor: "****Eğitim seviyelerinin düşük olduğu net. Özellikle dar gelirli ve çok çocuklu ailelerden katılımlar oluyor. Toplumla sosyal bağları kuvvetli değil. Bu sebeple kimlik bunalımını ve arayışını daha yoğun şekilde yaşıyorlar. Dini bilgileri zayıf. Dinin aşırı yorumlarından etkilenmeye bu sebeple açıklar. Özellikle düzenli bir işi ve düzenli bir geliri olmayan kişiler bu süreçlere daha çok dahil oluyorlar. Kendilerini toplum içinde güçsüz hissedenlerin, IŞID'in propaganda videolarında gösterilen sözde 'kahraman'lardan olabilme arzusu duyduğu da bir gerçek****."*

[12] Anıl Emre'nin Gazete Habertürk'te 16 Ekim 2015 tarihinde yayınlanan röportajından

[13] Anıl Emre'nin Gazete Habertürk'te 18 Ekim 2015 tarihinde yayınlanan röportajından

*Geçtiğimiz haftalarda gazetemize konuşan ünlü Fransız sosyolog **Alain Touraine**, 'Avrupa İslamı'nın teolojik zayıflığını' başlıca bir unsur olarak tespit ediyor: "**Avrupa'daki dini öğretiler, İslam dünyasının geneline göre müthiş bir zayıflık gösteriyor. Avrupalı gençler cihada gidiyor ama büyük çoğunluğu Kuran'ın ne dediğini bile bilmiyor**." **Dini cehalet, radikal fikirlerin kolay kabul edilebilmesine yol açıyor.** Ünlü İslam bilimci Ahmed Akbar, Avrupa'da yaşayan Müslüman toplumlarındaki kanaat önderlerinin, gençlere rehberlik etmeyi başaramadığını anlatıyor: "İmamların birçoğu yurtdışından yeni gelmiş, Avrupa kültürünü tanımayan insanlar. Çoğu yaşadıkları ülkenin dilini de bilmiyor. Yani Avrupalı bir genç olarak alkol, cinsellik, adaptasyon sorunları gibi meseleleri tartışmaya çalıştığınızda size verecek pek bir cevapları yok. Aileler de ekonomik olarak varolma mücadelesi verirken, bu gençler kendilerini dinleyecek, yol gösterecek pek kimseyi bulamıyorlar." Her boşluğun bir şekilde doldurulduğu gibi, bu gençleri dinleme ve yol gösterme rolünü de radikal örgütler üstleniyor.*

SONUÇ

Müslümanların, maalesef Hz. Peygamber'den sonra ekonomik, siyasi-sosyal şartlar ve dini konulardaki ihtilafları sebebiyle zaman içinde ayrılmışlar ve bu iş bazen birbirlerinin kanının dökülmesine kadar gitmiştir. Bu ayrılıkların kökeninde pek çok etkenden bahsetmek mümkün olmakla birlikte itikadî-siyâsî mahiyetteki mezhepler arasındaki çatışmalarda siyasi ve dini anlamda üstünlük sağlama arzusunun hatta ihtirasının etkisi yadsınamaz.

Ebû Zehre'nin işaret ettiği gibi Müslümanların siyasî olarak bölünmesinin bir diğer ve belki daha müessif yönü de manevî ya da psikolojik bakımdan ayrışmalarıdır. Onun bundan kasdettiği her grup ya da mezhepten insanın, kendisini Müslüman olarak görmesi ve kendilerini diğer mezhep ya da mezhep üyelerinden farklı görmeleriyle ilgilidir.[14]

Haricilik tarihte yer almış siyâsî-itikâdî mahiyette bir fırka olmakla beraber bir tutum ya da zihniyeti de ifade etmektedir. Bu tutumun en belirgin özelliklerinden birisi kendi fikrini mutlak hakikat, muhalifini sapkın, bidatçi ve hatta kâfir olarak itham etmektir. Bu bazen karşıdakinin kanının, canının, malının vs. mübah görülmesi noktasına kadar varmaktadır. Bugün böylesi bir hatalı tutuma düşmekten ciddi bir şekilde sakınmalıyız.

Kur'an'ın "Hepiniz toptan Allah'ın ipine sımsıkı sarılın, (Onu hayata hakim kılın,ihtilaf ve tefrikaya düşüp fert fert grup grup) parçalanıp ayrılmayın. Allah'ın üzerinizdeki (İslam) nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman (kabileler) idiniz de (Allah) kalplerinizi (İslam'da) birleştirdi. İşte Onun (İslam dini) nimetiyle (hepiniz) kardeş oldunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan sizi (İslam ile) O kurtardı. İşte Allah, ayetlerini size böylece açıklıyor ki, doğru yola eresiniz."[15] "Allah'a ve Resulüne itaat edin ve çekişip birbirinize düşmeyin. Çözülüp yılgınlaşırsınız, gücünüz gider. Sabredin. Şüphesiz Allah sabredenlerle beraberdir." [16] "Şüphesiz Allah, kendi yolunda sanki birbirlerine kenetlenmiş bir bina gibi saf bağlayarak cehd edenleri sever." [17] ifadelerine kulak vermek ve iyi anlamak daha önemlisi uygulamak mecburiyetindeyiz.

Hâsılı Tevhid-Nübüvvet-Meâd ekseninde kalan Ehl-i Kıblenin küfre nispet edilmeyeceği; tevile medar/yoruma açık konularda tekfire gidilemeyeceği iyi anlaşılmalı, kavranmalı ve anlatılmalıdır.

[14] Ebu Zehre, Dünya İslam Birliği, s. 347.
[15] Al-i İmran, 3/103
[16] Enfal, 8/46
[17] Saff, 61/4

Kaynakça

Abdulhamîd, İrfan, **İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, (Çev. M. Sâim Yeprem), Marifet yay. İstanbul 1994.

Apak, Adem **Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.

Ebu Zehre, Muhammed, **Dünya İslam Birliği,** çev. İbrahim Sarmış, Esra Yayınları, İstanbul, 1996.

Ethem Ruhi Fığlalı, **Günümüz İslam Mezhepleri**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2008.

- Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı, AÜİFY, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 22, 1978.

Karadavî, Yusuf, **Tekfirde Aşırılık Meselesi (Zâhiratü'l-gulüvv fi't-tekfîr)** (İlyas Çelebi'nin **Dini Düşüncede İ'tidal ve Hoşgörü,** Çamlıca yayınları, İstanbul, 2009 eseri içerisinde ek bölüm).

Watt,Montgomery, **Dinlerde Hakikat**, Çev. A. Vahap Taştan-Ali Kuşat, İz yay. İstanbul 2002.

Wellhausen, Julius, **İslamiyet'in İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri**, Çev: Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu yay., Ankara, 1989.

DİN HİZMETLERİNDE İKNA EDİCİ İLETİŞİM

Şükrü KEYİFLİ[1]

Özet

Bu tebliğin amacı, din hizmetleri alanında yürütülmekte olan dini içerikli hizmetlerin, verimliliğinin sağlanması için adı geçen hizmetleri vermekte olan görevlilerin, mesleki yeterliklerinin yanında ikna edici iletişim yeterliğine de sahip olmalarını sağalmaktır. İkna edici iletişim, siyasi, sosyal ve ekonomik alanlarda, belirlenen hedef kitleye ulaşma ve bu hedef kitlede istenilen yönde davranış değişikliği meydana getirmek amacı ile kullanılmaktadır. Kaynaktan gönderilen mesajın amacı, alıcıda beklenilen tutum ve davranış değişikliğini meydana getirmesidir. Bunun gerçekleşmesi, için ikna edici iletişimi meydan getiren unsurların birbirleri ile uyumu ve bir sistem yaklaşımı ile çalışmasına bağlıdır.

Çalışmanın problem cümlesi, din hizmetlerini yürütmekte olan görevlilerin mesleki verimliliğinin artırılması için sahip hangi iletişim yeterliliğine sahip olmaları gerekmektedir sorusudur. Bu sorunun cevaplanmasına yardımcı olacak alt problemleri de şu şekilde oluşturulmuştur. Bunlar, "Din hizmetleri ve özellikleri nelerdir?". "Din hizmetleri nedir ve bu alanda meydana gelen gelişme ve değişmeler nelerdir?", "İkna nedir, ikna edici iletişimin özellikleri nelerdir?", "İkna edici iletişimde, kaynakta bulunması gereken özellikler nelerdir?", "İkna edici iletişimde mesajda bulunması gereken özellikler nelerdir?", gibi sorulardır.

Tabiliğin belirlenen amacının ve bu amacın gerçekleşmesinde katkı sağlayacağı düşünülen soruların cevaplarının bulunması için literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Çalışmanın yürütülmesinde, tercih edilen bu yöntemin özelliği gereği, konuyla ilgili literatür taranmıştır. Bu taramalardan elde edilen veriler, gerekli sınıflandırma, analiz ve yorumlar yapıldıktan sonra robotlaştırma yapılmıştır. Yapılan bu çalışmada elde edilen veriler doğrultusunda şu sonuçlara ulaşılmıştır. İkna edici iletişimde kaynak ve hedef en önemli unsurlardandır. İkna edici iletişimin gerçekleşmesinde kaynağın sahip olması gereken bir takım özelliklerin olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca, ikna edici iletişimde belirlenen hedefin gerçekleşmesinde, mesaj- hedef uyumunun önemli rol oynadığının bilenmesi gereken hususlardan biridir.

Anahtar Kelimeler: Din Hizmetleri, İkna İletişimi, Yaygın Din Eğitimi, Din Eğitimi

PERSUASIVE COMMUNICATION IN RELIGIOUS SERVICES

Abstract

The aim of this communiqué is to ensure that the religious services available in the field of religious services, the current qualifications of the service providers for the possible feature of the service, and that their professional competence is in a convincing communication environment. Persuasive communication, political, social and economic planning, reaching the target audience and the target audience, reaching the target audience and the target audience in this target audience. The goal of the message sent from the source is to produce the expected attitude and behavior change in the recipient. The convincing feature of this is the lack of this, compared to the combination of pioneers and their association.

I do not know that the problem of the study is that it has yet recorded the communication communication which has been carried out in the religious services and which has the aim of increasing the professional production of the officials. This will help answer on the computer. , What are the religious services and their characteristics? ". "What is religious services and is developing in this field

[1] Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, keyiflisukru@gmail.com

and what are the changes?", N What is persuasion, what is the content of persuasive communication? ? ", Are questions like.

Literature review method for the preparation of the answers to the questions that are thought to be explained because the history of Gabil has directed its purpose and its purpose. The characteristics of the study opened, the need for this preferred method, the literature on the subject has been searched. The data obtained from these scans are robotized after the necessary classification, analysis and comments are made. Configured this obtained data. The source and target are the most important elements in persuasive communication. It was understood that there were certain characteristics that should have convincing communication, and the source should be. In addition, when targeting the target in persuasive communication, first of all, it is important to know that message-target harmony plays an important role.

Key Words: Religious Services, Persuasion Communication, Common religion education, Religion Education

Giriş

Bu tebliğde, din hizmetlerinde, ikna edici iletişim üzerinde durulacaktır. Bu bağlamada tebliğin amacı, din hizmetleri alanında görev yapmakta olan görevlilere, hizmetin verimli ve beklenen hedeflere ulaşmasında katkı sağlaması beklenilen, ikna edici iletişim hakkında yeterlik kazandırmaktır.

Din Hizmetleri, merkezine dini alan ve insanların dini hayatın katkı sağlayan hizmetlerden biridir. Hizmet alma ve hizmet verme özelliğine sahip olan insanın, din alanında da hizmete ihtiyacı bulunmaktadır. İnsanların bu alandaki ihtiyaçları genellikle, inandıkları din hakkında bilgi sahibi olmak, inandığı din hakkında duygu ve inanç dünyasını geliştirmek için gerek duyduğu konularda uzmanlığı olduğuna inandığı kişilerden görüş almak, günlük hayatında yerine getirmek istediği ibadet ve dualar konusunda eğitim almak şeklinde ortaya çıkmaktadır (Cebeci, 2018). Bunlarla birlikte birey, hayatının istediği şekilde organize dilmesinde de din ile ilgili konularda hizmet almaya ihtiyaç duymaktadır.

1. Din Hizmetleri

Hizmet kavramı eskiden "hademe" kavramı ile karşılanırdı. Hademe, Arapça h-d-m kelimesinden türetilmiş ve hizmetli anlamına gelmemekteydi. Bu kelime Türkçe 'de resmi kurumlarda temizlik işlerini yerin getiren görevliler için kullanılırdı (Yüksel, 2007). Onun yerine şimdi bu kurumlarda hizmetli kavramını kullanılmaktadır. Hizmetli, ev ya da kurumlarda, insanlara hayatını kolaylaştırarak onlara yaralı olmak için yapılan faaliyetlerdir. Bu faaliyetin dinî mahiyetli olarak yapılanına din hizmetleri denilmektedir. Din hizmetleri, bu alanda görev verilmiş olan kişiler tarafından yürütülmektedir.

Din hizmetleri ilk insandan beri sürdürülen bir hizmettir. Hz. Âdem ile başlamış ve son peygamber Hz. Muhammed'e kadar devam etmiştir. Hz. Peygamber'den sonra devam ederek günümüze kadar gelmiştir. Hz. Peygamber'in din hizmetleri ile ilgili tavsiyeleri olmuştur (Fırat & Selçuk, 2009). "*İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır"(Tirmizî, Radâ', 11; İbn Mâce, Nikâh, 50*). hadisini bu vesile ile zikretmek yerinde olur. Diğer yandan, insanlara hizmete ederek onların hayatına olumlu katkılara yapmayı dindarlık sebebi olarak gören Kur'an, "*Andolsun zamana ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Ancak, iman edip de sâlih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka"* (Asr Suresi, 103/ 1-) buyurularak, insanlara hizmet etmeyi kurtuluş sebebi saymıştır.

İslam kültür ve geleneğinde din hizmetleri, isteyen herkese verilen bir hizmettir. İslam'a inanan insanların dini öğrenme ve onun gereklerini yerine getirmek için ihtiyaç duydukları alanlarda, her hangi bir karşılık beklemeden verilir. Zaman içinde kurumlaşarak gelişen bu hizmeteler, başta ibadet merkezleri olmak üzere vakıflar, okullar, çeşitli eğitim kurumları ile toplum yararına hizmet vermek

amacıyla teşekkül edilen kurumlar bu hizmeti vermektedirler. Günümüzde bu hizmetler daha çok cami eksenli olarak yürütülmektedir. İbadetlerin yerine getirilmesi ve dini konularda tamamlayıcı bilgilerin verilmesi şeklinde yürütülen bu hizmeteler, imam-hatip, müezzin kayyım, vaiz ve vaizeler tarafından verilmektedir (Ege , 2015).

Din hizmetlerinin, amacı: Din hizmetlerinin amacı, insanların, ilgi ve istekleri doğrultusunda bilgi vermek, inançlar konusunda bağlılık düzeyini yükseltmek ve bireysel ve toplumsal gelişimine katkı yapmaktır. Bu katkı, doğrudan dini alanda olduğu gibi sosyal ve kültürel alanda da olmaktadır. Dinin bireyin hayatında oynadığı rol, doğumuyla başlayıp, hayatının sonuna kadar sürmektedir. Onun için birey hayatının her döneminde, dönemin özelliklerine göre din hizmetine ihtiyaç duymaktadır.

Din Hizmetlerinde Nitelik: Din hizmetlerinde niteliği belirleyen, hizmetin amacına ulaşmasıdır. Hizmetin amacı, dini konularda ya da sosyal hayatın dini boyutuyla ilgili hususlarda ihtiyaç duyan insanlara, bu ihtiyaçlarını uygun yöntemlerle karşılanmasıdır. Bu amaç, hizmet talep eden kişilerin istek ve ihtiyaçlarına göre farklılık göstermektedir. Bir birinden farklı konularda dini beklentileri olan birey ya da grupların, talep ettikleri hizmeti almaları ve bu konuda ihtiyaçları karşılamış olmaları ve hizmetin alanların bunun sonunda davranışlarında değişimin meydan gelmiş olması, verilen hizmetin nitelikli olması anlamına gelir.

Din Hizmetlerinde Değişim: Toplumsal alanda meydana gelen değişmeler, her alanda olduğu gibi din hizmetleri alanında da bazı değişmelere neden olmuştur. Bu değişmeler, yeni hizmet alanlarının ortaya çıkmasına ve hizmet anlayışında farklılaşmalarına neden olmuştur. Birbirine bağımlı ya da bir birinden bağımsız çok sayıda din hizmeti ihtiyacı ve bu ihtiyaca bağlı hizmet alanları ortaya çıkmıştır. Bu hizmet alanlarını genel olarak üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar, ibadet eksenli hizmetler, dini eğitim ve öğretim eksenli hizmetlere ve sosyal ve kültürel eksenli din hizmetlerdir. Bireylerin ibadetlerini yerine getirirken, eksikliğini duyduğu konularda yardım istemek şeklinde olacağı gibi ibadetlerin usulüne uygun olarak yerine getirilmesi için bilgi talep etmek şeklinde olabilir.

Din Eğitim ve öğretimi ile ilgili hizmetlerde, dinin iman, ibadet ve ahlak alanlarında malumat sahibi olmak ilk sırada gelmektedir. Bunun yanında, Kur'an'ı kerimin yüzünden okunmasının öğretilmesi ve ibadetlerin usulüne uygun olarak yapılması konusunda bilgi ve beceri kazanmak da eğitim öğretim ile ilgili hizmetler arasında yer almaktadır. Son yıllarda din hizmetleri alanındaki talep sadece ibadet ve eğitim öğretim alanı ile ilgili sınırlı kalmamış, sosyal ve kültürel alanlarda da yaygınlık kazanmıştır. Hastanelerde yatmakta olan hastalara, cezaevinde mahkûm olan hükümlülere, yetiştirme yurtlarındaki çocuklara yönelik din hizmeti verilmesi gündeme gelmektedir.

Hizmet alanlarında meydana gelen bu değişimler, cami merkezli olan din hizmetlerinin toplum merkezli haline gelmesi ile olmuştur. Bu durum din hizmetlerinde, ikna edici iletişimi gerekli hale getirdi. İkna edici iletişim, sözle iletişimin yapıldığı ve unsurları arasında kaynak, mesaj, kanal ve alınıcıyla birlikte dönütün de bulunduğu çift yönlü iletişimdir. Ancak bununla birlikte işleyiş, alıcı ile kaynak arasındaki yoğun bir ilişki ve etkili bir iletişimi gerektirir. Çalışmaların boşa gitmemesi ve din hizmetlerinin verimli hale gelmesi aynı zamanda insanların dini ilişkilerinin düzenli hale gelmesi için ikana edici iletişim süreçlerinin devreye girmesine ihtiyaç vardır.

2. İkna ve İkna Edici İletişim

İkna sözlükte, kanaat ettirme, kanaat verebilme; kandırma, razı etme, inandırma şeklinde tanımlanmaktadır (Türk Dil Kurumu, 2019). Kavram olarak ikna, birey ya da grup olarak insanların bir konu hakkında inanması, kanaat getirmesi ve yeni bir tutum geliştirmeye razı olması demektir. Bu yönüyle ikna hayatın her alanında kullanılan bir iletişim şeklidir. Kişiler arasındaki cereyan eden bu iletişim türüne ikna edici iletişim denir. İkna edici iletişim, siyasetten eğitime, eğitimden ekonomiye oldukça yaygın bir alanda kullanılmaktadır. (Yüksel, 2007).

İnsanlar günlük hayatın içinde birbirleri ile iletişimlerinde, Kanaat ve düşüncelerin muhataba aktarılması ve muhatabın istenilen yönde davranış değişikliğine uğraması amacı ile yapılan etkileme çabaları ikna edici iletişim ile ilgili beklentilerdir. Bu beklentilerin karşılanmasında kullanılan yöntemler olarak işlev gören ikna edici iletişim, bir sistem yaklaşımı içinde unsurları ile birlikte süreç olarak devam eder.

İnsanların ikna edilmesi ile ilgili yapılan çalışmalarda onların, iki yolla ikna oldukları sonucu ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, ikna edici iletişim ile karşı karşıya kalan bir kimsenin, mesajın yapısına karşı tutumu, ikincisi ise, ikna sürecinde kesintisiz ve sürekli olarak mesajın içeriği ile ilgili zenginleştirme faaliyetinde bulunulmasıdır. Ancak ikna edici iletişimde tercih edilecek yolun belirleyicisi alıcı durumunda olan kişilerin bireysel özellikleridir. Bir birinden farklı özelliklere sahip olan bireylere, ikna edici yollar konusunda seçici olmamak, iletişimin amacına ulaşmasında büyük bir engel teşkil etmektedir. (Andaç Madran, 2012).

Sonunda tutum değişikliğinin hedeflendiği ikna edici iletişim sürecinde baskı ya da baskı anlamına gelecek her hangi bir dış etki söz konusu değildir. İrade ve istek ile yürütülen bu süreçte, iletişim sürecine katılanlar iletişim sürecinde bir birlerine güvenmektedirler (Anık, 2001). İknada odak alıcı, mesaj ve kaynak ögelerinin tümünde eşit ağırlıktadır. Bu yönüyle ikna edici iletişim, kişinin tutum ya da davranışlarını zorlama olmaksızın etkilemeyi hedefleyen iletişim süreci'

3. İkna Edici İletişimde Kaynak ve Özellikleri

Kaynak, iletinin kollayıcısıdır. Kaynak kişi, grup, toplum veya bir kurum olabilir. Kaynak iknaının kabul görmesinin ön şartıdır. Kitle iletişim sürecinde ise yayının ya da iletinin üretimine katkıları olan kişi ya da grubu kapsayabilir.

İkna edici iletişimde süreç yönetimi konusunda inisiyatif kaynağın elindedir. Sürecin sonunda beklen çıktıların elde edilip edilmemesi kaynağın süreci yönetimi ve özellikleriyle doğrudan ilgilidir. Bu özelliklerin bazıları şunlardır.

*Güvenilirlik***:** iletişim tüm unsurlarını ilgilendiren bir özelliktir. İletişimde bulunan kaynak ile alıcı arasındaki mesajın içeriğine inanma ve içeriğin gereğini yerine getirmek konusunda ikna olması için, kaynağın alıcıya, alıcının da kaynağa güvenmesi gerekir. Ancak alıcı ile kaynak arasındaki güvenin sağlanmasını temin edecek olan kaynaktır. Çünkü kaynağın güvenilir olması, alıcıda tutum geliştirmeye ikna etmesi bakımından diğer faktörlere göre daha etkilidir. Kaynağın güvenilirliğini sağlayan etmenlerden bir ise kaynağın uzmanlığıdır.

Uzmanlık: Uzmanlık, alana hâkimiyet, bilgi, tecrübe ile oluşan bir bütünsel algıdır. Yapılan araştırmalarda, kaynağın uzman oluşunun tutum değiştirmeyi kolaylaştırıcı etkisinin olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.(*Metin İnceoğlu, Tutum, Algı İletişim,1993: 119*). Alıcıda kaynağa olan güveni sağlayan, uzmanlıkla birlikte, dürüstlük ve iyi niyettir. Dürüstlük, sağlam bir karaktere sahip olmakla, doğrulukla ilişkilidir. İyi niyet, kaynak hedefin çıkarcı olmadığına, empatik yaklaşımına, adil olduğuna, düşünceli ve temiz yürekli olduğuna inandığı zaman etkili olan bir niteliktir (Andaç Madran, 2012, s. 75)

Çekicilik: Kaynağın alıcı üzerinde etkisi olan özelliklerinden bir de çekiciliktir. Çekicilik, kaynağın dış görünüşü ile ilgili olan bir durumdur. Kaynağın, dış görünüm bakımından güzel alımlı beğenilir olması, alıcının masajı almaya hazırlanmasını ve açık hale gelmesine etki etmektedir (Andaç Madran, 2012). Kaynakla ilgili özelliklerden biri de açıklıktır. Kaynak söz ve davranışlarında, kaynağa yönelik mesajlarında açık ve içten davranması, alıcının mesajı almasını kolaylaştırmaktadır. Buna iletişimde aleniyet ilkesi denmektedir (Özodaşık, 2012: 135).

*Dil ve Üslup***:** Kaynağın özellikleri arasında bulunması gereken özellikler arasında mesajın iletimi sırasında kullanılan dili ve üslubun da önemi vardır. Kullandığı dilin ne derece açık ve sade olduğu Ne derece hızlı ya da yavaş konuştuğu kaynağı dinleyici karşısında inanılır ve güvenilir kılan özelliklerdir.

Ayrıca alıcıların kaynağı çekici bulması, kendisine yakın hissederek ondan hoşlanması da etkili faktörlerdendir.

Kendini İfade Etme: iletişimin amacı kendini, kendi bildiklerini/düşündüklerini veya kendihissettiklerini anlatmak olduğunda mesajın hazırlanması ve iletilmesi farklı bir özellik kazanır. Kişinin kendini değerlendirmesi ve kendini karşısındakine doğru anlatmak için özel bir çaba göstermesi gerekir)

Etkin Konuşma: Bir fikri, bilgiyi aktarmak ve dinleyicinin bir davranışını değiştirmek, onu bir konuda ikna etmek için konuşmaya başvururuz. İletişim modelimizin diliyle mesajın etkin bir biçimde aktarılabilmesi için konuşan (kaynak) ile dinleyici (hedef) arasında pozitif ve doğrusal bir ilişki yakalanmalıdır)

*Etkin Yazma***:** Mesajın tam, doğru ve amaca uygun olarak aktarılması işlevi bulunan yazının içeriği, okuyucu özellikleri ve yazma amacına göre sınırlandırılmalı; okuyucunun ilgisini çekmeyecek, amaç dışına çıkan şeyler metne dâhil edilmemelidir)

*Tutarlık***:** İkna yönteminde tutarlık çok önemlidir. Çünkü insanlardan farklı durumlarda mümkün oldukça, benzer davranışlar sergilemeleri beklenir. Birbiri ile tutarlı olmayan, sürekli değişen davranışlar sergileyen bireylerin, dürüstlüğü ya da kişisel gücü ve yeterliliği konusunda şüpheler oluşurken) İnanmak: Karar veren kişi, bu kararı vermeden önce onu yapabileceğine kendisinin de inanması gerekir)

*Özgüven***:** Akıl, sakin iken ve kendinden emin iken en iyi şekilde çalışır. Güvenli bir aklın anahtarı ise kendine güvenmektir. Kendine güveni olmayan insanların ise başkalarına güven vermeleri oldukça zordur.)

Yakınlık: Kaynak hedefe zaman ve mekân bakımından yakın olmalıdır. İnsanlar kültürel ve coğrafi olarak kendilerine yakın gördükleri kimselerle daha rahat iletişim kurabilmektedir.

4. Mesajın Özellikleri

İkna edici iletişimin en önemli unsuru mesajdır. İletimde mesaj, kaynağın alıcıya aktardığı duygu, düşünce, istek ve iletilerdir. Bir iletişim unsuru olarak süreçte etkin rol alan mesaj, içerik ve amaç bakımından kaynakta ve alıcıdan bağımsız değildir. Kaynak ile amaç, içerik bakımından da alıcıyla doğrudan ilgisi vardır. Mesajın amacı alıcıda tutum ve davranış değişikliği meydana getirmektir. Bu nedenle kaynaktan alıcıya yönelen mesajın önceden tasarımı, planlaması ve uygulanması ile ilgili hazırlıkları vardır.

Mesajın etkili olması, her hangi bir engelle karşılaşmadan, alıcıya ulaşmasına ve alıcıyla ilgili planlan tutum ve davranışların gerçekleşmesine bağlıdır. Alıcıda meydana gelen davranışların gerçekleşmesi iletişimin tam olarak gerçekleştiği, dolaysıyla mesajın nitelikli olduğu anlamına gelirken, iletişim etkinliğinin sonunda beklenen hedef davranışların gerçekleşmemesi, mesajın eksik ya da etkisiz olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Aslında, her hangi bir iletişim sürecinde mesajın etkisiz sonuçlanması, iletişimin olmaması anlamına gelmektedir

İkna edici iletişim sürecinde mesajda bulunması gereken özelliklerden biri de mesajın içreğinin sunuma göre planlamasının yapılmasıdır. Mesajın içeriğinde bulunan konuların hedef kitlenin durumuna göre planlanmasıdır. Önemli bulunan ve vurgulanması gereken konuların belirlenmesi ve nerde ve hangi zaman diliminde sunulacağının planlanmasının yapılmasıdır Önemli konuların sunumun başında mı yoksa sonunda mı yapılacağı da bu planlamanın içinde yer almalıdır. Bazen, sunumun başında verilmek istenen mesajın sonunda verilmesi, ya da sonunda aktarılması gereken bir konunun konuşmanın başında ifade edilmesi mesajın alıcıya ulaşmasında ve alıcıda etkili olmasında olumsuzluk meydan getirir. Bu bakımdan mesajın içreğinin önem ve etki gücüne gör önceden sırlamasını yapılması gerekmektedir.

Mesajla ilgili özelliklerden biri de sunum ilkleri ile ilgilidir. Mesajın alıcıya sunumu sırasında öğretim ilkelerinden yararlanılması, mesajın alıcıya ulaşmasını kolaylaştıracaktır. Kaynak mesajı sunumu sırasında Moslow'un "İhtiyaçlar Hiyerarşisi" olarak bilinen ve bu hiyerarşiden çıkarılan ilklere doğrultusunda sunumu yaparken; basitten karmaşığa, somuttan soyuta, bilinenden bilinmeyene, yakından uzağa ve alıcının hayatilik ilklerine göre yapmaya özen göstermesi mesajın alıcıya ulaşmasını kolaylaştıracaktır. Diğer yandan kaynağın mesajı alıcıya sunumu sırasında mesajın yapısında yapacak olduğu bir deformasyon, mesajın kalitesini bozmaktadır. Onun için kaynak mesajın anlamını bozmamalıdır. Kur'an'da Allah Hz. Peygamber'e hitaben, mesajın yapısını bozmadığını belirtmek için *"O(nun konuşması kendisine) vahiy edilenden başkası değildir"* (Necm, 53/4) buyrulmuştur. Mesajın iletilmesinde alıcıya ulaşması ve tutum değişikliğine neden olacak iknaının sağlanması için mesajda bulunması gereken bazı özellikler vardır bunlar;

Anlamlılık: Her mesajın bir anlamı vardır. İkna edici iletişimde, mesajın anlamlı olması beklenir. Masajda bulunması gereken anlam, içeriğin anlamlı olması ile birlikte, kaynak tarafından alıcıya gönderilmiş olmasının da bir anlamı olmalıdır. Genellikle alıcılar, ilgi ve ihtiyaçlarına hitap eden, sorunlarının çözümüne yarayacak olan mesajları anlamlı bulmaktadırlar. Kaynağın alıcının ilgi ve isteğini karşılaması bakımından anlamlı bulmayacağı iletileri göndermesi, mesajın alıcı tarafından kabul edilmemesini sağlar. Bu da mesajın gereği konusunda alıcının ikna olmasını ve mesajın gereğini yerine getirmesini zorlaştırmaktadır. Bu bakımdan ikna edici iletişim sürecinde mesaj, hem kaynak, hem de alıcı tarafından anlamı çözümlenebilir olmalıdır.

Tutarlılık: İkna edici iletişimde kaynakta bulunması gereken özelliklerden biri de tutarlıktır. Tutarlılık kişilere arası iletişim sürecinde bir kişilik meselesi olarak görülmektedir. Sözlükte kişilik, "*bir kimseye özgü belirgin özellik, manevi ve ruhsal niteliklerinin bütünü, şahsiyet*, *insanlara yakışacak durum ve davranış*, *bireyin toplumsal hayatı içinde edindiği alışkanlıkların ve davranışların bütünü"* (Türk Dil Kurumu, 2019) olarak tarif edilmektedir. Bireysel özelliklerin dışa yansıyan yönleri bakımından kabul görür olması ve bireyin yaşamında sergilediği bu tutum ve davranışları sürdürebilmesi, tutarlılık olarak görülmektedir. Bu durum bireyin kişiliğinin kabul edilebilir olması ve toplumsal değerinin artmasıdır. İkna edici iletişim sürecinde kaynağın kişilik bakımından tutarlı ve çevresinde kabul edilebilir davranışlar sergileyen biri olarak tanınması, alıcıdaki ikna edilme eşiğinin aşılmasını yardımcı olur "Ele verir talkını kendi yutar salkımı atasözü kaynağın mesaj ile uyumuna dikkat çeken önemli kültürel değerlerimizden biridir.

Doğruluk. Kaynak ile mesaj uyumunda bulunması gereken özelliklerden biri doğruluktur. Doğruluk, kaynağın, alıcıya gönderdiği mesajın yapısal bozukluk içinde olmamasıdır. Kaynağın mesajı, olduğunun dışında vermemesidir. Kaynak tarafından alıcıya aktarılan mesajın yanlış yorumlanmasına yer bırakmayacak şekilde doğrusunu ve her hangi bir farklı yargıda bulunulmasına meydan vermeyecek şekilde aktarılmasıdır.

Uygulanabilirlik. Mesajın ikna edici olabilmesinde alıcının kendisine gelen bu mesajın uygulanabilir olmasının önemli bir etkisi vardır. Kaynak, alıcıya gönderdiği mesajla ilgili bilgi verirken bu mesajın hayatta karşılığını somut olarak göstermesi gerekmektedir. Hz. Peygamber, veda hutbesinde muhataplarına yerleşik kültürde var olan ve değiştirilmesini düşündüğü faiz ve kan davları ile iğli tutumların değiştirilmesini istemiştir. Onlara, "*Cahiliye devrindeki her türlü ribâ kaldırılmıştır, ayağımın altındadır. Fakat anaparanız sizindir. Ne haksızlık edin ne de haksızlığa uğrayın. Kaldırdığım ilk faiz amcam Abbas b. Abdülmuttalib'in faizidir. Câhiliye devrinin kan davaları da kaldırılmıştır. Kaldırdığım ilk kan davası akrabalarımdan Rebîa b. Hâris b. Abdülmuttalib'in oğlu Âmir'in kan davasıdır* " (Erul, 2019) diyerek, uygulanmasını göstermiştir.

Sonuç ve Öneriler

İnsanı, insan yapan özelliklerin en önemlilerinden birisi onun iletişimsel bir varlık olmasıdır. İnsanın tek başına yaşamasının mümkün olmadığı gibi iletişimsiz yaşaması da mümkün değildir. İnsan,

duygu ve düşüncelerini ifade temek, kendisinin dışındakilerinin, hakkında görüşlerini öğrenmek ister. İletişim insanın bu ve benzeri ihtiyaçlarından doğmaktadır.

İnsanların duygu ve düşüncelerinin aktarılmasında aracılık eden etkili bir iletişimin işlemesidir. Etkili iletişim, unsurlar arasında uyumun faal olarak yer aldığı bir iletişimdir. İnsanlar meramlarını ifade edebilmeleri için unsurları arasında eksiği bulunmayan bir iletişim, etkili bir iletişimdir.

İletişim türlerinden biri de ikna edici iletesimdir. İkna edici iletişim, amacına ulaşabilen ve sonuçta tutum ve davranış değişikliği meydana gelen iletişimdir. İletişim türleri içinde kitlesel amaca uygun ve etkili olan iletişim ikna edici iletişimdir. İkna edici iletişim, zamana, mekâna ve kaynak ve alıcısına bağımlı olan bir iletesimdir. Bu nedenle, ikna edici iletişimde mesajın içeriği kadar kaynağın özellikleri önemlidir.

Kaynak ile alıcı arasındaki mesaj yoluyla bağımlı bir ilişki vardır. Bu ilişkinin amaca yönelik olmasında, alıcı gözünde kaynağın, taşıdığı özellikler önemli rol oynamaktadır. İkan edici, iletişimden yararlanmak için kaynak alıcıya yönelik özellikleri konusunda gerekli donanım ve yeterliklere sahip olması gerekmektedir. Yapılan araştırmalarda, kaynağın güvenilir, dürüst ve karakterli olması ve kişilik bakımından kabul edilen olması gibi sübjektif özellikler önemli rol oynamaktadır. Bu nedenle, hizmet alanlarında ikna edici iletişimden yaralanmak isteyen kişilerin kaynak olması yönüyle sahip olması gereken yeterlikleri sahip olması gerekir.

Kaynak konumunda iletişime giren birey; iletişimi başlatan taraf olarak iletişim sürecine hâkim olmalıdır. Özellikle ikna edici iletişim söz konusu olduğunda kaynağın rolü ve önemi hedefe göre ağır basmaktadır. Kaldı ki günlük hayatımızda iknaının yer almadığı iletişim örnekleri pek azdır. İletişim sürecinin teknik olarak gerçekleşmesi, başka bir ifadeyle iletişimin başarılı bir şekilde sonuçlanması, kaynağın hedefe uygun bir mesaj üretmesi ve bunu uygun bir kanal ile ulaştırmasına bağlıdır. Kaynak diğer pek çok çevresel etmenleri de göz önünde bulundurmalıdır.

Öneriler

1. İkna edici iletişimin gerçekleşmesinde öncelikle kaynak, kişilik özellikleri bakımından kabul edilebilir değerlere sahip olmalıdır.

2. İkna edici iletişimde kaynak, mesleki bakımından yeterli olmalıdır.

3. İkna edici iletişimde, verilmek istenen mesaj ve mesajın hedefi konusunda süreç başlamadan önce gerekli analizlerin yapılmalı ve süreç, bu analizler ışığında yürütülmelidir. 4. İkna edici iletişimde belirlenen hedefin gerçekleşmesinde mesaj- hedef uyumu önemli rol oynamaktadır. Bu nedenle kaynak mesaj uyumuna dikkat edilmelidir.

5. İkna edici iletişimde kaynağın alıcıda gerçekleştirmek istediği tutum ve davranışları taşıyor olmasına dikkat edilmelidir.

6. Kaynağın alıcıya göndermek istediği mesajın, alıcının bireysel özelliklerine ve ihtiyaçlarına uygun olmalıdır.

7 Kaynak, mesajının alıcı tarafından önemsenmesini sağlamalıdır. Bunun için öncelikle kendisinin önem verdiğine alıcıyı inandırmalıdır.

8. İkna edici iletişimde kaynak, hedefin duygu, düşünce ve davranışlarında değişiklik meydana getirmek istemektedir. Bunun gerçekleşmesi için ikna edici iletişim sürecini oluşturan unsurların, birbirleri ile uyumlu olmalıdır.

9. İkna edici iletişimde, ikna sürecinin istenilen nitelikte gerçekleşmesi için alıcıya sunulan gerekçelerin, alıcı tarafından rasyonel, mantıklı, somut ve işe yarar olduğuna inanmasını sağlayıcı olması temin edilmelidir.

KAYNAKÇA

Andaç Madran, H. A. (2012). *Tutum, Tutum Değişimi ve İkna.* Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Anık, C. (2001). *İletişim Bilimi.* İstanbul: Vadi Yayınları.

Cebeci, S. (2018). *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim.* Ankara: Bilay Yayıncılık.

Ege , R. (2015). Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim . R. Doğan, & R. Ege içinde, *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim El Kitabı* (s. 115-140). Ankara: Garafiker Yayınları .

Erul, B. (2019, 9 18). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. islamansiklopedisi.org.tr: https://islamansiklopedisi.org.tr adresinden alındı

Andaç Madran, H. A. (2012). *Tutum, Tutum Değişimi ve İkna.* Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Anık, C. (2001). *İletişim Bilimi.* İstanbul: Vadi Yayınları.

Cebeci, S. (2018). *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim.* Ankara: Bilay Yayıncılık.

Ege , R. (2015). Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim . R. Doğan, & R. Ege içinde, *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim El Kitabı* (s. 115-140). Ankara: Garafiker Yayınları .

Erul, B. (2019, 9 18). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. islamansiklopedisi.org.tr: https://islamansiklopedisi.org.tr adresinden alındı

Fırat , E., & Selçuk, M. (2009). Din Hizmetlerinde Halkla İlşkiler. A. H. Yüksel içinde, *DinHizmetlerinde İletişim ve Halkla İlşkiler* (s. 95-108). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Hamidullah, M. (2019, Eylül 17). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. islamansiklopedisi.org.tr: https://islamansiklopedisi.org.tr/hilful-fudul adresinden alındı

Hökelekli, H. (2006). Günümüz İletişim Teknikleri ve Dinî İletişim. *Diyanet İlmî Dergi*(1), 38-51.

Türk Dil Kurumu. (2019, Eylül 17). *Büyük Türkçe Sözlük*. www.tdk.gov.tr: http://www.tdk.gov.tr adresinden alındı

Yüksel, H. (2007). İkna Kavramı ve İkna Edici İletişim. U. Demiray içinde, *Genel İletişim* (s. 75). Ankara: PegemA Yayıncılık

ÇOCUK KAVRAMINA KADİM BİR BAKIŞ: ÇOCUKLA İLETİŞİMDE NEBEVİ DİLİN HATIRLANMASI

Zeynep İrem Çeven[1]

Özet

Hz. Peygamber'in yalnızca iletişim yöntemlerine bakarak bile bir insan tanımına ulaşmak mümkün olabilir, böylece insanların hangi özelliklerine göre ayrıldığını ya da aslında temelde ayrılmadıklarını görebiliriz. Hâl böyle iken iletişim yollarında bir ayrılıktan nasıl söz ediyor olabiliriz? Muhakkak ki bunda, bazı hadislere verilen eksik manaların etkisi olmuştur. Bu nedenle çalışmamızın temel konusu olan çocuk-yetişkin iletişiminde "nebevi dil"i anlamak için öncelikle bu dilin öncülleri olarak değerlendirdiğimiz sıdk ve tazim bahisleri üzerinde duracağız. Ardından Hz. Peygamber'in kullandığı dilde hem sözlü hem de sözsüz (beden dili) şekilde görülen bu özellikleri çocuk-yetişkin ilişkisi bağlamında ele alacağız. Böylece, tezimizi destekleyen örnekler doğrultusunda, İslam literatüründe "küçüğümüze merhamet etmeyen, büyüğümüze saygı göstermeyen bizden değildir" hadisi çerçevesinde şekillenen peygamber telakkisini tamamlayıcı nitelikte bir içerik oluşacak ve bilimsel çalışmalarda ön plana çıkarılan "çocuğa karşı sevgi ve merhamet" bahsinin yanı sıra saygı kavramının önemi tartışılacak, bu çerçevede çocukluk ve din dili meseleleri üzerinde bir değerlendirme yapılacaktır. Böylece, İslam'ın var olana saygı duymayı önceleyen prensipleri Hz. Peygamber'in çocuklarla iletişimi ve kullandığı dil ekseninde desteklenmiş olacaktır. Çalışmanın bu yönüyle literatürde tamamlayıcı bir yönü olacağı öngörülmektedir. Diğer yandan, bu yaklaşımın yalnızca çocuklarla iletişim kurarken kullanılan dilde değil aynı zamanda yetişkinlerle iletişim kurarken kullanılan dilde de yol gösterici bir yönü olduğu iddiası gündeme getirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, çocuk, dil, iletişim, beden dili, tazim.

A *Classical* Perspective on the Concept of Childhood: An Analysis of the Prophetic Discourse with Children

Abstract

It may be possible to reach a definition of the "human being" by simply observing the methods of communication of the Prophet, so that we can see what features people are distinguished by or rather, may not be. If so, how can we speak of a divergence in communication? Certainly, the incomplete interpretations given to some hadiths had a major impact on this phenomenon. Therefore, in order to understand the "prophetic language" in child-adult communication, which is the main subject of our study, we will first focus on the accuracy (sıdq) and respect that we consider as the predecessors of this language. We will examine these features, which are seen both verbally and nonverbally (body language) in the language used by the Prophet in the context of child-adult relationship. Thus, in conjunction with the examples that support our thesis, a content will be created which should enhance the understanding of the lesson portrayed by the hadith "he who does not show mercy to our little ones or recognise the rights of our elders is not one of us" as found in the Islamic literature. And the concept of respect will be discussed, alongside an assessment on the issues pertaining to childhood and religious language. Thus, the principles of Islam that prioritize respect for

[1] Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı.
İstanbul, Türkiye
ziremceven@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6672-8921
Bu tebliğin hazırlanmasında değerli katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. Ekrem Demirli'ye teşekkür ederim.

the existence will be supported in the axis of communication and language used by the Prophet. This aspect of the study is expected to have a complementary aspect in the literature study. On the other hand, this approach can be relevant not only in the language to be adopted when communicating with children, but also in the discourse dynamics amongst adults.

Key Words: Sufism, child, language, communication, body language, respect.

GİRİŞ

"Ben akılları nisbetinde insanlarla konuşmakla emrolundum" hadisinden ulaşılan yaygın kanı, bireye düzeyine göre muamele etmek ve o doğrultuda bir dil kullanmak şeklindedir. Peki bundan kasıt, herkesin farklı bir anlayışa sahip olduğu ön kabulü ile herkese ayrı bir dil/ uslûpla hakikatin ayrı bir yönünü anlatmak şeklinde mi olmalıdır? Kanaatimizce, bu hadisle ilgili en yanlış anlaşılan kısım, bu sorunun cevabındadır. Zirâ, sıdk ilkesine bağlılığı gereği Hz. Peygamber, hakikati bütünüyle, gizlemeden her tür insana tebliğ etmiş olsa da bu hadise verilen yüzeysel manalar sebebiyle, zamanla kullanılan iletişim/ tebliğ yöntemlerinde nebevi akıldan uzaklaşılmış ve Hz. Peygamber'in kişiye göre ayrı diller kullandığı yanılgısı doğmuştur; bir çocuğa ve yetişkine farklı konuşmak gibi. Nitekim, tasavvuf literatürüne bakıldığında da bu yanılgının dile yansıdığı ve bazı tekke mensuplarının da bu doğrultuda hareket ederek tasavvufi bilginin özel bir bilgi olduğu ve hakikatin bütününün her kişiye açık edilemeyeceği anlayışını benimsediklerini görürüz. Buradan hareketle bazı müellifler herkesin anlamasını engellemek için mecazlı anlatımlara ve kapalı üsluplara başvururken, bunun devamı niteliğinde bazı kitapların da herkes tarafından okunmaması gerektiği savunulmuş, bir takım sohbet meclisleri gizli tutulmuştur. Bunun en belirgin örneklerinden biri de *Fusûsü'l-Hikem*'e yönelik tavırdır. Tasavvuf literatürünün anlaşılması en zor eserlerinden biri olarak görülen *Fusûs*'un herkes tarafından okunmaması gerektiğini öne süren sûfîler olduğu gibi dışarıdan da buna destek gelmiştir ve bu yalnızca eserin muhtevasına karşı olanların söylediği bir şey değildir. Halbuki, bu durum tasavvufun en başından beri reddettiği seçkinci tavrı bizzat benimseyerek farklı bir iktidar alanı oluşturması anlamına gelir ki İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tam da bu görüşe karşı durarak eserlerini yazmış, birinin anlamayacağı zannıyla üslubunu değiştirenleri/ zorlaştıranları eleştirmiş, bunun aksine aktarmak istediklerini açıkça ifade etmiştir. *Fusûs*'un girişinde eserin yayılması gerektiğini söyleyerek de seçkinci bir tavır benimsemediğini göstermiştir.[2] Ona göre hakîkat, herkese ulaştırılması gereken bir şeydi ve müellif okuru seçmemeliydi.[3] Bu bakış açısı nebevi aklı takip olarak yorumlanabilir, nitekim İslam'a göre Hz. Peygamber'in sadık oluşu, hakîkati tam olarak bilmesi ve dille taşıması demektir. Burası az önce zikrettiğimiz problemin çözüm noktasıdır: Hz. Peygamber, herkesin aklına göre konuşurken ayrı kelimeler seçerek ayrı şeyler söylememiş, aksine doğru kelimeler ve ciddiyetle herkese aynı hakîkati tebliğ etmiş ve karşısındaki kişinin anlama kabiliyetine alan tanımıştır. Peki bu düşünce biçimi yani nebevi akıl neden eşitlikçi bir prensip benimsemiş ve iletişimde/ tebliğde bu ilke üzerine hareket etmiştir?[4] İslam, var olana saygıyı önceleyen bir ilkeye bağlıdır. Neticede, her bir "şey" Tanrı'nın bir

[2] İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 19.

[3] Ekrem Demirli, "Bir Konevî Şârihi: Osman Fazlî-i İlâhî'nin Miftâhu'l-gayb Şerhi", *Sürgün Bir Şeyhe Armağan: Atpazarî Kutup Osman Kitabı*, haz. İsmail Güleç- Ali Namlı- Ömer Said Güler (İstanbul: Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Yayınları, 2019), 142-144.

[4] Hem Kur'an hem hadis bu eşitlik ilkesinden bahsederken, erkeklik-dişilik, kavim-kabile mensubiyeti gibi özelliklerin kişinin değerinde bir ölçüt olarak kabul edilemeyeceğini ifade eder: "Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır." (Hucurât 49/13). "Resûlullah buyurdu ki. 'Ey insanlar! Şunu iyi bilin ki Rabbiniz birdir. Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a; beyazın siyaha, siyahın beyaza takva dışında bir üstünlüğü yoktur." (İbn Hanbel, V, 411) Bu çalışmada yer alan hadislerle ilgili yararlandığımız kaynak için bk. Kolektif, *Hadislerle İslam,* 4. Baskı (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017).

yansıması olarak yeryüzündedir. İnsan, sûfîlerin de üzerinde durduğu gibi Tanrı'nın yer yüzündeki halifesidir. Bu halifelik, insanın tekamül yeteneğinde bir sonsuzluk sağlar, bu da zihnimizde oluşan sınırlarını ortadan kaldırırken, anlaşılmasını ve izah edilmesini zorlaştırır. Bu zorluğu aşmak adına insanı ele alırken, farklı cephelerden ve farklı kavramlar üzerinden değerlendirmeler yapılabilir. Bunu yapabilmek için de öncelikle insana saygı duyan bir anlayış biçimini benimsemek gerekir. Buradan hareketle daha tümel bir bakış açısıyla varlığa saygı meselesini anlamaya çalışırsak görürüz ki, Hz. Peygamber'in hayatında tazim yalnızca insana yönelik değildir, var olan ne varsa bundan nasibini alır. Bunun en belirgin örneklerinden biri de ilk adım olarak görebileceğimiz nesnelere isim verme ile ilgilidir. Hz. Peygamber'in "Zülfikar"[5], "Me'sur"[6], "Adb"[7], "Kal'î", "Bettâr", "Hatf", "Resûb", "Mihzem"[8] adını verdiği kılıçlarının, "Zâtü'l-fuzûl"[9], "Fidda", "Sa'diye" isimli zırhlarının[10], "Ravhâ", "Beydâ", "Safrâ"[11], "Zevrâ", "Seddâd", "Ketûm" adında yaylarının[12] olduğunu biliyoruz. Peki bir eşyaya isim vermenin ne değeri vardı ki, Hz. Peygamber'in hayatında bu uygulama yerini buldu? Kadim dinlerin bazılarında eşyanın ruhu olduğu inancına bağlı olarak isim verme geleneği vardır ancak İslam bunu reddetmesine rağmen eşyaya verilen değeri saklı tutar. Çünkü, âlemdeki her bir nesne de Tanrı'yı anlamaya/görmeye giden bir işaret olabilir. Buradan hareketle, Hz. Peygamber, eşyayı değerli görür ve onlara isim vererek, onları "tanıdığını" göstermiş olur. Bu bir anlamda nesneyi tümellerin dünyasından tikellerin dünyasına taşımakla da ilgilidir. Söz gelimi ayakkabı, tümel bir mana taşırken, isim verilen bir ayakkabı artık tikel bir varlık olarak görülmektedir. O halde, bir nesneye isim vermek ona daha özel bir varlık alanı açmak ile de ilgili olmalıdır. Nesnelere isim vermekten başka onları temiz tutmak ve özenli kullanmak da hadislerde görebileceğimiz tazim şekilleridir.[13] Hz. Peygamber'in cemadatla kurduğu bu ilişkiye, tasavvufta daha derin bir açıklama görebiliriz: sûfîlere göre cemadat olarak nitelendirilen varlık kategorisi de canlılığa işaret eder. Bu konuya temas eden İbnü'l-Arabî, bu tür varlıklar için cansız yerine "donuk" kavramını kullanır.[14] Cemadatla kurulan bu ilişki biçimini, hadisler üzerinden farklı varlık kategorileri için örneklerle destekleyebiliriz: yiyeceğin, içeceğin, dolayısıyla nebatatın temiz tutulması, hayvanlara iyi davranılması[15], haksız yere hiçbir canlıya zarar verilmemesi[16], bir hayvan öldürüleceği vakit bile onun usulüne uygun şekilde kesilmesinin tavsiye edilmesi[17] gibi.

[5] Tirmizî, "Siyer", 12; İbn Mâce, "Cihâd", 18.
[6] İbn Sa'd, "Tabakât", I, 485.
[7] Vâkıdî, "Meğâzi", I, 103.
[8] İbn Sa'd, "Tabakât", I, 486.
[9] Abdürrezzâk, "Musannef", V, 295.
[10] İbn Sa'd, "Tabakât", I, 487.
[11] İbn Sa'd, "Tabakât", I, 489.
[12] İbn Kayyim, "Zâdü'l-meâd", I, 131.
[13] Mekanın (mescidin) temiz tutulması ile ilgiler hadisler bu duruma örnek teşkil eder: "Mescide tükürmek bir günahtır; kefareti de onu ortadan kaldırmaktır." "Bu mescidler abdest bozmak ve sair tiksinti verecek şeyler için yapılmış yerler değildir. Buralar ancak Allah Teâlâ'yı zikretmek (namaz kılmak ve Kur'an okumak içindir." Bk. İmam Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, trc. ve şerh M. Yaşar Kandemir, İsmail Lütfi Çakan, Raşit Küçük (İstanbul: Erkam Yayınları, 2014), 7: 206-207.
[14] Konuyla ilgili bir çalışma için bk. Ekrem Demirli, "Sûfîlerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her Şey Tanrı'ya İşaret Eden Canlı Bir Âyettir", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu,* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 15-16 Mayıs 2008), II: 67-72.
[15] İbn Mesud'tan rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber, yavrularını alıp anne kuşu rahatsız edenleri, "Bu kuşu yavrularını almak suretiyle kim tedirgin etti? Verin ona yavrularını!" diyerek uyarmıştır. Bk. İmam Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, 7: 45.
[16] İbn Mesud'tan rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber karınca yuvasının yakıldığını gördüğünde, "Gerçek şu ki ateşle azab etmek, ateşin yaratıcısından başka hiç kimse için uygun ve meşru değildir." demiştir. Bk. İmam Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn,* 7: 45.
[17] İmam Nevevî, *40 Hadis*, trc. Halil Günenç (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 42-43.

Bütün bu yaklaşım üzerinden meseleyi özetlemek istersek, Hz. Peygamber'in ayırt etmeden farklı varlık kategorileriyle kurduğu ilişkinin, aynı ana fikir etrafında şekillendiğini ve bunun Tanrı'yla kurduğu ilişkiye hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Çalışmamızın üst başlığı olan Hz. Peygamber'in insan ilişkilerini de bu bakış açısıyla yorumlayabiliriz. Buradan hareketle, temel konumuz olan çocukla nebevi dil meselesini izah etmek istersek, öncelikle şu soruları sorabiliriz: Çocuk-yetişkin iletişimini, bu perspektif çerçevesinde ele aldığımızda, hem sıdk hem de tazim ilkesiyle varlığa/insanlara yaklaşan bir peygamberin, çocuklarla iletişiminde farklı bir yol izlediği söylenebilir mi, yoksa insana yaklaşım, onun her halini/evresini kapsayan bütüncül bir bakış açısı ile mi olmalıdır? Bu soruların cevapları, hadislerde gördüğümüz yaklaşım biçimi üzerinden okunabilir: Hz. Peygamber, varlıkla ilişki/ iletişim kurarken, onun Tanrı'ya işaret ettiği idrakiyle davranmıştır. Böylece, çocuk-genç-yaşlı ya da kadın-erkek ayırt etmeden tazimde aynı ölçüyü kullanmıştır. Buradan anlaşılması gereken muhakkak ki kişinin kendine has hususiyetlerini göz ardı ederek bir tutum içine girmek değildir. Nihai anlatmak istediğimiz mevzu, Tanrı'nın muhatabı olmak ile ilgilidir.

1. ÇOCUĞU "EŞREF-İ MAHLUKAT" OLARAK İDRAK ETMEK

Hz. Peygamber vefat ettiğinde çocuk yaşlarda olan amcasının oğlu Abdullah ibn Abbas'ın, tüm çocukluğunu gözetimi altında geçirdiği Hz. Peygamber'den şu ifadeleri dinlediği rivayet edilir:

"Bir gün peygamberin (s.a.s) terkisinde idim. Dedi ki: 'Ey çocuk, sana birkaç kelime öğreteceğim. Allah'ı koru (hukukuna riayet et), o da seni koruyacak. Allah'ı koru (hukukuna riayet et), onu da seninle beraber bulacaksın. Bir şey dilersen Allah'tan dile, yardım istersen Allah'tan iste! Bil ki, sana fayda vermek üzere bütün insanlar toplansa, Cenab-ı Hakk'ın senin için yazdığı şey müstesna, hiçbir şey ile sana fayda veremezler. Sana zarar vermek üzere bütün insanlar toplansa, Cenab-ı Hakk'ın yazdığı şey müstesna, hiçbir şey ile sana zarar veremezler. Kalemler kaldırıldı, sahifeler kurudu."[18]

Bu hadiste gördüğümüz ifadeler, "ben akılları nisbetinde insanlarla konuşmakla emrolundum" hadisi ile birlikte ele alındığında nasıl değerlendirilebilir? Bir "çocuğun anlama kabiliyeti" ve "aklı" Hz. Peygamber için ne ifade etmektedir ki, böylesine ciddi bir konuşma yapabilmektedir? Bu mesele, bir yetişkine anlatılacak olsa idi nasıl izah edilebilirdi?

Bu soruların cevabını "çocukla iletişim" meselesi üzerinden değerlendirmek için öncelikle insanın çocuk yönünden ve çocuğun mahiyetinden ne anladığımız üzerine kısa bir değerlendirme yapmamız gerekir. Çocuk, çağdan çağa tanımı değişen bir kavram olmuş, hatta her coğrafya ve zaman diliminde bir insan olarak dahi nitelenmemiş, bazı kadim dini/ felsefi metinlerde çocuklar, deliler hatta hayvanlarla eşdeğer tutulmuştur. Ortaçağ Batı toplumunda da yansımalarını görebileceğimiz bu durumdan aynı dönemlerde altı yedi yaşına gelen bir çocuğun "bilinçsiz uygulamalarla" yetişkin dünyasına dahil edildiğini de görebiliriz. Bu süreç, ancak 1600'lü yıllara gelindiğinde çocuğun ayrı bir takım hassasiyetleri olabileceği gerçeğiyle devam etti.[19] Günümüzde modern bilimlerin gelişmesiyle birlikte sözlüklerde "bebeklik ile erginlik dönemi arasında kalan kimse"[20] olarak tanımlanan çocuk kavramına özellikle gelişim psikolojisi, daha detaylı bir izah yapmaya çalışmış ve bilişsel, sosyal ya da duygusal gelişim aşamalarına göre bebeklik, ilk çocukluk, ikinci çocukluk, ergenlik gibi aşamalardan bahsetmiştir. Buna rağmen, günümüzde resmi hukukta 0-18 yaş arasındaki her birey çocuk olarak değerlendirilir ve Uluslararası Çocuk Hakları Sözleşmesi ile de resmi olarak bu sınır kabul edilir. Görüldüğü üzere, çocuk tanımıyla ilgili son durumda biyolojik yaş üzerinden bir sınırlama kabul görmüştür. Bu kısa tarihsel değerlendirme üzerinden bile çocukluğun aslında en başından beri

[18] Tercümeyi karşılaştırmak için bk. İmam Nevevî, *40 Hadis*, 46-47. İmam Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, 1: 304-305. Kolektif, *Hadislerle İslam*, 6: 396.

[19] Mary J. Gander- Harry W. Gardiner, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, haz. Bekir Onur (Ankara: İmge Kitabevi, 2007), 26-30.

[20] Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük, "çocuk", erişim: 1 Ekim 2019, http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5d939d365ebf96.08630966.

"anlamak, karar vermek" gibi zihinsel beceriler üzerinden ve tümel bir bakış açısıyla ele alınmadığını söylemek yanlış olmaz. Konu İslam'a geldiğinde, İslam Hukuku'nun çocuklukla ilgili bir tanımından söz edebiliriz. Bu da "buluğa ermemiş, yükümlü olmayan birey" mahiyetinde teklif bahsi çerçevesinde ele alınmış bir tanımlamadır: doğumla başlayıp, ergenlik çağına kadar devam eden dönemi yaşayan kişi.[21] İslam Hukuku'nun sınırları çerçevesinde yeterli olsa da İslam'ın sınırları içerisinde muhakkak ki bu tanım eksiktir. Zira, fıkhi tanım üzerinden çocuk insan olma cihetiyle bir yetişkinle müşterek, yükümlü olma cihetiyle ise ayrıdır. Bu da büyük bir farka işaret ediyor gibi gözükmektedir. Halbuki, tasavvuf literatürünün ortaya koyduğu "insan" tanımı bize daha geniş bir bakış açısı kazandırabilir. Böylece, çocuğu bu dar bakış açılarından kurtararak daha geniş bir zeminde ve "insan" yani "eşref-i mahlukat" olarak değerlendirebiliriz. Bununla birlikte bu görüşümüzü destekleyici olarak gördüğümüz hadislerde geçen "çocuk" kavramlarının hangi manada ele alındığının tartışmaya açılması gerektiğini düşünüyoruz.

Mevcut çocuk tanımları çerçevesinde, Hz. Peygamber'in Abdullah ibn Abbas'a yönelik ifadeleriyle ilgili sorduğumuz sorulara geri dönelim. Bu tür ifadeler, Hz. İbrahim'in çocuk yaştaki oğlu Hz. İsmail'le yaşadığı kurban vakıasında kullandığı uslûp ve Hz. İsmail'in cevabı[22], Hz. Lokman'ın oğluyla konuşurken kullandığı uslûp[23] ile de aynı çerçevededir. Çocukların merkezinde olduğu bu üç mesele üzerinden, tasavvufun da en önemli meseleleri olarak ele alınan teslimiyet, tevekkül, sabır, rıza gibi kavramlarla karşılaşırız. Buradan hareketle, dinin en önemli bileşenlerinin çocuklar üzerinden anlatıldığını ve anlaşıldığını söyleyebiliriz. O halde, Tanrı'nın muhatabı olmaktan anlaşılması gereken evvelden de zikrettiğimiz gibi yalnızca dinen mükellef olmakla ilgili olamaz, varlık alanının içinde bir değere sahip olduğumuz bilinci de buna eşlik etmek zorundadır. Özetle, çocuk bizim bakış açımızdan muhatap mıdır değil midir sorusu bir tartışma konusu olarak karşımızda dursa da aslında çocuk yaratıldığı andan itibaren Tanrı'nın muhatabıdır. Meseleye bu şekilde bakıldığında, sorunun cevabı netleşir: Hz. Peygamber'in çocuğa bakış açısı, düşüncenin tümelden tikele yönelmesi yani var olana duyduğu tazim duygusunun çocuğa odaklanması ve çocuğu ilahi kelamın muhatabı olarak görmesi ile ilgilidir. Nitekim, bu durumu Hz. Peygamber'in çocuklarla kurduğu her tür ilişki biçiminde görmekteyiz: Örneğin; Hz. Peygamber'in mescitte hutbe verdiği bir gün, torunları Hasan ve Hüseyin'in yanına gelmeye çalıştığını fark etmesi üzerine, yerinden ayrılarak onları kucaklaması ve minbere götürüp, hutbesine devam etmesi ve: "Şu iki yavrunun düşe kalka yürüyüşünü görünce dayanamadım da sözümü keserek onları kucağıma aldım"[24] şeklinde ifadelerde bulunması, literatürün genelinde Hz. Peygamber'in çocuk sevgisine ve çocuklara duyduğu merhamete bir örnek olarak gösterilse[25] de kanaatimizce bu eksik bir yaklaşımdır. Çünkü, Hz. Peygamber'in, birçok insanın bir arada kendisini

[21] Bk. Mehmet Âkif Aydın, "Çocuk (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 361-363. Ali Bardakoğlu, "Bulûğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 3: 413-414.

[22] "Çocuk, babasıyla beraber iş güç tutacak yaşa gelince babası ona, 'yavrucuğum' dedi, 'rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm, düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?' dedi ki: 'Babacığım! Sana buyurulanı yap, inşallah beni sabredenlerden bulacaksın." (Saffat 37/102).

[23] "Lokmân, 'sevgili oğlum' dedi, 'yaptığın iş bir hardal tanesi ağırlığında bile olsa, bir kayanın içinde saklansa veya göklerde yahut yerin dibinde bulunsa yine de Allah onu açığa çıkarır. Kuşkusuz Allah her şeyi bütün gizlilikleriyle bilir, O her şeyden haberdardır. Yavrucuğum, namazını özenle kıl, iyi olanı emret, kötü olana karşı koy, başına gelene sabret. İşte bunlar, kararlılık gerektiren işlerdendir. Gurura kapılarak insanlara burun kıvırma, ortalıkta çalım satarak yürüme, unutma ki Allah gurura kapılıp kendini beğenen hiç kimseyi sevmez. Yürüyüşünde ölçülü ol, sesini yükseltme, çünkü seslerin en çirkini eşeğin anırmasıdır." (el-Lokman 31/ 16-19).

[24] Tirmizî, "Menâkıb", 30; Nesâî, Cum'a, 30.

[25] Birkaç örnek için bk. Adem Apak, "Hz. Peygamber'in (sav) Çocuklarla İlişkileri Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler", *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2010): 43-67. Yusuf Ziya Keskin, "Hz. Peygamber'de Çocuk Sevgisi", *Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi, I. Kutlu Doğum Sempozyumu Bildirileri* (Şanlıurfa, 21-22 Nisan 2007), ed. Mûsâ K. Yılmaz, 209-218.

dinlediği bir ortamda iki çocuk için sözünü keserek, onları da ortama dahil etmek istemesi, çocukları yetişkinlerle aynı sohbet meclisinde bulunmaya değer gördüğüne bir işarettir.

Bununla ilgili dikkati çeken bir diğer husus, Hz. Peygamber'in selam verirken çocukları yetişkinlerden ayırmaması ile ilgilidir.[26] Selam vermek de bir tazim göstergesi olarak ele aldığımız isim vermek gibi "tanıma"yla ilgilidir. Kızı Fatıma bulunduğu yere geldiğinde, ayağa kalkıp onu karşılaması ve kendi yerine oturtması da bu meseleye dairdir.[27]

Hz. Peygamber'in insan ilişkilerinde çocuklara tazim gösterdiğine ve onları kendi başlarına müstakil bir birey olarak muhatap gördüğüne/görüşlerine değer verip söz hakkı tanıdığına dair birçok başka örnek sıralanabilir: çocuk yaştaki Ebu Umeyr'in serçesinin durumunu sorması[28], Yahudi bir çocuk hastalandığında onu ziyarete giderek tebliğde bulunması[29], annesiyle babası boşanan bir çocuğun hangi ebeveynini seçeceğini kendi tercihine bırakması[30], çocuklara sır vermesi[31], mescitte vakit namazları da dahil olmak üzere her daim çocuklara yer verilmesi[32] gibi.[33]

Hz. Peygamber'in günlük hayatındaki sosyal ilişkilerinde de yansımalarını görebileceğimiz bu yaklaşım, bütünüyle İslam'ın var olana tazimi önceleyen prensibi ve dolayısıyla çocuğun da ilâhi kelamın bir muhatabı olarak görülmesi ile ilgilidir, "dil"in kullanımı meselesi de bu eksende yeniden tartışmaya açılabilir.

1.1. Eşref-i Mahlukat "Çocukla" Kurulan Dil: Nebevi Dil Üzerinden Çocuk-Yetişkin İletişimi

Hz. Peygamber'in insanla kurduğu ilişkiyi sıdk ve tazim ilkeleri çerçevesinde ele almayı uygun gördüğümüzü ve bu minvalde yetişkin-çocuk ayırt etmeden aynı ölçüde bir dil/üslup kullanarak hakikati bütünüyle ifade ettiğini belirttik. Buradan hareketle, davranışın en önemli yansımalarından biri olarak kullandığı dilin, hadis literatüründe tezimizi destekleyici pek çok örneği bulunmaktadır. Bunların başında, Hz. Peygamber'in "ad koyma" meselesi gelir. Evvelden bir tazim göstergesi olarak değerlendirdiğimiz bu konu, doğrudan "dil"i ilgilendiren bir meseledir.

İnsanın yeryüzündeki yolculuğu yaradılışın göstergesi doğum ile başlar, insan bu sayede bir birey olarak hayata katılır. Onun annesinden/babasından ayrı bir şekilde tikel bir varlık olarak görülmesi için de öncelikle isimlendirilmeye ihtiyacı vardır.[34] Hz. Peygamber isim olarak verilecek kelimelerin manası üzerinde önemle durmuş ve güzel manalı isimler seçilmesini önermiştir, güzel bir isme sahip olmak İslam'a göre çocuğun bir hakkıdır.[35] Bizatihi varlığın kendisine gösterilen bu özen mühimdir.

[26] Müslim, "Selam", 14.
[27] Ebu Dâvûd, "Edeb", 143-144.
[28] Buhârî, "Edeb", 81.
[29] Buhârî, "Merdâ", 11.
[30] Tirmizî, "Ahkâm", 21.
[31] Müslim, Fedâilü's-sahâbe", 68; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 146. Enes'in peygamber için ne iş yaptığını soran annesine "bu sırdır" şeklinde cevap vermesi. Müslim, "Fedailü's-sahâbe", 145.
[32] Ebu Dâvûd, "Salât", 96.
[33] Benzer örneklere temas eden bir çalışma için bk. İsmail Sağlam, "Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar", *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2 (2002): 167-190. Hz. Peygamber'in çocuklarla ilişkisine değinen çalışmalardan örnekler için bk. Hayati Hökelekli, "Hz. Peygamber'in Çocuk ve Gençlere Yaklaşımı", *Hz. Muhammed ve Gençlik, Kutlu Doğum Haftası (1992)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 47-56. Adem Apak, *Hazreti Peygamber'in Etrafındaki Çocuklar ve Gençler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 35-38.
[34] Yeni doğan bebeğe ad verildiği gibi ihtida eden kimseye de yeni bir ad verilebilir, ancak burada konumuz çocukluk bahsi olduğu için o meseleye değinmiyoruz. Bk. M. Özgü Aras, "Ad Koyma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 332-333.
[35] Hayati Hökelekli, "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 355-359. Konuyla ilgili Ebû'd-Derdâ'dan rivayet edilen bir hadis: "Siz kıyamet günü kendi isimlerinizle ve babalarınızın isimleriyle çağrılacaksınız. Öyleyse güzel isimler koyun." Ebu Dâvûd, "Edeb", 61.

İnsan, doğduğu andan itibaren muhtemelen en çok kendisine verilen ismi duyar, bu nedenle iletişim kanallarından önemli bir tanesinin isimlendirme olduğunu söyleyebiliriz. Varlığa güzel bir isim vermek önemli bir tazim göstergesi iken bu aynı zamanda kullanılan dilin pozitif içeriğe dönüştürülmesi şeklinde de yorumlanabilir. Nitekim, bununla ilgili görülecek kötü lakap takma meselesi de Kur'an'da yasaklanmış[36] ve Hz. Peygamber tarafından dile getirilmiştir. O halde, bir çocukla iletişimde nebevi bir dil kullanmanın ilk adımının doğru bir isimlendirmeden geçtiğini söyleyebiliriz. Bundan sonraki her konuşma biçimi ise bunun devamı niteliğinde vuku bulur. Bu minvalde, literatürde en dikkate değer örnek, Hz. Peygamber ve Abdullah ibn Abbas arasında geçen şu diyalogtur:

Hz. Peygamber, içeceğini yanındakilerle paylaşmak istediği bir gün, sünneti gereği sağına döner ve sağında çocuk yaştaki Abdullah ibn Abbas'ın solunda ise meclisin yaşlılarının oturduğunu fark eder. Abdullah ibn Abbas'a dönerek, ikrama yaşlılardan başlamak için "içeceği önce bu yaşlılara vermeme izin verir misin" diyerek izin ister. Abdullah ibn Abbas ise "hayır, vallahi senden gelen nasibim için kimseyi kendime tercih edemem", der. Bunun üzerine, Hz. Peygamber, kendisinden başlar.[37] Her ne kadar bu olayda, Hz. Peygamber yaşlılardan başlamayı düşünmüş olsa da Abdullah ibn Abbas'ın rızasını almayı öncelemiş ve kendisi kabul etmeyince onun tercihine uymuştur. Bu olay bize çocuk yaştaki bir bireyin sözüne verdiği değerin hem dilde hem de davranışta evvelce bahsettiğimiz meselelerle uyum içinde olduğunu gösterir.

Sosyal hayatın bir parçası olarak örneklerini görebileceğimiz çocukla iletişimde dil meselesi hakkında peygamberin asıl tutumunun ilahi bilgiye muhatap kabul etmek olması, temel dayanağımızdır. İsimlendirme, tazim gösterme, söz hakkı tanıma, fikir danışma gibi davranışların özünde bu yatmaktadır, bu nedenle karşılaştığımız örneklere bu gözle bakmamız gerektiğini düşünüyoruz. Bu minvalde, tebliği de bunun doğrudan ve en önemli parçası olarak kabul ettiğimizi ifade etmemiz gerekir. Nitekim, İslam'ı kabul eden sahabelerin bazılarının henüz çocuk yaşta insanlar olduklarını biliyoruz, Bunların en bilineni de müslüman olan ilk çocuk Hz. Ali'dir. Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in en ciddi mesele olarak gördüğü tebliğ vazifesinde bir çocuk olarak en önceki muhataplarından biri olması da düşüncemizi destekler niteliktedir. Hz. Peygamber'in çocuklarla bu konuya dair yaptığı konuşmalar daha detaylı şekilde analiz edilmelidir.

2. SONUÇ

Dilin kullanımı, doğru iletişim yöntemlerinin bilinmesi muhakkak ki bilginin taşınmasındaki en önemli kanallardan biridir. Ancak, bu kanalları izah edebilmek için bilgiyi "kime" ve "nasıl" taşıyacağımız hususunda verdiğimiz cevaplar üzerine tartışmak işin özüdür. Zaman içerisinde birçok farklı gelenekte "sıradan" ya da "yetersiz" olduğu düşünülen insana her meselenin izah edilmemesi gerektiği ile ilgili yanlış kanılar oluşmuştur. İslam uleması içinde Gazzâlî'nin (ö. 555/1111) sıradan insanı kelamdan uzak tutan anlayışı ya da sırlarını ifşa eden sûfîlerin hoş karşılanmaması bu türden İslami bakış açısına uygun olmayan tavırlardır. Nitekim, İslam düşüncesinde hiçbir insan "sıradan" değil tam tersine her insan "biricik"tir. İnsanların bir kısmını yetersiz görmek, bir başka insan topluluğun görevi olarak düşünülemez. Zaten burada da ortaya kimin kimi hangi vasıfla yeterli görebileceği tartışması çıkar ki bu da büyük bir problemdir. Bu nedenle, bir âlimin ne kadar değerli ve büyük görüldüğünden ve "kaziye-i müselleme" olarak görülen anlayışın ne kadar köklü olduğundan bağımsız olarak meselelere eleştirel bir gözle bakmak gerektiği inancındayız. Buradan hareketle, yazının temel konusu olan çocukla iletişim yolları meselesine baktığımızda, dikkate almamız gereken husus da konuyu bu eksende tekrar düşünmemiz gerektiğidir. Şüphesiz ki günümüz modern bilimleri, başta psikolojinin bir alt dalı olan

[36] "Ey iman edenler! Erkekler diğer erkeklerle alay etmesinler; onlar kendilerinden daha iyi olabilirler; kadınlar da diğer kadınlarla alay etmesinler; alay edilen kadınlar edenlerden daha iyi olabilirler. Biriniz diğerinizi karalamayın, birbirinize kötü ad takmayın. İman ettikten sonra fâsıklıkla anılmak ne kötüdür! Günahlarına tövbe etmeyenler yok mu, işte zalimler onlardır." (el-Hucurât 49/11).

[37] İbn Hacer, "Fethu'l-Bârî", 1, 328. Müslim, "Eşribe", 127.

gelişim psikolojisi alanında birçok farklı kuram üretilmiş, ve çocukluk İslam hukukunun belirlediği sınırlar çerçevesinden çıkartılarak özellikle de bilişsel süreçler ekseninde "anlama, anlamlandırma, izah etme" gibi beceriler çerçevesinde çok daha detaylı bir şekilde evrelere ayrılmıştır. Bir çocuğu ele alırken, bütünüyle bu bakış açılarından uzak durmamız gerekir diyemeyiz. Bununla birlikte, bu açıklamalara da aynı eleştirel duruşumuzu sergilememiz gerekir. Örneğin, bunların arasında ilgilendiğimiz konular sebebiyle hemen dikkatimizi çekecek olan mesele Piaget'in (ö. 1980) bilişsel gelişim kuramı çerçevesinde zikretmiş olduğu somut-soyut işlemler dönemi ile ilgilidir. Piaget, çocukluğun bu dönemlerinden bahsederken çocukların on-on iki yaşlarından önce soyut meseleleri anlamlandıramadığı üzerinde durur. Keza bu kuramın ele alınmasından yaklaşık bin yıl önce Gazzâlî tarafından yazılmış olan *el-Münkız mine'd-Dalâl*'de de çocukların yaklaşık yedi yaşından önce soyut kavramları anlayamayacağı dile getirilmiştir. Bu anlayış çerçevesinde şekillenen bir düşünce akımı ise bu yaşlardan önce çocuklara dini/metafizik unsurların ifade edilmemesi gerektiği yönünde bir iletişim biçimini benimseyerek ona göre bir dil kullanmayı tercih ederler. Bu bakış açısı çocukla iletişimi bütünüyle domine eder ve birçok mesele "çocuktur anlamaz" bakış açısı ile izah edilemez hale gelir. Sünnette ise buna dair bir uygulamayla karşılaşmadığımız gibi bunun tam tersi şekilde uygulamalar olduğunu görürüz. Ancak, gördüğümüz kadarıyla, "küçüğümüze merhamet etmeyen, büyüğümüze saygı göstermeyen bizden değildir"[38] hadisi çerçevesinde şekillenen İslami ilimler literatürü de Hz. Peygamber'in çocuklarla şakalaşan, onlarla oyunlar oynayan, onları kucaklayıp okşayarak sevgisini gösteren yönünü ön planda tutarken, diğer yandan onları ne kadar ciddiye alıp hayata dahil ettiği düşüncesini nispeten ihmal etmiş görünmektedir. Bu tebliğde hedeflediğimiz de ihmal edildiğini gördüğümüz bu yönü ön plana çıkararak, önceki çalışmaları tamamlamaktı. Zirâ, bir çocuğu yetişkinler dünyasına dahil etmek, ona ağır yükler yüklemek demek değildir. Şüphesiz ki bir çocuğa her konunun bir yetişkine aktarıldığı gibi aktarılması imkan dahilinde olamaz. Ancak bundan anlaşılması gereken çok basit bir anlatım dili benimsemek ve hakikati işimize geldiği kadarıyla ifade etmek olmamalıdır. Buradan hareketle meseleyi yetişkinlerin dünyasına adapte etmek istersek de benzer bir durumla karşı karşıya geliriz. Nitekim, çocukluk evresinde bu tarz bir iletişim biçiminin benimsenmesi, yetişkinlik evresinde de benzer nitelikte bir süreçle devam eder. Çünkü, insan yetişkin olduğunda da yeni bir şeyle karşılaştığında, yaş, eğitim vs. gibi özelliklerinden bağımsız şekilde o şeye karşı bir çocuk mesabesinde kalabilir. O halde, burada da nebevi dilin kullanımı soruna bir çözüm niteliğindedir.

Son söz olarak ifade etmek isteriz ki, kimin ne için uygun olup olmadığı tartışmasının bütünüyle yersiz bir tartışma olmadığı muhakkaktır lakin bu tartışma yapılırken daha dikkatli ve eleştirel bir bakış açısına sahip olmakta fayda vardır, özellikle İslam'ın getirdiği bakış açısının bu konuda geleneği üst düzeyde yıkan bir tavrı olduğu dikkate alınmalıdır. İslam, akıl sahibi her kişiyi yaş, eğitim, sosyoekonomik düzey gibi meselelerden azade şekilde muhatap kabul eder. Bu minvalde, akıl kavramı da çocukluğun farklı evreleri üzerinden İslami bilgi birikimi bir şemsiye kabul edilerek tartışmaya açılmak zorundadır. Bir çocuk ancak yükümlü hale geldiği vakit mi saygıya/ciddiyete/tebliğe muhatap olur? Dini/metafizik olanla tanışma imkanı bulmak için ancak belli bir yaş/olgunluk mu gereklidir? Bu gibi soruların cevapları aranırken, insanın "mikrokozmos" sıfatı değerlendirmeye alınıp, külli bir okuma yapılması meseleleri daha geniş ele alma imkanı sunar.

KAYNAKÇA

Apak, Adem. "Hz. Peygamber'in (sav) Çocuklarla İlişkileri Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler". *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010): 43-67.

Apak, Adem. *Hazreti Peygamber'in Etrafındaki Çocuklar ve Gençler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

[38] Tirmizî, "Birr", 15.

Aras, M. Özgü. "Ad Koyma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 1: 332-333. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Aydın, Mehmet Âkif. "Çocuk (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 8: 361-363. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Bardakoğlu, Ali. "Bulûğ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 3: 413-414. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Demirli, Ekrem. "Bir Konevî Şârihi: Osman Fazlî-i İlâhî'nin Miftâhu'l-gayb Şerhi". *Sürgün Bir Şeyhe Armağan: Atpazarî Kutup Osman Kitabı*. Haz. İsmail Güleç-Ali Namlı-Ömer Said Güler. 141-147. İstanbul: Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Yayınları, 2019.

Demirli, Ekrem. "Sûfîlerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her Şey Tanrı'ya İşaret Eden Canlı Bir Âyettir". *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 15-16 Mayıs 2008). II: 67-72.

Gander, Mary J.- Gardiner, Harry W. *Çocuk ve Ergen Gelişimi*. Haz. Bekir Onur. Ankara: İmge Kitabevi, 2007.

Hökelekli, Hayati. "Çocuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 8: 355-359. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Hökelekli, Hayati. "Hz. Peygamber'in Çocuk ve Gençlere Yaklaşımı". *Hz. Muhammed ve Gençlik, Kutlu Doğum Haftası (1992)*. 47-56. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

İbnü'l-Arabî. *Fusûsü'l-Hikem*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

İmam Nevevî. *40 Hadis*. Trc. Halil Günenç. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.

İmam Nevevî. *Riyâzü's-Sâlihîn*. Trc. ve şerh M. Yaşar Kandemir, İsmail Lütfi Çakan, Raşit Küçük. İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.

Keskin, Yusuf Ziya. "Hz. Peygamber'de Çocuk Sevgisi". *Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi, I. Kutlu Doğum Sempozyumu Bildirileri* (Şanlıurfa, 21-22 Nisan 2007). Ed. Mûsâ K. Yılmaz. 209-218.

Kolektif. *Hadislerle İslam.* 4. Baskı. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.

Sağlam, İsmail. "Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar". *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002): 167-190.

Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük. "Çocuk". Erişim: 1 Ekim 2019, http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5d939d365ebf96.08630966

ETKİLİ İLETİŞİME GİDEN YOL: VAHYİN DİLİNDE BEDEN DİLİ

Arslan KARAOĞLAN[1]

Özet

İnsanoğlu varoluşundan beri sürekli bir diyalog içirisindedir. İlk insan Hz. Adem'in yaratılmasından sonra, onun kendi türünden bir eşe ihtiyaç duyması ve ardından Havva'nın yaratılması, insan için iletişimin gerekliliğini ve onun toplumsal bir varlık oluşunu göstermektedir. Bu çerçevede etkili bir kişilerarası iletişim ise başarılı bir duygu yönetiminden geçmektedir. Bu nedenle kişilerarası iletişim alanındaki en önemli unsurlardan biri de beden dilidir. Buna göre beden-ruh ikilisinden oluşan varlığımızın dış dünyadaki temel varlığını bedenimiz teşkil eder. Beşer türü için dış dünya ile bağlantıyı sağlayan en önemli unsur iletişimdir. İletişim, yaşamın doğası gereği vazgeçilmez bir yapıdır. İhtiyaçların bildirimi, taleplerin dile getirilmesi, duyguların paylaşımı hep iletişimin bir unsuru olarak beden dili sayesinde gerçekleşir. Bundan olsa gerek ki hemen hemen bütün dil ve dinlerde bedenin önemini vurgulayan sözcükler ve önemli ifadeler söz konusudur.

Bedenimiz olaylara ve durumlara karşı çok daha fazla kendiliğinden tepkiler verir. Gerçek duygu ve düşüncelerimizi kelimelerin arkasına gizlemek belki mümkündür ama beden dilimizi gizlememiz çoğu zaman mümkün değildir. Duygu ve düşüncelerin anlaşılmasında kelimeler değil beden dili esastır. İnsanda beden dili, bu beden dilini idare eden psikolojik, yani manevi merkezler vardır. Bu merkezler, zihin, gönül ve nefisten oluşmaktadır. Bu çalışmada beden dilinin ve iletişimin kavramsal çerçevesi anahatlarıyla çizilmiş daha sonra etkili iletişimde vahiy dilinde beden dilinin işlevselliği, etkili iletişimdeki yeri değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Beden Dili, İletişim, Vahiy, İnsan.

THE WAY TO EFFECTIVE COMMUNICATION: BODY LANGUAGE İN THE LANGUAGE OF REVELATİON

Abstract

Mankind has been in a constant dialogue since its existence. The first human After Adam's creation, his need for a wife of his own kind, and then the creation of Eve, shows the necessity of communication for man and his being a social being. In this context, effective interpersonal communication is a successful emotion management. Therefore, one of the most important elements in the field of interpersonal communication is body language. Accordingly, our body constitutes the basic existence of our existence consisting of body-soul pair in the external world. For human beings, communication is the most important element of the connection with the outside world. Communication is an indispensable structure due to the nature of life. Declaration of needs, expression of demands and sharing of emotions are always realized through body language as an element of communication. There are words and important expressions that emphasize the importance of the body in almost all languages and religion.

Our body reacts more spontaneously to events and situations. It is possible to hide our real feelings and thoughts behind words, but it is often not possible to hide our body language. Body language is essential in understanding emotions and thoughts, not words. In human body language,

[1] Dr. Öğretim Üyesi Arslan KARAOĞLAN Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi; akaraoglan@ohu.edu.tr

there are psychological, ie spiritual centers that govern this body language. These centers are composed of mind, heart and soul. In this study, the conceptual framework of body language and communication will be outlined and then the function of body language in revelation language and its place in effective communication will be evaluated.

Keywords: Tafsir, Body Language, Communication, Revelation, Human.

Giriş

Bir arada yaşayabilmek için insanlar birbirleriyle iletişim kurmak ihtiyacındadırlar. İnsan, kendini diğer insanlarla kurduğu iletişim bağlamında var etmektedir.[2] İnsan, iletişim sayesinde yurtta ve dünyada olup bitenler hakkında bilgi edinir, ilişkiye girer, kendisini ve karşısındakini tanıma fırsatı bulur; gelişir, değişir ve değiştirir. İletişim, insanın dünya ile ve diğer insanlarla ilişkisini sağlar.[3]

Bu çerçevede etkili bir kişilerarası iletişim ise başarılı bir duygu yönetiminden geçmektedir. Bu nedenle kişilerarası iletişim alanındaki en önemli unsurlardan biri de beden dilidir. Buna göre beden-ruh ikilisinden oluşan varlığımızın dış dünyadaki temel varlığını bedenimiz teşkil eder. Beşer türü için dış dünya ile bağlantıyı sağlayan en önemli unsur iletişimdir. İletişim, yaşamın doğası gereği vazgeçilmez bir yapıdır. İhtiyaçların bildirimi, taleplerin dile getirilmesi, duyguların paylaşımı hep iletişimin bir unsuru olarak beden dili sayesinde gerçekleşir. Bundan olsa gerek ki hemen hemen bütün dil ve dinlerde bedenin önemini vurgulayan sözcükler ve önemli ifadeler söz konusudur. [4] Bedenimiz olaylara ve durumlara karşı çok daha fazla kendiliğinden tepkiler verir. Gerçek duygu ve düşüncelerimizi kelimelerin arkasına gizlemek belki mümkündür ama beden dilimizi gizlememiz çoğu zaman mümkün değildir. Duygu ve düşüncelerin anlaşılmasında kelimeler değil beden dili esastır. İnsanda beden dili, bu beden dilini idare eden psikolojik, yani manevi merkezler vardır.

1.Beden Dili ve İletişim Kavramının Tanımlaması

Beden dili güncel ve modern bir bilimdir. Beden dili hakkında donanım sahibi olanlar, tek bir organın hareketinin yalnız başına anlaşılır bir şey olmadığını; diğer organlarla birleşince tam bir anlam taşıdığını vurgulamaktadırlar. Yani beden dilinin bir bütün olarak görülmesi gerekir.[5]

Beden dilinin iki kaynağı vardır. Biri kalıtım diğeri de kültür. Korku, neşe, tiksinti ve isteklerle ilgili refleksel hareketler doğuştan getirildiği halde, jest ve mimikler, millî ve etnik özellikli işaretler, evet ve hayır anlamı taşıyanlar, selamlaşmayı ifade edenler, farkına varmadan veya bilinçli olarak insanlar arasına koyduğumuz mesafeler, mevki ve statü ile ilgili olanlar, savunma ve korku işaretleri, boyun eğme ifadeleri, gözlerle ifade edilen niyet belirtileri, tehditçi ve müstehcen beden hareketleri; saç, sakal ve giysilerle anlatılanlar, kültüre bağlı olarak sonradan gelişmiş davranışlardır.[6]

Beden dili, sözlü dille birlikte; insanın yaratılışıyla anadiline paralel olarak bir yabancı dil gibi çocukluktan itibaren farkında olmadan öğrenilir. Tarihin başlangıcından beri insanların duygularını, düşüncelerini, isteklerini, ihtiyaçlarını ve tarihî zenginliklerini bedenlerinin dili aracılığı ile paylaşmış olduklarında şüphe yoktur.[7] Varlığımızın dünyaya açılışının beden diliyle mümkün oluşu; kendimizi

---

2 E. Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2000), 23.

3 Zuhal-Acar Baltaş, *Bedenin Dili*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1992), 11, 12.

4 Bu hiyerarşik sıralamaya, Allah'ın yarattığı insana beyanı öğretmesi (Er-Rahman 55/3-4), Hz. Adem'e bütün isimleri öğretmesi (El-Bakara 2/31) ve Allah'ın farklı dilleri yaratmış olması (Er-Rum, 30/22) vb. âyetler doğrultusunda itiraz edilebilir.

5 Zielke Wolfgang, *Sözsüz Konuşma*, (Trc.: Esat Mermi), (İstanbul: Say Yayınları,1993), 190.

6 Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995) 34; Ercan Kaşıkçı, *Beden Dili*, (İstanbul: Hayat Yayınlan, 2002) 23.

7 Mustafa Karataş, *Hz. Peygamberin Beden Dili*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008), 23-25.

çevremizi ve başkalarını beden diliyle algılayabilmekte oluşumuz, onun önemini bir kat daha artırmaktadır. "Vücut yalan söylemez."[8] sözü, beden dilinin konuşma içindeki önemini vurgulamaktadır. Bu dil, insanın yaratılışı ile sözlü dille birlikte başlamış ve bunlar, günümüze kadar birbirlerine eşlik ederek gelmişlerdir. Bu birlikteliklerini insanlık tarihi boyunca da sürdüreceklerdir.[9]

Beden dilinin mahiyetine dair verilen bu bilgilerden sonra iletişim kavramının neliğine ilişkin şunları söylemek mümkündür: İletişim sözcüğünün birçok tanımı yapılmıştır. Buna göre iletişim; duygu, düşünce ve bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılmasıdır.[10] İletişim (haberleşme) sözcüğü, genel olarak karşılıklı bilgi alışverişi anlamına gelmektedir. Bildirişim eylemi, önce bir yöne sonra da geriye/ters yöne yapılan iki tane bildirim işleminden oluşmuş kabul edilebilir.[11] Bilgi veya başka bir şeyi belli bir amaçla başka bir yere aktarma eylemine de, bildirim denir. Böyle olunca taşıt araçlarıyla yapılan "ulaştırma" eylemi, bir çeşit bildirim olmaktadır.[12] İletişim; duygu, düşünce, tutum, kanaat ve davranışların sözlü veya sözsüz olarak göndericiden alıcıya iletilmesi, alıcının da bunları biyolojik ve psiko-sosyal süreçlerden geçirerek tekrar göndericiye iletmesi süreci olarak tanımlanmaktadır.[13] Yapılan bu tanımlamada var olan halin karşıya belli bir gaye için aktarılması söz konusudur.

İnsan, kendisini ve çevresindeki diğer insanları ve grupları tanıyabilmesi için iletişime ihtiyaç duymaktadır. Toplum içindeki insanlar bir iletişim ağı içerisinde yaşamaktadırlar. Toplum, iletişim sayesinde var olduğu gibi iletişimin olmadığı toplumsal bir yaşam da olamaz.[14] Basit anlamıyla iletişim, iki canlı veya bir canlı ile birçok canlı arasındaki anlaşabilirliktir. İletişim, dil ile ilişkili olmasına rağmen onunla eş anlamlı kabul edilmemiştir. Zira iletişim, bir vericiden bir alıcıya veya bir canlıdan diğer bir canlıya amaçlılık doğrultusunda anlamlı ve de karşındakini etkileyen sinyallerden ibarettir.[15]

İletişimin dört öğesinden söz edilebilir. Bunlar "kaynak-verici", "hedef-alıcı", "mesaj ileti", "kanal" olarak sıralanabilir. Burada "kaynak", mesaj veren birimdir. "Hedef" ise mesajı alan birimdir. Unutulmamalıdır ki, iletişim süreci statik değil dinamik bir süreçtir. Örneğin, iletişim sürecinde konuşan kişi, "kaynak- verici" birim iken, konuşmasını bitirip dinleyici olunca "hedef-alıcı" birim durumuna geçmektedir.[16] İletişim öğelerinden olan "Kanal" ise, iletişim sürecinde mesajların gönderildiği söz, yazı, resim, karikatür, şekil, beden hareketi, sinema, televizyon, radyo, internet, gazete, dergi, kitap, vb. araçlardır. Bilimsel ve teknolojik gelişmelere bağlı olarak, günümüzde, teknolojik araçlar kanalıyla insanlar birbirleriyle uzaktan iletişim kurabilmektedirler.[17]

2.Vahiy Dilinde Beden Dili: Kur'ânda Organlar ve Beden Dilleri

İslâm'ın değerler sisteminde insan kendi bütünlüğü içinde ele alınmıştır. İnsanın gerek biyopsişik varlığı gerekse özgür iradesi ve aklıyla öteki canlılardan üstün kılındığı belirtilir. Buna göre bireyin yaşamını yalnızca din ve dindarlık olgusu meşgul etmemiş aynı zamanda Allah ile kulları arasındaki karşılıklı ilişki ve iletişimin de doldurmuştur. Bir başka ifadeyle din ve dolayısıyla dinî iletişim insanlık tarihiyle başlar.

---

8 Otto Schober, *Beden Dili*, (Trc.: Süeda Özbent), (İstanbul: Arion Basım Yayın, 1994), 9.

9 Zuhal-Acar Baltaş, *Bedenin Dili,* 11, 12.

10 Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsandan İnsana*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 25.

11 İ E. Özgüven, *Ailede İletişim ve Yaşam*, (Ankara: Pdrem Yayınları, 2010), 18.

12 Özcan Başkan*, Bildirişim, İnsan Dili ve Ötesi*, (İstanbul, 1988), 17.

13 F. Geçikli, *Halkla İlişkiler ve İletişim*, (Beta Yayınları: İstanbul:2010), 255.

14 H. İ. Gürcan, *Medya ve İletişim,* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2012), 22.

15 Mehmet Akalın, *Modern Linguistiğe* Giriş, (İzmir: Ticaret Matbaacılık,1983), 9

16 Hüseyin Bal, *İletişim Sosyolojisi*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2004), 14; Y. Odabaşı ve M. Oyman, *Pazarlama İletişimi Yönetimi*, (İstanbu: Media Cat Kitapları, 2002),17.

17 Doğan Cüceloğlu, *İletişim Donanımları*, (İstanbul, Remzi Kitabevi,2014),254-255.

Hatta Kur'ân'a göre Allah ile kulları arasındaki iletişim, insanın yaratılışından önce başlar. Nitekim Kur'ân'da şöyle denilmektedir: "Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki. 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?'. (Onlar da), 'Evet biz buna şahit olduk' dediler "(el-A'raf 7/172.) Bu âyet, Müslümanlar arasında genellikle, Allah'ın mahlûkâtı yaratmadan önce ruhları yarattığı ve onlara "Ben sizin rabbiniz değil miyim" diye sorduğu ve onların da "Evet" diyerek Allah'ın rubûbiyetini ve O'na kulluğu kabul ettikleri şeklinde anlaşılır ki, buna "bezm-i elest" yahut "kâlû belâ" denir. Buna göre insan nev'ine yaratılıştan Allah'ı tanıma ve ona kulluk etme istidadı, yani din duygusu verilmiş ve Allah ile kulları arasındaki ilk iletişim "bezm-i elest" te gerçekleşmiştir. Âyetten anlaşılacağı üzere bu iletişim, tek yönlü değil, Allah'ın hitabına kulların da cevap vererek geri bildirimde bulundukları iki yönlü bir iletişimdir.[18]

İnsanı diğer canlılardan farklı ve üstün kılan özelliklerden biri, onun öğrenme ve olgunlaşma sonucu muazzam bir iletişim aracı olan dil ile iletişim kurabilecek ve bunu beden diliyle de zenginleştirebilecek bir kabiliyette yaratılmış olmasıdır.[19] Kulun verileni alabilmesi, istenileni yerine getirebilmesi, eşyayı ve değerleri idrak etmesi, bu değerler arasından seçim yapıp verdiği karara göre karşılık görmesi için duyu organlar vardır. Duyu organlarının önemime işaret bağlamında âyette "Ya da işitme ve görme yeteneklerini hükmü altında kim tutuyor?" (el-Yunus 10/31) buyrulmuştur. Böylelikle Allah tarafından uzuvlara da bazı görevler yüklenmiştir. Yüce Allah, insanlara pek çok lütufta bulunmakla birlikte, bunlar içinde onların hayatiyetini devam ettirmesini sağlayan nimetlerin âyetteki deyimiyle- rızıkların (el-Yunus 10/31) özel bir önemi olduğuna vurgu yapmaktadır. Çünkü diğer bütün imkanlar hayatın devam etmesiyle bir anlam taşır. Âyetin devamında bu donanıma işaret edilmiştir. Allah'ın işitme ve görme yeteneklerini hükmü altında tutmasından maksat, insanın bütün duyuları gibi bunların en önemlileri olan işitme ve görme duyularının, Allah'ın yasaları altında, O'nun gökten ve yerden verdiği rızıklardan istifade edecek şekilde işlemesidir. Hz. Ali'nin, "Bir sıvıyla (göz bebeği) görmemizi, bir kemikle (kulak kemiği) ile işitmemizi, bir et parçası (dil) ile konuşmamızı sağlayan kudret ne yücedir!" dediği rivâyet edilir.[20]

Âyetler ışığında bedene ve organlara yüklenen bu sorumluluklar; şükretmek, ilim öğrenmek, doğru yolu bulmak, iç huzura kavuşmak ve gözetlemektir. İşte beden dilinin ehemmiyeti de burada ortaya çıkıyor. Konuya Kur'ân açısından bakacak olursak iletişim, evrenin ve evrenin bir parçası olan dünyanın ve canlıların yaratılması ile başlar. Bu iletişim, Allah ile yarattıkları ve yarattıklarının kendi

---

[18] Hüseyin Certel, "Din-İletişim İlişkisi ve Dinî İletişim Engelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Yıl: 2008/2, Sayı: 21, 127-158; Allah ile kulları arasında yukarıdan aşağı doğru kurulan dikey ve sözlü iletişimde, vahyin doğrudan Allah'tan insanlara ulaşması şeklinde bir haberleşme söz konusu değildir. Zira ontolojik uyuşmazlık sebebiyle Allah ile sıradan insanlar arasında lisânî bir konuşma mümkün değildir. Çünkü Allah ile insan birbirinden çok farklı varlıklar olup, onların aynı düzeyde varlıklar olarak tasavvur edilmesi mümkün değildir. Halbuki doğrudan karşılıklı konuşma şeklinde sözlü bir iletişimin kurulabilmesinin temel şartlarından biri, ortak sembollerin kullanılması, diğeri de kaynak ile alıcının aynı kategoriye mensup, aynı düzeyde varlıklar olmasıdır. Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (Trc.: Süleyman Ateş), (Ankara: Kevser Yayınları, trz.), 155- 157; Buna göre Allah ile kulları arasında yukardan aşağıya doğru (dikey) gerçekleşen sözlü iletişim iki aşamalı olup, bunun ilk aşaması vahiy meleği vasıtasıyla gerçekleşen dolaylı; ikinci aşaması ise Hz. Peygamberle diğer insanlar arasında gerçekleşen doğrudan ve yatay iletişimdir. Hüseyin Certel,"Dinî İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları", *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler),* Isparta, 2004, 245-249.

[19] A. Haluk Yüksel, *"İletişim", Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler,* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2006), 2.

[20] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* (Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabiyyi,1420), 17: 247

aralarında vuku bulur. Allah, kelamının peygamberler vasıtasıyla insanlara ulaştırıldığı zaman yine bir bildirişim oluşumuyla karşı karşıya kalındığını ifade eder.[21]

Beden dili denilince Kur'ân'da birçok organla alakalı bilgiler geçmesine rağmen, kulak, göz ve kalpten daha çok söz edilir. İnsanın sorumluluğu kalp, göz, kulak ve el üzerinden ifade edilir. Düşüncenin oluşum ve gelişiminde duyular, akıl ve kalp önemli birer vasıtadır. Kur'ân'da, bu organların veriliş amacına dair pek çok âyet vardır. Örneğin "Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi." (en-Nahl 16/78) ve "Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Kalp, göz ve kulak bütün yaptıklarından sorumludur." (el-İsrâ Sûresi 17/36.) ayetleri organların görevini ve sorumluluğunu ortaya koymaktadır. İnsanları annelerinin karınlarından hiçbir şey bilmez haldeyken çıkaran; sonra da öğrenmeleri, düşünmeleri, işitmeleri ve görmeleri için onları kulaklar, gözler ve akıllarla donatan O'dur. Bütün bunlar, onların sadece Allah'a şükredip, O'nu tanımalarım gerektirmektedir.[22] Beden diline ilişkin genel bir değerlendirmeden sonra sonra şimdi de organların ve bedenin diline dair açıklamalara geçmek istiyoruz.

3.Organların İfade Biçimlerinin Verdiği Mesajların Doğru Okunması

Bedenin fiziki anlamdaki dilinde en çok öne çıkan organlar yüz ve yüze ait organlar olan göz, kaş, ağız-dudak, burun-alın ve baştır. Bazen da bir bütün olarak bedensel duruş ifadede önemli hale gelir. Diğer taraftan da, susma, dinleme gibi vücudun zihinsel ve ruhsal durumları da etkili olur.

Alıcı organlar, olayların özelliklerine göre farklı duyusal veriler üretirler. Bu aşamadan sonra algı süreci başlar. Algı, "duyu verilerini örgütleyip yorumlayarak çevremizdeki nesne ve olaylara anlam verme sürecine verilen addır." Organlar çevredeki belirli enerji türlerine seçici tepkide bulunurlar. Böylece duyumsama ve algılama sürecine girer. Psikologlar, göz, kulak, dil, deri ve burun eklemlerindeki kinetik alıcılar ve iç kulakta bulunan alıcılar gibi yedi duyu organından bahsederler.[23] İnsanlar, kültür ve uygarlıklarını büyük ölçüde görme ve işitme organları üzerine kurmuşlardır. Bu iki organın öneminden dolayı bunlara birincil duyu organları denmiş ve diğer duyu organları da önemli bilgiler vermesine rağmen birinciler gibi sıklıkla kullanılmadıkları için onlara ikincil duyu organları adı verilmiştir.[24]

Kur'ân, bu duyu organlarından en çok birincil duyu organı olan el, göz ve kulak üzerinde durur. Ancak bunlara üçüncü ve daha önemsediği bir organ daha ilave eder ki o da, kalptir. Kur'ân, bu arada insanın dünyaya bilgisiz geldiğine ve bilgiyi bu göz, kulak ve kalp sayesinde öğrendiğine dikkat çeker.(en-Nahl 16/78.) Önemine binaen âyetlerde yer verilen bazı organların dili ve verdikleri mesajlar üzerinde duralım.

3.1. Yüz'ün Dili

Beden dilinde yüz ve göz ifadeleri önemlidir. İnsan yüzü çok zengin anlamlar yaratabilen jest ve mimiklere sahiptir. Kültürler arası araştırmalarda mutluluk, korku, şaşkınlık, kızgınlık, üzüntü ve tiksinme gibi altı temel duyguyu aktarma da ortak yüz ifadeleri bulunduğu gösterilmiştir. İletişimde kullanılan temel davranışların çoğu, dünyanın her yerinde aynıdır. İnsanlar mutluyken gülümserler, kızgın veya üzgünken kaşlarını çatarlar. Kafa öne doğru sallanıyorsa bu, her yerde "evet"; iki yana sallama da, "hayır" ya da reddetme anlamındadır. Çocuklar bile kendilerine yemek yedirilirken karınları

---

21 Özcan Başkan, *Bildirişim İnsan Dili ve Ötesi*, 17.

22 İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis,(*Trc.: Kurul), (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 4: Benzer âyetler için bkz.: el-Yâsîn 36/65; "Nihayet oraya geldiklerinde vaktiyle yaptıklarından dolayı kulakları, gözleri ve derileri onların aleyhine şahitlik eder" (el-Fussılet 41/20.)

23 Cüceloğlu*, Yeniden İnsandan İnsana*, 99.

24 Necati Kara*, Kur'ân'da Beden Dili*, 293-294.

doyunca başlarını yana doğru çevirirler. Kızgınlık anında "dişleri göstermek", "dudak bükmek", omuz silkme hareketi ise, haberdar olunmadığını ifade eden evrensel hareketlerdir.[25]

Yüz, insan bedeninin en önemli organıdır. Onda anlam yüklü binlerce işaret vardır. Bu işaretlerin detayına geçmeden önce yüzün kendisinin en önemli fonksiyonu olan "işaret" yönü üzerinde durmak yerinde olacaktır. İnsanlar, hatta hayvanlar bile yüzlerinden tanınırlar. Yüzün bir adı da "sima"dır. Arapça da sima kelimesi, "s-v-m" kökünden alınmış ve alamet işaret anlamında kullanılmıştır, "sima" denilince "kendisiyle hayır ve şerrin tanındığı alamet" anlaşılır. Belki de insan bu organla tanındığı için yüze, sima denmiştir. Bu kelime, Kur'ân'da altı yerde, "Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder. Sen onları simalarından tanırsın" (el-Bakara: 2/27.), "Araf'ta da herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır"(el-Arâf 7/46), "Araf ehli simalarından tanıdıkları birtakım adamlara seslenerek derler ki; "Biz dileseydik münafıkları sana getirirdik de sen onları yüzlerinden tanırdın. (el-Arâf 7/48.), "Onların nişanları, yüzlerindeki secde izidir." (el-Fetih 48/29) ve "Suçlular simalarından tanınır." (er-Rahman 55/41) şeklinde geçmektedir.

Âyette inkarcıların yüzlerinin kapkara olduğu ifade edilmiş (el-Mülk 67/27) inanmadıkları âhiret azabını ve kıyametin korkunç olaylarını yakından gördükleri zaman yüzlerinde meydana gelen üzüntü belirtileri ve psikolojik çöküntü tasvir edilmektedir. Yüz rengindeki değişim, içerisinde bulunulan ruh halinin bir aynası olmaktadır. Normal bir görünümde iken yüzün birdenbire kızarması kızgınlık/öfke ve utanmanın, sararması korkmanın bedeni bir ifadesi olarak algılanır. [26]

Pek tabiî olarak yüzdeki değişim sadece olumsuz yönde gerçekleşmez. Herhangi bir sevindirici gelişme karşısında yüzün gülmesi de bir mutluluk belirtisidir. Böylesi durumlarda ifadeler her ne kadar bu hali bastırmaya çalışsa da yüze yansıyan bu değişim daha gerçekçidir. Sözgelimi Tebük Seferi'ne katılmaması sebebiyle kendisiyle (ve diğer katılmayanlarla) ilgili vahyin nihayet elli gün sonra inmesi ve affedildiklerini öğrenmesi üzerine derhal mescide giden Ka'b b. Mâlik, Hz. Peygamber'e (sav) selâm verdiğinde onun yüzünün sevinçten parıldadığını söylemiştir.[27] Ayrıca Allah Rasulünün sevinç hali de, sıkıntılı hali de rahatlıkla mübarek yüzünden okunurdu. Hz. Aişe'ye atılan çirkin iftira günlerindeki sıkıntısı nasıl yüzüne vurmuşsa, Allah tarafından temiz olduğuna dair inen ayetleri müjdelerken ki sürur hali de yüzüne yansımıştır.[28] Anlaşıldığı kadarıyla yüzün kasları bazı çalışmalarla başka duyguları yansıtacak hale getirilebilmektedir.

3.2.Gözün Dili

Göz, vücudun hem dış, hem de iç güzelliğini yansıtan en güzel organıdır. Duyguların aynasıdır. İletişimde gözler sayesinde, yani karşılıklı bakışmayla mesaj alış verişi gerçekleşir. Böylece ilgi, sempati vb. anlatan bakışlar olduğu gibi toplumsal statü, etki, çekim ve üstünlük ifade eden yaptırımcı bakışlar da vardır[29]

Gözler bağımsız hareket ettiklerinden onların iletişim açısından yeri tartışılmazdır. Gözün diğer organlara oranla daha net ve açık bilgi verdiği söylenebilir. Gözler, insanı olumlu ya da olumsuz ele verir. Örneğin gözler karşılaşmak istemediğinde yana kayar, baş ve gözler, omuz hizasından kaçırılır. Kur'ân'da en çok kullanılan ve kendisine anlam yüklenen organlardan biri; belki de en önemlisi, görme organı olan gözlerdir. Dil dahil bütün organlar, iletişimde bazen gözlerin yanında son derece sönük kalırlar.[30]

---

25 Allen Pease, *Beden Dili*, (Trc.: Yeşim Özben), (İstanbul: Rota Yayınevi, 1997), 13-14.

26 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-Mesir fî İlmi't-Tefsîr,* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyi,1422),4: 212.

27 Bkz. Ahmed b. Hanbel, 3: 457; 6: 388; Buhârî, Megâzî 79; Müslim, Tevbe 53; Nesâî, Mesâcid 38.

28 Buhari, Tefsir 24/6, VI. 5-9.

29 Schober, *Beden Dili,* s. 56

30 Molcho, *Beden Dili,* 5. 147; Schober, *Beden Dili,* 56.

Bazen göz kapakları kapanarak birkaç saniye kapalı kalırlar. Bazen de bakışlar burnun üzerinden uzatılır. Kur'ân bu bakış türünü ölü bakış olarak isimlendirir. Sözgelimi bazı Müslümanlar içinde "Savaş emri geçen bir sûre indirilmesini" istiyorlardı. İstedikleri gelip kendileri savaşa çağrıldıklarında korku, dehşet ve telaşa kapılmaları bir tarafa, bakışlarıyla nasıl kaçış sahneleri sergiledikleri şu âyette ne güzel ifade edilmektedir: İnananlar "Keşke cihad hakkında bir sûre indirilmiş olsaydı!" derler. Fakat hükmü açık bir sure indirilip de onda savaştan söz edilince, kalplerinde hastalık bulunanların sana ölümden bayılıp düşen kimsenin bakışı gibi baktıklarını görürsün." (el-Muhammed 47/20.) Bu ifade, benzerini dille söylemenin mümkün olmadığı bir ifade biçimidir. Bunu beden dilinin dışında bir başka şekilde ifade etmek mümkün değildir. Büyük bir korku yaşatan, zayıflığı titreme derecesine, güçsüzlüğü bayılma derecesine ulaştıran bu ifadenin, bir başka söz kalıbı ile ifadesi mümkün değildir. Bundan sonra ilahi ifade, insanın hayalini meşgul eden hareketlerle ve çağrışımlarla eşsiz bu durum almaktadır. İşte hastalığın ve münafıklığın karekteri budur.[31]

Gözyaşı, samimi duygunun veya yapmacıklığın bedensel ifadesidir.[32] İnsanlar, sözle ifade edemeyeceği ölçüde etkilendiklerinde, konuşamayıp; duygularını gözlerinden akan yaşla dile getirirler.[33] Böylece hem içlerini rahatlatırlar hem de duygularını en etkin bir dille ifade etmiş olurlar. Bu etkilenişler, bazen bir gerçeğin farkına varma anında bazen de emeline ulaşma imkanını kaybettiğinde vuku bulabilir. Kur'ân'da buna dair örnekler vardır: Sözgelimi "Kendilerine binek sağlaman için sana gelip de "Sizi bindirecek bir şey bulamıyorum" diye cevap verdiğin zaman, harcayacak bir şey bulamamanın üzüntüsünden gözyaşları dökerek geri dönenlere de günah yoktur.(et-Tevbe 9/92.) Bu âyette Tebük Savaşı'na katılmak isteyen fakat maddî durumları yetersiz olan bazı sahâbîlerin Hz. Peygamber'den binek talep etmelerine, bunun mümkün olmadığı açıklanınca da üzüntülerinden göz yaşları içinde dönüp gitmelerine işaret olunmaktadır.[34] Bu, cihada karşı duyulan samimi isteğin etkili bir tablosudur. Bu görevi yerine getirmekten mahrum olmanın gerçek üzüntüsünü dile getirmektir. Bu, aynı zamanda Hz. Peygamber (sav) döneminde Müslüman bir cemaatin pratik hayatında görülen gerçek bir tablodur. İşte böyle bir ruh ile İslam zafere kavuşmuş, yine böyle bir ruh ile egemenliği eline geçirmiştir.[35]

3.3. Oturma-Kalkma-Yürüme

Kur'ân'da "oturma" eylemi, "ka'ade" sözcüğü ile ifade edilmiştir. Bunun örneklerine âyetlerde çokça rastlanır. Örneğin hayız, nifas ve şevhetten kesilmiş ve bunlardan uzaklaşmış kadınlara "oturmuş kadınlar/الْقَاعِدُونَ " (en-Nisâ 4/95.) denildiği gibi savaşa katılmayanlar da "oturanlar" sözcüğü ile ifade edilmiştir.[36] Ayrıca Kur'ân'da, Allah münâfıkları (ikiyüzlüleri) tanıtırken onların oturup kalkarken sergiledikleri davranışlara dikkat çeker. Bu tür davranışların iyi okunmasını öğretmektedir. Ayağa kalkma eyleminin[37] olumsuz biçimine en iyi örneklerden biri münafıkların namaza kalkışları

---

31 Seyyid Kutub, *Fi Zilâl,* 6: 3296.

32 Kara, *Beden Dili*, 440.

33 Kutub, *fî Zilâl, 2:962.*

34 Nüzûl sebebi ile ilgili farklı rivayetler için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'ân*, (yy.:Müessetü'r-Risâle, 2000), 14:421- 422; Ağlama ile ilgili benzer bir örnek için Bkz.: el-Mâide 6/83.

35 Kutub, *Fi Zilâl,* 6: 3296.

36 Fazla bilgi için bkz.Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali b. Ahmed, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: Dârü Sâdr,2010),11:357-361

37 Davranışlarımızı hareketlerimizle, bedenimizin pozisyonuyla, el-kol davranışlarımızla duygularımızı bazen farkında olarak, bazen farkında olmadan belirtiriz. Davranışları ortaya koyan ayağa kalkma eylemi de, biri saygı diğeri de, çağrılan bir şeye ilgi gösterip göstermeme göstergesi olmak üzere iki açıdan ele alınabilir. Ancak ayağa kalkma davranışının her toplumda saygı göstergesi olduğu söylenemez. (Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006), 273-274.)

gösterilebilir: Bu kalkış, namaza karşı sıcak duygu taşımayan ve dolayısıyla da tıpkı ağır bir yük altında inleyen insanlar gibi isteksiz ve tembel bir şekilde kalkıştır.

Mezkur âyette münâfıklara ait sergilenen "tembel tembel kalkış görüntüsü"(en-Nisâ 4/142.) bu insanların kalplerindeki inançsızlığın dile getirilmesi biçimidir. Sözlü dilin arkasına saklanmak ve dolayısıyla yalan söylemek kolayken beden dilinin yalan söylemesi imkansız gibidir. Zira yalancı bir kimsenin ağzı sussa bile ya rengi kızarır ya gözleri telaşa kapılır, ya alnı terler ya da diğer organlarından biri, şöyle veya böyle anormal hareketler sergileyerek iç dünyasındaki olumsuzlukların organlarına yansımasına ve bu olumsuz sinyallerin bedenden ve hareketlerden okunmasına engel olamaz.[38]

Modern çağda, bedenin en dürüst parçası bacaklar ve ayaklardır. Eklem hareketleri yalnızca tehdit ve tehlikelere değil, aynı zamanda -olumlu ve olumsuz- tüm duygulara tepki vermeyi sürdürmektedir. Dolayısıyla ayaklar ve bacaklar algılanan, düşünülen ve hissedilenler konusunda bilgi iletmektedir. Gövdeleriyle birlikte ayakları hareket ettirerek kişi ağırlanıyorsa o zaman bu davranışlarında içten oldukları sonucu çıkarılabilir. Fakat ayaklarında herhangi bir hareket yoksa ve bunun yerine yalnızca kalçaları üzerinden karşıdaki kişiye dönerek merhaba denilmişse, yalnız kalmayı tercih ettiklerini anlamak mümkündür. Ayak ve bacak davranışlarıyla ilgili bilgiler, bedenin diğer kısımlarından gelen işaretlerle birleştirildiğinde, insanların düşünceleri, hissettikleri, eylem ve tutumları çok daha iyi anlaşılabilir.[39]

Ayaklar ve bacaklarda olduğu gibi, gövdeyle bağlantılı davranışların da birçoğu duygusal (limbik) beynimizin gerçek durumunu yansıtır.[40] Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere insanın iç dünyasını en iyi yansıtan ayak ve bacaklar olduğu için âyette münafıkların namaza karşı sergiledikleri tutum ve davranışı "kamu küsâla" şeklinde ifade edildiği söylenebilir. Ayrıca onların bu tutum ve davranışı, düşünce ve ruh hallerini çözümlemede[41] önemli oranda ipuçları vermektedir.

4. Söz-Eylem Bütünlüğünü Yansıtan Beden Dilinin İletişime Etkisi

Hz. Peygamber (sav) 23 yıl gibi kısa bir sürede mesajını insanlara ulaştırabilmek için çeşitli iletişim tekniklerini kullanmıştır. Bunlardan birisi de sözsüz iletişimdir. Kullandığı iletişim yöntemleri vahiyle şekillenen Hz. Peygamber'in konuşurken kullandığı sözcüklerin, iletişimin içinde gerçekleştiği ortam, zaman ve mekana, dinleyiciye, ses tonuna ve vurgusuna, cümle içindeki başka sözcüklerle olan bağlantısına göre anlam kazanması gibi söz ötesi jest ve mimik gibi beden dili unsurlarının üzerinde durulması önem arz eden bir konudur.[42] Hz. Peygamber'in (sav) rol modelliği, iyi bir iletişimin en önemli unsuru olduğu göz önünde bulundurulursa, Hz. Peygamber'in (sav) insanları etkilemedeki sözel ve ondan daha da önemlisi bedensel dilinin başarısının iletişim açısından değeri ortaya çıkar. İnsanları böylesine etkileyen bir alanda Hz. Peygamber'in (sav) model olmaması mümkün değildir. Aslında onun "model olma vasfı" ve örnekliğinin gereği, söz dilinin gücünden ziyade bedensel iletişim ve dilinin mükemmelliğinden kaynaklanıyordu. Nitekim Kur'ân onu, "Muhakkak sen yüce bir ahlak üzeresin" (el-Kalem 68/ 4.) ve "İçinizden Allah'ın lutfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır." (el-Ahzab 33/21.) şeklinde nitelerken, onun hep bu model olma yönünü öne çıkarmakta ve hatırlatmaktadır.

Kaldı ki Hz. Peygamber'in (sav) gönderilme gayelerinin en önemlilerinden biri de, insanlığa örnek ve model olma yönüdür. Konu bağlamında şu örneği vermek yerinde olacaktır: Hudeybiye

---

38 Necati Kara, *Kur'an'da Beden Dili*, 427-429; Ayrıca münafıkların savaşa çağrıldıklarında gösterdikleri isteksiz tavırların ayrıntıları için bkz.: Kara*, Beden Dili*, 426-427.

39 Joe Navarro, *Beden Dili,*115, 211.

40 Joe Navarro, *Beden Dili,* 77,115, 211.

41 Ömer Faruk Reca, *Bütün Yönleriyle Beden Dili*,(İstanbul: Genç Gelişim, 2009),14.

42 Yusuf Macit, "Beden Dili: Hz. Peygamber Örneği", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Nisan , 2012: 29-44.

anlaşması imzalandıktan sonra, kabul edilen şartlardan dolayı sahâbîler üzülmüşlerdi. Onlar Kabe'yi tavaf edeceğiz ümidiyle gelmiş, ancak sonuç, tavafın bir sonraki seneye ertelenmesiyle şekillenmişti. Onun için Hz. Peygamber (sav), arkadaşlarına kurbanlarını kesmeyi emretmiş, Müslümanlar ağır davranmış, içlerinden hiçbiri yerinden kalkıp kurbanını kesmeye teşebbüs etmemişti. Allah Rasûlü, bunu üç defa tekrar etmiş, Ashab-ı Kirâm, tavaf etmeden dönmek istememişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) çadırına gitmişti. Eşi Ümmü Seleme onun üzüntülü hali üzerine, "Artık onlara bir şey söyleme, kendi kurbanını kes, ihramdan çıktığını göstermek için saçlarını kestir. Bu durum karşısında onlar da senin yaptığını yaparlar", dedi. Hz. Peygamberin bu davranışından etkilenen sahabede kalkıp kurbanlarını kestiler ve ihramdan çıktılar. İnsanlara her şeyiyle örnek olan Hz. Peygamber'in (sav) bu konuda da meseleyi çözümsüz bırakması mümkün değildi. O, fiili olarak çözümün nasıl olması gerektiğini ortaya koymuştur. Onun model olma içeriğini, içsel-dışsal ve zihinsel-ruhsal-bedensel bütün benliği ile İslam'ı içselleştirerek hayatına yansıtması doldurmuştur. Hz. Peygamber'in sözlerini beden diliyle ortaya koyması sahabenin hem kulaklarına, hem de gözlerine hitap etmesi, iletişimin daha etkili ve başarılı olmasını sağlamıştır.[43] Söz-eylem bütünlüğünün övülmesi veya ortadan kaldırılmasının kınanması evrensel bir değer olarak da değerlendirmek mümkündür.

Sonuç

Beden iç dünyanın dilidir. Buna göre bedene ait her duruş, her hareket, her kaş-göz işareti, yüz ifadeleri, oturma, kalkma şekilleri, ses tonları, birisine karşı ön veya arkaya dönme davranışları gibi bedenle ilgili her davranış, bir kimseye karşı duygu ve düşünceleri ifade eder.

Beden dili, şu ana kadar bütün detaylarıyla üzerinde durmağa çalıştığımız davranışların daha organize edilmiş şeklidir. Nasıl düşüncelerin dili kelimelerse, duyguların dili de bedenimizdir. Başka bir ifade ile bedene ait davranışların tamamıdır. İletişimin başlatıcısı, mesajı gönderen durumundaki "kaynak" ve kaynağın özellikleri, Kur'ân'da çok önemli bir yer tutar. İletişimde kaynağın güvenilirliği, saygınlığı, tanınırlığı, çekiciliği, güç sahibi oluşu, düzlem ve rolüne uygun davranıyor olması, mesajı etkin bir şekilde kodlama yapabilmesi gibi birçok özellik, Kur'ân'da doğrudan veya dolaylı olarak yer alır.

Kur'ân'da beden dilinin kullanımına dair çok zengin bir alan mevcuttur. Kur'ân'a göre Allah, yarattığı her şeyi kendi içinde tutarlı kılmakta ve yerine getirmekle yükümlü olduğu fonksiyonlara uygun niteliklerle donatmakta; böylece onu ilk başta yaradılışında varoluşun gereklerine uygun hale getirmektedir. Bunlardan biri de organlarımız diğeri ise bedenimizdir. Organların ve bedenlerin bir dili olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü var olan duygu, düşünce ve inancın sembolleşen birimleri organlar ve bedenlerdir. Kurân'da dışı temsil eden organların ve bedenlerin dili doğru ve yanlış düşüncenin iz düşümlerini yansıtan bir özelliği olduğuna vurgu yapılmıştır.

İnsan vücudu, olağanüstü niteliklerle donatılmıştır. O bir yandan akıllara durgunluk veren bir kimya laboratuvarı diğer taraftan da esrarengiz şifrelerle donanmış bir genler ağıdır. Var olan duygu ve düşüncelerini beden ve bedene ait organları kullanarak ortaya koyar. Kur'ân'daki âyetlere bakıldığı zaman beden dilinin ibadetlerin ve ibadet mekanlarının dili ile paralellik arz ettiğini görmek mümkündür. Nasıl ki bedenin dili varsa ibadetlerin ve ibadet mekanlarının dili de semboller olduğunu mümkündür.

Kaynakça

Adair, John. *Etkili İletişim, Yönetim Silahlarının En Önemlisi*, Trc.: Ömer Çolakoğlu, İstanbul, 2003.

Akalın, Mehmet. *Modern Linguistiğe* Giriş, İzmir: 1983.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1987.

[43] M. Süleyman Aşkar, *Efalu'r-Rasul* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale,1988),2: 76-78, 127.

Bal, Hüseyin. *İletişim Sosyolojisi*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2004.

Baltaş, Zuhal-Acar. *Bedenin Dili*, İstanbul: 1992, 11, 12.

Bolay, Süleyman Hayrı. "Akıl", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Certel, Hüseyin. "Dinî İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları", VII. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler), Isparta, 2004, 245-24

Condillae, E.B*. İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Bir Deneme*, Trc.: M. Katırcıoğlu), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.

Cüceloğlu Doğan. *İnsan ve Davranışı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.

Cüceloğlu, Doğan. *Yeniden İnsandan İnsana*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

Çetiner, Bedreddin. *Esbab-ı Nüzul*, Çağrı Yayınları: 2: 876.

Çınar, A. Din dili: Dinî Sembol ve Ritüel, Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve

Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmalan ve Empati*, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995 34; Ercan Kaşıkçı, Ercan*. Beden Dili*, İstanbul: Hayat Yayınları, 2002, 23.

Durmuş, İ. "Remiz", *Diyanet İslam Ansikolpedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı,2007, 34: 556-558.

Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf el-Endelusi. *El-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsîr*, Beyrut: Dârü'l-Fikir,1420.

Geçikli, F. *Halkla İlişkiler ve İletişim*, İstanbul: Beta Yayınları, 2010.

Geçtan, E. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

Gürcan, H. İ. *Medya ve İletişim,* Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2012.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 233.

Izutsu, Toshıhıko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Trc.: Süleyman Ateş, Ankara: Kevser Yayınları, trz.

İbn Cevziyye, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-Mesir fî İlmi't-Tefsîr,* Beyrut:Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyi,1422.

Kara, Necati. *Kur'an'da Beden Dili,* İstanbul: Bilge Yayınları, 2004.

Karataş, Mustafa, *Hz. Peygamberin Beden Dili*, İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008.

Kasapoğlu, A. Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti, *Diyanet İlmi Dergi*, 44 (1),2008,

Kayaalp, İsa. *İletişim ve Dil*, Ankara: 1998.

Kurul, *Kur'an Yolu,* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Macit, Yusuf. "Beden Dili: Hz. Peygamber Örneği", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Nisan, 2012: 29-44.

Molcho, Samy. *Beden Dili Sessiz Diliniz*, Trc: E.Tülin Batır, İstanbul: Gün Yayıncılık, 2000.

Müzakereleri), 2006, 325-338.

Navarro, Joe. *Beden Dili,*Trc.: Taylan Taftaf), İstanbul: Alfa Yayınları, 2007.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medarikü't-Tenzil ve Hadaikü't-Tevil*,Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib,1998.

Ömer Faruk Reca, *Bütün Yönleriyle Beden Dili*, İstanbul: Genç Gelişim, 2009.

Özcan Başkan. *Bildirişim, İnsan Dili ve Ötesi*, İstanbul, 1988.

Özgüven, İ E. *Ailede İletişim ve Yaşam*, Ankara: Pdrem Yayınları, 2010.

Pease, Allen. *Beden Dili*, Trc.: Yeşim Özben, İstanbul: 1997.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-Gayb,* Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabiyyi,1420.

Schober, Otto. *Beden Dili*, Trc.: Süeda Özbent, İstanbul:1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiü'l-Beyan an Tevili Âyi'l-Kuran*, yy.: Dârü Hicr,1422.

Wolfgang Zielke. *Sözsüz Konuşma*, Trc.: Esat Mermi, İstanbul: 1993.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Kitapevi, 1979.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmizi't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-Ekavîl fî Vücûhi't-Teʾvîl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyi,1407.

ASLIN AKTARILMASINDA USULÜN ÖNEMİ: YENİ NESLİN DİLİNİ DİN DİLİYLE BULUŞTURMAK

Emrullah TUNCEL[1]

ÖZET

Düşünebilme ve konuşabilme melekelerini kullanmaya başladığı andan itibaren insanın kendisine (enfüs) ve çevresine (âfâk) dair sorgulamaları, onun ontolojik (fıtrî) ve epistemolojik (ilmî) yönünün ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Gençlik yıllarında daha da yoğunlaşan bu sorgulama eylemi, aslında insanın öğrenme merakının ve anlam arayışının doğal bir sonucudur. Bu sonucun bir gereği olarak, gençlere dini konularda rehberlik eden eğitimcilerimizin her türlü eylem ve söylemlerinde bu realiteyi göz önünde bulundurmaları ve dolayısıyla da buna uygun bir din dili ve hitap şekli geliştirmeleri son derece önemlidir.

İşte bu realiteden hareketle biz bu çalışmamızda, bir taraftan tüm çağları kuşatan bir usûl ve metodolojiyi ortaya koyan kitaba dayalı (Kur'ânî) ilkelerle, diğer taraftan bu çağın gerçeklerini ortaya koyan gözleme dayalı (tecrübî) tespitlerimizi buluşturmak istedik. Bunu yaparken de dinin asılları (usûlü'd-dîn) hükmünde olan temel esaslarımızın, günümüz gençlerine hangi usûlle aktarılabileceğinin parametrelerini belirlemeye gayret ettik. Amacımız kitle iletişim araçları sayesinde her türlü bilgiye ulaşmanın son derece kolaylaştığı modern dünyada, din karşıtı manevi salgın hastalıklara karşı gençlerin ruhsal, zihinsel ve duygusal bağışıklıklarının güçlenmesini sağlamaya yönelik katkı sağlamak ve bu dînî esasları, asrın gençlerinin idrakine uygun bir söylem ile sunabilmektir. Zira bu yapılmadığı taktirde Hz. Ali'nin, "İnsanların idraklerine/algı dünyalarına uygun bir şekilde konuşun. Yoksa siz, Allah ve Rasülü'nün yalanlanmasından hoşlanıyor musunuz?" uyarısıyla yüzleşme tehlikesi her platformda karşımıza çıkacaktır. Bu bağlamda çalışmamızda, hangi çağın mensubu olursa olsun muhataplarını hem muhteva hem de üslup açısından etkileme gücünü her dönemde bünyesinde barındıran Kur'an-ı Kerim'in bu özelliğinin ipuçlarını yansıtan temel ilkelerin neler olduğunu belirlemeye gayret ederek bizi bu ilkelere götüren örnek ayetlere ve olaylara yer verdik. Bu tür tikel olaylardan ve ayetlerden ilhamla elde ettiğimiz tümel neticeleri ise gençlere dini konularda rehberlik eden eğitimcilerimizin istifadesine arz edebilmek maksadıyla "Aslî Delil'den Usûle Dair Dersler" perspektifiyle sunmaya gayret ettik. Hem bu perspektiften hem de ilgili ayet, ilke ve örneklerden hareketle zihnimizde beliren formları ise şu ifadelerle başlıklandırarak sistematik hale getirmeyi hedefledik: 1. Karşıt Görüş ve Fikirleri

Tanımak/Bilmek. 2. Sürekli Savunmacı Bir Dil Kullanmamak. 3. Doğrudan Muhatabı Hedef Alan Mesajlardan Kaçınmak. 4. Anlatımda Teşbih, Temsîl, Metafor ve Kıssalardan Yararlanmak. 5. Alay ve Hakaret Dilinden Kaçınmak. 6. Pozitif Yönleri Görebilmek. 7. Sonuç Odaklı Değil Süreç Odaklı Hareket Etmek. 8. Dinin Tebliğinden Ziyade Temsilini Öncelemek.

Sonuç olarak, yeni neslin diliyle din dilini buluşturmayı hedeflediğimiz bu araştırmamızı, yukarıda yer alan başlıkları temellendirecek örnek ayet ve olaylar eşliğinde sunmaya çalışacağız. Böylece konuyu bir taraftan teorik (kitâbî) ilkelerle, diğer taraftan da pratik (tecrübî) örneklerle zenginleştirerek ideal olanla reel olanın ortak bir düzlemde nasıl buluşturulabileceğinin ve uygulanabileceğinin ipuçlarını sunmaya gayret edeceğiz. Bu minvalde çalışmamızın gençlik ve din diline dair hem teorik hem de pratik düzlemde yapılacak eylem, söylem, araştırma ve uygulamalara mütevazı bir katkıda bulunmasını umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Asıl, Usûl, Gençlik, Din Dili, Yeni Nesil.

THE IMPORTANCE OF METHODOLOGY İN TRANSFERİNG THE ESSENCE OF RELİGİON: BRİNGİNG THE LANGUAGE OF RİSİNG GENERATİON AND LANGUAGE OF RELİGİON TOGETHER'

ABSTRACT

From the moment of using the abilities of thinking and speaking, questioning himself (anfus / inner world) and his surroundings (afaq /outer world) became an inseparable part of ontological and

[1] Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Öğretim Görevlisi, emrullahtuncel60@gmail.com.

epistemological aspects of human being. This questioning practice which increases yet more in youth is a natural consequence of one's curiosity to learn and searching for meaning in life. Therefore, considering this reality in their discourses and actions and developing an appropriate religious language and form of addressing are extremely important for our educators who guide the youths in religious matters.

Based on that reality, in this study, it is aimed to put together the book-based (Quranic) principles which encompass the methodology of all ages and observation-based (experiential) determination which reveals the reality of this age. In doing so, it is intended to determine the parameters of methodology that should be used while transfering the basic principles of religion (usulu'd-din) to today's youths. The study also aims to contribute to strengthening the spiritual, mental and emotional health of youths against anti-religious propaganda in the modern world where reaching all kinds of information is quite easy through mass media and to present the religious principles to the youths with an appropriate discourse. Otherwise, we have to be the object of Hazrat Ali's warning on any platform '*Speak in accordance with people's perception. Or do you enjoy the denial of Allah and His Messenger*?'

In this context, the study tries to determine the basic principles that make Quran have the power of influencing its interlocutors with its context and style, regardless of which era they are from, by providing verses and precedents which underline those principles. It also tries to present the universal consequences gained from particular verses and events to the educators who guide the youths in religious matters, with the perspective of '*lessons about the method derived from the essential source'*. Based on this perspective and also relevant verses, principles and examples, the study aims to systematize the forms which appear in mind with the following titles; 1. Knowing opposite views and ideas. 2. Avoiding continuous use of defensive language. 3. Avoiding the messages directly address the addressee. 4. Using simile, representation and metaphors in narration. 5. Avoiding mocks and insults. 6. See the positive sides of things. 7. Being a process-oriented person rather than result-oriented. 8. Prioritizing the representation of religion rather than just conveying its message.

As a result, in this study which intends to bring the language of rising generation and language of religion together, verses and precedents based on the given titles are presented. Thus, the study tries to offer clues about how to put together and apply the ideal and real aspects of the subject by providing the theoretical (academic) principles on the one hand and practical (experiential) examples on the other. In this respect, we hope that this study will contribute to both practical and theoretical practices, discourses, researches and applications about the language of youth and religion.

Key Words: Essence, Methodology, Youth, Language of Religion, Rising Generation.

GİRİŞ

Hangi ırka ve uygarlığa ait olursa olsun her çağın insanına ve her dönemin nesline hitap etmede; onlarla güçlü bir iletişim kurarak üzerlerinde olumlu bir etki oluşturmada "rüştünü ispatlamış" bir kitap olan Kur'an-ı Kerim, hiç şüphesiz Yüce Allah'ın ve O'nun son elçisinin insanlığa tevdî eylediği en önemli emanetlerin başında gelmektedir.[2] Bu büyük emanetin üzerinde durduğu en önemli konu ise dinî literatürde "Usûlü'd-dîn" başlığı altında zikredilen iman esasları ve imana dair meselelerdir. Zira bu tür (imanî) meseleler, edille-i şer'iyye olarak nitelendirilen dînî kaynaklarımızın aslî unsuru olan Kur'an'ın öncelik verdiği (ehem) ve diğer (mühim) meselelerin de kendisine bağlı olduğu aslî rükûnlardır.

Kur'an-ı Kerim, bu tür aslî rükûnların muhkemliği ve muhteşemliği sayesinde hem tarihte hem de günümüzde diğer din, inanç ve ideolojilere; onların kutsal kabul ettikleri metinlere karşı her daim bariz bir üstünlüğe sahip olmuştur. Ancak Kur'an'ın bu bariz üstünlüğü sadece muhtevasındaki aklî-mantıkî sağlamlık ve tutarlılıktan ileri gelmemektedir. Zira o, bu üstünlüğünü kullandığı üslup ve sunum tekniğinde de izhar etmiş; dolayısıyla mesajlarını, muhtevasındaki bu harikuladeliğe eşdeğer bir hikmet, belagat, estetik form ve üslup ile muhataplarına aktarmıştır.

[2] Ayrıca bk. Muvatta', "Kader", 3.

Müslümanlar gerek tarihte gerekse günümüzde Kur'an'ın bu içerik ve üslup bütünlüğüne dikkat etmedikleri zaman, hem dinî iletişim ve tebliğde hem de dinî yaşayış ve temsilde büyük sorunlarla karşılaşmışlardır. Bu sorunlar da sadece gayr-i Müslim unsurları değil, Müslümanların kendi nesillerinin dahi dinî konularda bir takım paradokslar ve hatta önyargılar içerisine sürüklenmelerine sebebiyet vermiştir.

Bu noktada yapılması gereken, teknolojik imkânlar sayesinde içeriğe ulaşmanın son derece kolay ve hızlı olduğu günümüzde bu içeriği doğru bir zamanda; doğru bir üslupla aktarabilecek hem donanımlı hem de bu donanımı aktarma konusunda becerikli ve vasıflı insanların sayısını artırmaktır. Bunu yapmanın yolu da makalenin başlığında değinildiği gibi öncelikle aslî kaynağımız olan Kur'an'ın sahip olduğu muhteva ve metodu doğru anlamak, sonra bu muhteva ve metodu onun maksat ve kapsamına uygun bir usûl/yöntem ile günümüz nesliyle buluşturabilmektir. Zira bunu yaptığımız takdirde iletişim ve etkileşim konusunda çağlar ve nesiller boyu başarısını kanıtlamış; hatta bu konuda metafizik âlemin varlıkları karşısında bile "rüştünü ispatlamış" (bk. el-Ahkâf, 29-30; el-Cin, 1-2) bir kitap olan Kur'an'a karşı vazifemizi bir nebze de olsa yerine getirmiş olacağız. Böylece yeryüzünün, gökyüzünün ve bu ikisinin arasındakilerin yüklenmekten çekindiği bu büyük emanetin gereğini yerine getirerek hem emanete ihanet gibi zalimce ve cahilce bir davranışın vebalinden kendimizi korumuş olacağız (bk. el-Ahzâb, 33/72), hem de bu büyük emaneti bizden sonraki nesillere olması gerektiği gibi aktarmış olacağız.

İşte bu realiteden hareketle bu çalışmada yapılması hedeflenen şey, Kur'an'da olmayan bir şeyi teklif etmek değil; aksine Kur'an'ın bünyesinde mündemiç bulunan bazı usûl ve yöntemlere dikkat çekip bunları dinî iletişimde ve günümüzün yeni nesline dinî esaslarımızı aktarmada aktif bir şekilde kullanmayı teklif etmektir. Bu teklif yapılırken de Kur'an'dan ilhamla oluşturulan ve bir takım başlıklar eşliğinde sunulmaya çalışılan bu usûl ve yöntemlerin, yıllarca farklı platformlarda günümüz gençlerine yönelik uygulanıp netice alınan yöntemler olduğunu belirtmekte yarar görüyoruz. Dolayısıyla bu çalışmada teklif edilen her bir husus, bir taraftan Kur'anî ayetlere, diğer taraftan da tecrübî verilere dayanarak oluşturulmuştur. Böylece ayetlerin çağlar öncesinden insanlar üzerinde gerçekleştirdiği değişim ve dönüşümün günümüzün modern dünyasında da olgusal olarak mümkün olabilirliği gösterilmiş olacak; Kur'an'ın insanı eğitmede; onu doğruya yönlendirmede kullandığı olağanüstü eğitim metodunun ve iletişim dilinin mükemmelliği bir nebze de olsa yansıtılmış olacaktır.

Sonuç olarak bu çalışmada, aslî kaynağımız olan Kur'an-ı Kerim'in aslî konuları günümüz gençlerine aktarılırken eğitimcilerimizin dikkate alması gereken hususlar, yine Kur'an'dan alınan ilham ile şu başlıklar altında ifade edilecektir: 1. Karşıt Görüş ve Fikirleri Tanımak/Bilmek. 2. Sürekli Savunmacı Bir Dil Kullanmamak. 3. Doğrudan Muhatabı Hedef Alan Mesajlardan Kaçınmak. 4. Anlatımda Teşbih, Temsîl, Metafor ve Kıssalardan Yararlanmak. 5. Alay ve Hakaret Dilinden Kaçınmak. 6. Pozitif Yönleri Görebilmek. 7. Sonuç Odaklı Değil Süreç Odaklı Hareket Etmek. 8. Dinin Tebliğinden Ziyade Temsilini Öncelemek.

Şimdi, çerçevesi Kur'an-ı Kerim tarafından çizilen, Hz. Peygamber (sav) tarafından teblîğ, tebyîn ve temsîl edilen Din-i Mübîn-i İslam'ı yeni neslin diliyle buluşturmada eğitimcilerimizin nasıl bir din diline ve iletişim biçimine sahip olması gerektiğine dair mezkûr başlıkların detaylarına geçebiliriz.

1. KARŞIT GÖRÜŞ VE FİKİRLERİ TANIMAK/BİLMEK

Kur'an-ı Kerim, karşıt görüş, düşünce ve inanç sahiplerine, bunların öne sürdükleri iddialara kendi bünyesinde yer vermekten çekinmeyen bir kitap olup bu özelliği ile diğer din mensuplarının kutsal kabul ettikleri kitaplara karşı nev-i şahsına münhasır bir vasfa sahiptir. Öyle ki, Kur'an'da " قَالَ الكَافِرُونَ " "Kâfirler dediler ki…" (Yûnus, 10/2), " وَقَالَ الَّذِينَ اَشْرَكُوا " "Şirk koşanlar dediler ki…" (en-Nahl, 16/35), " وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى " "Yahudiler ve Hıristiyanlar dediler ki…" (el-Mâide, 5/18), " وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا " "Bize kavuşacaklarını ummayanlar dediler ki…" (el-Furkan, 25/21), " وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ " "Hani münafıklar şöyle diyorlardı…" (el-Ahzâb, 33/12) gibi ifadelerle karşıt görüşlerin; onların ileri

sürdükleri iddiaların dillendirildiğini ve daha sonra da onların bu iddialarının çeşitli yöntemlerle cevaplandırıldığını birçok ayette müşahede etmekteyiz.[3]

Karşıt görüş sahiplerinin iddialarını zikrettikten sonra onların mezkûr iddialarının realiteyle çeliştiğini göstermek, onlardan delil talebinde bulunmak, argümanlarının doğruluğuna dair kendilerinden kanıt istemek, farklı ihtimallerin bulunabileceğine dair muhatapları düşünceye sevk etmek, karşıt görüş sahiplerini kendi düşünce ve görüşlerinden şüphe etmeye sevk edecek ifadeler kullanmak, soru cevap metoduyla muarızların iddialarını çürütmek, darb-ı mesel ve kıssalar yoluyla bazı hakikatleri anlatmak ve bu kıssalarda adı geçen peygamberlerle onların muhatapları arasındaki tartışmaları aktarmak Kur'an'da karşıt görüş sahiplerine karşı kullanılan yöntemler cümlesinden zikredebilir.[4]

Kur'ân-ı Kerim'in karşıt düşünceye bu denli yer vermesinden mülhem olmalı ki, tarih boyunca Müslüman âlimler çeşitli ilmî meclislerde; hatta halifelerin saraylarında Yahudi, Hıristiyan, Mecusi ve mülhidler gibi gayr-i Müslim unsurlarla ilmî münazara ve tartışmalar tertip etmişlerdir.[5] Ayrıca bu tartışmaların hakikate ulaşmada faydalı neticeler vermesi için önce karşıt düşünceyle tartışmanın usûlüne dair bir takım kurallar belirlemişler, ardından da "ilmü âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara" veya "ilmü'l-münâzara" adıyla müstakil bir ilim dalı ortaya koymuşlardır. Böyle bir ilim dalına "ilmü'l-cedel" gibi daha çok sertlik çağrıştıran ve amacı öncelikle muhatabı mağlup etmek olan bir isimlendirmenin değil de ilmü'l-münâzara gibi karşılıklı ve birlikte düşünmeyi çağrıştıran; öncelikli amacın muhatabı rezil etmek değil de hakikati keşfetmek olan bir isimlendirmenin seçilmesi, İslam düşünce geleneğinin ilmî hassasiyet ve nezaketini gösteren câlib-i dikkat bir durumdur.[6]

Karşıt düşünceyi bilmek, tanımak, onun argümanlarından haberdar olmak İslam düşünce ve eğitim geleneğinde o derece önemsenmiştir ki, bir süre sonra medresede okuyan talebelerin münazara alanında yazılan bir eseri okuması dahi gelenek halini almıştır. Bu tür eserlerin kaleme alınmasının çoğalması sonucunda zamanla münazaranın sadece dînî argümanlarla yapılmasını esas alan "Pezdevî Usûlü" ile münazarada sadece dinî değil felsefî ve mantıkî her türlü bilgiden istifade etmek gerektiğini söyleyen "Âmidî Usûlü" şeklinde iki ana telif türü teşekkül etmiştir.[7]

Bütün bu teorik bilgilerden hareketle şunu söyleyebiliriz ki, bugünün din eğitimcileri, muhataplarıyla iletişim kurarken başta kendi medeniyetlerine ait dinî müktesebata vâkıf olmalılar; ardından diğer/karşıt/öteki inanç, kültür ve uygarlıklara ait fikir, düşünce ve iddialardan haberdar olmalıdırlar. Zira bu durum hem kendi kutsal kitabımız Kur'an'a, hem de bu mucize kitabın açıklaması hükmünde olan geleneksel Ehl-i Sünnet tefsirlerine ait en temel vasıflardan birisidir ki,[8] mezkûr

---

[3] Kur'an'da karşıt görüş sahiplerinin dillendirdiği iddialar ve bunlara dair verilen cevaplar için ayrıca bk. el-Bakara, 2/80, 88, 111-113, 116-118, 135, 140, 142, 170; Âl-i İmrân, 3/168; el-Enfâl, 8/49; el-İsrâ, 17/90-95; el-Mü'minûn, 23/24; el-Furkān, 25/4-5, 7-8, 32, el-'Ankebût, 29/12; es-Sâffât, 37/15-17; Sâd, 38/4-5, 16; el-Mü'min, 40/39-40; ez-Zuhruf, 43/20, 31; el-Ahkāf, 46/11; Kāf, 50/2-3.

[4] Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (İstanbul, İlim Kültür Yayınları, 1983), 113-182.

[5] Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1910), 3: 457-459; Cemil Saîd, *el-Münâzara fi'l-'asri'l-'Abbâsî*, (Bağdat: Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1973), 5: 187-204. Buna dair bir örnek de mu'tezilî kelamcı ve müfessir Ebü'l- Kāsım el-Belhî'nin (ö.319/931) diğer din mensuplarıyla ve felsefi görüş sahipleriyle yaptığı münazaralardır. Hatta onun bu münazara ve dini davetleri sonucunda birçok kişinin İslam dinini seçtiği nakledilmektedir. Bk. İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist,* nşr. Rıza Teceddüd (y.y., 1971), 219; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Cevad Meşkûr (Beyrut, 1979), 197; Hatice K. Arpaguş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum (Türkiye-İstanbul, 07-09 Kasım 2008)*, (İstanbul, 2011), 162.

[6] Yusuf Şevki Yavuz, "Münâzara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 576.

[7] İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî (Kahire, 1401), 3: 1068.

[8] Bu konuda karşıt düşünce sahiplerine ve onların iddialarına eserlerinde hiç çekinmeden büyük bir vukûfiyetle yer vermeleri ve sonra da bunları cevaplayabilecek derecede bir donanıma sahip olmaları açısından Ehl-i Sünnetin

kaynaklardan beslendiğini söyleyen günümüz din eğitimcilerinin, üstelik kitle iletişim araçları sayesinde bilgiye ulaşmanın bu denli kolay olduğu bir dünyada böyle bir vasıftan bigâne kalmaları onlar için önemli bir nakısa oluşturacaktır. Çünkü pratik hayattaki deneyimlerimiz de şunu göstermiştir ki, Müslüman bir ailede doğup büyümesine rağmen özellikle büyük şehirlerde eğitim gören gençlerimiz, bir taraftan diğer dinlerin inanç ve ritüellerini merak etmekte, diğer taraftan da hem İslam'ın hem de diğer dinlerin inanç ve ibadet dünyasına vâkıf olan bir din eğitimcisinin söylediklerini çok daha fazla ciddiye almaktadırlar.

2. SÜREKLİ SAVUNMACI BİR DİL KULLANMAMAK

Yukarıda birinci maddenin açılımı bağlamında ifade etmeye çalıştığımız vasıflara sahip olan bir din eğitimcisinin ikinci olarak sahip olması gereken hususiyet, muhataplarına dini anlatırken sürekli savunmacı bir dil kullanmamaya dikkat etmesidir. Zira bu durum özellikle günümüz gençleri tarafından çoğu zaman itici bir tutum olarak karşılanmaktadır.

Böyle bir duruma düşmemek için eğitimcinin öncelikle kendisini dinin sahibi olarak, öğrencilerini de kendisinin veya dinin karşıtı/rakibi olarak görmemesi önemlidir. Zira böyle bir durum zamanla onu aceleciliğe, motivasyon düşüklüğüne, umutsuzluğa, öfkeye ve hatta bunun doğal sonucu olarak alıngan, sert ve kırıcı bir üsluba sevk edecektir. Bu da din ile insan arasındaki en büyük iletişim engellerinden birisini oluşturacaktır.

Din eğitimcisinin böyle bir duruma düşmemesi için her daim dinî emirler karşısında Hz. İbrahim'in ve Hz. İsmail'in teslimiyet ve sadakatini hatırla(t)ması önemlidir (bk. es-Sâffât, 37/100-105). Zira her ne kadar içerisinde birçok hikmet barındırsa da ilahî emirler nihayetinde Allah emrettiği için yerine getirilirler.

Hulasa olarak, dinî hakikatleri anlatan kişi, her daim savunma konumunda olması gereken bir kişi değildir. Dolayısıyla her zaman soruları cevaplandıran değil, kimi zaman da muhataplarına sorular sorarak onları hakikat üzerinde veya iddia ettikleri şeyler üzerinde düşünmeye/sorgulamaya davet eden bir kişi olmalıdır. Nitekim Kur'an'daki " قُلْ أَرَأَيْتُمْ " "De ki: Hiç düşündünüz mü?" (el-Kasas, 28/71-72; el-Mülk, 67/30) ve " وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ " "Andolsun ki onlara sorsan…" (et-Tevbe, 9/65; el-'Ankebût, 29/61, 63) gibi ifadeler ile Hz. İbrahim'in muhataplarıyla yaşadığı bazı diyaloglar bu bağlamda dikkatle incelenmelidir (bk. el-Bakara, 2/258; el-En'âm, 6/74-81; el-Enbiyâ, 21/51-67).

3. DOĞRUDAN MUHATABI HEDEF ALAN MESAJLARDAN KAÇINMAK

Eğitimcilerin öğrencilerle iletişiminde en önemli handikaplarından birisi, bazı meseleleri kişiselleştirmeleri ve bunun sonucu olarak mesajlarını doğrudan muhatabı hedef alacak tarzda yöneltmeleridir. Bu durum özellikle genç nesli, hakikat olduğunu hissetse bile mesajı kabullenmekten alıkoymakta; eğitimcinin sözlerine karşı bir bariyer oluşturmasına ve hatta bir zaman sonra reaksiyon göstermesine sebep olmaktadır. Böyle bir durumda eğitimcilerimizin mesajlarını bazen dolaylı soru cümleleriyle sunması (bk. Hûd, 11/88; Yâsîn, 36/81; el-Mü'min, 40/28-33), ben dilini kullanması (bk. Yasin, 36/22-25), meseleyi hikâye, kıssa ve anekdotlarla anlatması, Hz. Peygamber (sav)'in yaptığı gibi olumsuz durumları isim vermeden genele hitap ederek ve çok fazla detaya girmeden anlatması oldukça önemlidir.[9]

4. ANLATIMDA TEŞBİH, TEMSÎL, METAFOR VE KISSALARDAN YARARLANMAK

İnsanın, cenneti kazanmaya doğru giden eğitim yolculuğundaki en önemli yardımcısı ve yol göstericisi hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir. Öyle ki, Kur'an, en yüksek ilahi hakikatleri dahi muhataplarının dünyasından verdiği kimi örnek, teşbih, temsil ve metaforlarla onların idrak seviyelerine yaklaştırmış ve bu hakikatleri toplumun en ümmî kesiminin bile anlayabileceği bir formda anlatmıştır. Nitekim yaşantılarında ticaret olgusuna büyük önem veren, ticarî kârı hayatlarının en

---

Mâtürîdî ve Eş'arî çizgideki iki büyük dirayet tefsiri *Te'vîlâtü'l-Kur'an* ile *Mefâtîhu'l-Ğayb* adlı tefsirlere ve yine İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserine bakılabilir.

[9] Buhârî, "İ'tisâm", 5; Müslim, "Fedâil", 128.

önemli gayesi haline getiren Mekke toplumuna bazı hakikatleri ticari kavram ve teşbihlerle anlatması ve *"ticaret/terazi/mizan/kâr/zarar"* gibi olgulardan hareketle onların nazarlarını gerçek kayıp ve kazanç yeri olan ahiret hayatına yönlendirmesi, Kur'an'ın bu alandaki mucizevi etkisinin müşahhas bir özelliğidir.[10]

İşte bu olgudan hareketle bu başlık altında Kur'an'ın bu yöntem ve üslubundan (belagatinden) ilham alınarak, gençlerle iletişim halinde olan ve onlara İslami bir eğitim veren/vermeyi amaçlayan eğitimcilere, günümüz gençliğinin metafizik ve dînî soruları/sorgulamaları karşısında, onları hakikate daha kestirme yoldan ulaştıracak temsîlî/metaforik anlatım yönteminden istifade etmeleri teklifinde bulunulacak ve din eğitiminde kullanabilecekleri kimi metafor örnekleri sunulmaya gayret edilecektir.[11]

4.1. İNANÇ-İBADET-AHLAK İLİŞKİSİNE VE BÜTÜNLÜĞÜNE YÖNELİK METAFORLAR

Aslî kaynaklarımız olan ayet ve hadislere bakıldığında, iman etmedikçe cennete girilemeyeceği (Âl-i İmran, 3/19, 85; el-Mâide, 5/72),[12] bununla birlikte sadece iman etmekle veya iman ettiğini söylemekle de Müslümanlığın kemale ulaşmasının mümkün olamayacağı; beraberinde salih amellere ve ahlaki vasıflara sahip olmak gerekliliğinin vurgulandığı görülmektedir (bk. el-Bakara, 2/8, 214; Âl-i İmrân, 3/142; el-'Ankebût, 29/2-3; el-Hucurât, 49/14).

Bu gerçeğe rağmen günümüz insanlarının din algısında bazen şöyle bir eksiklik göze çarpmaktadır: Bir grup, dini sadece ibadetlerden/ritüellerden ibaret zannederek onun kalp ve ahlak boyutunu yani özünü ihmal ederken, diğer bir grup ise dini sadece maneviyattan ve kalbî hissiyatlardan ibaret zannederek onun ibadet/ritüel boyutunu gereksiz görebilmektedir.

Muhataplarının bu konudaki eksikliklerini gidererek onların sağlıklı ve bütüncül bir din algısına sahip olmalarını isteyen bir eğitimci, bu konuyu günümüz gençlerine, yaşadıkları hayattan seçilen güncel örneklerden hareketle aşağıdaki metaforlar eşliğinde anlattığı takdirde, hem iman ve ibadetlerin vazgeçilmez bir önceliğe sahip olduğu bilincini, hem de bu inancın beraberinde salih amel ve ahlaki erdemleri gerektirdiğini güncel bir üslup ile aktarmış olacaktır.

4.1.1. "Diploma–Öğrenci–Kayıt" Metaforu

Gençlere iman-amel-ahlak ilişkisini ve bütünlüğünü anlatan bir eğitimcinin bu konuda istifade edebileceği metafor, başlıkta yer alan *"Diploma-Öğrenci-Kayıt"* metaforudur. Şöyle ki, bir öğrencinin eğitim sürecinin sonunda diploma alabilmesi nasıl ki öncelikle okula kayıt yaptırmasına bağlıysa, aynı şekilde bir insanın da dünyadaki eğitiminin sonunda "diploma alabilmesi" (amel defterini sağdan alabilmesi) için -"okula/sisteme kayıt yaptırma" anlamında- öncelikle iman etmesi gerekir. Zira okula kaydını yaptırmayan bir kişi, yüzlerce sınav kâğıdını doldursa, performans ve proje ödevleri yaparak öğretmene teslim etse dahi, bu durum nasıl ki puan olarak kendisine dönmüyorsa, imansız bir şekilde yapılan amellerin de ahirette kendisine puan (sevap) olarak dönmesi mümkün değildir. Binaenaleyh, başlangıçta birkaç dakika süren bir kayıt işlemi nasıl ki, yıllarca sürecek sınavlardan ve ödevlerden puan alabilmenin; okul hayatı boyunca verilecek emeklerin karşılığını görebilmenin ön şartıysa, birkaç dakikalık iman eylemi (kelime-i şehadet getirmek) de dünya hayatı boyunca yapılacak salih amellerin karşılığını görebilmenin ön şartıdır.

4.1.2. İbadetler ve "Ders Notları" Metaforu

Bir okulda eğitim gören öğrencilerin eğitimlerinin sonunda başarılı olabilmeleri için sadece kayıt yaptırmaları yetmiyor; buna ilaveten ders notlarına ve öğretmenleri tarafından verilen ödevlere

[10] Bu bağlamda "ticaret" kavramının kullanımına yönelik el-Bakara, 2/16; en-Nur, 24/37; el-Fâtır, 35/29; es-Saff, 61/10 ve el-Cuma, 62/11 ayetlerine; "mizan/terazi" kavramının kullanımına yönelik ise, el-'Âraf, 7/8-9; el-Enbiya, 21/47; el-Mü'minûn, 23/102-103 ve el-Kâria, 101/6-8. ayetlerine bakılabilir.

[11] Bu örneklerin detayı için bk. Emrullah Tuncel, "Örgün Eğitim Kurumlarındaki İslam Eğitimine Yönelik Bir Yöntem Teklifi: Temsîlî/Metaforik Anlatım", *Uluslar arası İslam Eğitim Kongresi 2018 Bildiriler Kitabı (İstanbul, 27-28 Nisan 2018)*, ed. Hafsa Nur Aslanoğlu-Sibel Özil, (İstanbul: Yekder Yayınları, 2018), 561-580.

[12] Ayrıca bk. Müslim, "İman", 93-94.

karşı titiz olmaları gerekiyorsa, dünyaya âlemlerin Rabbi tarafından eğitim amaçlı gönderilen insanların da, iman ettikten sonra O'nun verdiği ödevlere (ibadetlere) azami titizliği göstermeleri gerekmektedir. Zira bu durum ahirette alacakları "karnenin" başarısı için önemli bir parametre teşkil etmektedir.

Öğretmenlerin verdiği ödevler nasıl ki öğrencilerin faydası için olup onların tekâmülü için söz konusuysa, Allah tarafından insanlara emredilen ibadetler de kendi zatı için değil insanların tekâmülü için söz konusudur. Binaenaleyh, sene sonundaki karnelerde nasıl ki dersler ve akademik notlar başarıyı önemli ölçüde etkiliyorsa, ahiretteki amel defterlerinde de Allah'ın, insanların tekâmülü için verdiği ödev niteliğinde olan ibadetler önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla tüm ibadetler, karnedeki ders notları gibi bizim uhrevi karnemizin başarısı için olmazsa olmaz bir niteliğe sahiptirler.

4.1.3. Güzel Ahlak ve "Davranış Notları" Metaforu

Bir öğrencinin eğitiminin sonunda istenilen hedefe gelip gelmediğinin tek ölçüsü sadece ders notları değildir. Ders notları iyi olmasına rağmen davranış olarak sürekli problem çıkaran, başta sınıf arkadaşlarına ve öğretmenlerine saygısı olmayan bir öğrencinin istenilen sonucu elde etmesi nasıl mümkün değilse, bir insanın sadece ders notları mesabesinde olan ibadetleri yerine getirmesine rağmen davranış notu mesabesindeki ahlaki ilkelere ve kul haklarına aykırı hareket etmesi de onun uhrevi başarısını olumsuz etkileyecektir. Zira güzel ahlak, mahşer günü mizanda en ağır gelecek amellerdendir.[13]

Bu sebeple İslam âlimleri İslam dinini özetlerken *"Allah'a itaat ve mahlûkata şefkattir"* (*et-ta'zîm li emrillah ve'ş-şefakatü alâ halkillah*) diye veciz bir şekilde özetlemişlerdir.[14] Günümüzde din eğitimi veren eğitimcilerimizin bu veciz ilkeyi yukarıda zikretmeye çalıştığımız iki metafor eşliğinde anlatmaları, konunun yeni nesil tarafından çok daha net bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

4.2. İNSAN VE PEYGAMBER İLİŞKİSİNE YÖNELİK METAFORLAR

4.2.1. "Yolcu–Gemi–Deniz" Metaforu

Hayat bir denize, insan bu denizdeki yolcuya benzerse eğer; peygamber de -Necip Fazıl'ın dediği gibi- insanı bu yolculuğunda sahile selametle götüren sağlam bir gemi gibidir. Deniz yolculuğuna çıkan bir yolcu için gemi, bir taraftan onu boğulma gibi çeşitli tehlikelerden korumakta, diğer taraftan hedefine kolayca ulaşmasını sağlamaktadır. İşte hayat yolculuğuna çıkan bir insan da peygamber sayesinde hem yanlış ve tehlikeli yollardan kendisini korumuş olacak, hem de hakikate daha kestirme yoldan ulaşma imkânına kavuşmuş olacaktır.

4.2.2. "Öğrenci–Diploma–Müdür" Metaforu

Hayatı bir okula, insanı bu okuldaki öğrenciye benzetirsek şayet, peygamberi de bu okulun sonunda öğrencinin alacağı diplomaya mühür vuran bir idareci/müdür gibi düşünebiliriz. Nasıl ki bir öğrencinin eğitimin sonunda başarılı sayılabilmesi, diplomasındaki yetkili idarecinin bu mührüne bağlıysa; insanların da kurtuluşa ermesi için sadece Allah'a iman etmesi (deizm) yeterli olmayıp aynı zamanda Allah tarafından yetkilendirilen peygamber(ler)e de iman etmeleri elzemdir.[15] Zira bir makamda bulunan kişiyi inkâr etmek, öncelikle onu o makama getireni inkâr etme ve önemsememe anlamına gelmektedir.

4.3. PEYGAMBER KISSALARI VE KAVİMLERİN HELÂKİNE YÖNELİK METAFORLAR

Tarih boyunca -fiziksel, sosyal, beşeri ve ahlaki yasalar gibi- Allah'ın kâinatta ve dünyada koymuş olduğu kanunlara (Sünnetullah'a) aykırı davranan kavimlerin helak edilme gerekçelerinin ve hikmetlerinin, günümüz nesli tarafından daha iyi kavranabilmesi için şu iki metaforun kullanılması faydalı olacaktır.

---

[13] Tirmizî, "Birr", 62; Ebû Dâvûd, "Edeb", 8.

[14] Mustafa Çağrıcı, "Saygı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 212.

[15] Bu sebeple dünya eğitimimizin sonunda alacağımız diplomanın geçerli olabilmesi için o diplomanın sonunda *"Muhammedün Rasûlullah"* mührünün olması elzemdir.

4.3.1. "Bilgisayara Format Atmak" Metaforu

Bir bilgisayardaki virüsler, işletim sistemini kilitleyecek hale geldiği zaman uygulanan format atma işlemi, nasıl ki sistemin selameti için gerekli bir durum arz ediyorsa, dünyadaki kötü insanlar da haddi aşarak artık iyilerin yaşam alanlarını yok etmeye başladığında, Yüce Allah tarafından helak edilmiş ve böylece de sistemin (yaşamın) devamı sağlanmıştır. Bu arada, format atmak isteyen kişi nasıl ki bilgisayardaki bazı (gerekli) dosyaları yedekliyorsa, Yüce Allah da helak öncesinde hayatın devamı için gerekli olan bazı insanları -Hz. Nuh'un gemisi ve içindekiler gibi- korumaya alıp onları adeta yedeklemiştir (bk. el-A'râf, 7/64; el-Fussilet, 41/18).

4.3.2. "Vücudu Ameliyat Etmek" Metaforu

Kur'an'ın birçok kıssasında yer alan kavimlerin helakine dair ayetleri okuyan günümüz neslinin, bu kıssalar karşısında Allah'ın adalet ve merhametine dair yanlış bir itikada sahip olmamaları için eğitimcilerimizin, "doktorun bir vücudu ameliyat etmesi" metaforunu kullanmaları mümkündür. Şöyle ki, vücudun her hangi bir yerinde bir problem (hastalık) meydana gelip yayılma eğilimi gösterdiğinde bir doktorun yapması gereken operasyon (cerrahi müdahale) neyse, kavimlerin helak edilmesi de odur. Zira doktorun gereksiz merhamet gösterip hastalıklı bölgeye müdahale etmemesi nasıl ki tüm vücudun/organizmanın hayatını riske atmak ve böylece adalete aykırı bir tutum içerisine girmek anlamına geliyorsa, Yüce Allah'ın, tarihteki bazı kavimleri helak etmesi de, aslında adaletin tecellisi anlamına gelmektedir (bk. el-Ankebût, 29/40).

4.4. KUTSAL KİTAPLARIN GÖNDERİLİŞ AMAÇLARINA YÖNELİK METAFORLAR

Günümüz küreselleşen dünyasında farklı dinî metinlere ulaşabilen ve dini gruplarla diyalog halinde olan gençlere İslam inanç esaslarının önemli ilkelerinden birisi olan kutsal kitap inancını doğru ve anlaşılabilir bir şekilde anlatabilmek oldukça önem arz etmektedir. Aksi halde gençlerin deizme kayması işten bile değildir. Bu sebeple "vahiy-kitap-peygamber" olgusunu aşağıdaki metaforlar ile açıklamak, hem İslam'ın ruhuna ve maksadına hem de zamanın ruhuna ve şartlarına uygun olacaktır diye düşünüyoruz.

4.4.1. "İlk-Orta-Lise Ders Kitapları" Metaforu

Eğitimin en önemli ilkelerinden birisi, muhatapların seviyesine uygun bir müfredat belirleyebilmektir. Bu sebeple eğitim planlayıcıları ve yöneticileri, öğrencilerin seviyesine uygun müfredat/kitap/konu belirleyerek bunları uygulayabilecek nitelikteki öğretmenleri görevlendirip öğrencilere gönderirler. Âlemlerin Rabbi olan Yüce Allah da, Rab (eğitici/terbiye edici) vasfıyla, dünyaya gönderdiği insanları hiçbir zaman müfredatsız (kitapsız) ve öğretmensiz (peygambersiz) bırakmamış; insanların seviyesine ve gelişimine göre yeni bir müfredat (kitap) veya öğretmen (peygamber) göndermiştir (Âl-i İmran, 3/164).

Bu noktada şu hususun farkına varılması önemlidir. Bir sonraki eğitim dönemine/seviyesine ulaşan bir öğrencinin "Ben önceki (ilkokul-ortaokul) öğretmenlerimi ve kitaplarımı istiyorum" deme lüksü yoksa ahir zamanda yaşayan bir insanın da -itikadi açıdan- "Ben önceki peygamberlere/kitaplara uymak istiyorum" deme lüksü yoktur. Zira uhrevi mesuliyet açısından her insan kendi dönemindeki rehbere uymak zorundadır ki, bugün o rehberin adı Kur'an ve Hz. Muhammed (sav)'dir. Çünkü nasıl ki her yeni kitap ve öğretmen, bir önceki sınıfta anlatılanları tamamlamaktaysa; her yeni kutsal kitap ve peygamber de öncekileri nakz etmek için değil, aksine tasdik ve itmam etmek için gönderilmiştir (bk. el-Bakara, 2/4, 136; Âl-i İmran, 3/3, 81, 84; el-En'âm, 6/92; eş-Şûrâ, 42/13).

4.4.2. "Anayasa-Kanun-Tüzük Değişikliği" Metaforu

Kanun yapıcılar nasıl ki insanların ihtiyacına ve gelişimine göre anayasada veya kanunlarda çeşitli değişikliklere gidiyorlarsa, âlemlerin Rabbi ve mutlak adalet sahibi olan Yüce Allah da insanlara olan adalet, şefkat ve merhameti gereği tarih boyunca yeni kitaplar ve yeni şeriatlar (kanunlar) göndermiştir. Nasıl ki güncel hayatta ve mer'î hukukta en son çıkan anayasa/kanun/tüzük/yönetmelik,

daha öncekileri yürürlükten kaldırıyorsa; son kitap olan Kur'an da, önceki kitapları yürürlükten kaldırarak nesh etmiştir (bk. el-Bakara, 2/106; en-Nahl, 16/101-102).

4.5. MAHŞER VE AHİRET AHVALİNE YÖNELİK METAFORLAR

İslam dininin ve İslam eğitiminin en önemli esaslarından (zarûrât-ı dîniyye'den) birisi, hiç şüphesiz ahiret inancıdır (bk. el-Bakara, 2/4, 62, 177; en-Nisâ, 4/136). Zira bu inanç, aslında adaletli bir Allah inancının doğal bir sonucu olup aynı zamanda dünya hayatını anlamlandıran bir özelliğe sahiptir.

Ancak günümüzde deizmin, nihilizmin ve dünyevileşmenin özellikle de gençler arasında yaygınlaşmasının bir tezahürü olarak ahiret hayatının ve ahirete dair insanların geçireceği evrelerin sanki bir hayal gibi algılandığı ve bu inanç esasının içselleştirilemediği (yakînî bir imana dönüşemediği) görülebilmektedir.

Hâlbuki örgün eğitimde yer alan gençlerin, her yıl yaşadığı bazı olgular aslında ahirete dair Kur'an'ın haber verdiklerini hatırlatacak özelliktedir. Nitekim okulun son gününde eğitimin bittiğini gösteren son zil, dünya hayatının sona erdiği günde İsrafil'in üfleyeceği Sûr'a benzemektedir (Tâhâ, 20/102; en-Neml, 27/87; ez-Zümer, 39/68; Kâf, 50/20). Aynı şekilde okulun son gününde eğitim kurumunun ışıklarının söndürülerek eğitimin tamamlanması, kıyamet gününde güneşin ışığının söndürülmesine (et-Tekvîr, 81/1), karne günü okul bahçesinde öğrencilerin yaptıklarının sonucunu almak için sınıf sınıf toplanması ise mahşer meydanında insanların saflar halinde toplanmasına benzemektedir (el-Kehf, 18/48).

Karne günü bahçede sınıflar/sıralar halinde bekleyen öğrencilere karnelerini dağıtmak için bahçeye doğru inmeye başlayan öğretmenlerin durumu, göklerin yarılıp meleklerin mahşerde bekleyenlere doğru inmesini (el-Furkan, 25/25), karnelerin dağıtılması ise amel defterlerinin dağıtılması anını hatırlatmaktadır (el-İsra, 17/13-14; el-Kehf, 18/49; et-Tekvîr, 81/10).

Amellerin ayrıca mizanda tartılması ise -ortalamaya farklı yansımaları olan dersler gibi- ağırlıklı not ortalamasını çağrıştırmaktadır. Zira nasıl ki her dersin ağırlıklı not ortalamasına etkisi farklıysa, her amelin mizandaki ağırlığı da amelin türüne, kişinin niyet, samimiyet vb durumlarına göre birbirinden farklılık arz edecektir (el-A'râf, 7/8-9; el-Enbiya, 21/37; el-Mü'minûn, 23/102-103; el-Kâria, 101/6-9).

Karnede zayıf notları çok olan ve sınıfta kalan kişilerin durumu, kıyamet günü amel defterleri sol taraflarından verilen ve günahları sevaplarını geçen "Ashabü'ş-şimâl" kavramını (el-Hâkka, 69/25-34; el-Vâkıa, 56/28-40); takdir veya teşekkür belgesi alarak sınıfını başarıyla geçen öğrencilerin durumunu ise amel defterleri sağ taraflarından verilen ve sevapları günahlarından çok olan "Ashabü'l-yemîn" kavramını hatırlatmaktadır. Bu durumda olan bir öğrenci nasıl ki, başarısının herkes tarafından görülmesini arzu ediyorsa; mahşerde amel defterini sağ tarafından alanlar da mutluluklarını haykıracak ve başarılarını herkesin görmesini arzulayacaklardır (el-Hâkka, 69/19-24; el-Vâkıa, 56/41-50). Bununla birlikte Kur'an'da "önde olanlar ve öncüler" anlamında "Sâbikûn" kavramı geçmektedir ki, bunlar Allah'a kullukta ve cennete girmede öncü olan kimselerdir (el-Vâkıa, 56/9-12). Kullukta dereceye giren kimseler diye nitelendirebileceğimiz bu kişileri, sene sonu başarı sıralamasında dereceye giren öğrenciler metaforuyla izah etmemiz mümkündür.

Ahirette gerçek kayıp ve kazançların tüm gerçekliğiyle hissedildiği bir atmosferde, Kur'an-ı Kerim bizlere cennet ve cehennem arasında bekletilen insanlardan (ashâbü'l-a'râf) bahsetmektedir. Bunlar ekser ulemanın görüşüne göre sevap ve günahları birbirine denk olan kişiler olup[16] bunların, bir taraftan cennete gitme umuduyla heyecanlanıp ümide kapıldığı; diğer taraftan da cehenneme atılma korkusuyla Allah'a yalvarıp yakardığı görülmektedir (el-A'râf, 7/46-47). Bu durum, sene sonunda sınıfını geçip geçmediği henüz belli olmayan; kurul/yönetim kararıyla durumu netleşecek olan öğrencileri ve onların yaşadığı psikolojiyi andırıyor. Zira bu tür öğrenciler bir taraftan, sınıfını başarıyla geçen ve tatile çıkmayı hak eden öğrencilere bakarak onlara imrenmekte; diğer taraftan sınıf tekrarına kalarak başarısız olan öğrencilerin durumuna bakarak tedirgin olmaktadırlar. İşte bu durum bizlere, ahirette

[16] Yusuf Şevki Yavuz, "A'râf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 259.

A'râf ashabının yaşayacağı psikolojiyi ve endişeyi hatırlatmaktadır.[17] Eğitimcilerimizin bu olguyu, iyilik ve ibadetleri artırmada motivasyon eksikliği hisseden ve iyiden yana tercihini yapmakta zorlanan öğrencilerine uhrevi âlemde a'râfta kalmamaları adına bir uyarı olarak aktarmaları mümkündür.[18]

Son olarak Kur'an-ı Kerim'de cennetlikler ile cehennemlikler arasında geçekleşecek olan bazı sahneleri tasvir eden kimi ayetler vardır ki (bk. el-A'râf, 7/44-51; el-Müddessir, 74/40-47), bunlar sene sonundaki çalışan ve çalışmayan öğrenci diyalogları metaforu üzerinden anlatılabilir. Zira böyle bir anlatım üslûbu, Kur'an'da anlatılan ahiret ahvalinin ne kadar makul ve gerçekçi (hakikat) olduğunun fark edilmesine; dolayısıyla hesap gününe hazırlanmak gerektiğine dair inancın daha kolay içselleştirilmesine katkı sağlayacaktır.[19]

5. ALAY VE HAKARET DİLİNDEN UZAK DURMAK

Din eğitimcilerinin dinî iletişimde en çok dikkat etmesi gereken hususlardan birisi, eylem ve söylemlerinde bir şahsı, bir grubu veya bir zümreyi alaya almamalarıdır. Zira bu durum, muhatapların din eğitimcisinden ve hatta dinin kendisinden uzaklaşmalarına ve her hangi bir problem yaşadıklarında din eğitimcisini o problemin bir çözüm mercii olarak görmemelerine sebebiyet vermektedir. Çünkü insanlar ve özellikle de gençler, alaycı bir üsluba sahip kimselerin yanında hem kendilerini rahat ve güvende hissedemezler hem de bu tür kimselerle sıkıntılarını paylaşmaktan imtina ederler. Hâlbuki eylem ve söylemlerimizden insanların kendilerini huzur ve emniyette hissetmesi bizim mümin ve müslim oluşumuzun bir göstergesi olup (bk. Tirmizî, "Îmân", 12), bunun aksi bir durum olan başkalarını küçümseyen bir tavır ise kişiye günah olarak kifayet edecek büyüklükte bir yanlışı bünyesinde barındırmaktadır (bk. Ebû Dâvûd, "Edeb", 80).

Ayrıca sürekli alayvâri bir üsluba sahip olan eğitimcilerde bir süre sonra eleştiriye ve gelişime kapalı, kendisinden başkasını beğenmeyen kibir abidesi bir kişilik meydana gelir ki, bu da zamanla kişiyi mesleki körlük diyebileceğimiz bir devr-i fâside götürür. Bununla birlikte bu durum, yeni neslin özgüvensiz, ürkek, kendisini doğru ifade edemeyen, risk/sorumluluk almaktan ve eleştirilmekten çekinen; kendisine laf gelir korkusuyla sürekli tedirgin olan aciz bireyler olmalarına yol açar. Dolayısıyla böyle bir neticeye sebebiyet vermemek için dinî konularda rehberlik eden kişilerin insanlarla hikmete uygun en güzel biçimde konuşmayı emreden (el-Bakara, 2/83; en-Nahl, 16/125); aksi halde aralarına şeytanın gireceğini ihtar eden (el-İsrâ, 17/53) ve kendisiyle aynı inancı paylaşmayanlara dahi hakaret etmeyi yasaklayan (el-En'âm, 6/108) ilahi ilkelere her daim istikrarlı bir şekilde sadakat göstermeleri oldukça önemlidir.

6. POZİTİF YÖNLERİ GÖREBİLMEK

Yeni nesille iletişim halinde olan her eğitimcinin göz önünde bulundurması gereken önemli bir husus, gençlerin öncelikle pozitif yönlerini ön plana çıkararak onların değerli birer şahsiyet olduklarını kendilerine hissettirmektir. Zira hocasının nezdinde iyi bir konumda olduğunu düşünen bir öğrenci ona mahcup olmama adına olumlu yönlerini sürekli canlı tutma çabası içerisinde olacaktır. Bunun aksine sürekli olumsuz yönleri ön plana çıkarılan ve her daim negatif telkin ve söylemlere maruz kalan bir öğrenci ise özelde hocasının, genelde ise insanların nezdinde zaten damgalandığını ve ne yaparsa yapsın bu olumsuz imajın artık değişmeyeceğini düşünerek umutsuzluğa kapılabilmekte; bu umutsuzluk hali de onu negatif yönlerini giderme gayretinde bulunmaktan alıkoymaktadır.

Bu noktada din eğitimcilerimizin aslî delillerimiz olan Kur'an ve sünnetten alacağı önemli mesajlar söz konusudur. Zira Kur'an-ı Kerim'in kimi ayetlerine baktığımızda kendisine iman etmeyen

[17] Böyle bir durumda öğrencinin sınıfını geçip geçmeyeceği kurul/yönetim tarafından belirlenirken; a'râfta bekletilen insanların akıbeti ise, tevhit ilkesi ve din gününün yegâne maliki olması gereği (bk. el-Fâtiha, 1/4 ve el-İnfitâr, 82/19), sadece Allah'ın adalet ve/veya merhametine göre belirlenecektir.

[18] Yavuz, "A'râf", 3: 259.

[19] "Ahiret Ahvâline Yönelik Metaforlar" başlığı altında zikredilen bütün metaforların detayları için bk. Emrullah Tuncel, "Örgün Eğitim Kurumlarındaki İslam Eğitimine Yönelik Bir Yöntem Teklifi: Temsîlî/Metaforik Anlatım", 576-580.

grupların dahi bazı olumlu vasıflarına dikkat çekildiğini (bk. Âl-i İmrân, 3/75, 113-114; el-Mâide, 5/82-83), Hz. Peygamber (sav)'in de insanlardaki olumlu vasıfları özellikle ön plana çıkararak onları bu vasıflarla taltif ettiğini görmekteyiz (bk. Buhârî, "Ashâbü'n-Nebî", 6; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 22; Tirmizî, "Menâkıb", 21, 33).

7. SONUÇ ODAKLI DEĞİL SÜREÇ ODAKLI HAREKET ETMEK

Eğitimcinin sonuç odaklı hareket etmemesinden kasıt, kendisini insanlara dilediği gibi şekil verme kudretiyle muttasıf bir kişi gibi görmemesidir. Zira sürekli sonuç odaklı hareket etmek zamanla kişiyi aceleci, agresif, her şeye müdahil olan ve hedefe giden her yolu mubah gören bir anlayışa doğru sürükleyecektir. Aynı zamanda bu durum mezkûr eğitimcinin istediği sonucu elde edemediğinde ya kırıcı ve hırçın; ya da umutsuz ve bitkin bir kişiliğe bürünmesine yol açabilmektedir.

Bu realiteden hareketle Kur'an-ı Kerim her daim Hz. Peygamber (sav)'e insanların bekçisi, zorlayıcısı ve vekili olmadığını hatırlatmakta (el-En'âm, 6/107; Yûnus, 10/99, 108); onu insanlarda beklenen neticeyi göremediği için kendisini heder etmemesi gerektiği konusunda uyarmaktadır (eş-Şuarâ, 26/3). Bu sebeple dinî tebliğde bulunan kişi, öncelikle insanları istediği gibi şekillendiremeyebileceğini (el-Kasas, 28/56) bilmelidir. Bu bilgiden hareketle de sonuca ulaşmada acele etmemesi (el-Ahkâf, 46/35) ve zorlayıcı tavırlardan uzak durması (Kâf, 50/45) gerektiğini her daim hatırlamalıdır. Zira sonucu halk edecek olan ancak dinin ve insanın yegâne sahibi olan Yüce Allah'tır. (Hûd, 11/12; el-'Ankebût, 29/50; Sâd, 38/65; el-Ahkâf, 46/9).

8. DİNİN TEBLİĞİNDEN ZİYADE TEMSİLİNİ ÖNCELEMEK

Dinî iletişimde yeni neslin en çok dikkate aldığı parametrelerden birisi, eğitimcinin söylemden ziyade eylem insanı olmasıdır. Zira bilgiye ulaşmanın son derece kolay olduğu günümüzde artık dinin tebliğinden ziyade temsili çok daha hayati bir önem arz etmektedir. Çünkü genelde insanlar özelde ise gençler, günümüz şartlarında çok bilgili kişilerden ziyade bilgiyi güzel ahlakla mezc etmiş, bilgi ve irfan sahibi örnek (rol model) insanlara ihtiyaç duymaktadırlar. Bu ihtiyaç günümüzde dinin tebliğinden ziyade temsilini daha önemli ve öncelikli hale getirmektedir. Din ve peygamber ilişkisi incelendiğinde Hz. Muhammed (sav)'in sadece tebliğ eden değil, aynı zamanda dini tebyîn ve temsîl eden konumunda olması da bu durumu teyit etmektedir.

Bu realiten hareketle dinî konularda rehberlik eden kişinin öncelikle kendisi "kavl-i sedîd" (el-Ahzâb, 33/70), "kavl-i ma'rûf" (el-Bakara, 2/263; en-Nisâ, 4/8), "kavl-i belîğ" (en-Nisâ, 4/63), "kavl-i kerîm" (el-İsrâ, 17/23) ve "kavl-i leyyin" (Tâhâ, 20/44) sahibi olmalıdır. Zira bir eğitimcinin özü-sözü bir değilse ve hâl ehli olmak yerine sadece kâl ehli ise onun bu durumu yetkin olmadığı halde başkalarına reçete yazmaya kalkan acemi doktorun haline benzer ki, yazacağı reçetelerin sadra şifa olmayacağı izahtan varestedir.[20] Sonuç olarak böyle bir eğitimcinin -ne kadar birikimli olursa olsun- insanlarla doğru bir iletişim ve etkileşim içerisinde olmasının mümkün olamayacağını şu ilâhî beyan haber vermektedir: "O vakit (ey peygamber!) Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın. Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi…" (Âl-i İmrân, 3/159).

SONUÇ

İnsanın dine olan ihtiyacı diğer doğal ihtiyaçları gibi yadsınamaz bir niteliktedir. Bu ihtiyacı karşılama vazifesiyle mükellef olan eğitimcilere düşen vazife, bu ihtiyacın fıtrî/tabiî ve sağlıklı/sahih bir yoldan karşılanmasını temin etmektir. Bunu sağlamanın yolu aslî kaynaklarımızı doğru/sahih olarak bilip onları olanca berraklığıyla yeni neslin mensuplarıyla buluşturabilmektir. Bunu yapmanın yolu ise dini insanlarla buluşturan kişinin öncelikle yeterli bilgi, kültür ve donanıma sahip olmasından (marifet), ahlak ve karakter itibariyle muhataplarına güven vermesinden (emniyet), sunduğu değerleri sevmesinden ve sevdirmesinden (muhabbet) geçmektedir. Bu vasıflarla muttasıf olan bir kişiden

[20] Bu konuda eğitimcilerimizin istifade edebileceği veciz beyitler için bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, thk. Yasin Muhammed Sevvâs, 3. Baskı (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), 42.

bundan sonra beklenen ise aslî kaynaktaki hayat verici ilkeleri usulüne uygun bir tarz ve üslup (nezaket) ile muhataplarına aktarıp (teblîğ) onların seviyelerine uygun bir şekilde açıklaması (tebyîn) ve kendi şahsında bu hakikatleri içselleştirip yaşamasıdır (temsîl). Bu makalede bu usûlün nasıl yapılabileceğinin yapı taşlarına dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

Arpaguş, Hatice. "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örrneği", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyumu Bildirileri (Türkiye-İstanbul 7-9 Kasım 2018)*. 157-185. İstanbul, 2011.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî* (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde). Haz. Salih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

Çağrıcı, Mustafa. "Saygı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 212. İstanbul: TDV Yayınları, 212.

Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1910.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde). Haz. Salih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî. Kahire, 1401.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen-i İbn-i Mâce* (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde). Haz. Salih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza Mehdî-Lidinillah. *el-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-milel ve'n-nihal*. Thk. Muhammed Cevad Meşkûr. Beyrut, 1979.

İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb İshâk. *Kitâbü'l-Fihrist.* Nşr. Rıza Teceddüd. y.y., 1971.

Komisyon. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2003.

--------. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Boynukalın, mürâcaa Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Thk. Yasin Muhammed Sevvâs. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Müslim. Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde). Haz. Salih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

Saîd, Cemil. *el-Münâzara fi'l-'asri'l-'Abbâsî*. Bağdat: Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1973.

Tirmizî. Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünen-i Tirmizî*. (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde). Haz. Salih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

Tuncel, Emrullah. "Örgün Eğitim Kurumlarındaki İslam Eğitimine Yönelik Bir Yöntem Teklifi: Temsîlî/Metaforik Anlatım". *Uluslar arası İslam Eğitim Kongresi 2018 Bildiriler Kitabı (İstanbul, 27-28 Nisan 2018)*. Ed. Hafsa Nur Aslanoğlu-Sibel Özil. 561-580. İstanbul: Yekder Yayınları, 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki. *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*. İstanbul: İlim Kültür Yayınları, 1983.

-------. "A'râf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 3: 259. İstanbul: TDV Yay., 1991.

-------. "Münâzara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 576. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

KELAMÎ GELENEĞİN İNSANLARIN İLETİŞİMİNDEKİ ROLÜ

Mehmet TÖZLUYURT[1]

Özet

Son vahiy gelmeden önceki birkaç asırlık süreçte meydana gelen bazı anlayışlar Arap toplumunu oluşturan bireylerin dünya görüşünü şekillendirmiştir. Onların son dine ve onun peygamberine karşı haddi aşan tutumlarında bu geleneğin etkisi yadsınamaz. Bu olumsuzluğa rağmen Hz. Peygamber, peygamber seçildikten sonra öncesinde olduğu gibi yetiştiği toplumun bireyleriyle iletişim kurmaya devam etmiştir. Hz. Peygamber'in başlattığı iletişim metodu kendisinden sonra ashabı tarafından da dinamik bir şekilde sürdürülmüştür. Birkaç istisnası hariç Emeviler dönemi, Ehl-i Hadis'in önderlerinin de yanlarına çekildiği ve ayrıştırıcı bir dilin kullanıldığı bir dönem olmuştur. Kendilerinde muhalif olan İslam toplumunun mensuplarını Hâricî, Kaderî, Cehmî, Mu'tezilî vs. şeklinde adlandırarak ötekileştirmişlerdir. Bu anlayış, sonraki dönemlere kötü bir miras olarak aktarılmış ve birkaç asır sonra insanlar arasındaki iletişimi engelleyen bir geleneğe dönüşmüştür. Oluşan bu geleneğin dinî bir kimliğe bürünmesi sonucunda insanlar arası iletişim, daha çok reddiyeci, suçlayıcı ve dışlayıcı bir form kazanmıştır. Öncekilerin üstünlüğü fikri geleneğin en önemli özelliği haline gelmiştir. Öncekilere uymanın, onların görüşlerinden dışarı çıkmamanın, güncel meselelerin cevabını daima seleflerde aramanın, yenilik çıkartmaktan daha hayırlı olduğu inancı geçmişte olduğu gibi bugün de etkisini devam ettirmektedir. Halbuki hiçbir şey geçmişte olduğundan veya daha önce yaşandığından dolayı değerli ve üstün olmamalıdır. Çünkü bu şekildeki bir inanç, İslam toplumundaki iletişimin daha doğmadan son bulmasına, insanlar arasında kin ve nefretin artarak devam etmesine vesile olacaktır. Bu çalışmamızda geleneğin ne olduğunu, kelamî geleneğin insanlar arasındaki iletişimi hangi yönde etkilediğini ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Toplum, Gelenek, İletişim, İnsan, İnanç

ROLE OF KALAMI TRADITION IN COMMUNICATION OF PEOPLE

Abstract

Some of the insights that occurred during the few centuries before the final revelation came Have Shaped the worldview of the individuals who make up Arab society. The influence of this tradition is undeniable in their transgressing attitudes towards the last religion and its prophet. Despite these adversities Hz. The Prophet continued to communicate with the individuals of the society he grew up in, as before, after the Prophet was elected. Hz. The method of communication initiated by the Prophet was maintained dynamically by his companions after him. With a few exceptions, the Umayyad period was a period in which the leaders of Ahl al-Hadith were drawn to their side and a language was used to distinguish them. Apart from the members of the Islamic community who are in opposition to them, Hâricî, Kaderî, Cehmî, Mu'tazili etc. they have othered it by naming it as. This understanding was passed on to later periods as a bad legacy, and a few centuries later developed into a tradition that hindered communication between people. As a result of this tradition becoming a religious identity, communication between people has gained a more dismissive, accusatory and exclusionary form. The idea of the superiority of the predecessors has become the most important feature of the tradition. The belief that it is better to follow the previous ones, not to stay out of their views, to always seek the answers to the current issues in the predecessors, than to bring about innovation continues its effect today as it has in the past. However, nothing should be valuable and superior because it has happened in the past or before. Because such a belief would lead to the end of communication in the Islamic Society before it was born, and to the increasing resentment and

[1] Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, S. yazar, Dr. Öğr. Üyesi, mehmet.tozluyurt@yobu.edu.tr

hatred among people. In this study, we will try to determine what tradition is and what direction Kalami tradition influences communication between people.

Keywords: Society, Tradition, Communication, People, Faith.

GİRİŞ

Teknolojideki gelişmelerle birlikte dünya adeta küçük bir köy haline dönmüştür. Bu durum insanlara, dünyanın herhangi bir yerindeki diğer insanlarla hiçbir zahmete katlanmadan iletişim kurabilme imkânı sağlamıştır. Kurulan iletişim sayesinde insanlar her tür bilgiye çok hızlı bir şekilde ulaşabilmektedir. İnsanların hayatlarında büyük değişim ve dönüşüm gerçekleştiren iletişim ne zaman başlamıştır? Bu soruya, "bireyin dünyaya ilk adım attığı yani var edildiği anda başlar" şeklinde cevap vermek mümkündür. Zira birey doğduğu andan itibaren ilk çığlıklarıyla çevresindekilerle iletişim kurmaya yönelir. Zihinsel ve bedensel açıdan geliştikçe içinde bulunduğu toplumun değerleri ve geleneklerinin de etkisiyle iletişim becerileri artar. Ne var ki birey birtakım engeller sebebiyle çevresiyle her zaman etkili iletişim kuramaz. Bu durumda insanın aklına, kendisi için hayatî öneme sahip "iletişim" ile iletişimine rengini veren "gelenek"in ne olduğu, ayrıca geleneğin iletişim üzerindeki etkisinin nasıllığı gelmektedir. Şimdi bu hususların ne olduğunu ortaya koymaya çalışalım.

İletişim ve Gelenek Kavramları

Tanımı konusunda fikir birliği sağlanamayan kavramlardan biri "iletişim"dir. Ortak özellikleri göz önünde bulundurulduğunda iletişimin tanımı konusunda şöyle bir çerçeve çizilebilir. "Herhangi bir konu hakkında kişi ya da kitleye bilgi vermek, öğretmek, fikir dayatmak, kendi tezini savunmaya ikna etmek vb için yazı, söz ya da sembollerle yapılan karşılıklı bir alışveriş işlemidir."[2] İletişim iki yönlü bir süreç olarak algılandığında ise: "Haberi, düşünceleri, duyguları vb bildirme, düşünceleri paylaşma ya da değiş tokuş etme etkinliği; bilgi, haber, düşünce ya da görüş alışverişi" [3] şeklinde tarif edilebilir. Bize göre ise iletişim, "varlığın kendi kendine veya diğer varlıklara bilinçli bir şekilde bilgi ve duyguların sözsüz, sözlü veya yazılı olarak belli bir süreç içerisinde aktarımı veya haber verilmesi işlemidir". İletişim halinde olan insanların zamansal ve mekânsal olarak bir arada olması şart değildir.[4]

İletişim, belli bir başlangıcı ve sonu olan süreci ifade eder. Bir bakıma iletişim bir anda başlayıp biten statik bir eylem değildir. İletişim sürecinde bireyler arasında duyguda, düşüncede, tutumda ortak bir payda oluşturulur. İletişim'in önemi insanların ve toplulukların varlık ve yaşamlarını onsuz sürdürememelerinde bariz bir biçimde ortaya çıkar. Her ne kadar iletişim, insanın yaşadığı çağa göre farklılaşsa da insanlık devam ettiği sürece var olmaya devam edecek bir süreçtir.[5] İnsan için iletişim sürecini, toplumsal bir varlık olması hasebiyle "anlam paylaşımı" olarak tanımlamak da mümkündür.[6]

İletişimin en önemli unsuru dil'dir. Dil, algıların, bilgilerin, yorumların ve yargıların ifade edildiği bir araçtır. Dil ile iletişimde öne çıkan şey kişilerin "ne söyledikleri"dir. Dilin dışında iletişim için kullanılan unsurlar işaretler, semboller ve sözcükler; el, kol, ayak ve yüz gibi organların hareketleridir.[7] Buna dil ötesi iletişim ismi verilebilir. Bu tür iletişimde ise insanların "nasıl söyledikleri" önemlidir.

---

2 Orhan Gökçe, *İletişim ve Kitle İletişim Bilimine Giriş*, (Konya: Turhan Kitapevi, 1993), 4.

3 Ayseli Usluata, *İletişim*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 11; Krş. A. Kadir Özer, *İletişimsizlik Becerisi*, (İstanbul: Varlık Yayınları, ts.), 151.

4 Ünsal Oskay, *İletişimin ABC'si*, (İstanbul: Der Yayınları, 2007), 10.

5 Bkz. Erol Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, (Ankara: Ark Yayınları, 1994), 98-98; Orhan Gökçe, *İletişim Bilimi*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006), 7-10. Süreç, aralarında birlik olan veya belli bir düzen içinde tekrarlanan, ilerleyen, gelişen olay veya hareketler dizisidir.

6 Özer, *İletişimsizlik Becerisi*, 151. Krş. Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, (İstanbul: MEB. Yayınları, 1995), 47.

7 Merih Zıllıoğlu, *İletişim Nedir?* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1998), 133-134; Metin İnceoğlu, *Tutum, Algı, İletişim*, 5. Baskı, (İstanbul: Beykent Üniv. Yayınları, 2010), 69.

Araştırmalar, insanların günlük hayatlarında birbirlerinin ne söylediklerinden ziyade nasıl söyledikleriyle ilgilendiklerine vurgu yapmaktadır.[8]

Allah'ın son elçisi olan Hz. Peygamber yaşamı boyunca farklı eğilimlere sahip insanlarla iletişim kurmuştur. O, iletişim halinde iken hem dil hem de dil ötesi söyleme önem vermiştir. Bir bakıma onun, dille söylediği dil ötesiyle söylemiyle uyum içindedir. "*Kullarıma söyle: (İnsanlara karşı) en güzel sözü söylesinler. Çünkü şeytan aralarını bozar. Şeytan insanın apaçık bir düşmanıdır*."[9] Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'den ve müminlerden, inanan inanmayan ayrımı yapmadan tüm insanlarla olan iletişimlerinde öğüt vermede, tartışma yapmada, kötülüğe karşı koymada güzelliği tercih etmelerini istemiştir.[10]

Yüce Allah Hz. Peygamber'e, münafıklarla iletişiminde onlara aldırmaması, kendilerine öğüt vermesi ve onlara durumları hakkında etkili söz söylemesini tavsiye etmiştir.[11] Mâtürîdî, Nîsâ sûresinin 63. ayetindeki "*onlara (münafıklara) deki*" ifadesinin "yaptığınız eylemi ikinci kez tekrarlarsanız sizi cezalandırırım" anlamı taşıdığını belirtir. Bir diğer anlamının ise tehdit içerdiğidir. Yani onların cezasını verecek olanın Hz. Peygamber değil Allah olduğu vurgulanmaktadır.[12] Bu yorum bize şartlar ne kadar zor olsa da insanlarla iletişimde cezalandırma ve kötü söz söylemeden uzak durulması gerektiğini hatırlatmaktadır.

İnsanların iletişim kurmalarında yetiştikleri çevrenin ve o çevreye ait geleneklerin büyük etkisi söz konusudur. Bu söylemimizi gerekçelendirmek için önce gelenek kavramının ne ifade ettiğinin bilinmesine ihtiyaç vardır. "Gelenek, her kuşağın, kendi ihtiyaçları doğrultusunda ortaya koyduğu yorumlar toplamıdır. Ayrıca gelenek, sabit nazarî inançlar ve değişime kapalı dogmalar bütünü değil aksine söz konusu nazariyelerin, belli bir çevredeki, tarihin belli durumundaki, kendi düşüncesini ortaya koyan ve kendi dünya görüşünü oluşturan belli bir toplumdaki pratiklerin tamamıdır. Ayrıca geleneklerin doğduğu temel kaynaklar da bilgi çeşitliliğine imkân tanır".[13] "Gelenek", hâkim medeniyet dâhilinde geçmişten bugüne ulaşanlardır. Gelenek, sahip olduğu düşünce, tasavvur ve imajlarla halkın günlük hayattaki davranışlarına yön veren bir olgudur.[14] Bir de gelenek, "bir toplumda veya bir toplulukta eski çağlardan beri yerleşmiş olup, saygın tutulan söz ve yazı ile nesilden nesile geçerek giden her türlü örfler, adetler, töreler, davranışlar, bilgiler, efsaneler, doktrin, alışkanlıklar"dır.[15] Gelenek dendiğinde çoğu zaman belli bir yolu izleme, belli bir çevrede hareket etme ya da daha önceden birisinin ortaya koyarak gelenekselleştirdiği şeyi devam ettirme anlaşılır. Zira toplumda belli davranış kalıpları üretilirken, bu üretim toplumun bireylerini bu kalıplara göre davranmaya zorlar. Gücünü ise, toplumdaki teamüllerden alır.

Gelenek, "insanüstü alana ait bir kavram" olarak da tarif edilmiştir. Bu anlayışa sahip olanlar geleneğin, beşerî alana ait olan şeylerle karıştırılmaması gerektiğini savunurlar.[16] Bir bakıma bu insanlar nezdinde gelenekten söz edildiğinde anlaşılan din ya da dinî düşüncedir.[17] Bunun nedeni ise geleneğin kutsal kabul edilmesi olsa gerektir. Zira gelenek bunu kutsallık duygusu aracılığıyla ve halkın, içinde

---

8 Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, (İstanbul: Sistem Yayınları, 2004), 27.

9 İsrâ, 17/53.

10 Bkz. Nahl, 16/125; Mâide, 5/3; Mü'minûn, 23/96; Fussilet, 41/34. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli Sünne,* thk. Mücdî Bâsellûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 7:62.

11 Bkz. Nîsâ, 4/63.

12 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli Sünne*, 3: 238-239.

13 Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 14.

14 Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, 15.

15 Yeni Türk Ansiklopedisi, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1985), 3: 1022; Türkçe Sözlük, 1: 534; Meydan Larouse, (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1981), 5: 69.

16 Rene Guenon, *Gelenek ve Gelenekçilik*, trc. Mamut Kanık, (İstanbul: Yedi İklim Yayınları, 1987), 8. Krş. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 21-31.

17 Din ile geleneğin ayrı şeyler olduğu, geleneğin kutsallığının olmadığı konusunda bkz. Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat*, 21-31.

yıpranmış gerçekliklerinin tesellisini bulduğu parlak geçmişe yaslanmakla yapar.[18] Bize göre ise gelenek kavramı: "Bir kişi veya varlık tarafından ilk ve orijinal olarak ortaya konan, insanları çepeçevre kuşatan, yazılı veya sözlü olabilen, sonra gelenler tarafından diğer nesillere aktarılarak devam ettirilen, iyi veya kötü anlamda topluma yön veren, doğru veya yanlış olma ihtimali olan davranışlar ve uygulamalardır"[19] şeklinde tarif edilebilir.

İletişim Sürecinin Temel Öğeleri

İletişim sürecinin öğelerinin; gönderici/kaynak, alıcı/hedef, algı, mesaj/ileti oluştuğu söylenebilir.[20] Şimdi bu ögeleri kısaca açıklayalım:

2.1. Kaynak: İletişimin başlamasını sağlayan birimdir. Kaynağın bilgi birikimi, mesajı iletiş biçimi iletişim üzerinde etkilidir. Alıcıya/hedef kitleye iletilemeyen, kaynakta kalan mesajların iletişimin başlamasına engel olacağında şüphe yoktur. Kaynağın kişilik özelliği, tavırları ve sürdürdüğü geleneği, iletişim sürecini etkileyen bir diğer faktördür. İletişimde bulunan kişilerin benimsedikleri dinî, ahlâkî, sosyal ve siyasî değerler de kişiliklerini biçimlendiren unsurlar olarak onların iletişimlerine yansır.[21]

2.2. Alıcı: İletinin, iletilmek istendiği kişi ya da grup olarak adlandırılır. Konuşanın varlığı, iletişimin gerçekleşmesi için tek başına yeterli değildir. İletmek istediklerini dinleyecek ve alacak bir muhataba ihtiyaç duyar. Bir dinleyicinin algılama eylemini gerçekleştirebilmesi için konuşanın algıya sunduğu mesajları almayı seçmeli ve ona yoğunlaşmalıdır. Konuşanın ilettiği duygu, düşünce, tutum ve bilgilerin alıcıda belirli bir yankı uyandırması, alıcıyla kaynak arasında yaşam ve dil ortaklığının yani gelenek birlikteliğinin bulunmasını gerekli kılar. Çünkü iletişim, alıcı ile kaynağın ortak yaşantılara sahip oldukları alanlarda gerçekleşebilir.[22]

2.3. Algı: Duyu organları ile bilginin kişiye gelmesini ifade eder. Anlama ile ilgili faaliyetler ise algıdan sonraki ve daha hassas bir süreci kapsar. Fertler algıladıkları şeyi anlama veya anlamama ile çok sık karşılaşırlar. Kişiler ne kadar ortak değerlere sahipse, karşılıklı etkileşim de o kadar verimli olacaktır. İletişim süreci boyunca kaynak ve alıcı, mesajı eş zamanlı olarak süzgeçten geçirir. Süzgeçten geçirme işleminin sonucunda; alıcı, mesajı kaynağın kastettiği biçimde algılamayabilir veya anlamak istemeyebilir.[23]

2.4. Mesaj: Bilgi, düşünce, kanaat, tutum, davranış biçimlerinin alıcıya gönderilmek üzere kaynak tarafından ortak semboller kullanılarak kodlanmış haline denir. Mesaj, bir bakıma kodlayıcı kaynağın alıcı tarafından algılanabilir nitelikteki fiziksel ürünüdür.[24]

3. İletişim Engelleri

İletişimin istenilen şekilde gerçekleşmesini engelleyen her türlü etken bir iletişim engelidir. Bir başka ifadeyle, mesajın iletimine ya da alıcıya ulaşan mesajın doğru algılanmasına ve anlamlandırılmasına mâni olan her şey, engel olarak adlandırılır. İletişim engellerini şöyle sıralayabiliriz:

---

18 Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, 15.

19 Mehmet Tözluyurt, *Kur'an'da Gelenek Kavramı*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 8.

20 İnceoğlu, *Tutum, Algı, İletişim*, 177. Krş. Emine Kılıçaslan, *İletişim Kurma Becerileri*, (İstanbul: Kriter Yayınları, 2011), 35-60.

21 Bilinen kişilik özelliklerinden birkaçı şunlardır: Çekingen, girişken, otoriter, demokrat, içe dönük, dışa dönük, mütevazı, kibirli. İnceoğlu, *Tutum, Algı, İletişim*, 179-181. Özgür ortam içinde yapılan iletişi, toplum sorunlarının çözümüne olduğu kadar, kişiler arası sorunların çözümüne de katkıda bulunur. Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 17.

22 Emin Özdemir, *Eleştirel Okuma*, (Ankara: Ümit Yayınları, 1995), 25. Ayrıca bkz. İnceoğlu, *Tutum, Algı, İletişim*, 73.

23 Algılama süreci, kişilerin sahip oldukları değer yargıları, amaç ve hedefleri, ihtiyaçları, içinde yetiştikleri kültürel ortam, bilgileri, hisleri, geçmişteki tecrübeleri ve hatta biyolojik ve fiziksel özellikleri gibi birçok etmen tarafından etkilenmektedir. Bk. Zıllıoğlu, *İletişim Nedir?* 13. İnceoğlu, *Tutum, Algı, İletişim*, 73, 187-188.

24 İnceoğlu, Metin, *Tutum, Algı, İletişim*, 177,185; Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 69-70; İrfan Erdoğan, *İletilişim Egemenlik Mücadeleye Giriş*, (Ankara: İmge Kitabevi, 1997), 34-36, 42-45.

3.1. Kişisel Engeller: İletişimin iki temel unsuru olan kaynak ve alıcının amacı etkin bir iletişimdir. Ancak bilerek veya bilmeyerek bizzat kendileri etkin iletişimin önündeki birer engele dönüşebilirler. Kaynak ve alıcı pek çok konuda farklı özelliklere sahip olabilir.[25] Alıcı, kaynağın gönderdiği her şeye kaynakla aynı değeri ve önemi vermeyebilir. Niyet okuma yoluna giderek mesaja, onun kastettiğinin dışında bir anlam yükleyebilir. Ayrıca alıcının kaynağa olan inancı, güveni, sevgisi ve önyargısı da kişi ya da kurumlardan gelen mesajların farklı şeklilerde anlamlandırılmasına ve gösterilecek tepkinin belirlenmesine etki eder.[26]

3.2. Dil Güçlükleri: Etkili iletişim, kaynağın gönderdiği mesajın, alıcıya niteliği bozulmadan ulaşması ve içeriğine kaynakla alıcının aynı anlamı vermeleriyle gerçekleşir. Oysa bir dildeki pek çok kelimenin birbiriyle hiç ilgisi olmayan birden fazla anlamı olabileceği gibi, bir kelime ya da kavrama kaynakla alıcı farklı anlamlar yükleyebilir. Hatta alıcı, kaynağın kullandığı kelime ve kavramları hiç bilmiyor olabilir. Bunun için kaynak, mesajı kodlarken kendisini alıcının yerine koyarak, onun tanıdığı kelime ve sembolleri seçmeli, yerine göre anlaşılmasında güçlük çekilebilecek kelime ve kavramları ya hiç kullanmamalı ya da herkesçe bilinen kelimelerle tanımlamalıdır.[27]

3.3. Dinleme Yetersizliği: Dinleme, çok önemli bir iletişim becerisidir. Nitekim insanların çoğu, iletişim sürecinde dikkatini, karşısındakinin ne dediğinden çok kendi kafasındaki düşünceleri aktarmaya yoğunlaştırır. Karşısındakinin sözünü tamamlamasına bile fırsat vermez. Oysa günlük hayatın doğal akışı içerisinde etkili bir iletişimin gerçekleşmesi, etkili dinlemenin başarılması ile mümkündür.[28]

3.4. Önyargılar ve Algıda Seçicilik: Pek çok kimsenin sağlıklı ve yeterli bir bilgi ya da tecrübeye dayansın veya dayanmasın, çeşitli olay, olgu, obje, kişi ve konularda değişmesi zor peşin hükümleri ve değer yargıları vardır. Bu tür yargıların olumsuz etkileri iletişimde kendini gösterir. Bunlara alıcının, bilerek veya bilmeyerek mesajın tamamını veya bir kısmını algılamaması da eklenince, iletişimin etkinliği önemli ölçüde engellenebilir. Zira insanların, kendilerine ulaşan uyaranların bir kısmını ihmal ederek, özellikle algılamak istediklerini seçip onlar üzerinde odaklandıkları, algısal tamlama yoluyla organize edip tekleşmiş bütünler haline getirdikten sonra onları, kendi kişisel özellikleri ve toplumsal etkilenmeler çerçevesinde yorumladıkları bir gerçektir.[29]

4. Geleneğin İletişim Üzerindeki Rolü

Gelenek bir iletişim engeli olarak değerlendirilebilir mi? Yoksa iletişimi kolaylaştıran bir etken midir? gibi sorular iletişim konusunda geleneğin rolünün tespit edilmesi noktasında büyük öneme haizdir. Öncelikle belirtmek gerekir ki gelenek başlı başına kötü bir şey değildir. O, bizim gibi insanların yaşam tecrübelerinin sonrakiler tarafından sürdürülmesi sonucu vücuda gelmiştir. Gelenek, kendisine yaklaşanların bakış açılarına göre konum kazanan bir olgudur. Toplumu, geleneğe karşı takındıkları tavra göre iki grupta değerlendirmek mümkündür. Birincisi üyelerinin kopmaz bağlarla birlikte yaşadığı hayat ve kader gruplarıdır. Bu gruptakiler, kişilerin kimliği hakkında bilgilenmek için herhangi bir soru sormaya tenezzül etmezler. Aidiyet alternatifsiz bir koşul olarak kaderleri kaldığı sürece bir kimliğe sahip olma düşüncesi söz konusu olmayacaktır. İkincisi tamamen fikirlerle ve çeşitli ilkelerle bir araya getirilmiş gruplardır. Kimlik meselesi bu gruptakiler için bir anlam ifade eder.[30]

4.1. Geleneğin İletişim Aracı Olması: Toplum, geçmişin meydana getirdiği bir organizma olup gerçek kılavuzları geleneklerdir. Belli bir geleneğin takipçilerinin oluşturduğu topluluklar için bir şeyin ilk gerçekleşmesi anlamlı ve geçerlidir. Daha sonraki nesillerin yaptıkları veya yapmaları gereken ise ilk

---

[25] Bu farklılıkları kişisel arzu ve istekler, değer yargıları, alışkanlıklar, bilgi düzeyleri, tecrübeler, ilgiler, anlama ve algımla kapasiteleri, yetenekler, kültürleri, duygular, tutumlar, önyargı ve saplantılar olarak belirtebiliriz.

[26] Bkz. Daft, Richard L., *Management*, 460, 583. Krş: Koçel, *İşletme Yöneticiliği*, 546.

[27] Bkz. Daft, Richard L., *Management*, (South-Western: Mason Thomson, 2008), 583. Krş. Tamer Koçel, *İşletme Yöneticiliği*, (İstanbul: Beta Yayınları, 2001), 546.

[28] Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, 171-190. Bkz Erdoğan, *İletişimi Anlamak*, 282. Bkz. Koçel, Tamer, *İşletme Yöneticiliği*, 547.

[29] Recep Tayfun, *Etkili İletişim ve Beden Dili*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007), 68.

[30] Zygmunt Bauman, *Kimlik*, trc. Mesut Hazır, (Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 19-20.

neslin uygulamalarını sürekli tekrarlamaktan ibarettir.[31] Ancak geleneklerden çağın ihtiyaçlarına cevap veremeyenlerinin yavaş yavaş değiştirilmemesi durumunda ise gelişme meydana gelemez. Bir kavim, geleneklerinin kuşaklar boyunca sabit kalmasına çalıştığı zaman artık ilerleyemez.[32]

Gelenek benimsendiğinde, benimseyenler için, onların eylem ya da inançlarının diğer parçaları kadar son derece canlı ve hayatidir. Gelenek, şimdideki geçmiştir. O, vuku bulan, tevarüs edilmiş bir dokudur. O, geçmişte yaratılmış, icra edilmiş ve inanılmış olan ya da geçmişte var olduğuna, icra edildiğine veya inanıldığına inanılmış olunan şeydir.[33] Gelenek, eskiye gidildikçe kökleşen ve kutsallaşan bir değerler dünyasıdır. O, kendi mantıksal tutarlılığı ve bütünlüğü içinde anlamlıdır. Kendi dünyasının anlam bütünlüğünü ve bilgisini sadece kendine tabi olanlara açar. Herkes gelenekte sadece görmek istediği şeyi görür. Bir geleneği kabul edenler, onu gelenek diye adlandırma ihtiyacı duymazlar. Kabul edilebilirliği onlar için apaçık bir şeydir.[34]

Sınıf üyeliği söz konusu olduğunda kişi ait olduğunu iddia ettiği sınıfa olan üyeliğini davranışlarıyla ve tüm hayatıyla -sadece nüfus cüzdanını göstererek değil- ispatlamalıdır.[35] Sınıf içi dayanışmaya önem veren geleneğin olumlu yönüne yaşadığı dönemde iletişim halinde olduğu insanlara Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) görüşlerini savunan Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'de (ö. 508/1115) rastlamaktayız. Nesefî kimi zaman yanlış fikirlerin Ebû Hanife'ye nispet edildiğini belirterek onu savunmaya çalışır. Bu duruma örnek olarak "mahiyet" konusunu zikreder. Nesefî'ye göre Allah mahiyetle nitelenemez. Çünkü mahiyet bir şeyin cinsinden olmayı ifade eder. Bu da cins olma noktasında eşitlikleri sebebiyle aynı cinsten iki şey arasında benzerliği gerektirir. Allah'ın ise bir cinse ait olmaması hasebiyle mahiyeti yoktur. Ebû Hanife'nin *Makâlât* türü eserlerde "Allah'ın ancak kendisinin bildiği bir mahiyeti vardır" şeklinde görüşe sahip olduğu fikrinin ona atılmış bir iftira olduğunu iddia eder. Bu iddiasını Ebû Hanife ve Mâtürîdî'nin mahiyet görüşünü reddetmesine dayandırır.[36]

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî (ö. 301/913-14) tarafından alemin yaratılması da dahil olmak üzere pek çok konuda Mu'tezilî alimlere eleştiriler yöneltilmiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913), el-İntisâr adlı eserinde Mu'tezile bu konulardaki fikrini Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf (ö. 135/752) ve İbrahim b. Nazzâm'dan (ö. 231/845) nakillerle bu eleştirilere cevaplar vermeye çalışmıştır.[37]

Aynı geleneğin bireylerinin genel eğilimden farklı bir düşünceye sahip olması düşünülemez. Şayet böyle bir durum söz konusu olursa aynı grubun bireyleri arasındaki iletişim kopacaktır. Bunun örneğini keramet konusunda mezhebinden farklı fikre sahip olan Ebû İshâk el-İsferâyinî'nin

---

31 Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, trc. Sema Fifat, (İstanbul: Simavi Yayınları, 1993), 36.

32 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, haz: Yunus Ender, 1. Baskı, (İstanbul: Hayat Yayınları, 1997), 75. "İnsanı önünden ve ardından takip eden melekler vardır. Allah'ın emriyle onu korurlar. Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez. Allah, bir kavme kötülük diledi mi, artık o geri çevrilemez. Onlar için Allah'tan başka hiçbir yardımcı da yoktur". Ra'd, 13/11.

33 Edvard Shils, "Gelenek", trc. Hüsamettin Arslan, *Doğu Batı Dergisi*, 7/25 (2003–2004 Kasım, Aralık, Ocak), 111. O halde insanları çepeçevre kuşatan, yönlendiren geleneğin temel özellikleri nelerdir? Birincisi dinî boyutuyla bir sürekliliğe işaret eder. Sürekliliğin halkalarındaki bir kopma geleneğin otantikliğini zedeler ve zamanla yozlaşmasına, başkalaşmasına sebebiyet verir. İkincisi onun sürekliliğini sağlayan seleflerin üstünlüğü fikridir. Üçüncüsü kendisinin kâmil ve eksiksiz olduğunu savunur. Dördüncüsü her gelenek kendisinin diğer geleneklere göre as'la orijine yani kaynak'a daha yakın, dolayısıyla daha otantik olduğu tezini de savunur. Beşincisi, vücuda getirdiği yapıya ve bu yapının gereklerine kayıtsız şartsız itaat ister. Altıncısı istikrarı savunmasıdır. Armağan, *Gelenek*, 19-20.

34 Shils, Edvard, "Gelenek", 111.

35 Bauman, *Kimlik*, 63.

36 Allah'ın mahiyetinin olduğu ancak O'nun isim ve sıfatları kastediliyorsa kabul edilebilir. Ebü'l-Mu'în. En-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. Habibullah Hasan Ahmed, (Kahire: Dâru't-Tabâati'l-Muhammediyye, 1986), 156. Krş Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruşi, (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 166-167.

37 Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, *El-İntisar*, trc. Yüksel Macit, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

eleştirilmesinde görmekteyiz. İsferâyinî, Eş'arîlik içerisinde velî kullarda gerçekleşen kerametin gerçekliğini kabul etmeyen kişi olarak tanınır. Ona göre inanmayanların iddiaları karşısında elçinin peygamberliğini ispat için Allah'ın fiili olarak kendisinden sadır olan mucize türü olayların, elçinin dışında herhangi bir kimsede ortaya çıkması mümkün değildir. Bu bakımdan o, evliyaları bu türden keramet sahibi olarak görmez. Onların tek kerameti dualarının kabul edilmesi olup bunun mucize türünden bir şey olması imkânsızdır.[38] İsferâyinî'nin kerametle ilgili düşüncesinin temel dayanağı, peygamber dışında bir kimsede mucize türünden olağanüstü olayların gerçekleşmesini kabul etmenin, mucize ile keramet arasında bir ayrım yapılamayacağı sonucuna götürmesidir. Bu durum mucizeyi, nübüvvetin delili olmaktan çıkaracaktır. İsferâyinî'nin bu konudaki görüşü Mu'tezile'nin "Kerâmeti kabul edersek mûcizeyle karışır, peygamber ile velî arasında fark kalmaz"[39] şeklindeki görüşüyle benzerlik arz eder. İsferâyinî'nin keramet konusundaki bu kanaati mensubu bulunduğu mezhebinin âlimlerince eleştiri konusu yapılmıştır. Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) bunlardan sadece bir tanesidir. Ona göre keramet ile mucizenin bir ve benzer olmaları mümkün değildir. Mucizenin dayandığı temel husus, nübüvvet iddiasıyla birlikte meydan okumanın varlığıdır. Keramette ise nübüvvet iddiası olmadığı gibi meydan okuma da söz konusu değildir.[40]

4.2. Geleneğin İletişime Engel Olması:

Takipçisi olduğu geleneğin dışında olanları farklı şekilde tanımlamak, kişiyi, kontrol etmesi şöyle dursun, etkileme imkânının bile bulunmadığı bir kadere tutsak etmek demektir.[41] Bu açıdan bakıldığında gelenek bir iletişim engeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebû Hanife ve taraftarlarını bi'dat fırka olarak değerlendirilen Mürcie fırkasının içinde zikretmiştir. Ebû Hanife ve takipçilerini Mürcie olarak kabul etmesinin sebebini onun şu cümlelerinden çıkarabiliriz: "Bunlar, imanın Allah'ı bilmek, O'nu ikrar etmek, Hz. Peygamber'i bilmek ve Allah katından gelen şeyleri ayrıntılı olarak değil bir defada genel hatlarıyla kabul etmek olduğunu iddia ederler".[42] Eş'arî Mürcie'nin dolayısıyla Ebû Hanife ve taraftarlarının görüşlerini reddettiğini, fikirlerinin yanlış olduğunu, onların selefin yolundan gitmemelerine bağlamaktadır. Kendisine göre selefin yani Ahmed İbn Hanbel'in (ö. 241/855) yolunu, ilahî vahye, Hz. Peygamber'e, ondan sonra gelen ilk üç neslin ve hadis imamlarının rivayet ettiği şeylere sarılmak olarak açıklamaktadır.[43]

Geçmişten beslenerek vücuda gelen kollektif kimlikler kendilerini açık etmeseler de her daim arka planda var olmaya devam ederler.[44] Hasan b. Ali el-Berbehârî (ö. 329/940-41) ile Ebû Hasan el-Eş'arî arasında gerçekleşen iletişimi buna örnek olarak verebiliriz. Anlatılanlara göre Eş'arî, Mu'tezilî düşünceden ayrılışının ardından Bağdat'a gelmiş ve Berbehârî'yi ziyaret etmiştir. Kendisinin kelâmî konularda "İbâne" adlı bir eser kaleme aldığını, bu eserde Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi (ö. 321/933) eleştirdiğini, aynı şekilde Yahudilere, Hıristiyanlara ve Mecûsîlere de reddiyeler yazdığını söylemiştir. Berbehârî, onun söyledikleri hakkında bir şey bilmediğini ve

---

38 Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-İsferâyinî, *el-Akîde*, nşr. Richard M. Frank, 134. (Richard M. Frank, "Al-Üstad Abü Ishak: An Akida Together With Selected Fragments", Paris: 1989). İbn Fûrek, mucizeyi peygamberlik iddiasında olan bir kimsede, kerameti ise velayet sahibi olanlarda gerçekleşen olağanüstü haller olarak tarif etmiştir. O, yaptığı tanımlarla bu konuda çağdaşı İsferâyinî ile aynı fikirde olmadığını ortaya koymuştur. Bkz. Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hâdise, 1974), 2: 660.

39 Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, 2: 107. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. George C. Anawati, (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme, 1962), 25: 217-225.

40 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3: 544-545. Aidiyet hissinin geleneksel olarak hasredildiği yerler birliktelik hasretini dindiremez veya yalnızlık ve terk edilmişlik hissini gideremez olduklarında artık ya kullanışlı değillerdir ya da güvenilmezlerdir. Bauman, *Kimlik*, 43.

41 Bauman, *Kimlik*, 42.

42 Ebü'l Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn,* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Kahire: Mektebetü Nehdati'l-Mısriyye, 1950), 1: 202-3

43 Ebü'l Hasan Ali b. İsmail Eş'âri, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (Beyrut: yy., ts.), 8-9.

44 Bauman, *Kimlik*, 24.

anlamadığını; tek bildiği şeyin Ahmed b. Hanbel'in öğretileri olduğunu belirtmiştir.[45] Burada bizi ilgilendiren Eş'arî'nin Berbehârî'yi ziyaret etme nedenleri ilgili tartışmalar değil, Berbehârî'nin bağlı olduğu geleneğin etkisiyle Eş'arî'nin düşüncelerine karşı gösterdiği tepkidir. Berbehârî, Eş'arî'nin karşıt fikirleri kelâmî yöntemlerle eleştirmesini kabul etmemiş, bu nedenle onunla iletişimini sonlandırmıştır. Hanbelî kültürün kelam karşıtlığı dikkate alındığında bu düşüncenin muhtemel olduğu anlaşılmaktadır.[46]

Eş'arî'nin, Mu'tezile'yi terkinin ardından Ehl-i Hadis'in inanç noktasındaki ilkelerine sarılması Ebü'l-Mu'în en-Nesefî tarafından "Ehl-i Hadis kelamcısı" olarak takdim edilmesine yol açmıştır. Eş'arî'nin, Nesefî tarafından Hadis Ehli'nin kelamcısı olarak kabul edilmesinin bir başka nedeni de bir müddet Ebü'l-Abbâs el-Kalânisî'nin en önemli temsilcisi olarak kabul edildiği Küllabî gelenek içerisinde yer almasıdır. Nesefî de onu ve grubunu, Küllâbiyye[47] ve Kalânisiyye[48] ile birlikte Ehl-i Hadis kelamcıları olarak nitelendirmiştir.[49] Nesefî, Hadis Ehli'ni, Ehl-i Sünnet kelamcıları arasında saymamıştır. Onun *Bahru'l-Kelam* adlı eserinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in görüşü olarak verdiği bilgilerin birçoğunun Ehl-i Hadis olarak bilinen fırkanın görüşleri ile örtüşmemesi bunun en güzel örneğidir.[50]

Toplumsal kriz ortamında insanlar ya kendilerine hiçbir maliyeti olmayacak şekilde tüm toplumu ya da kolayca tanımlanabilecek sebeplerle son derece zararlı gördükleri başka insanları suçlarlar.[51] Mihne döneminde Mu'tezile'nin, sonrasında ise Ehl-i Hadis'in insanlarla olan iletişimlerinde bunun örneğini görmek mümkündür. Ehl-i Hadis'in geçmişte uğradığı mağduriyet onların görüşlerinin doğru olduğu yolunda bir yargının toplumda yaygınlaşmasını sağlamıştır. Onlar bir sonraki adım olarak yönetime baskı yaparak suçlu ilan ettikleri Mu'tezile'nin fikirlerinin yasaklanması sağlamışlardır.[52]

Alimlerin herhangi bir konu hakkında ortaya koyduğu eserler hem kendi hem de kendilerinden sonraki dönemler için mesaj niteliğindedir. Bu eserlere yaklaşım tarzı onların anlaşılmaları noktasında büyük öneme haizdir. Bazı alimlerin kaleme aldıkları eserlerde diğer alimlerin görüşlerini, takipçisi olduğu geleneğin de etkisiyle tekfire varacak şekilde eleştirmeleri mesaja yükledikleri anlamla alakalıdır. Buna Ebû Bekr İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) ilim tarifine İbn Hazm el-Endelüsî (ö. 456/1064) tarafından yapılan değerlendirmede rastlamaktayız. İbn Fûrek ilmi hem kadîm hem de hâdis varlıklar için ortak olmasından hareketle "tarifler kadîm ve hâdis olanlar için değişmez; ilim, fiil yapmaya gücü yeten bir varlığın, fiillerini sağlam yapmasını gerektiren bir sıfattır" şeklinde tarif eder.[53] Onun bu tarifi İbn Hazm'ın eleştirisine maruz kalmıştır. İbn Hazm onu, Allah'ın ilmiyle insanın ilminin aynı özelliklere sahip olduğunu kabul ettiği gerekçesiyle tekfir etmiştir.[54] Hâlbuki İbn Fûrek Allah'ın sıfatlarını ezelî kabul etmektedir. Onun şu sözleri bunun örneğidir: "Allah'ın sıfatlarında bir değişiklik olmaz. Ezelde layık olduğu vasıflarının aynen devam etmesi gerekir. Aksi takdirde zatının değişikliklere ve hâdislere mahal teşkil etmesi icab eder. Bu ise sonradan olma belirtisidir."[55]

---

45 İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1999), 2: 18; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Beyrut: Müessetü'r- Risâle, 1996), 15: 90.

46 İsa Koç, "Berbehârî ve Şerhü's-Sünne Adlı Eserindeki Haşvî Temâyül", *SDÜİF Dergisi*, 38/1 (Haziran 2017), 100.

47 Kurucusu Ebû Muhammed Abdullâh b. Saîd b. Küllâb el-Kattân el-Basrî'dir (ö. 240/854 [?]).

48 Kurucusu Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm b. Abdillâh el-Kalânisî'dir (ö. IV/X. [?]).

49 Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. H. Atay-Ş. A Düzgün, (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1:400. Ayrıca bkz. M. Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 23-24.

50 Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, nşr. Veliyyüddîn Muhammed Salih el-Farfur. (Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Farfur, 2000), 156.

51 Bauman, *Kimlik*, 73.

52 Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültüründe Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 168.

53 Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî min imlâi'ş-Şeyh İbn Fûrek*, thk. Daniel Gimaret, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 40-41.

54 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Evhâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996), 2: 303-304; 5: 79.

55 Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Şerhü'l-Âlim ve'l-Müteallim*, thh. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2009), 5; İbn Fûrek, *Mücerre*d, 42.

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) şahsında bütün Mu'tezilîler'e yönelik eleştirileri mesajın maksatlı anlaşıldığının bir diğer örneğidir. Şöyle ki Nesefî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi "burhânü temânu' delilini aklî kesinlikte görmemesinden dolayı tekfirle itham etmiştir. Nesefî'ye göre Ebû Hâşim, Allah'ın birliğini kendi esaslarına uygun olan aklî delillerle ispat etmekten aciz kalınca bunun ancak naklî delille ispat edileceğini ortaya atmıştır. Bu durumda o, Kur'an'ın kullandığı aklî delili geçersiz saymıştır. Bir bakıma o, Allah'ın öğrettiği delilin sağlam olmadığını söylemekle Allah'ı cahillikle nitelemiştir. Nesefî'ye göre böyle bir düşünceye sahip olan birinin kâfir sayılacağı noktasında şüphe yoktur.[56] Nesefî'nin Mu'tezile'yi temenu' deliline gereken önemi vermemekle itham etmesi eksik bilgiye dayanmaktadır. Şöyle ki Mu'tezilî bir âlim olan Kâdî Abdülcabbâr (ö. 415/1025) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinde ikinci ilahın olmadığını izah ettiği kısımda temanu'dan söz etmiştir. Hatta temanu' kavramını "iki kâdirden her birinin, diğerinin engel olacağı şeyi yapmasıdır" şeklinde tarif etmiştir.[57]

Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) ile Nûreddîn es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) fikrî tartışması geleneğin iletişim üzerindeki etkisini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Râzî, Sâbûnî'nin iletişim kurmaksızın insanları bilgisizlikle itham ettiğini bunun da doğru bir tavır olmadığını belirtir. Ne var ki kendisi de "ahval/haller"[58] ile ilgili konuda Sâbûnî'nin toplum nazarındaki itibarını düşürmek için bir gayretin içine girmiştir. O şöyle demektedir: "Dedim ki, bu sözü açıkladığımda senin âlimler ve önde gelen kimselerden olman bir tarafa senin akıllı insanlar grubunda dahi olmadığına hükmedeceğim. Bu söz onu rahatsız etti ve heyecanlandı. Ona heyecanlanma sabırlı ol! dedim. Eğer tutunduğun o şeyi açıklarsam sana düşen sukut etmektir, yok eğer bunu yapamazsam istediğin gibi hareket et". O, Sâbûnî ile "tekvin-mükevven"[59] konusunda da tartıştığını ifade etmektedir. Her iki alimin de konuya bakışları mensubu bulundukları geleneğin izlerini taşımaktadır.[60] Bu nedenle aralarındaki iletişimi anlamaktan ziyade anlam yükleme üzerine bina ettikleri çıkarımında bulunmak mümkündür.

Tartışmada/iletişimde amaç doğru olmayan düşünme biçimlerinin neler olduğunu ortaya koymak olmalıdır. Ancak bunu yaparken kusur bulma, açık arama çabası içini girilmemelidir. İnsanlar arasındaki iletişim bireyin veya diğer bireylerin kendisinin iddia ya da yargılarını taraflı olmaktan ve önyargıdan uzak bir şekilde kurulmalı, bireyci ve grup merkezci olmamalıdır. Bir kişi başkalarını inandırmakta ne kadar hak sahibi ise başkaları da vazgeçirmekte o kadar hak sahibidir.[61] Özgür olarak gerçekleştirilen iletişim sırasında birbirine göre farklılığı olan bakış açıları sayesinde yeni hipotezler ortaya konması yüksek ihtimaldir.

SONUÇ

Geçmişte yaşamış bireyler arasında gerçekleşen her türlü iletişim, yazılı ve sözlü geleneğin oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Bu manada "geçmiş" asla değiştirilemez ve geri getirilemez. Bugünün insanları da istese de geçmişte yaşayamaz. Geçmiş, güvenilebilir ve doğru bilgi ile anlamaya çalışıldığı takdirde, sağlıklı bir tarih bilinci gelişeceği gibi gerekli dersler çıkarılarak, daha güvenli bir gelecek inşa edebilir. Geçmişi doğru anlamanın ve sağlıklı tarih bilincinin önündeki en büyük engel, kutsallaştırmak veya yok farz etmektir. Tarih bilinci yoksa sağlıklı uzlaşı kültürü yaratılamayacak; kutuplaşma kolaylaşacak ve anlam buharlaşacaktır.

İnsanların karşısına çıkan farklı, yeni, özgün bir fikrin sırf kendilerinin daha önceki bilgileriyle uyuşmuyor diye reddedilmesi o kişileri yeni bir bilgi öğrenmek, yeni bir anlayış kazanmak imkânından mahrum bırakabilir. Anlaşılmayana ve bilinmeyene değil, yanlış olana karşı çıkılmalıdır. Umutlarını

---

56 Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, 1: 115-116.

57 Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, trc. İlyaz Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1: 446-450

58 Y. Şevki Yavuz, "Ahval", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 190-192.

59 Tekvin-mükevven tartışması için bkz. Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, 1: 400-490.

60 Fahreddîn Râzî, *Münâzarâtü Fahreddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâü'n-Nehr*, thk. Fetullah Huleyf, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, ts), 14-21.

61 John Stuart Mill, *Hürriyet Üstüne*, trc. M. Osman Dostel, (Ankara: Liberte Yayınları, 2004), 164.

yitiren ve mazide yaşamaya başlamış olan birey ve toplumlar, gerçeklikle bütün bağlarını kopartarak önce akla düşman olur, sonra da yavaş yavaş ölürler. Akıl düşmanlığı varoluşsal boşluğun belirleyici olmaya başladığının bir belirtisidir. Güç ve imkânlar, insanların birbirlerini yemek, herkesi kendilerine benzetmeye çalışmak yerine, beşerî yaratıcılığın ve salih amelin zirvesini temsil eden insanı yaşatmak için kullanılmalıdır. Bu gerçekleştirildiği takdirde tüm insanlığın kaderi değişmeye başlayacaktır.

Günümüzde farklı gruba mensup olan insanlar arasında gerçekleşen iletişimlerde "tekfir"in ön plana çıktığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Halbuki tekfir, Allah'ın rahmet alanını daraltmaya kalkışmak demektir. Herhangi bir konuda te'vil varsa tekfir olmaz. İslam'ın kimsenin himayesine ihtiyacı olmadığı gibi, Allah da hiç kimseyi kendi adına konuşmakla görevlendirmemiştir. Düşünceler imana dönüştürüldüğünde oluşan imanın akılla irtibatı kopmuş demektir. Akıl ile imanın irtibatı koptuğunda ise şiddetin meşrulaşması kaçınılmazdır.

KAYNAKÇA

Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*. Trc. İlyaz Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. Thk. George C. Anawati. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme, 1962.

Akbulut, Ahmet. *Müslüman Kültüründe Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Armağan, Mustafa. *Gelenek*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.

Bauman, Zygmunt. *Kimlik*. Trc. Mesut Hazır. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.

Cüceloğlu, Doğan. *Yeniden İnsan İnsana*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhü'l-Mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Daft, Richard L. *Management*. South-Western: Mason Thomson, 2008.

Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Sistem Yayınları, 2004.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid Kutsal. *Metin Otorite ve Hakikat*. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.

Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. Trc. Sema Fifat. İstanbul: Simavi Yayınları, 1993.

Erdoğan, İrfan. *İletilişim Egemenlik Mücadeleye Giriş*. Ankara: İmge Kitabevi, 1997.

Eş'arî, Ebü'l Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü Nehdati'l-Mısriyye, 1950.

Eş'ârî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: yy., ts.

Gökçe, Orhan. *İletişim ve Kitle İletişim Bilimine Giriş*. Konya: Turhan Kitapevi, 1993.

Guenon, Rene. *Gelenek ve Gelenekçilik*. Trc. Mamut Kanık. İstanbul: Yedi İklim Yayınları, 1987.

Hasan Hanefi. *Gelenek ve Yenilenme*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyin. *El-İntisar*. Trc. Yüksel Macit. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî min imlâi'ş-Şeyh İbn Fürek*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Şerhü'l-Âlim ve'l-Müteallim*. Thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2009.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Evhâ ve'n-Nihal*. Thk. Muhammed İbrahim Nasr. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.

İbn Ebî Ya'lâ. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1999.

İnceoğlu, Metin. *Tutum, Algı, İletişim*. 5. Baskı. İstanbul: Beykent Üniv. Yayınları, 2010.

İsferâyinî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed. *el-Akîde*. Nşr. Richard M. Frank, (Al-Üstad Abü Ishak: An Akida Together With Selected Fragments, Paris: 1989)

Kılıçaslan, Emine. İletişim Kurma Becerileri. İstanbul: Kriter Yayınları, 2011.

Koç, İsa. "Berbehârî ve Şerhü's-Sünne Adlı Eserindeki Haşvî Temâyül". *SDÜİF Dergisi* 38/1 (Haziran 2017), 91-112.

Koçel, Tamer. *İşletme Yöneticiliği*. İstanbul: Beta Yayınları, 2001.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâle*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hâdise, 1974.

Le Bon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. Haz: Yunus Ender. 1. Baskı. İstanbul: Hayat Yayınları, 1997.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruşi. Ankara: İsam Yayınları, 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehli Sünne*. Thk. Mücdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mill, John Stuart. *Hürriyet Üstüne*. Trc. M. Osman Dostel. Ankara: Liberte Yayınları, 2004.

Mutlu, Erol. *İletişim Sözlüğü*. Ankara: Ark Yayınları, 1994.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tebsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Thk. H. Atay-Ş. A Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Kitâbü't-Temhîd*. Nşr. Habibullah Hasan Ahmed. Kahire: Dâru't-Tabâati'l-Muhammediyye, 1986.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Bahru'l-Kelâm*, nşr. Veliyyüddîn Muhammed Salih el-Farfur. Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Farfur, 2000.

Râzî, Fahreddîn. *Münâzarâtü Fahreddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâü'n-Nehr*. Thk. Fetullah Huleyf. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, ts.

Oskay, Ünsal. *İletişimin ABC'si*. İstanbul: Der Yayınları, 2007.

Öner, Necati. *Felsefe Yolunda Düşünceler*. İstanbul: MEB. Yayınları, 1995.

Özdemir, Emin. *Eleştirel Okuma*. Ankara: Ümit Yayınları, 1995.

Özer, A. Kadir. *İletişimsizlik Becerisi*. İstanbul: Varlık Yayınları, ts.

Shils, Edvard. "Gelenek". Trc. Hüsamettin Arslan. *Doğu Batı Dergisi*. 7/25 (2003–2004 Kasım, Aralık, Ocak): 101-131.

Tayfun, Recep. *Etkili İletişim ve Beden Dili*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007.

Tözluyurt, Mehmet. *Kur'an'da Gelenek Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.

Usluata, Ayseli. *İletişim*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

Yavuz, Y. Şevki. "Ahval". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989. 2:190-192.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessetü'r- Risâle, 1996.

Zıllıoğlu, Merih. İletişim Nedir? İstanbul: Cem Yayınevi, 1998.

HZ. PEYGAMBER'İN ÇOCUKLARLA EYLEMSEL VE SÖZEL İLETİŞİMİ

Mustafa KARABACAK[1]

Özet

İnsan toplumsal bir varlıktır. Toplum içinde yaşayanların iletişim kurması bir zorunluluktur. İletişim kişinin, muhâtap/muhâtaplarına isteklerini, duygularını, düşüncelerinin aktarımıdır. Etkili bir iletişimde davetçinin ki kadar muhâtabın durumu da önemlidir. Bilindiği gibi peygamberlerin en önemli görevi tebliğdir. Tebliğ de ancak iletişimle olmaktadır. Kur'an'da Allah Teâlâ peygamberlerine muhâtaplarıyla iletişimde nelere dikkat edeceklerini birçok âyette belirtmiştir. Allah Teâlâ'nın eğitiminden geçen ve O'nun ifadesiyle "güzel bir örnek" olan Hz. Peygamber, tebliğ vazifesini yaparken çocukların da dâhil olduğu toplumun her kesimiyle iletişim içinde olmuştur. Hz. Peygamber, çocuklara güzel davranılmasını, güzel terbiye edilmesini hatta bu durumun kişinin sadaka vermesinden daha hayırlı olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber, kendi hayatında da çocuklarla iyi bir iletişim içinde olmuş, onlara sevgisini göstermiş, yanaklarını okşamış ve iltifatlar etmiştir. Yetim kaldığını belirten bir çocuğa da kendisinin babası eşinin de annesi olabileceğini belirtmiştir. Hz. Peygamber, çocuklara karşı her zaman alçak gönüllü olduğu gibi hatalarını da hoşgörü ile karşılamıştır. Ayrıca çocuklarla şakalaşmış, namaz kılmış, akranlarıyla oyun oynamalarını isteyerek onlara tezâhürat yapmış hatta hastalandıklarında evlerinde ziyarete gitmiştir.

Çalışmada, Hz. Peygamber'in çocuklarla iletişimini referans alarak, teknoloji çağındaki günümüz çocuklarıyla iletişimin nasıl olması gerektiğine cevaplar aranacaktır. Bunun yolu da âlemlere rahmet ve örnek olarak gönderilen peygamberî öğretileri iyi anlamak ve günümüze yorumlayabilmekten geçmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis**,** Hz. Peygamber, iletişim, çocuk, âyet.

THE PROPHET'S (PBUH) ACTİON AND VERBAL COMMUNİCATİON WİTH CHİLDREN

Abstract

People is a social being. It is necessity for the people living in the society to communicate with others. Communication is the transfer of one's wishes, feelings, thoughts to the others. In effective communication, the status of the addressee is as important as the invitatory.

As it is known, the most important duty of the prophets is advice. The advice is only through with communication. In the Qur'an, Allah has revealed to Prophet (pbuh) what verses they will pay attention to when communicating with their addressee. The Prophet (pbuh) who went through the education of Allah Ta'ala and was a "good example" in his words communicated with all zone of society, including children, while performing his duty.

Hz. The Prophet stated that the children should be treated well, and that they should be well educated, and that this situation is better than giving the person charity. In his life, the Prophet was in good communication with the children, showed them love, caressed his cheeks and complimented them. He stated to a child that he was an orphan, that he (pbuh) could be his father and that his wife could be his mother. Hz. The Prophet always tolerated his mistakes as well as humbly towards children. He also joked with the children, prayed, and cheered with them by asking them to play with their peers, and even went to visit their homes when they became ill.

In this study, with reference to the Prophet's communication with children, answers will be sought for how communication with modern-day children should be.

Keywords: Hadith, Prophet (pbuh), communication, child, verse.

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Giriş

İnsan toplumsal bir varlıktır. Toplum içinde yaşayanların iletişim kurması bir zorunluluktur. İletişim; kişinin, muhâtap/muhâtaplarına isteklerini, duygularını, düşüncelerinin aktarımıdır. Bu aktarım sözlü olabildiği gibi eylemsel de olmaktadır.

Bilindiği gibi peygamberlerin en önemli görevi tebliğdir (el-Mâide, 5/67). Tebliğ de ancak iletişimle olmaktadır. Kur'an'da Allah Teâlâ peygamberlerine muhâtaplarıyla iletişimde nelere dikkat edeceklerini birçok âyette belirtmiştir. Allah Teâlâ'nın eğitiminden geçen ve O'nun ifadesiyle **"güzel bir örnek"** (el-Ahzâb, 33/21) olan Hz. Peygamber, tebliğ vazifesini yaparken çocukların da dâhil olduğu toplumun her kesimiyle iyi bir iletişim içinde olmuştur. Çünkü özellikle çocuklarla sağlıklı iletişim kurulmazsa/kurulamazsa gelecekte psikolojik sorunları olan bireylerden oluşan bir toplumla karşı karşıya kalınması kaçınılmazdır.

Hz. peygamber, inanan büyük, küçük herkes için güzel bir örnektir. Rabbimiz şöyle buyurmaktadır: **"Andolsun ki, Allah'ın Rasûlü, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir."** (el-Ahzâb, 33/21). Mademki Allah Rasûlü bizim için örnek onun baba, büyükbaba veya bir büyük olarak çocuklarla iletişimi nasıldı? Bu konuda şu rahatlıkla söylenebilir ki âlemlere rahmet olarak gönderilen Allah Rasûlü, büyükleri olduğu gibi küçükleri de eğitmek için bütün fırsatları kollamıştır. O, anne babaların çocuklarının eğitimi konusunda dikkatli olmalarını ısrarla istemiştir: *"Çocuklarınıza güzel davranıp iyilik ve ikramda bulunuz. Onları en güzel şekilde terbiye ediniz."*[2] Başka bir rivayette de O, kişinin çocuğunu eğitmesinin sadaka vermesinden daha hayırlı olduğunu bildirmektedir: *"Bir kimsenin çocuğunu terbiye etmesi, sadaka vermesinden daha hayırlıdır."*[3]

Hz. Enes'in ifadesiyle "Ailesine ve çocuklara karşı insanların en müşfiği"[4] olan Hz. Peygamber, çocuklarla eylemsel ve sözel iletişimde bunu farklı şekillerde göstermiştir. Hz. Peygamber'in çocuklarla eylemsel ve sözel iletişimde uyguladığı iletişim ilkelerini şöyle sıralamak mümkündür:

1.Seviyelerine göre konuşmak

Sağlıklı iletişimde muhâtabın akıl ve bilgi seviyesini dikkate almak gerektiği muhakkak olmakla birlikte bu gereklilik muhâtabın çocuk olması halinde bir kat daha artmaktadır. *"Biz insanların anlayacakları şekilde konuşmakla emredildik"*[5] diyen Hz. Peygamber bunu hayatına en iyi uygulayanlardandır. Ya'kub (Yusuf, 12/5), Lokman (Lokman, 31/13, 16, 17) ve Nuh (es-Saffât, 37/102) peygamberlerin çocuklar için en güzel hitap kelimesi olan "Yavrucuğum" dediği gibi Hz. Peygamber'in de önceki peygamberlerin nezaketiyle aynı şekilde[6] veya da Enes b. Mâlik'e olduğu gibi "Enescik"[7] şeklinde hitap ettiği görülmektedir.

Hz. Peygamber, çocuklara bir vâiz edasıyla değil; şefkatli bir baba gibi hitap eder, anlayabilecekleri yalınlıkla konuşur, uyarı yapılması gerekiyorsa nezaketle uyarırdı. Ömer b. Ebî Seleme'nin rivayet ettiğine göre bir gün kendisi Hz. Peygamber'in sofrasındayken eli tabağın içine

---

[2] İbn Mâce Ebû Abdullah b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Edeb", 3.

[3] Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Bir ve Sıla", 33; Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybânî, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982/1402), 5: 96, 102.

[4] Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik b. Hallâd b. Ubeydullah el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah, Adil b. Sad, Sabri Abdulahâlik eş-Şâfiî (Medine: Mektebetu'l-Ulâm ve'l-Hıkem, 1988/2009), 13: 513.

[5] Ebû Şucâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî. *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hıtâb*. Thk. Saîd b. Besyûnî Zeğlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1406/1986), 1: 398; Alauddin Ali el-Muttakî b. Husamuddin el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fi's-Süneni'l-Akvâl ve'l-ahvâl*, thk. Bekrî Hayyanî- Safvetü's-Sekâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 10: 242.

[6] Müslim, "Âdâb", 31; Tirmizî, "Edeb", 62.

[7] Ebû Dâvûd, "Edeb", 1.

batınca çok yalın ifadelerle kendisini şöyle uyarmıştır: "Ey *Yavrucuk! Sofraya (biraz daha) yaklaş. Besmele çek, sağ elinle ve önünden ye*."[8]

Allah Rasûlü çocukların eğitimine önem verir ve adeta onları eğitmek için en küçük fırsatları dâhi kollardı. Bu fırsatlardan birinde Enes b. Mâlik'e şöyle tavsiyede bulunmaktadır: *"Yavrucuğum, hiçbir kimseye karşı kalbinde bir hile ve kin beslemek olmaksızın sabahlamaya ve akşamlamaya gücün yeterse bunu mutlaka yap! Yavrucuğum, işte benim sünnetim budur kim benim sünnetimi yaşatırsa beni sevmiş olur kim de beni severse Cennet'te benimle birlikte olur."*[9]

2.Sevgisini Göstermek

Hz. Peygamber çocuklara olan sevgisini hem sözlü olarak hem de eylemsel olarak göstermiştir. Ebû Hureyre'nin anlattığına göre Hz. Peygamber bir gün kızı Fatıma'nın evine gitti ve üç defa *"Yaramaz nerede!"* diye seslenerek torunu Hasan'ı çağırttı. Hasan gelince kollarını açtı o da ona sarılıp öptü. Ardından da şöyle buyurdu: *"Allah'ım, doğrusu ben bunu seviyorum. Onu sen de sev, onu sevenleri de sev!"*[10] Başka bir anıyı ise Hz. Enes söyle anlatmaktadır: "Ailesine karşı Rasûlüllah'tan daha müşfik birini görmedim. Oğlu İbrahim'in Medine'nin yakınındaki köylerden birinde oturan bir sütannesi vardı. Sütannesinin eşi de bir demirciydi. Beraberinde biz de olduğumuz halde Allah Rasûlü sık sık (çocuğu görmeye) giderdi. Orada demircinin dumandan dolayı is kokan evine girer, çocuğu kucaklar öper, koklar bir müddet sonra da dönerdi."[11]

Allah'ın Elçisi bazen çocukların yanaklarını okşayarak onlara olan sevgisini eylemsel olarak da gösterirdi. Onun bir dokunuşu, çocuklar için iftihar vesilesi olup unutamayacakları bir kıymete sahipti. Hatta sonraki yıllarda, bu türden hatıralarını başkalarıyla paylaşırlardı. Câbir b. Semüre bu şanslı çocuklardandı. Câbir başından geçen bir hatırayı şöyle anlatmaktadır: "Rasûlüllah ile birlikte ilk namazı (öğle namazını) kıldım. Sonra o, ailesinin yanına gitmek üzere çıktı, onunla birlikte ben de çıktım. Yolda onu çocuklar karşıladılar. Onların her birinin yanaklarını teker teker okşamaya başladı. Benim de yanağımı okşadı. Elinde öyle bir serinlik ve hoş bir koku hissettim ki sanki elini attârın (koku satanın) sepetinden çıkarmıştı."[12]

Allah Rasûlü'nün bu sevgisi sadece kendi çocuk ve torunlarına karşı değil; diğer çocuklar da bundan yeterince nasiplerini almışlardır. Üsâme b. Zeyd bu durumu şöyle anlatmaktadır: "Rasûlüllah beni bir dizine torunu Hasan'ı da diğer dizine oturturdu. Sonra bizi göğsüne basar, sonra da *"Allah'ım, bu ikisine rahmet ihsan eyle! Çünkü ben bunlara karşı merhametliyim"* derdi.[13] Bunu destekler mahiyette bir başka rivayet Rebîa b. el-Hâris'tendir: "Babam beni, Abbâs da oğlu Fadl'ı Allah Rasûlü'ne gönderdi. Yanına vardığımızda bizi dizleri üzerine sağlı sollu oturttu ve bizi öylesine sıkı kucakladı ki daha kuvvetlisini önce görmedik."[14]

Hz. Peygamber, ashabından çocuklara karşı sevgisini eylemsel ve sözlü olarak göstermeyenleri merhamet yoksunu olarak isimlendirmektedir. Allah Rasûlü torunu Hasan b. Ali'yi öptü. O sırada yanında el-Akra' b. Hâbis et-Temîmî oturmaktaydı. el-Akra' "Benim on tane çocuğum var, onlardan hiçbirini öpmedim" dedi. Allah Rasûlü ona doğru baktı, sonra da *"Merhamet etmeyen merhamet*

[8] Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanı el-Ezdî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Et'ıme", 19; Tirmizî, "Et'ıme", 47; Ebû Abdullah b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Et'ıme", 8.Ayrıca benzer lafızlar bkz. Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Cu'fî el-Buhârî', *el-Câmiu's-sahîh,* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Et'ıme", 3; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kureyşî, *el-Câmiu's-sahih,* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401), "Eşribe", 108-109.

[9] Tirmizî, "İlim", 16.

[10] Buhârî, "Büyu'", 49, "Libâs", 60; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 57; Ahmed b. Hanbel, 2: 331, 532.

[11] Müslim, "Fedâil", 63.

[12] Müslim, "Fedâil", 80.

[13] Buhârî, "Edeb", 22.

[14] Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman, *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî ve Ahmed b. Ferid el-Mezîdî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1417/1997), 2: 396.

olunmaz" buyurdu.[15] İbn Mâce'nin (ö. 273/887) rivayeti *"Allah senin kalbinden merhameti söküp almışsa ben ne yapayım!"*[16] şeklindedir.

3.Değer Vermek

Hz. peygamber, çocuklara değer verir ve onları sohbetlerine ortak ederdi. Hatta bazen bu çocuklardan Hz. Peygamber'in en yakınında, sağında olanlar olurdu. Sehl b. Sa'd'ın anlattığına göre Allah Rasûlü'ne bir bardak içecek getirildi. Ondan içti. Sağında bir çocuk, solunda ise yaşlılar bulunuyordu. Allah Rasûlü *"Ey çocuk, bunu yaşlılara sunmak için bana izin verir misin?"* dedi. Çocuk "Ey Allah'ın Elçisi! Senden arta kalanı kimseye ihsan etmem" dedi. Bunun üzerine Allah Rasûlü bardağı çocuğa verdi.[17] Halid b. Velid rivayetinde biraz daha ayrıntı var ve Hz. Peygamber'in sağındaki Abdullah b. Abbâs ve Hz. Peygamber'e ikram edilen de süttür. Hz. Peygamber'in Abdullah b. Abbâs'a ifadesi **" أَمَا إِنَّ الشَّرْبَةَ لَكَ، وَلَكِنْ أَتَأْذَنُ أَنْ أَسْقِيَ عَمَّكَ؟ "** *"(Sağda bulunman nedeniyle) öncelik senindir fakat amcalarına vermem için bana izin verir misin?"* şeklindedir.[18] Sağa veya sağdakilere öncelik vermek Hz. Peygamber'in hayatında özenle uyguladığı temel ilkelerden biridir. Şayet meclisin küçüğü olan Abdullah b. Abbâs'tan izin alınabilseydi sağdan başlama ilkesi esnetilerek uygulanacaktı. Hz. Peygamber ilkeyi esnetmek için çocuğun iznini almak istiyor. Çocuk izin vermeyince sanki sağındaki büyük bir insanmış gibi ondan ikramına devam etmektedir. Abdullah b. Abbâs da yaşı küçük olmasına rağmen ikramın kimden geldiğini en iyi bir şekilde bilmekte Hz. Peygamber'e sevgisinden dolayı bu ikramı başkasına veremeyeceğini belirtmektedir.

Hz. Peygamber'in Abdullah b. Abbâs ile diyaloğunda nazik bir dil kullandığı dikkat çekmektedir. Bu şekilde kendisine değer verildiğini bilen bir çocuk güveni artacak, büyük bir insan yerine konulduğunun farkına varacak ve gelecekte kişiliği gelişmiş bir birey olarak toplumun karşısına çıkacaktır.[19]

Hz. Peygamber'in çocuklara değer verdiğinin bir başka göstergesi onlara selam vermesidir. Hz. Enes, çocuklara rastladığı zaman onlara selam verir ve Rasûlüllah'ın da böyle yaptığını belirtirdi.[20] Yine Enes b. Mâlik'in rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber kendisine şöyle tavsiyede bulunmuştur: "*Yavrucuğum, ailenin yanına girdiğinde selam ver ki sana ve ev halkına bereket olsun."*[21]

4.Tercihlerini dikkate almak

Allah Rasûlü çocukların tercihlerini zaman zaman dikkate alırdı. Ebû Hureyre'nin rivayetine göre Allah Rasûlü, anne babası boşanmış bir çocuğu anne ve babasının ortasına koyup istediğini tercih etme hakkında serbest bırakı.[22] Hatta İbn Mâce rivayetinde çocuğa *"İşte annen işte baban (istediğini seç!)"*[23] ifadesi vardır.

5. Onurlandırmak

Allah Rasûlü çocukların gösterişli elbiseler giymesinden hoşlanırdı. Halid b. Saîd kızı Ümmü Halid şöyle bir olay anlatmaktadır: "Ben, Habeş toprağından küçük bir kız çocuğu iken gelmiştim. Bir gün babam beni, üzerimde sarı bir elbise olduğu halde Allah Rasûlü'nün yanına getirdi.[24] Bu elbisenin üzerinde süslemeler vardı. Allah Rasûlü eliyle o süslemelere dokunmaya ve «سَنَهْ سَنَهْ» demeye başladı.

---

[15] Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Fedâil", 65; Ebû Dâvûd, "Edeb", 145; Tirmizî, "Bir", 12; Ahmed b. Hanbel, 2: 269, 5: 514, 6: 228, 241.

[16] İbn Mâce, "Edeb", 3.

[17] Buhârî, "Mezâlim", 12, "Eşribe", 19, "Musâkât", 1, 10; Müslim, "Eşribe", 127; Mâlik, "Sıfatu'-Nebî", 18; Ahmed b. Hanbel, 5: 333, 338.

[18] Ahmed b. Hanbel, 1: 284.

[19] Bkz. Yavuz, Köktaş, *Güncel Hadis Yorum ve Tartışmaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 26-27.

[20] Buhârî, İsti'zan, 15; Müslim, "Âdâb", 14; Ebû Dâvûd, "Edeb", 135, 136

[21] Tirmizî, İsti'zan, 10.

[22] Tirmizî, "Ahkâm", 21.

[23] İbn Mâce, "Ahkâm", 22.

[24] Bazı rivayetlerde elbiseyi Allah Rasûlü giydirmiştir: Bkz. Buhâri, "Libas", 22, 32; Ebû Dâvûd, "Libas", 1.

"Seneh" Habeşçe'de "güzel" demekti. Sonra da Hz. Peygamber kız çocuğuna şöyle iltifat yaparak onurlandırmış ve sevincine ortak olmuştur:*"(Çocuğum çok yaşa da) gömleğini (sağlıkla giy) eskit, yırt (yenisini giy)! Sonra yine eskit, yırt! Sonra yine eskit, yırt!"*[25]

6. Adaletli davranmak

Allah Rasûlü, insanlar arasında adaletli davrandığı gibi ashabından da öyle olmalarını istemiş ve *"Çocukların baba üzerindeki haklarından birinin de onlara eşit davranmak"*[26] olduğunu belirtmiştir. Çocuklar arasında adâletli davranmayanlara da tepkisini koymuştur. Âmir eş-Şa'bî şöyle bir olay anlatmaktadır: Ben Numân b. Beşîr'den kendisini (Kûfe'de) minber üzerinde hutbe yaparken işittim, o şöyle diyordu: Babam Beşîr, bana bir köle hibe etmişti. Annem Ravâha kızı Amre (babama) "Sen bu hibeye Rasûlüllah'ı şâhit yapmadıkça inanmam, razı olmam" dedi. Bunun üzerine Beşîr, Rasûlüllah'a geldi de "Ya Rasûlallah! Ben Amre bint Ravâha'dan doğan oğluma bir köle hediye verdim. Fakat ey Allah'ın Rasûlü, Amre bana bu hibeye seni şahit tutmamı emretti" dedi. Rasûlüllah *"Sen Numân'a verdiğin hediyen gibi öbür çocuklarına da verdin mi?"* diye sordu. Beşîr "Hayır (vermedim)" dedi. Bunun üzerine Peygamber (sav) Beşîr'e *"Allah'tan korkunuz da çocuklarınız arasında adalet olunuz"* buyurdu. Numân şöyle dedi: Artık babam, Peygamber'in yanından dönüp geldi de Numân'a verdiği hediyesini geri aldı.[27] Ebû'd-Duhâ'nın en-Nu'mân b. Beşîr rivayetinde Hz. Peygamber'in **«أَلَكَ وَلَدٌ غَيْرُهُ»** *"Senin başka çocukların var mı?"*[28] şeklinde sorup da bunların kız mı erkek mi olduğunu sormaması bu konuda kız ve erkek çocuklar arasında ayırım yapılamayacağını göstermektedir. Şayet bu konuda erkekle kadın arasında hükümde bir farklılık olsaydı ancak bütün çocuklarının erkek olduğu bilgisini edindikten sonra eşitliği zikrederdi ki bunu sormamıştır.[29]

Tirmizî'nin (ö. 279/892) aktardığına göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) buradaki eşitliğin "mirasta olduğu gibi kızın tek, erkeğin iki hisse almasıyla eşitlik gerçekleşmiş olur" deseler de bazıları öpmede dahi eşitlik olmasını söylemişlerdir.[30] Bezzâr'ın (ö. 292/905) Enes b. Mâlik'ten rivayetine göre "Bir adam Hz. Peygamber'in yanında otururken oğlunun biri geldi. Adam çocuğunu öptü ve dizinin üstüne oturttu. Az sonra kızı geldi. Adam bu sefer (kızını öpmeden önüne) oturttu. Bunun üzerine Allah Rasûlü أَلَا سَوَّيْتَ بَيْنَهُمَا *"Aralarında eşit davranman gerekmez miydi?"* diye adamı kınadı.[31] Fakat buradaki eşitlik insanın elinde olan maddî anlamda eşitliktir. Yoksa insanın elinde olmayan sevgide eşitlik değildir. Nitekim Kur'an'da Hz. Ya'kub'un Hz. Yusuf'a olan aşırı sevgisinden bahsedilir.[32]

Allah Rasûlü *"Bağış ve ihsanda çocuklarınızın arasını eşit tutun. Eğer ben birini üstün tutacak olsaydım, kızları üstün tutardım"*[33] buyurarak bilhassa kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesine kadar ileri götürülen (et-Tekvîr, 81/8-9) yanlış uygulamanın yapıldığı bir toplumda çocuklar arasında

---

[25] Buhâri, "Cihâd ve Siyer", 188, "Libas", 22, 32, "Edeb", 17.

[26] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 269.

[27] Buhârî, "Hibe", 12, 13; Müslim, "Hibât", 9, 10, 13- 19; Ebû Dâvûd, "Büyu'", 83; Tirmizî, "Ahkâm", 30; Nesâî, "Nahl" 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 275, 278, 375. Ayrıca bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes'ud b. Nu'mân b. Dînâr el-Bağdâdî, ed-Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî,* thk. Şuayb Arnaûd ve dğr. (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1424/2004), 3: 458; Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 2: 139.

[28] Ebû Dâvûd, "Büyu", 83; Nesâî, "Nahl", 1.

[29] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak (By.: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 4: 88.

[30] Tirmizî, "Ahkâm", 30.

[31] Bezzâr, *Müsned*, 13: 45.

[32] Bk. İbrahim Canan, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.), 174.

[33] Ebû Osman Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî el-Cüzcânî, *Sünenü Saîd b. Mansûr*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982), 1: 119; Ebü'l-Kâsım et-Taberânî Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, el-*Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 11: 354; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Horasânî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), 6: 294.

pozitif ayrımcılık yapılacaksa bunu kız çocukları lehine kullanmıştır. Necâşî'nin gönderdiği hediyeler arasındaki altın yüzüğü Hz. Peygamber'in Zeyneb'in kızı torunu Ümâme bint el-Âs'a **«تَحَلِّي بِهَذَا يَا بُنَيَّةُ»** *"Bunu sen takın kızcağızım"* diyerek hediye etmesi[34] bu konuda kızlar lehine pozitif ayrımcılık yapılabileceğini de göstermiş olmaktadır.

Çocuklar arasında eşit davranılması gerektiğine bir başka örnek de şudur. Hz. Peygamber, kızı Fatıma'nın evinde gecelediği bir zamanda torunu Hasan su ister. Hz. Peygamber suyu Hasan'a vereceğinde Hüseyin de (o esnada uyanır ve Hüseyin su içmek için bardağı) almak ister. Hz. Peygamber su kabını Hasan'a verir. Hüseyin'e suyu vermediğini gören Fatıma, Allah Rasûlü'nün Hasan'ı daha çok sevdiğini söyler. Bunun üzerine Allah Rasûlü şöyle buyurur: *"Hayır! Suyu ilk önce Hasan istedi."*[35]

7.Şakalaşmak

Allah Rasûlü, çocuklarla çocuklaşır ve onların seviyelerine uygun oyunlar oynar ve şakalaşırdı. Muhammed b. Rebî', Allah Rasûlü ile ilgili bir hatırasını şöyle anlatmaktadır: "Beş yaşımda iken Peygamber'in (sav) bir kere bir kovadan (ağzına su alıp) yüzüme püskürttüğünü hatırlıyorum."[36]

Her çocuk sahibi çocuğuna olan sevgisini ifade için farklı lakaplar taktığı gibi Hz. Peygamber'in çocuklarla şakalaşma şekillerinden biri de onlara uygun lakaplar takmasıydı. Allah Rasûlü, Enes b. Mâlik için "ذُوالأُذُنَيْنِ" (iki kulaklı)[37], torunu Hasan için de "لُكَعُ" (yaramaz)[38] lakaplarını taktığı rivayetlerden öğrenilmektedir.

8.Oyun oynamalarını teşvik etmek

Allah Rasûlü, çocukların kendi aralarında seviyelerine göre oyun oynamalarını ister ve bunu özendirirdi. Bu durum, çocukların sosyalleşmeleri bakımından önemliydi. Ebû Hureyre'nin aktardığına göre Hz. peygamber bir gün torunları Hasan ve Hüseyin'in güreş yapmalarını istedi. Güreş yaparlarken de onları cesaretlendirici destek de verdi. Fakat torunları güreş yaparken yaşça küçük olan Hüseyin'i desteklemesi gerekirken abisi Hasan lehine tezâhürat yapar ve *"Haydi Hasan! Seni göreyim Hasan! Ha gayret Hasan!"* diyordu. Bu durumu fark eden kızı Fatıma bunun sebebini sorunca Allah Rasûlü şöyle cevap verdi: *"Cebrail de Hüseyin'i destekliyor!"*[39]

Allah Rasûlü, çocukların oyun oynamalarını teşvik ettiği gibi bazen de en yakınında olmaları nedeniyle torunları Hasan ve Hüseyin ile oyunlar oynayarak onları bazen karnının üzerine bazen de sırtına alırdı.[40] Diğer bazı rivayetlerden de Hz. Peygamber'in çocukları sırtına bindirdiği anlaşılmaktadır. Câbir b. Abdillah, bir gün Allah Rasûlü'nün huzuruna girdiğini, bu sırada Hasan ve Hüseyin'i sırtına bindirmiş olan Hz. Peygamber'in dört ayak vaziyetinde yürümekte olduğunu anlatır. Câbir dayanamayarak "Deveniz ne iyi deve, sizler de ne iyi binicilersiniz" der.[41]

---

[34] İbn Mâce, "Libâs", 40.

[35] Ahmed b. Hanbel, 1: 101.

[36] Buhârî, "İlim", 18, "Ezân", 154, "Teheccüd", 36, "Rikâk", 6; Müslim, "Mesâcid, 265; İbn Mâce, "Tahâret", 136, "Mesâcid", 8; Ahmed b. Hanbel, 5: 427, 429.

[37] Ebû Dâvûd, "Edeb", 84; Tirmizî, "Birr", 57, "Menâkıb", 45.

[38] Buhârî, "Büyu'", 49, "Libâs", 60; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 57; Ahmed b. Hanbel, 2: 331, 532.

[39] Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ b. Yahyâ b. Îsâ b. Hilâl et-Temîmî el-Mûsılî, *el-Mu'cem* (Faysal Âbâd: İdâretu'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 1407), 171; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah b. Ahmed b. İshâk b. Musa el-Isbahânî, *Fedâilu'l-Hulefâi'l-Erbeati ve Ğayrihim li Ebî Nuayn el-Isbahânî,* thk. Sâlih b. Muhammed el-Akîl (Medine: Dâru'l-Buhârî, 1417/1997), 118; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, el-*İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1415), 2: 68.

[40] Taberânî el-*Mu'cemü'l-Kebîr*, 4: 155.

[41] Taberânî el-*Mu'cemü'l-Kebîr*, 3: 52.

Hz. Ömer'den gelen bir rivayete göre Hasan ve Hüseyin'i Hz. Peygamber'in iki omuzu üzerinde görür ve "altınızdaki at ne kıymetli attır" der. Hz. Peygamber de *"Onlar da ne değerli atlıdır"* cevabını verir.[42]

9.Sosyal hayata katılmalarını sağlamak

Hz. Peygamber, döneminde Peygamber mescidi sosyal hayatın canlı bir şekilde yaşandığı en önemli merkezdi. Geleceğin büyüğü çocukların İslam toplumunun bir ferdi olarak sosyal hayatın canlı bir şekilde devam ettiği böyle ortamlardan uzak kalması düşünülemezdi. Hz. Peygamber'in çocukları sosyal hayattan dışlamamasının en bariz göstergesi, onları Medine Mescidine gelmelerine engel olmamasıdır.[43] Mescid-i Nebevî'de vakit namazlarında saf oluşturacak kadar çocuk bulunması[44] sosyal hayatın aynı zamanda ibadet hayatının merkezi konumundaki bu yerlerle çocukları ne denli buluşturduğunun göstergesidir.

Çocukların sosyal hayatta başarılı olmalarının en büyük katkısı onların büyüklerin bulunduğu ortam ve aktivitelerden uzaklaşmamaları ve bazı fiilleri bizzat büyüklerden görmüş olmaları gerekir. Bu eğitim mescitte olduğu gibi mescit dışında da devam etmiş ve Hz. peygamber bunun için en küçük fırsatları dahi değerlendirmiştir. Mescid-i Nebevî de namaz için çocuklardan bir saf oluştuğu gibi zaman zaman evlerde kılınan namazlarda da cemaatin çoğu çocuklardan oluşabiliyordu. Enes b. Mâlik'in rivayet ettiğine göre Enes'in anneannesi Müleyke, kendi yaptığı bir yemeğe Râsûlüllah'ı davet etti. Allah Rasûlü de hazırlanan yemekten yedi ve sonra ev halkına *"Haydi kalkın da size namaz kıldırayım!"* dedi. Enes'in ifadesine göre "Bunun üzerine ben, kalkarak çok kullanılmaktan kararmış bir hasırımızı getirmeğe gittim ve onun üzerine biraz su serptim. Daha sonra Rasûlüllah onun üzerine namaza durdu. Yetim ile ben de arkasında safa durduk. Anneannem de arkamıza durdu. (Böylece) Rasûlüllah bize iki rekat namaz kıldırdı. Sonra izin isteyip evine gitti."[45]

Çocukların sosyalleşmelerini isteyen Allah Rasûlü, onların safların arasında dolaşmalarına da bir şey dememiştir.[46] Bu durum Hz. Peygamber'in, çocuğun sosyal hayata katılması ve sosyal hayatta başarılı olmalarının da ancak büyükleri takip ile olacağını ve bu konuda çocukların bazı hatalarına dahi göz yumulabileceğini bizzat göstermiş olmaktadır.

Uhut Harbi'nde babası Akrabe'nin şehit olmasından dolayı bir köşede üzgün bir şekilde ağlayan âdeta sosyal hayatla bağlantısını koparmak ve içine kapanacak bir çocuğu da **يا حبيب! ما يبكيك؟** *"Ey Sevgili (Çocuk)! Niye ağlıyorsun?"* diye hitap ederek âdeta çocuğa bir can suyu olmuş, başını okşamış, kendisine dua etmiş ve "isterse kendisinin babası eşi Âişe'nin de annesi olabileceğini" hayatta yalnız olmadığını hatırlatarak tekrar sosyal hayata kazandırmaya çalışmıştır. Allah Rasûlü çocuğun ismini de sorup, "zayıf, cılız, hasta ve mecalsiz" anlamına gelen "Bahîr" olduğunu öğrenince çocuğun o andaki durumunu da göz önüne alarak "neşeli, yüzlere ve gönüllere sevinç kaynağı" anlamına gelen bir isim vererek *"Senin ismin Beşîr olsun"* demiştir.[47]

10.Doğru bir şekilde namaz kılmalarını sağlamak

Namaz, İslam'ın temel ibadetlerindendir.[48] İslam'ın bu temel ibadetinin hayat boyunca doğru bir şekilde devam edebilmesi için ibadet eğitimin küçükken başlaması gerekir. Hz. Peygamber, namaz

[42] Bezzâr, *Müsned,* , 1: 417.

[43] Komisyon, *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 4: 149.

[44] Ebû Dâvûd, "Salât", 96.

[45] Buhârî, Salât, 20, Ezân, 171; Müslim, Mesâcid, 266; Ebû Dâvûd, "Salât", 70; Tirmizî, "Salât", 59.

[46] Buhârî, "Salât", 90, "Ezân", 161; Müslim, "Salât", 254; Ebû Dâvûd, "Salât", 112.

[47] Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Horasânî el-Beyhakî, *Şuabu'l-İman,* thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, (Hindistan: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 13: 396. Ayrıca bkz. Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah İbn Asâkîr, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Ğamrî (By.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 10:300; Alâuddin Ali b. Husamüddin el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sakâ (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1401/1981), 13: 298.

[48] Buhârî, "İman", 1, 34, 40, "İlim", 25; Müslim, "İman", 8, 19-22; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "İman", 3; Nesâî, "İman", 13.

ibadetinin alışkanlık haline gelmesini istemiş ve bunun zamanının da çocuğun sağını solunu ayırabilen yaşta[49]; ilerleyen yaşlarda kılmazlarsa bu konuda ısrarcı olunması gerektiğini belirtmiştir.[50]

Bu temel ibadetin doğru bir şekilde eda edilmesi için Hz. Peygamber zaman zaman sahabesinden büyükleri uyardığı[51] gibi küçükleri de uyarmıştır. Namaz kılarken etrafına bakan Enes b. Mâlik'e *"Yavrucuğum! Namazda yüzünü sağa sola çevirip bakma"*[52] diyerek onu güzel bir şekilde uyarmıştır.

11.Hatalarını Hoşgörü İle Karşılamak

Rasûlüllah, çocuklar yaramazlık yahut hata yaptıklarında onları azarlamaz, kınamaz, dövmez; uyarır, hatalarını düzeltmek üzere onlara yol gösterirdi. Enes b. Malik şöyle bir olay anlatmaktadır. Rasûlüllah ahlâk yönünden insanların en güzel huylusu idi. (Ben çocukluğumda kendisine hizmet ettiğim sıralarda) bir gün beni bir ihtiyaç (için bir yere) göndermişti. Ben de (o günkü çocukluğun verdiği bir sorumsuzlukla) "Vallahi ben (bu işe) gitmem" dedim. Oysa içimde Allah'ın Peygamberinin emrettiği işe gitmek vardı. Derken çıktım (bu iş için yola koyuldum). Sokakta oynaşan çocuklara tesadüf ettim (onlarla birlikte oyuna dalıp işimi unuttum. Bir süre sonra) bir de baktım ki; Rasûlüllah arkamdan başımı tutmuş gülümseyip duruyor. (Bana) *"Ey Enescik, sen dediğim yere gitin mi?"* dedi. (Ben de) "Evet ya Rasûlallah (şimdi) gidiyorum" dedim. Hz. Enes (rivayetine devam ederek) dedi ki: "Allah'a yemin olsun, ben kendisine yedi ya da dokuz yıl hizmet ettim. Yaptığım bir işten dolayı "Niye böyle yaptın?"; yapmadığım bir işten dolayı da "Niye böyle yapmadın?" dediğini bilmiyorum."[53]

Rafi' b. Amr el-Ğıfârî, çocukken bir gün Ensardan birinin hurmalarını taşlarken yakalanmış ve Allah Rasûlü'nün huzuruna getirilmişti. Rasûlüllah onu cezalandırmak yerine önce, *"Çocuğum, hurmaları neden taşlıyorsun?"* diye sormuş, o da "Yemek için" diye karşılık vermişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber *"Hurmaları taşlama da altına düşenlerden ye!"* buyurarak ona doğruyu öğretmiş, başını okşamış ve *"Allah'ım, onun karnını doyur"* diyerek dua etmiştir.[54]

Hz. Peygamber, çocukların hatalarını hoşgörü ile karşılamayanlara da sitem etmiştir. Kucağına aldığı torunu Hasan, Hz. Peygamber'in üzerine idrarını kaçırınca kızan ve çocuğa vuran sütanne Ümmü'l-Fadl'a *"Allah seni ıslah etsin! Oğlumun canını acıttın!"*[55] diyerek tepkisini göstermiştir. Daha küçükken babası ile Hz. Peygamber'in yanına ziyarete gelen Ümmü Hâlid, sırtındaki bene dokununca babası tarafından azarlanmış ve bu durum karşısında Allah Rasûlü *"Bırak onu (dokunsun)"* buyurmuştur.[56]

12.Üzüntülerine ortak olmak

Hz. Peygamber'in sahabisinden Enes b. Mâlik'in Ebû Umeyr adında küçük bir kardeşi vardı. Ebû Umeyr'in sevdiği, oynadığı küçük de bir kuşu vardı. Kuş bir gün ölünce Ebû Umeyr'i üzgün gören Allah Rasûlü, Ebû Umeyr'e takılarak *"Ey Ebû Umeyr, küçük kuş ne yaptı?"* diye onu teselli etti[57] ve üzüntüsüne ortak oldu.

Allah Rasûlü, Mûte Savaşı'nda şehit düşen Ca'fer b. Ebî Tâlib'in ailesine ve çocuklarına üç gün yas tutmalarına izin vermişti. Üç gün sonra "*Artık bugünden sonra ağlamak yok. Getirin bakayım bana kardeşlerimin çocuklarını"* buyurdu. Bu durumu Cafer'in oğlu Abdullah şöyle anlatmaktadır: "Biz, Allah

[49] Ebû Dâvûd, "Salât", 26.
[50] Ebû Dâvûd, "Salât", 26; Tirmizî, "Salât", 182.
[51] Müslim, "Mesâcid", 33; Ebû Dâvûd, "Salât", 126, 127; Nesâî, "Salât", 20.
[52] Tirmizî,"Cum'a", 60.
[53] Buhârî, "Vesâyâ", 25, "Edeb",39; Müslim, "Fedâil", 54; Ebû Dâvûd, "Edeb", 1; Tirmizî, "Birr", 69.
[54] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 85; İbn Mâce, "Ticârât", 67, Ahmed b. Hanbel, 5: 31.
[55] Ahmed b. Hanbel, 6: 340.
[56] Buhârî, " Cihâd", 188, "Edeb", 17.
[57] Buhârî, "Edeb", 81, 112; Müslim, "Âdâb", 30; Ebû Dâvûd, "Edeb", 69; Tirmizî, "Salât", 131, Bir, 57; İbn Mâce, "Edeb" 24; Ahmed b. Hanbel, 3: 115, 119, 171, 188, 190, 201, 212, 223, 278, 288.

Rasûlü'nün karşısına dizildik, sanki kuş yavruları gibiydik. Allah Rasûlü bir berber çağırdı ve sanki bayrama hazırlar gibi bizleri hazırladı."[58]

13.Haslandıklarında ziyaret ederdi

Hz. Peygamber, hastaların ziyaret edilmesini ısrarla tavsiye etmiştir. Hatta erkekleri ziyaret ettiği gibi kadınları[59] ve çocukları da ziyaret etmiştir. Enes b. Mâlik'in bildirdiğine göre zaman zaman Hz. Peygamber'e hizmet eden bir Yâhudî çocuğu vardı. Bir ara bu çocuk hastalandı. Hz. Peygamber (sav) ona hasta ziyaretine geldi ve başının yanında oturdu ve çocuğa hitaben *"İslâm'a gir"* buyurdu. Çocuk yanında bulunan babasının yüzüne baktı. Babası "Ebû'l-Kasım'a itaat et (yani O'nun emrini kabul et)" dedi. Bunun üzerine o çocuk hemen (şehâdet kelimelerini söyleyip) Müslüman oldu. Müteakiben Peygamber hastanın yanından çıkarken *"Bu çocuğu cehennem ateşinden kurtaran Allah'a hamdolsun"* diyordu.[60] Hz. Peygamber'in torunlarından birinin hastalanması üzerine yaptığı ziyaret ile ilgili hadisi[61] Buhârî'nin (ö. 256/870) "Iyadetü's-sıbyân" (Çocuklara geçmiş olsun ziyareti) koyarak bu meselenin kendisine göre Hz. Peygamber'in hayatında önemli olduğunu vurgulamış olmaktadır.

SONUÇ

İnsan toplumsal bir varlıktır. Toplum içinde yaşayanların iletişim kurması bir zorunluluktur. İletişim kişinin, muhâtap/muhâtaplarına isteklerini, duygularını, düşüncelerinin aktarımıdır. Bu aktarım sözlü olabildiği gibi eylemsel de olmaktadır.

Hz. Peygamber'in en önemli vazifesi tebliğdir. Hz. peygamber bu görevi yaparken çocukların da içinde bulunduğu toplumun her kesimiyle iletişim içinde olmuştur. Çünkü çocuklar toplumların geleceğidir ve onlarla sağlıklı iletişim kurulmazsa gelecekte sıkıntılar yaşanması mukadderdir.

Hz. Peygamber, hayatı boyunca çocuklarla eylemsel ve sözel iletişimde olmuştur. Bunu yaparken öncelikle onları kucaklayıcı bir dil kullanmış ve meramını seviyelerine göre en yalın ifadelerle anlatmıştır. O, çocukların en fazla ihtiyacı olduğu sevgiyi onları öperek, başlarını okşayarak göstermiştir. Onlara yetişkin bir insan muamelesi yapmış, tercihlerini dikkate almış, onurlandırmış, aralarında adâletli davranmıştır. Allah Rasûlü, başta torunları olmak üzere çocuklarla şakalaşmış, oyun oynamış, kendi aralarında da oyun oynamalarını teşvik etmiş, hastalandıklarında da ziyaretlerine gitmiştir.

Hz. Peygamber, çocukların sosyal hayata katılmalarını teşvik etmiş ve o dönemin sosyal hayatın nabzının attığı Mescid'ine gelip namaz kılmalarını sağlamıştır. Hz. Peygamber, zaman zaman çocukların yaptığı hataları hoşgörü ile karşılamış ve böyle davranmayanları da kınamıştır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982/1402.

Ali el-Muttakî, Alauddin Ali el-Muttakî b. Husamuddin el-Hindî. *Kenzü'l-Ummâl fi's-Süneni'l-Akvâl ve'l-ahvâl*. Thk. Bekrî Hayyanî- Safvetü's-Sekâ. 16 Cilt. 5 Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1401/1981.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Horasânî. *Şuabu'l-İman.* Thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî. 14 Cilt. Hindistan: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Horasânî. *es-Sünenü'l-Kübrâ.* Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.

[58] Ebû Dâvûd, "Teraccel", 13; Nesâî, "Zînet", 57.
[59] Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 3.
[60] Buhârî, "Cenâiz", 79, "Merdâ", 10; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 5; Ahmed b. Hanbel, 3: 175, 227, 280.
[61] Buhârî, "Merdâ", 9.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik b. Hallâd b. Ubeydullah. *Müsnedü'l-Bezzâr*. Thk. Mahfûzurrahman Zeynullah, Adil b. Sad, Sabri Abdulahâlik eş-Şâfiî. 18 Cilt. Medine: Mektebetu'l-Ulâm ve'l-Hıkem, 1988/2009.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammet b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

Canan, İbrahim. *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye.* İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes'ud b. Nu'mân b. Dînâr el-Bağdâdî. *Sünenü Dârekutnî. T*hk. Şuayb Arnaûd ve dğr. 5 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1424/2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl b. Behram. *es-Sünen*. 2 cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Deylemî, Ebû Şucâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hıtâb*. Thk. Saîd b. Besyûnî Zeğlûl, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1406/1986.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanı el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. Thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: dâru Hicr, 1419/1999.

Ebû Nuaym el-Isbahânî, Ahmed b. Abdillah b. Ahmed b. İshâk b. Musa. *Fedâilu'l-Hulefâi'l-Erbeati ve Ğayrihim li Ebî Nuayn el-Isbahânî.* Thk. Sâlih b. Muhammed el-Akîl. Medine: Dâru'l-Buhârî, 1417/1997.

Ebû Ya'lâ el-Mûsılî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ b. Yahyâ b. Îsâ b. Hilâl et-Temîmî. *el-Mu'cem.* Faysal Âbâd: İdâretu'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 1407.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah. *Târîhu Dımaşk*. Thk. Amr b. Ğarâme el-Ğamrî. 80 Cilt. By.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman. *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*. Thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî ve Ahmed b. Ferid el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1417/1997.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavved. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1415.

İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Yezid el-Kazvinî. *es-Sünen*. 2 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

Komisyon. *Hadislerle İslam.* 7 Cilt. 3. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

Köktaş, Yavuz. *Güncel Hadis Yorum ve Tartışmaları.* 2. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. 2 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kureyşî. *el-Câmiu's-Sahih*. 3 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 5 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.

Saîd b. Mansûr, Ebû Osman Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî el-Cüzcânî. *Sünenü Saîd b. Mansûr*. Thk. Habiburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. el-*Mu'cemü'l-Kebîr*. Thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, 25 Cilt. 2. Baskı. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak. By.: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. 5 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

HZ. PEYGAMBER'İN GENÇ ASHÂBINA VERDİĞİ DEĞER BAĞLAMINDA GENÇLİĞE NEBEVÎ REHBERLİK İLKELERİ

Selahattin Aydemir [1]

ÖZET

İnsanlık tarihi boyunca milletler hem bilim adamlarının yaptıkları araştırma, inceleme ve analizler yolu ile hem din adamlarının kutsal metinler ve onlara getirdikleri yorumlar ile geleceklerine daha umutlu bakabilmek için imkânlar ölçüsünde ideal gençliğin yetişmesi ve gelişmesine gayret gösterirler. Günümüzde de gençlerin hayırlı, ahlaklı ve mutlu bir insan olmaları için yönlendirme çabaları yanında ruhî bunalım, kötü alışkanlık ve karamsarlıktan uzaklaştırma yolunda alternatif metot önerileri geliştirilmektedir. Güçlü kültüre sahip milletler, kendi öz değerleri ile aidiyet bağına önem vererek sağlam ve sağlıklı bir gençlik için kendi geçmişlerinden referans alırlar. Kültürel kodlardan kopuk ve hayatın gerçekleri gözetilmeden geliştirilen kimi gündelik yaklaşım ve çözüm önerileri, sadece teorik boyutta kalabilmektedir. Bu yüzden çalışmada, "üsve-i hasene" ve "numune-i imtisal" olan Hz. Peygamber'in genç ashâbı ile kurduğu ünsiyet bağı ile gençliğin değişim ve gelişimine öncü olması ele alınmaktadır. Hz. Peygamber'in özellikle genç ashâbı ile kurduğu iletişim ve etkileşimi hadîs rivâyetlerinden tespit ederek günümüz gençliğine rehberlik edebilecek temel ilkeler belirlenmeye çalışılacaktır.

Milletlerin en önemli hazinesi ve enerji kaynağı olan gençliğin başıboş bırakılması birey ve toplum için yıkıcı olumsuzlukların yaşanmasına sebep olabilmektedir. Gençler, bir yandan yetişkinlerin daha iyi olabilmeleri için dış dünyalarından kendilerine yapılan müdahaleleri anlamlandırmaya çalışmakta öte yandan kendi iç dünyalarında hayatın anlam arayışını sürdürmektedir. Olgunluk döneminde mutedil davranış sergileyen yetişkinler ile biyolojik ve fizyolojik gelişmelere bağlı olarak ani tavır ve tutum farklılıkları gösteren gençler arasında kuşak çatışması baş gösterebilmektedir. Bu süreçte büyükler ile gençler arasında ortak bir payda oluşturulma imkânı sağlanamaması durumunda mesele, kişisel boyutun ötesine geçerek toplumsal bir sorun haline dönüşmektedir. Bundan dolayı bir medeniyet inşa eden Hz. Peygamber'in gençlik ile ilgili meselelerde sorunun kaynağına eğilmesi, mutedil bir üslup geliştirmesi, ikna metodunu uygulaması, hata yapanı değil hatayı kınaması, tedrici çözümler üretmesi, problemlerin çözümünde makul yaklaşım sergilemesi ve gençlere karşı azami anlayış ve tahammül göstermesi gibi özelliklerin bilinmesi önem arz etmektedir. Böylece aileler ve toplum, Hz. Peygamber'in genç ashâbı ile iletişimini yakından tanıdığında nebevî sünnette var olan gençlerin ruhî ve bedenî gelişimlerine dikkat etme, eğilim ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurma, gençlere yapıcı ve yönlendirici uyarıları gerçekleştirme yollarının farkındalığına varacaklardır.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Gençlik, Hz. Peygamber, Sahâbe, Rehberlik

COMMUNICATION BETWEEN THE PROPHET WITH HIS YOUNG COMPANIONS AND THE NABAWI GUIDANCE PRINCIPLES TO YOUTH

ABSTRACT

During human history, nations, as opportunities allow, have been endeavouring to raise and improve the ideal youth thanks to both the researches, investigations and analysis made by scholars and holy texts along with the interpretations the clerics have given to them in order to look optimistically to their future. Also, today, along with the struggles for guidance towards the youth to be dutiful, pleased and moral individuals; alternative proposed methods regarding how to keep the youth away from psychological distress, bad habits and deep pessimism have been kept developing. Nations with high culture make reference to their own pasts for healthy and steady youth through attaching importance to their own core values and bonds of belonging. Any proposed solutions and

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi, selahattinaydemir@kayseri.edu.tr, 0 505 674 9864

ephemeral approaches developed by disregarding the realities of life and codes of culture might stay only in theory. For this reason; this study includes the communication between the Prophet as ''al-uswa al-hasana'' and ''a perfect model'' and the his young companions; along with his taking the lead in alteration and improvement of youth. It will be attempted to specify core principles that could guide today's youth by ascertaining the communication and interaction between the Prophet and his especially young companions within hadith narrations.

Making youth that is the most significant source of energy and a real treasure of nations cast adrift might bring about devastating outcomes for peoples and society. On the one hand, the young try to interpret the interferences from outer world made by adults with the aim of making them better; on the other hand, they maintain the search for meaning of life in their inner worlds. The generation gap might appear between the adults who behave moderately during maturity and the young who experience immediate changes of attitudes and behaviours in accordance with biological and physiological developments. Over this period, if it fails to find a common ground between the adults and the young, the issue gets evolved into a social problematic beyond individual one. For this reason, it is of significance to figure out the characteristics of the Prophet who constructs a civilization, such as elaborating the source of problematics related to youth, developing a politically correct language, using persuasion methods, condemning the wrongdoing rather than wrongdoers, producing gradual solutions, displaying moderate approaches towards solutions to the problems and showing the greatest understanding and tolerance towards the young. Hence, families and society will grow an awareness of taking the spiritual and physiological developments of the young into consideration, taking their tendencies and needs into account and the ways of realizing constructive and guiding warnings towards the young, which all exist in Nabawi Sunnah, when they closely know the communication between the Prophet and the his young companions.

Keywords: Hadith, Youth, The Prophet, The Companions, Guidance

GİRİŞ

"Genç" kelimesine olumlu veya olumsuz anlamlar yüklenmiştir. Bazen "iyiliğin, güzelliğin ve gücün" sembolü olarak kullanılmıştır. Cennet ehline hizmet edecek "Gılman" (el-Vâkıa 56/17) ve "Vildân" (et-Tûr 52/24) gençlerinden bahsedilmesi, meleklerin "genç delikanlı suretinde gelmeleri"[2], Hz. Hasan ve Hüseyin için "cennet gençlerinin efendileri"[3] buyrulması, Varaka b. Nevfel'in "Keşke o gün geldiğinde genç ve güçlü olabilseydim."[4] demesi, Ebû Saîd el-Hudrî'nin "Peygamber, köşesine çekilmiş genç bir kızdan daha hayâlıydı."[5] örnekleri bunlardan bazılarıdır. Bazen "olumsuzluğun, kaba kuvvetin ve zorbalığın" simgesi olarak kullanılmıştır. Hz. Yusuf'un kardeşleri, genç ve çokluklarından dolayı "Biz güçlü bir topluluğuz." (Yûsuf 12/8) demeleri, Peygamberlere karşı varlıklı şımarıkların "Bizim mallarımız ve çocuklarımız daha çoktur." (Sebe' 34/35) demeleri, Ebû Cehl'in önerisiyle her kabileden seçilecek güçlü gençler tarafından Hz. Peygamber'in öldürülmesi planı[6], beni Kaynukā' gençlerinin Müslüman bir kadının örtüsünü açarak tacizde bulunması[7] menfî örneklerdir.

İslâm hukukunda ergen/buluğ olma ile başlayan gençlik dönemi, Türkiye'de kişi ve bölge şartlarına bağlı olarak yaş aralığı değişse de 12-24 arası kabul edilmektedir.[8] Gençlik devresi; bireyin

[2] Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Kurul, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 4: 248.
[3] et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir & Muhammed Fuâd Abdulbâki & İbrahim Atve Avd, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), "Menâkıb 30".
[4] el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâki & Muhibbuddin el-Hatîb & Kusayy Muhibbuddin el-Hatîb, (Kāhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1980), "Bedu'l-Vahy 1".
[5] Buhârî, "Edep 72".
[6] İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411), 3: 7.
[7] İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 3: 314.
[8] Sekam, *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*, (İstanbul: Sekam Yayınları, 2013), 10.

yetişkinlik dönemini etkileyen, diğer dönemlere göre daha delikanlı, coşkulu, heyecanlı, maceraperest, istek ve arzularında sınırları zorlayan, duygusal değişim ve gelişim yoğunluğuna bağlı olarak rüştünü ispat etme isteğinin arttığı dönemdir. Günümüzde teknoloji araçlarının gelişmesi ve yaygınlaşması, gençlerin ailesi ve yaşadığı toplumla ilişkilerini çok boyutlu etkilemektedir. Gençler ile yetişkinler arasında başat problem, hayatı anlamlandırma alanında yoğunlaşmaktadır. Gençler anı yaşamaya, yetişkinler geleceğe yatırım yapmaya çaba göstermektedir. Bu dönemde iletişim eksikliğine bağlı yaşanacak ve çözümü bulunamayacak meseleler, hayatın ilerleyen aşamalarında beden ve ruhta derin yaralar hatta kalıcı izler bırakabilmektedir. Hakkında "vasat ümmet" vurgusunun yapıldığı bu medeniyetin insanları, güzel örnek olan Hz.Peygamber'in gençlere mutedil yaklaşımları tanımasıyla ortaya çıkan problemlerine köklü çözümler bulabilecektir.

Gençler denildiğinde zihinlerde homojen bir topluluk algısına rağmen birbirinden farklı hatta zıt kişiliklerin olduğu unutulmamalıdır. Gençler arasındaki ferdî ve kültürel farklılıklara dikkat edilmeli hatta korunmalı, her gence kendi kabiliyetine uygun bilgi ve davranışlar kazandırılmaya çalışılmalı, onların sorunlarına çözüm arayışları çok yönlü olmalıdır. Hz. Peygamber'in "İnsanların en hayırlısı kimdir?" sorusuna farklı cevaplar vermesi muhatabı, çevre ve zamanın şartlarını dikkate alarak cevapladığı unutulmamalıdır.[9] Gençlerin bu dönemde karmaşık duygu yoğunluğu, gel-gitlerinin fazla olması onları çok bilinmeyenli denklem haline getirmektedir. Gençlerin gerilimlerini herkese ve her alana yansıtması sebebiyle onlara sürekli ümitsizlik, umutsuzluk ve yılgınlık veren mesajlardan kaçınmak gerekir. Önceki kuşakların sonraki kuşaklarla ilgili marjinal ve ender kötü örnekler üzerinden gençlerin yozlaştığını düşünmeleri ve teferruata varan eksikliklerden dolayı onları hor görme alışkanlığından vazgeçilmelidir. Gençlerin sınırsız özgürlük, doyumsuz arzu ve serbest hareket etme anlayışının cazibesi karşısında aileler, gençlerin daha iyiye, güzele, doğruya ulaşmaları için gösterdikleri çabalarda çoğu zaman kuşaklar arası çatışmalar yaşanmaktadır. Önceki kuşakların sonraki kuşaklarda meydana gelen biyolojik, fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik gelişmelere bağlı olarak gençlerde meydana gelen ani değişimlerin bilincine varmalı, gelişim safhaları dikkate alınarak gençlere uygun düşecek bilgi ve davranışı tedricî kazandırma yoluna gidilmeli ve onlara karşı azami anlayış ve tahammül gösterilmelidir. Gençlerin toy olmaları sebebiyle bazı şeyleri yanlış yapabileceklerini düşünerek daha ferasetli olunmalıdır.

Geniş veya çok çocuklu ailelerde iletişim ve etkileşim kanallarının farklılığı ve çeşitliliğine bağlı olarak gençler üzerinde etkili olma ve kontrol, genç ile ebeveynin sürekli hem-hal olması sebebiyle çekirdek veya az çocuklu ailelere oranla daha etkilidir. Köy veya küçük yerleşim merkezlerinde çevre hâkimiyetinin gençler üzerinde etkisi belirli oranda gerçekleşirken şehir veya büyük yerleşim merkezlerinde bu denetim zayıf kalmakta hatta yapılamamaktadır. Aile bağları zayıflayan, aile terbiyesinden mahrum kalan, evliliklerin giderek mali açıdan zorlaş(tırıl)ması karşısında gençler, çarpıtılmış özgürlük anlayışı ile birlikte toplumun değerlerinden uzaklaşmaktadır. Zaman içinde geleneksel aile yapısının değişmesi hatta bozulmasına bağlı olarak ortaya çıkan sorun ve çözüm yollarının öne çıkanı Hz. Peygamber'in vurguladığı "boş vaktin"[10] değerlendirilmesi meselesidir. Günümüzde şehirde büyüyen gençler zamanlarını okul-ev boyutunda geçirdiği için vakitlerini oyun ve eğlence zamanı olarak düşünse de geleneksel yaşam ve köy hayatında eğlenmeyi ihmal etmeden aile

[9] "Sizin en hayırlınız Kur'ân'ı öğrenen ve öğretendir." Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân 21". "Sizin en hayırlınız ailesine hayırlı olandır." Tirmizî, "Menâkıb 64". Tirmizî: Bu, hasen-sahîh hadistir. "İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır." el-Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Alî, *Şuabu'l-îmân*, thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî ez-Zağlûl, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990), 6: 117. "İslâm'da hayırlı insan, ahlakı güzel olandır." Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Musned*, thk. Şuayb Arnaût vdğr, (Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1420/1999), 34: 478. "Ömrü uzun, ameli güzel olandır" Tirmizî, "Zühd 21". Tirmizî: Bu hadis bu vecihle hasen garibtir. "İnsanların hayırlısı borcunu en iyi ödeyendir." İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sunen*, thk. M. Fuâd Abdulbâkī. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), "Ticârât 62". Elbânî, sahîh kabul etmiştir.

[10] Buhârî, "Rikāk 1". Bilgi için bkz. Hasan Cirit, "Hz. Peygamber ve Gençlik", *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin lmi Məcmuəsi* 9 (Nisan 2008): 62-63.

işlerine yardım etme söz konusudur. Bu tür katkılar hayatı tanıma ve anlama yanında kişisel sorumluluk bilincinin gelişmesine katkı sağlar.

Aile, çocukluk döneminde evlatlarına sergiledikleri savunmacı ve korumacı anlayışı gençlik döneminde sürdürdüklerinde direnç ve tepkiyle karşılaşmaktadır. Yönetime ve otoriteye isyan ve başkaldırı şeklinde yorumlanan bu durum karşısında başlangıçta görülen şaşkınlık zamanla çaresizliğe dönüşebilmektedir. Mütedeyyin aileler ile gençler arasında özelikle dini konularda yaşanan değerler çatışması, fikir ve davranış farklılığı karşısında ailelerin verdiği fevri tepkiler çözümsüzlüğe giden yolların ilk basamaklarını oluşturmaktadır. Hatta çoğu zaman gençler, karşıdakinin nabzını ve refleksini ölçmek için inanmadığı halde söylediği cümleler kurabildikleri unutulmamalıdır. Dolayısıyla gençlerin dini anlama çabalarına karşı bilgi yüklü cevaplar, ikna çabaları yanında bazen dinin temel ilkelerine aykırılığı söz konusu olmadığında onları anlayışla karşılama yerinde olur. Bu yapılırken tecrübeli ve olgun büyükler, gençlere birikimlerini aktarımda alternatif metotlar geliştirmelidir.

Gençlerin gençlik heyecanı ve hevesine dalarak hayatın sorumluluklarından kaçmaları, karamsarlıkları, sorunlarla baş edememe korkusu ve toplumdan uzaklaşmaları kişisel bir problemin ötesinde sosyal bir sorundur. Bu yüzden gençlerin aile ve toplum ile sağlıklı bir ilişki ve iletişim içinde olarak onların duygularına ve yaşamlarına hitap eden tehditlere karşı önlem arayışları geliştirilmelidir. Gelişim, dönüşüm ve değişimin hızlı olduğu toplumlarda gençlerin tecrübesizlikleri sebebiyle hayata karşı sorumluluklarını yerine getirirken ruh hallerinde meydana gelebilecek her türlü engelleri tanımalarına ve bu sorunlarla baş edebilme kabiliyetlerine yardımcı olunmalıdır. Yetişkinlerin edindikleri değerlerle çelişen ve çatışan gençlere karşı hem makul ve mantıklı hem dine ve örfe uygun çözümler nebevî sünnette aranmalıdır. Hastalığın teşhisi tedaviyi kolaylaştırdığı gibi bu mirasa ulaşmak için gençlerin sorunlarını örtbas etmek yerine tanımak çözümü kolaylaştırır. Çocukların helal gıdasına özen ve değer verilirken, gençlerin bakımı ve yetiştirilmesi için maddî ve manevî imkânlar sunulurken dünya ve ahiret mutluluğunun "en güzel miras"[11] olduğu bilinci verilmelidir. Şimdi kısaca Kur'ân'da gençlerin farklılığına vurgu yapan bilgilerin tespiti ve yansıtılması yerinde olacaktır.

1. KUR'ÂN'DA GENÇLİK

Kur'ân'da Hz. İbrâhim (En'âm 7/75-79), Hz. Yûsuf (Yûsuf 12/23), Hz. Mûsâ (Kasas 28/14-19) gibi peygamberler ve Hâbil (Mâide 5/27-30), Ashâb-ı Kehf (Kehf 18/13-14), Hz. Meryem (Meryem 19/18) gibi salih insanların gençlik dönemleriyle ilgili kıssalar yoluyla örnekler sunulmaktadır. Peygamber ve salih insanlar, dualarında iyi bir çocuk, göz aydınlığı çocuk(lar), soylarından Allah'a teslim olacak, hizmet ve ibadet edecek, temiz ve imanlı nesiller için niyazda bulunmaktadırlar. Ancak başka ayetlerde bu çocuk ve gençlerin bir imtihana sebep fitne olma ihtimalinden bahsedilir. Ayrıca gençliği ifsat etmeye çalışan grupların varlığına dair bilgiler verilir. Bu ayetler, üç grupta tasnif edilebilir.

1.1. Hayırlı Gençlik Temennisi İçeren Ayetler

Pek çok ayette çocuk ve soy/nesil ifadeleri kullanılmakta ve bu kullanımların öne çıkan ortak özelliği gençlik dönemini kapsamasıdır. Müslümanların öne çıkan özelliklerinden biri dua olup fıtrata uygun olarak eşlerin, yuvalarına bebek arzusu beşerî bir istektir. (el-A'râf 7/189-190) Dünyaya gelecek çocuğun eli ayağının düzgün olarak doğması[12], onun bilfiil sağlam dünyaya gelmesi isteği[13] ve hamilelik boyunca beslenen başka umutlar söz konusudur. Aile fertlerinin bir taraftan büyümesi diğer taraftan çoğalması üzerine sanki Allah'a hiç dua etmemiş gibi yaklaşım sergileme büyük bir nankörlüktür. Hâlbuki Allah'a varan yolun yolcularının artmasına ilişkin beklenti ve istek[14] "Bize çocuklarımızı göz aydınlığı kıl…" (el-Furkān 25/74) ayetindeki ifadeden anlaşılacağı üzere mutluluğa ve huzura neşe katma[15] yanında aile terbiyesinin verilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır.

[11] Tirmizî, "Birr 33".
[12] Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 2: 125.
[13] Elmalılı Hamdi Yazır; *Hak Dîni Kur'ân Dili*; (İstanbul, Çelik-Şura Yayınları, 1993), 3: 101.
[14] Seyyid Kutup; *Fî Zilâli'l-Kur'ân,* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1423/2003), 5: 2581.
[15] Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 3: 101.

"Soyumuzdan sana teslim olmuş ümmet kıl…" (el-Bakara, 2/128) ayetinde kuşaklar arasında inanç dayanışması dile getirilmiş, inanç nimetinin bilincinde olanlar bu nimeti sonraki kuşaklar için de arzu etmişlerdir.[16] Bu istek "Rabbim! Karnımdaki çocuğu sana hizmet etmeye adadım…" (Âl-i İmrân 3/35) ayetinde annenin en değerli varlığı olan karnında taşıdığı yavrusunu[17] Allah'a adama şeklinde kendisini göstermiştir. Allah'a adama, kişinin dinin emirlerine sebat gösterme, onun hükümlerine bağlı olma (İbrâhîm 14/40) yoluyla olur.[18] Kişi en az kendisi kadar evlatlarınının ve neslininin iman üzere olmasını (Âl-i İmrân 3/38) arzular. Bu yüzden insanoğlu takva ve edep sahibi birini gördüğünde onun gibi bir çocuğunun olmasını temenni ederek dua eder.[19]

1.2. Fitnesinden Korkulan Gençliğe Dair Ayetler

Kâinatın yaratıcısı Allah insanın mahiyetini, iç dünyasını, temayülünü bildiğinden gerekli uyarılarda bulunmaktadır. Dünya süsleri olan mal ve evlat, insanoğlu için imtihan ve sınanma (el-Enfâl 8/28) araçlarıdır. Bu iki isteğin normal olmasına karşı Allah, mü'minleri para ve çocuk tutkusuna karşı zaafiyetini bildiği için bu konularda aşırılığa karşı uyarmakta (el-Mu'minûn 23/55-56) ve nefse hâkim olmayı tavsiye etmektedir.[20] Çocukla birlikte geçim ihtiyacı ve onlar hakkındaki gelecek kaygısı önemli bir imtihandır.[21] Bu tasaya binaen kâfirler ve kimi inanç sahipleri dünya hayatında kuvvetli olma, iktidar gücünü elinde bulundurma ve nüfuz sahibi olma imkânlarını Allah'ın kendilerini sevdiği, değer verdiği ve onlardan razı olduğu şeklinde yorumlayarak başarılı oldukları vehmine (Sebe' 34/35) kapılabilmektedirler. Bu gaflet ve yanılgı sebebiyle dünyadaki durumlarının ahirette geçerli olacağı iddiasında bulunsa da dünya, ceza ve mükâfat yeri olmayıp ancak deneme ve imtihan yeridir.[22] Gençliğin arzu ve isteklerinden kaynaklanan yanlışa yönelmeler yanında gençliğin bozulmasından menfaat elde edebilecek kimi grupların varlığından bahsedilmektedir. **"**Onların malları, evlatları seni imrendirmesin…" (et-Tevbe 9/85) ayeti bu genel durumu özetlemektedir. Bu yüzden Hz. İbrâhîm, Allah'a yakarışta bulunarak evlatlarının şaşkınlık ve sapkınlık bataklığından kurtulması (İbrâhîm 14/35); bilgi, güven ve huzur içinde olması niyazında bulunmuştur.[23]

A'râf suresinin yüz seksen dokuz ve yüz doksanıncı ayetlerinde bahsedilen salih bir evladın yerine gelmesi duasının zamanla nankörlükle karşılaşması gibi "…Eşleriniz ve çocuklarınızdan size düşman olabilecekler vardır…" (et-Teğâbun 64/14) uyarısı dikkat çekicidir ancak devamında şayet **"**Onları affeder, hoş görülü davranır ve bağışlarsanız bilin ki Allah çok bağışlayan ve merhamet edendir" buyurması ilahî reçeteyi göstermektedir.

1.3. Gençliğin İfsadına Çalışan Bozgunculara Karşı Uyaran Ayetler

Hayır ile şerrin mücadelesinde safını gençliğin bozulması tercihinde kullananlar olagelmiştir. Gençliğin heyecanından ve oyun-eğlenceye eğiliminden istifade etmek isteyenler gençleri ifsat edecek ortamı hazırlamak (el-Bakara 2/205) isterler. Benliğini kötülüğün sardığı nice kişiler tatlı dil, göz boyacılık ve yararlı olma gibi dış görüntüsüyle gençliği bozacak meşgaleyi sinsice topluma yerleştirmeye (Muhammed 47/22) gayret ederler.[24] Sırf gençliği hoşnut etme uğraşıları zamanla dinî ve millî değerlerin yozlaşmasına altyapı hazırlar. Yeryüzünde fesatlık çıkaranlara ve bâtılı savunanlara karşı gençliğin uyarılması ve uyanık olmalarının sağlanması önem kazanmaktadır. İdeal gençliğin yetişmesi için herkesin fedakârlığı gerekmektedir. Bu özveride bulunulmadığı takdirde gücü eline geçirecekler

[16] Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1: 114-115.
[17] Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1: 392.
[18] el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1427/2006), 5: 100.
[19] er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 1421/2000, 8: 29.
[20] Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 2: 165; Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 3: 1498.
[21] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15: 122-123.
[22] Kurtubî, *el-Câmi',* 15: 54; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 23: 92.
[23] Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 4: 2109.
[24] Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1: 205.

ahlakî yozlaşmayı sağlayarak gençliğin bozulmasının önünü açacaklardır. Bu yüzden yönetimin zalim, kaba ve cahil kimseler yerine adil, şefkatli ve bilgili kimseler olması sağlanmalıdır.[25] Böylece "…Yakıtı insan ve taşlar olan ateşten kendinizi ve ailenizi koruyun…" (et-Tahrim 66/6) buyruğu gereği her Müslüman Kur'ân'ın tavsiye, uyarı ve emirlerine dikkat eden bir gençlik için çalışmalıdır. Müslümanlara "güzel örnek" olan Hz. Peygamber'in gençliğinde öne çıkan özelliklerinden bahsetmek konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

2. HZ. PEYGAMBER ve GENÇLİK

Hz. Peygamber'in gençlik dönemini bilme, sonraki dönemde Hz. Peygamber'in gençliğe verdiği değeri ve özeni anlamlandırmaya yardımcı olacak ve gençliğin referans alacağı ilkelerin tespitini kolaylaştıracaktır. O, gençlik döneminin şartları ve yaşantısıyla gelecekteki ulvi görevinin gerektirdiği şekilde kişiliğini geliştirmiştir.[26] Genç Muhammed, gençliğinin ilk dönemlerine yaklaşırken kırk yaş üzeri asillerin oluşturduğu ve dedesi Abdulmuttalib'in başkanlık yaptığı Dâru'n-Nedve'deki toplantılara katılmıştır.[27] Çocukluğunun son dönemlerinde büyüklerin meclisine katılması, istişarelere şahit olması, müzakerelere tanıklık etmesi gençliğe adım atarken onu daha erken yaşta olgunlaştırmıştır.

Hz. Peygamber gençliğinde Mekke ehlinin koyunlarını gütmüştür.[28] Hz. Peygamber'in gençliğinde çobanlık yapması bireysel tekâmül ve mesuliyet şuurunu geliştirmiştir. Genç Muhammed cahiliye döneminin içkili, müzikli, gayri ahlakî bir ortamın olduğu müsamerelere katılmamıştır.[29] İnsan sosyal bir varlık olup çevresiyle iletişim ve etkileşim içerisindedir. İçinde bulunduğu ortam sebebiyle göz, kulak ve kalp (İsrâ' 17/36) bunlardan etkilenmektedir. Hz. Muhammed, gençliğin dinamik ve hareketli yapısına rağmen uygun olmayan zeminlere girmemesinden dolayı zihnî ve fikrî berraklığını korumuştur.

Genç Muhammed Ficâr savaşlarının dördüncüsüne amcalarıyla birlikte katılmıştır.[30] Savaş gibi çetin bir eyleme katılarak hayatın acımasız ve soğuk yüzüne şahit olmuş ve hayat tecrübesi kazanmıştır. Ayrıca o, güçsüzleri korumak, onların hakkını savunmak, toplumun barış ve refahını sağlamak amacıyla kurulan Hılfu'l-Fudul cemiyetinin kuruluşuna iştirak etmiş[31] ve risalet sonrası bu topluluğu methetmiştir.[32]

Hz. Peygamber gençlik yıllarında amcası Zübeyr ve Ebû Tâlib ile ticari seyahatlere katılmış, Hz. Hatice'nin kervanıyla ticaret yapmıştır.[33] Yetim ve öksüz büyüyerek hayatın ağır şartlarıyla mücadele etmiş, kervanlara katılarak yaptığı uzun yolculuklarda ticaret yanında diğer bölgelerdeki insanları tanımış, farklı sosyal ve siyasal ortamlara şahit olmuştur. Hayatın zorlu yapısını gençliği boyunca yaşamış, toplumunda doğruluğu, güvenilirliği ve ahlakıyla ön plana çıkmıştır. Gençlik döneminde Mekke içerisinde beslenen bu olumlu kanaatler sebebiyle kendisine "Muhammedu'l-Emin" denilmiştir.[34] O, hayat içindeki sorumluluklarını yerine getirme yoluyla kişisel gelişimini sürdürerek gençliğinde olgunlaşmış, yetişkinliğinde kemale ermiş ve risalet dönemindeki mücadelesine altyapı sağlamıştır. Nübüvvetten sonra gençliğin önemini vurgulamış ve gençlikten beklentisi açıklamıştır.

---

[25] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 23: 56.

[26] Hüseyin Certel, "Hz. Peygamber'in Risalet Görevine Hazırlanması Bağlamında Çocukluk ve Gençlik Dönemi Yaşantıları", Ekev Akademi Dergisi 8/19 (Bahar 2004): 41.

[27] Mustafa Fayda, *"Muhammed"*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 406-478.

[28] Buhârî, "İcâre 2".

[29] Kurtubî, *el-Câmi',* 18: 513.

[30] İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakātu'l-kubrâ*, (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 1: 126-128. Bilgi için bkz. Algül, Hüseyin. "Ficâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 52.

[31] İbn Sa'd, *et-Tabakātu'l-kubrâ*, 1: 128-129.

[32] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 3: 193.

[33] İbn Sa'd, *et-Tabakātu'l-kubrâ*, 1: 129-131.

[34] İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 2: 18-19.

Hadîs rivâyetlerinde müslümanın Allah'a kulluk şuuruna ulaşmasının en önemli basamağının gençlik dönemi olduğuna işaret edilmiştir. "Allah yedi (grup) insanı hiçbir gölgenin bulunmadığı kıyamet gününde (arşının) gölgesinde barındıracaktır... Allah'a ibadetle yetişen genç..."[35] "İnsanoğlu beş şeyden sorgulanmadıkça rabbinin huzurundan bir yere ayrılamaz... Gençliğini nerede yıprattığını..."[36], "Beş şey (gelmeden) önce beş şeyin (değerini) bil! İhtiyarlığından evvel gençliğinin..."[37] Hz. Peygamber'in ashâbına anlattığı kıssalardan biri mağaradaki üç gencin hikâyesidir. Kısaca birinin yaşlı ebeveynine ihtimamı, diğerinin genç kızla birlikte olma isteğinden Allah korkusuyla vazgeçmesi, ötekinin çalışanlarının hakkını verdiği örneklerini[38] anlatarak modeller yoluyla gençliğe yol göstermiştir.

Hz. Peygamber, gençlerin duygu yoğunluğu ve karmaşık hislerine yenik düşme ihtimali daha yüksek olduğu gençlik döneminde nefsine hâkim olması ve Allah'a karşı görevlerini yapması durumunda hiçbir gölgenin olmadığı zamanda Allah'ın o genci kendi arşının gölgesinde himaye edeceğini müjdelemiştir. Zira onların heva ve heveslerine uygun hareket etme dürtüleri daha yüksektir. Bu yüzden ibadete bağlı olmaları onların takvalarının üstünlüğüne işarettir.[39] Hz. Peygamber, gençlik döneminin farkındalığı için yaşlanmadan önce gençliğin kıymetinin bilinmesine dikkat çekmiş aksi durumda kişinin gençliğini nerede geçirdiğinin hesabını vereceği uyarısında bulunmuştur. Ayet ve hadîslerde gençliğin önemine vurgu yanında gerekli uyarılar söz konusudur. Şimdi Hz. Peygamber'in ashâbına verdiği özen ve değeri maddeler halinde sıralayalım.

3. GENÇLİKLE İLGİLİ NEBEVÎ SÜNNET İLKELERİ

Toplumların en önemli sermayesi olan gençleri, geliştirmek ve hayata hazırlamak özen ve hassasiyet ister. Tarihine, medeniyetine ve köklerine bağlı bir gençliğin inşası için İslâm gibi sosyal hayatın her alanıyla ilgilenen dinin verdiği mesajları anlamanın, anlamlandırmanın önemli kaynaklarından biri nebevî sünnettir. Hz. Peygamber, yaşadığı toplumda gençlerle hem-hal olarak sorunlarının neler olduğunu yakından tanıma imkânı bulmuş, gençliğin ilgisini uyandıracak şekilde gençlere öğüt ve inanç esaslarıyla ilgili bilgiler vermiştir.[40] Dolayısıyla gençliğe eşrefi mahlukat olduğu hissettirilmeli, milli ve manevi değer yargıları verilmelidir.

Gençleri iyiye yönlendirmek adına Müslümanların değer ve kültürel yapısına uymayan öneri ve programlar yerine Kur'ân ve sünnetten ilham alarak, çözümün ana dayanaklarını onlarda aramak ve bulmak gerekir. Ahlak ve edep dairesinde bir gençlik yaşayan Hz. Peygamber'in gençlerle olan derin ve etkileyici iletişimin ve onlara verdiği özenin arka planı anlaşılırsa günümüz gençliğine rehberlik daha iyi yapılabilir. Böylece Müslüman toplumlarda nebevî sünnete uygun olarak gençliğin ve gençlerin yücelmesine sebep olacak değerlerin pratik hayatta gerçekleşmesi kolaylaşacaktır.

---

[35] Buhârî, "Ezân 36", "Zekât 16", "Rikāk 24", "Hudûd 19"; Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), "Zekât 91"; Tirmizî, "Zühd 53"; en-Nesâî , Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *es-Sunen*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, (Halep: Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Kudât 2".

[36] Tirmizî, "Sıfâtu'l-Kıyâme 1".

[37] İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409/1989), 7: 77; en-Nesâî , Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, thk. Hasan Abdulmiu'im Şelebî, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 10: 400 (11832); el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkādir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 4: 341.

[38] Buhârî, "Buyû' 98", "İcâre 12", "Müzârea' 13", "Ehâdisu'l-Enbiyâ' 53", "Edeb 5"; "Muslim, "Zikir 100".

[39] İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 2: 145.

[40] Tirmizî, "Sıfatu'l-Kıyâme 59".

3.1. Güzel Ahlak Sahibi Bir Gençlik Yetiştirme-

En güzel örnek olan Hz. Peygamber (Ahzâb 33/21), gençliğin inanç ve ahlakına önem vermiştir. "Güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim"[41] buyuran Hz. Peygamber, ashâbının güzel ahlaklı olmasını amaçlamıştır. "Kıyamette mü'minin mizanında güzel ahlaktan daha ağır şey yoktur. Allah çirkin davranış sergileyen ve söz söyleyen kimseye buğzeder."[42] buyurmuştur. Gençlik dönemi yetişkinlik dönemini biçimlendirdiği için gelecekte kâmil ahlaka sahip olabilmek için gençlikte ahlakî altyapının önemine işaret edilmiştir.

3.2. İbadette Devamlılık Bilincini Verme

Müslümanın Allah'a kulluk bilincinin tezahürü ibadetlerdir. İbadetlerde aslolan devamlılıktır. Hz. Peygamber, "Ey insanlar! Amellerden gücünüz miktarınca yapınız... Allah'a amellerin en sevimlisi, az da olsa devam olandır." buyurmuştur.[43] "Sizden biriniz, insanlara namaz kıldırdığı zaman, hafif tutsun. Çünkü onların arasında zayıf, hasta ve yaşlılar vardır…"[44] buyurduğu gibi gençlerin o dönemlerinde usanmasına mahal vermeyecek ancak devamlı ve yeterli olacak kadar ibadet yapmaları sağlanmalıdır.

3.3. Gençlerin Eğitim ve Terbiyesine Önem Verme

Genç nesillerin yetişmesi ve terbiyesinin farkında olan Hz. Peygamber, gençliğin bilgi ve görgüsünün artması için Ashâb-ı Suffe'de nice genci eğitmiş ve bu gençler, İslâm medeniyetinin inşasında önemli vazifeler almışlardır. Yaşından dolayı Uhud savaşına katılmasına müsaade edilmeyen Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]), çok genç yaşta Hz. Peygamber'in vahiy kâtipleri arasındaydı.[45] Pek çok sahâbenin hadîs yazımına müsaade etmemesine rağmen genç sahâbî Abdullah b. Amr b. Âs'a (ö. 65/684-85) bu izni vermiştir.[46]

3.4. Evrensel Bilgiye Yönlendirme

Hz. Peygamber, yaşadığı coğrafya ve şartlara uygun olarak yaşamış, İslâm'ın temel esaslarına aykırı olmadığı sürece yapılan yenilikleri desteklemiştir. O, ashâbının inançlı, ahlaklı olması yanında bilgiye, şartların gerektirdiği ilme ulaşmanın önemini vurgulamış ve yönlendirmiştir. Bunun en önemli basamaklarından biri yabancı dildir. Bu yüzden Zeyd b. Sâbit'ten hem İbranice'yi[47] hem Süryanice'yi[48] öğrenmesini istemiştir. Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in ölümüne götüren hastalığı döneminde her taraftan onu tedavi amaçlı heyetlerin geldiğini nakletmiş ve kendisinin sahip olduğu tıp bilgisini böylece elde ettiğini söylemiştir.[49]

3.5. Gençlerin Sorumluluk Sahibi Olmalarını Sağlama

Hz. Peygamber gençlere güvenerek küçük veya büyük sorumluluklar vermiş, çeşitli alanlarda imkânlar sağlayarak bilinçli olmalarını sağlamıştır. Sorumluluk alan gençler ve başkalarının sorunlarıyla ilgilenen gençlik kendi meseleleriyle baş etme gücünü kendinde bulur ve daha rahat çözüm üretir. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ile Ömer gibi önemli sahâbenin bulunduğu orduya Usâme b. Zeyd'i on dokuz

[41] Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Esbahî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985), "Husnu'l-Hulk 8".
[42] Tirmizî, "Birr 61".
[43] Buhârî, "Libâs 43".
[44] Buhârî, "İlim 28".
[45] İbn Sa'd, *et-Tabakātu'l-Kubrâ*, 2: 355.
[46] Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sunen*, thk. M. Nâsıruddin Elbânî, I-IV. (Riyad: Mektebetu'l-Maârif, 1419/1998), "İlim 3".
[47] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 35: 490.
[48] Tirmizî, "İsti'zân 22".
[49] Hadislerle İslâm, (Ankara: Diyanet Yayınları, 2014), 1: 128-9.

yaşında komutan tayinine bazı sahâbenin itirazına rağmen büyük bir sorumluluk vermiştir.[50] Sorumluluk sahibi olmayan gençlerin sorun(lar) sahibi gençlik oluşturacağı unutulmamalıdır.

3.6. Liyakat ve Ehliyet Sahibi Gençlere Görev Verme

Hz. Peygamber, ehliyet sahibi olmayan kişilerin göreve getirilmesini kıyamet alâmeti olarak değerlendirmiş[51], görevin gereğini yerine getiremeyeceklerini düşündüğü sahâbîyi talepleri olsa dahi reddetmiş[52] hatta görev isteğinde bulundurmaktan sakındırmıştır.[53] Ancak kişisel inisiyatif alarak ehil gençlere çeşitli görevler vermiştir. Amr b. Hazm, Necran'a vali olduğunda on yedi[54], Attâb b. Esîd'in Mekke valiliği yaptığında yirmi yaşındaydı.[55] Ehil gençlerin önemli makama gelebileceklerini bilmeleri onları disipline eder ve gayretlerini artırır.

3.7. Gençlerin İstişareye Katılımı ve Fikirlerine Değer Verme

Kur'ân'ın "…Onlarla istişare et…" (Âl-i İmrân 3/159) emrini pratik hayatta uygulayan Hz. Peygamber'in danıştıkları arasında gençler de vardır. Allah ve Hz. Peygamber'in Bedir Savaşına katılanlar hakkında övgüleri, Uhud Savaşını Medine'de savunma savaşı şeklinde planlayan Hz. Peygamber'in düşüncesine rağmen genç sahâbîlerin ısrarı üzerine şehir dışında gerçekleşmiştir.[56]

3.8. Gençliğe Güvenme ve Özgüvenlerinin Gelişmesini Sağlama

İslâm davetini ilk kabul edenlerin kahir ekseriyeti gençlerden oluşmuş[57] ve Hz. Peygamber onlara güvenerek ilahî mesajın geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. Bu güven yanında deneyim sahibi olmayan gençlerin tedirginlik ve kaygılarını gidermiştir. Hz. Ali, Yemen'e görevlendirildiğinde yaşadığı çekingenlik üzerine Hz. Peygamber, ona dua etmiş ve cesaretlendirerek özgüven kazanmasını sağlamıştır.[58] Hatta Usâme b. Zeyd'in komutanlığına yapılan itirazda olduğu gibi toplumun gençlere olan güvensizliğinin kalkmasını sağlamıştır.

3.9. Gençlerin Cesaretini Olumlu Yönlendirme

el-Berâ' b. Âzib, "Biz, savaş kızıştığında Resulullah'tan cesaret alırdık."[59] diyerek Hz. Peygamber'in cesaretini vurgulamıştır. İslâm'ın yeşermesi Hz. Peygamberi örnek alan cesur gençlerin Müslüman olmasıyla gerçekleşmiştir. Hicreti gerçekleştirenlerin önemli bir kısmı gençlerdi. İslâm, Mekke'de ezilenlerle birlikte cesaret ve enerji sahibi gençler eliyle yayılmıştır. Örneğin Uhud savaşının çetin zamanlarında Ensârî Ebû Talha, Resulullah'ın önünde durmuş, müşriklerin oklarına kendisini siper etmiştir. Hz. Peygamber'in gelen okların nereye düştüğünü görmek için vücudunu kendisinden ayırdığında "Anam babam feda olsun Resulullah! Arkamdan ayrılmayın, size ok isabet etmesin. Göğsüm, göğsünüzün önünde olsun!" demiştir.[60]

3.10. İmkân Sahiplerinin Evlendirilmesi

Hz. Peygamber, maddî ve manevî yardımlarda bulunarak gençlerin evlilikleri ile yakından ilgilenmiştir. Hz. Peygamber, gençlerin arzularının yoğunlaştığı dönemde, gençlerin karşı cinse duyduğu

---

[50] Ayyâş b. Ebî Rabîa: "Muhacirlerin öncülerine bu çocuk mu komutanlık yapacak" diyerek en sert eleştiriyi yapmıştır. el-Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî, *el-Megāzî*, thk. Marsden Jones, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1404/1984), 3: 1117-1119.

[51] Buhârî, "Buyû' 98".

[52] Muslim, "İmâre 16-17".

[53] Buhârî, "İcâre 1"; Muslim, "İmâre 13-15".

[54] İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzuddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî , *Usdu'l-gābe fî marifeti's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1433/2012), 560-561.

[55] İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1912), 4: 429.

[56] İbn Sa'd, *et-Tabakātu'l-kubrâ*, 2: 45.

[57] İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara: TDV Yay., 2001, 304-305.

[58] İbn Mâce, *es-Sunen*, "Ahkâm 1".

[59] Muslim, "Cihâd ve Siyer 79".

[60] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 21: 445.

ilginin davranışlar üzerinde etkisini ve sebepsiz geç evliliklerin doğurabileceği farklı sonuçları tahmin ettiği için imkân sahibi gençlerin evlenmelerini tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber, "Ey genç topluluğu! Evliliğe gücü yetenler evlensin. Zira evlenmek, gözleri haramdan korumak ve iffeti muhafaza için en iyi yoldur. İmkânı bulamayansa oruç tutsun. Çünkü oruç, nefsi dizginler." buyurmuştur. [61]

3.11. Gençlere Karşı Müsamahalı Olma

Ayette "…Eğer kaba ve katı yürekli olsaydın, onlar etrafından dağılıp giderlerdi…" (Âl-i İmrân 2/159) buyrularak Hz. Peygamber'in genel yaklaşımı gösterildiği gibi o, gençlere karşı müsamahalı olmuştur. Örneğin, Ebû Mahzûre okunan ezanı, genç arkadaşlarıyla alay etmesine rağmen Hz. Peygamber onu yanına çağırarak ona ezanı öğretmiş ve güzel sesiyle ondan ezan okuması istemiştir. Ezandan sonra bir miktar gümüş para vermiş, ona dua etmiş ve ilerleyen dönemde Kâbe'nin müezzinlerinden biri olmuştur.[62]

3.12. Gençleri İslâm'a Özel Davet

Hz. Peygamber, İslâm'ı tebliğ ederken her kesime ulaşmaya çalışmış ve öncelikle Mekke gençlerinin gönlüne tevhid inancını nakşetmeyi başarmıştır. Yeni teşekkül eden topluluk içinde canla başla çalışan güçlü ve cesur gençlerin varlığı elbette Müslümanlara ayrı bir kuvvet katmıştır.[63] Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) gibi bazı gençleri özel olarak İslâm'a davet etmiş o da Osmân b. Talha (ö. 42/662 [?]) ve Amr b. Âs (ö. 43/664) ile birlikte İslâm'ı kabul etmişlerdir.[64] Ayrıca Ammar b. Yâsir (ö. 37/657) için "O, tepeden tırnağa kadar imanla doludur"[65] buyurmuştur. Bu iman, genç sahâbede tam bir teslimiyeti sağlamıştır. Habeşistan gibi farklı bir ülkeye genç sahâbîlerin hicreti imanın eseridir. Gençliğe inanç esasları öğretilmeli aksi takdirde yabancılaşma, millî ve manevî her alana yansıyabilir.

3.13. Gençliği Kötü Alışkanlıklardan Koruma

Haramlar, İslâm'da buluğa ermiş her Müslüman için geçerlidir. İslâm dini kötülüğe giden yolları engellemek istemiştir. Allah ayette "Şeytan, içki ve kumarla aranıza düşmanlık ve kin sokmayı ister..." (el-Mâide 5/91.) buyurmuştur. Hz. Peygamber de örneğin içki için "İçki, bütün kötülüklerin anasıdır"[66] buyurarak gençlerin her türlü kötülüğe karşı uyanık olmasına ve kötülüklerden sakınmasına işaret etmiştir.

3.14. Gençliğin Dilini Anlama ve Kullanma

Meseleleri anlama ve çözüm üretebilmek için "gençle genç olabilme" önemlidir. Özellikle iletişim hususunda gençle ortak bir dil kullanabilme anlaşmayı kolaylaştırır. Örneğin genç bir sahâbînin zina etmek için Hz. Peygamber'den müsaade istemesi üzerine oradakiler, gencin bu isteğine karşı öfkelenseler de Hz. Peygamber, "Annen, kızın, halan, teyzen ve kız kardeşinle zina edilmesini ister misin?" sorularını sırayla sorduğunda genç, "Ey Allah'ın elçisi, anam babam feda olsun sana, elbette istemem." demiştir. Hz. Peygamber ona dokunarak, "Allah'ım! Bu gencin günahlarını bağışla, kalbini temizle ve iffetini koru!" diye dua etmiştir. Genç, dua üzerine isteğinden vazgeçti ve böyle bir işe yönelmedi.[67]

3.15. Gençlerin Sorunlarını Gözlemleme ve Tahmin Edebilme

Gençler, aktif ve heyecanlı olmalarına rağmen bazen sorunlarını içlerine atabilirler. Gençlerin içe dönük ve durağan dönemlerinde onları iyi gözlemlemek ve bu durumun sebebini iyi tahmin etmek

[61] Buhârî, "Nikâh 2-3".
[62] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 24: 91-92.
[63] Bilgi için bkz. Hayati Hökelekli, "Hz. Peygamber'in Çocuk ve Gençlere Yaklaşımı", *Hz. Muhammed ve Gençlik*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 51-52.
[64] İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb,* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1991), 1034.
[65] Nesâî, "Îmân 17".
[66] Nesâî, "Eşribe 44".
[67] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 36: 545.

gerekir. Mâlik b. Huveyris ve genç arkadaşları Medine'de yirmi gün gece-gündüz kalırlar. Mâlik "Peygamber çok merhametli ve şefkatliydi. Ailelerimizi arzuladığımızı veya özlediğimizi anlayınca ailelerimiz hakkında sorular sorar, biz de ona anlatırdık. Bunun üzerine 'Haydi ailelerinize dönünüz, yanlarında ikamet ediniz, onlara öğretiniz ve yapmaları gerekenleri söyleyiniz. Beni nasıl namazı eda ederken gördüyseniz, öylece kılınız. Namaz vakti geldiğinde içinizden biri ezan okusun ve size en büyüğünüz imam olsun.' buyurdu."[68]

3.16. Gençlerin Yaşına Uygun Tepki Gösterme

Gençler gördükleri olaylar karşısında daha tez canlı tepki gösterirler. Huneyn Savaşı'nda elde edilen ganimetlerin önemli bir kısmını İslâm'a kalpleri ısınsın diye Hz. Peygamber tarafından Arap kabile reislerine ve Kureyş'e verildi. Ensâr'ın gençleri "Allah, Peygamber'i affetsin! O, Kureyş'e veriyor ama bizleri terk ediyor...", "Onların kanları hâlâ kılıçlarımızda akıyor" dediler. Hz. Peygamber "Ben dine gönüllerini ısındırmak için veriyorum. Onlar aldıkları mallarla giderlerken, siz evlerinize Peygamber'le gitmeye razı olmuyor musunuz?" buyurarak onların hoşnutluklarını kazandı.[69]

3.17. Büyüklerin Meclisinde Gençlere Yer Verme

Gençliğine yaklaştığı yıllarda dedesi Abdulmuttalib'in başkanlığını yaptığı meclislerde bulunan Hz. Peygamber, gençlerin kendi bulunduğu meclislerde yer almasını sağlamıştır. Hz. Peygamber, sahâbeyle sohbet ederken kendisine içecek getirilir ve biraz içtikten sonra âdeti üzere ashâbıyla paylaşmayı düşünür. Sağında genç delikanlı (İbn Abbâs), solunda ise yaşlı sahâbî bulununca yaşlıya hürmeten sağ yerine soldan başlamak için İbn Abbâs'tan izin ister ama onun, "Ey Allah'ın Resulü! Allah'a yemin olsun sizden bana gelecek nasibime başkalarını asla tercih edemem!" cevabı üzerine tası ona verir.[70]

3.18. Gençlere Sevildiklerini Hissettirme

"Merhamet etmeyene, merhamet edilmez"[71] buyuran Hz. Peygamber gençlerle şakalaşarak, dertleşerek veya onlara takılarak sevgisini izhar etmiştir. Hz. Peygamber, Enes b. Mâlik'i "Oğulcuğum"[72] diye sever, "Ey iki kulaklı"[73] diye şakalaşırdı. Ahzâb savaşına hazırlık için hendek kazılırken on beş yaşındaki genç Zeyd b. Sâbit yorgun düşünce uyuyakalmış, Hz. Peygamber kendisine "uykucu" diye takılmıştır.[74]

3.19. Gençlere Yönelik Ağır Eleştirel Dilden Kaçınma

İnsanlar hata yapan varlıklar olup gençler de yaşları gereği daha fazla hata yapabilirler. Hz. Peygamber gençliklerinden dolayı yaptıkları aşırılıkları incitmeden, azarlamadan, onları rencide etmeden yanlışlarını görmelerini sağlamıştır. Örneğin, Enes b. Mâlik "Peygamber'e on yıl hizmette bulundum. Bir kez olsun bana 'öf' demedi. 'Niçin bunu böyle yaptın?' veya 'Neden bunu şöyle yapmadın?' buyurmadı." demiştir.[75]

3.20. Yapılan Yanlışa Uygun Şekilde Müdahale

Hayatta bilerek veya bilmeyerek yanlışa düşme söz konusu olduğundan Hz. Peygamber de gençlerde gördüğü uygun olmayan yanlış davranışları düzeltmiştir. Örneğin, genç bir sahâbî kadın Hz. Peygamber'e soru sorarken amcasının oğlu Fadl b. Abbâs ile kadının bakışması üzerine Hz. Peygamber, Fadl'ın yüzünü başka tarafa çevirdi.[76] Yine cihada katılmak için gelen genç "Ey Resulullah! Ana babamı

[68] Buhârî, "Ezân 18".
[69] Buhârî, "Megāzî 58".
[70] Buhârî, "Eşribe 19".
[71] Buhârî, "Tevhid 2", "Edeb 27"; Muslim, "Fedâil 66"; Tirmizî, "Birr 16".
[72] Ebû Dâvûd, "Edep 55".
[73] Tirmizî, "Birr 57".
[74] Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 476.
[75] Buhârî, "Edep 39", "Vesâyâ 25".
[76] Buhârî, "Hac 1".

ardımda ağlar bırakarak sana geldim." deyip belki övgü beklerken Hz. Peygamber ona "Onların yanına dön, her ikisini nasıl ağlattıysan öylece güldür!" buyurmuştur.[77]

3.21. Gençlerin Vakitlerini Değerlendireceği Sportif İmkânlar Sağlama

İnsanların boş vakitlerini değerlendireceği, günün stres ve enerjisini atacağı uğraşılara ihtiyacı vardır. Hz. Peygamber, gençlerin oyun ve eğlence ihtiyaçlarını gözardı etmemiştir. Genç erkekleri ata binme[78], atıcılık[79], okçuluk[80], yüzme[81], yürüyüş[82] ve koşu[83] gibi alanlarda sportif etkinliklere yönlendirmiştir. Hz. Âişe'nin bebek oyuncaklarla oynadığı gibi[84] kız çocuklarının da kendi tabiatlarına uygun oyun oynamaları gelişimlerine katkı sağlar.

3.22. Gençlerin Sorularına Bilgi Dolu Cevaplar Verme

Art niyetli olmayan ve öğrenme amaçlı güzel sorular, soran gibi diğer insanların da öğrenmeleri sağlar. Bize gelen pek çok bilginin sorulara verilen cevaplar üzere rivâyet edildiği unutulmamalıdır. Kur'ân'da "yes'elûneke" ile başlayan ayetler de bunun işaretidir. Bir genç kız, Hz. Âişe'ye, "Babam beni itibar kazanmak için kardeşinin oğluyla evlendirdi." dedi. Hz. Âişe, "Peygamber gelinceye kadar oturmasını" istedi. Hz. Peygamber gelince -olayı öğrendi- kızın babasına haber göndererek çağırttı ve -kızının fikrini alıp almadığını- işin aslını öğrendi. Genç kız bunun üzerine "Ey Allah'ın Resulü! Ben babamın yaptığı işi onaylamıştım. Ancak -evlenme işinde- kadınların da söz hakkı olup olmadığını öğrenmek istedim." dedi.[85] Gençlik döneminin daha sorgulayıcı, anlam arayışının veya kendini anlamlandırmanın yoğun olduğu bir dönem olduğu unutulmamalıdır.

3.23. Her Türlü Aşırılıklardan Sakındırma

Gençlik döneminde olumlu veya olumsuz yönde aşırıya dönük eğilimler daha çok görülebilmektedir. Hz. Peygamber ibadetlerde ifrat ve tefritten kaçınarak vasat olmayı tavsiye etmiştir. Abdullah b. Amr b. Âs'ın geceyi ibadetle gündüzü oruçla geçirmesi üzerine Hz. Peygamber, "Böyle yaptığında gözlerin çöker, nefsin yorulur. Nefis ve ailenin senin üzerinde hakkı vardır. Bu yüzden -bazen- oruç tut, -bazen- tutma; -gecenin bir kısmında- namaz kıl, -bir kısmında- uyu" buyurmuştur.[86] Hz. Peygamber'in Abdullah'a "Sen bu kadar ağır ibadetlere takat getiremezsin." demesine rağmen bir gün oruç tutup bir gün yemiş (Dâvûd orucu), gün içinde Kur'ân'ın üçte birini okumada ısrar etmiştir. O yaşlandığında, "Keşke, Hz. Peygamber'in ruhsatını kabul etseydim." demiştir.[87] Gençlik döneminde insanın doğasında var olan temel ihtiyaçlar daha baskındır. İlk Müslümanların genellikle gençlerden olması, Hz. Peygamber ile uzun süreli cihada çıkmaları ve hanımlarından uzak kalmaları sebebiyle kendilerini hadım etmeyi düşünenler olmuşsa da Hz. Peygamber buna müsaade etmemiştir.[88] Hz. Peygamber, Osmân b. Maz'ûn'un (ö. 2/624) kadınlardan uzaklaşıp evlenmeme isteğini kabul etmemiştir. Sa'd b. Ebî Vakkās (ö. 55/675), "Hz. Peygamber evlenmemesine izin verseydi biz kısırlaşırdık.", demiştir.[89]

---

[77] Ebû Dâvûd, "Cihâd 31".
[78] Tirmizî, "Cihâd 22".
[79] Muslim, "İmâre 169".
[80] İbn Mâce, "Cihâd 19".
[81] Nesâî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 4: 176.
[82] Nesâî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 4: 176.
[83] Ebû Dâvûd, "Cihâd 68".
[84] Muslim, "Fedâilu's-Sahâbe 81".
[85] Nesâî, "Nikâh 36".
[86] Buhârî, "Teheccud 20"".
[87] Buhârî, "Oruç 54".
[88] Muslim, "Nikâh 11".
[89] Buhârî, "Nikâh 8".

3.24. Genç Sahâbenin Hz. Peygamber'i Örnek Alması

Gençlere, numune-i imtisal olan Hz. Peygamber'in hayatından örnek alma hatta benzerlikler geliştirilmelidir. Hz. Peygamber'in sünnetine lafzî/şeklî[90] veya fıkhî yönüyle bakan sahâbe[91] hayatta Hz. Peygamber'i örnek alıyor ve ona ittiba ediyorlardı. Örneğin İbn Ömer, Hz. Peygamber'in umre ve hac yolculuğunda Mekke ile Medine arasında nerelerde hangi vakit namazlarını kılmışsa onları öğrenmiş ve aynı yerde kılmaya özen göstermiştir.[92]

3.25. Gençlik Döneminin Bir Gün Biteceği Hatırlatılmalı

İnsan hayatının bir gün son bulacağı gibi gençlik de bitecektir. "Rabbim! Muhakkak kemiklerim gevşedi. Saç ve sakalım ağardı…" (Meryem 19/4) ve "Allah, sizi güçsüz olarak yaratan, güçsüzlüğün ardından bir güç veren, gücün ardından güçsüzlük ve yaşlılık verendir…" (Rûm 30/54) ayetleri bu hakikati yansıtmaktadır. "Genç, ihtiyara yaşlı olması sebebiyle ikramda bulunursa, Allah, yaşlandığında kendisine ikramda bulunacak kimseyi kendisine hazırlar."[93] rivâyeti buna işaret etmektedir.

3.26. Gençler Nihai Hedefi Unutmamalı

Allah "Dünya hayatı sadece bir oyun ve eğlencedir…." (el-En'âm 6/32) buyurduğu gibi Hz. Peygamber, Abdullah b. Ömer'e "Sen bu dünyada yabancı kimse gibi yahut yolcu gibi ol."[94] buyurmuştur. "Allah'ın sana verdiklerinde ahiret yurdunu ara. Dünyadan ise nasibini unutma…" (el-Kasas, 28/77) ayeti müslüman bir gencin yol haritasını çizmektedir.

Çoğu genç, kendilerine büyük imkânlar sağlanmasından ziyade değer[95] verilmesini isterler. Büyükler/Aileler gençlerle ilgilenme, onlara kıymet verme, görüşlerine saygı duyma, onları ciddiye alma, birlikte vakit geçirme, diyaloğu canlı ve güçlü tutma, basit konularda dayatmalardan uzak durma, kendilerinden aşırı beklentilerle bunaltmama, meşru ve makul taleplerine olumlu yaklaşma ile pek çok sorunu çözeceklerdir. Yitirilen gençliklerin aranmaması için gençlerle karşı karşıya olmak yerine yan yana, omuz omuza olunmalıdır.

4. SONUÇ

Milletler, ümit bağladıkları geleceğin yetişkini olacak genç nesillerin iyi yetişmeleri için alternatif çabalar sarf ederken gençlik, kendi iç ve dış dünyasında kavga ederek anlam arayışlarını sürdürmektedir. Kur'ân'da 'iyi ve sağlıklı', 'göz aydınlığı' ifadeleriyle evlat isteğinin dualarda yerini bulmasına karşın gencin 'fitne', 'düşman' olma ihtimalinden bahsedilmektedir. Bu yüzden aile ve toplumun, gençliğin iyi yönde gelişimlerini sağlaması için nebevî örneklere ihtiyaçları vardır. Genç Muhammed (s.a.v), gençlik yıllarında büyüklerin meclisinde bulunma, cahiliye müsamerelerinden uzak durma, savaşa katılma, erdemliler birliğinde bulunma, ticaret yapma yoluyla kişisel vazife ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesi yanında çevresine verdiği güvenle kendisine 'Muhammedu'l-Emîn' denilmiştir. Risalet sonrası gençleri özel olarak İslâm'a davet etme, gençlerin eğitimiyle ilgilenerek bilgilerini artırma, onlarla istişarede bulunma, cepheye katma, yönetimde gençlere güvenme yaklaşımları onlara vermiş olduğu değeri göstermektedir. Onları aşırılıklardan sakındırma, olumsuz yönelimleri ikna yoluyla çözme, gençleri küçük düşürmeme, eğlenmelerine müsaade etme, sportif

[90] Abdullah b. Ömer, Saîd el-Hudrî, Ebû Zerr ve Enes b. Mâlik gibi gençliğinde Müslüman olan sahâbe Hz. Peygamber'i lafzî ve şeklî olarak örnek almışlardır. Bkz. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 150-190.

[91] Hz. Âişe, Ali b. Ebî Tâlib, İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve İbn Abbâs gibi gençliğinde Müslüman olan sahâbe Hz. Peygamber'i fıkhen örnek almışlardır. Bkz. Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, 191-360.

[92] Buhârî, "Salât 89".

[93] Tirmizî, "Birr 75".

[94] Buhârî, "Rikāk 3".

[95] Hz. Peygamber'in genç-yaşlı ayırt etmeksizin selam vermesi en güzel örneklerdendir. Muslim, "Selâm 15"; Hz. Peygamber, onlara hitap ederken "Genç" veya "Ey genç topluluğu" ifadeleriyle değer vermiştir. Bkz. Buhârî, "Nikâh, 2-3".

imkânlar sağlama yoluyla ifrat ve tefritten kaçınarak gençlik üzerinde tesirli olmuş, vasat gençliği sağlamıştır.

Hadîs rivâyetlerinde 'Gençliğini nerede tükettiği', 'İhtiyarlıktan önce gençliğin değeri', 'Kıyamette gölgelenecek gençler' ifadeleri gençliğin önemi yanında dinin gençlerden beklentisini yansıtmaktadır. Bu yüzden gençlerin ruhî ve bedenî gelişimlerine dikkat etme, eğilim ve ihtiyaçlarını göz önüne alma, kolaylaştırıcı yaklaşımlar sergileme sevgi, şefkat ve ikna dili kullanma, yapıcı ve yönlendirici uyarılarda bulunma yolları nebevî sünnette aranmalıdır. Gençlere ergenlikle sorumluluğun başladığı, şahsî ve içtimaî görevlerini yapmaları, dini aktivitelere katılma bilinci verilerek genç Müslüman kimliğin teşekkülü sağlanmalıdır. Ayrıca gençleri ruhî bunalımdan koruma, olumsuz dönüşümlerine karşı uyanık olma, eğreti ve geçici moda fikirlerden muhafaza, kötü alışkanlıkların pençesinden himaye etme, karamsar ve kötümserlikten uzaklaştırma, gayri meşru yolları engelleme, menfî bağımlılıklara mani olma devlet-millet eliyle sağlanmalıdır. Hz. Peygamber'in gençlerle iyi ilişkisi tespit edilip referans alınarak geliştirilecek ilkesel yaklaşımlarla gençler, gençlik dönemin şuuruna varacak, yitip-giden gençliğin sayısı asgariye indirilecek, münevver Müslüman toplumun inşası sağlanacak ve eşrefi mahlûkat olan insanın ebedi saadet yolları açılacaktır.

Toplum, kendi değer yargılarını taşıyacak ve geliştirecek bir gençlik ister. Büyükler, küçüklükte öğrenilen eylem ve bilginin daha kalıcı olması sebebiyle gençlere hayatı anlamlı kılacak pratik öğütler, düşünce ve inanç esaslarıyla ilgili temel bilgiler verilmesine gayret ederler. Bunu sağlamak için gençlerle iyi bir iletişimin kurulması ve güven ortamının tesis edilmesi gerekir. Aile ve akraba bağlarının kuvvetli olması gençlerin üzerinde olumlu etki sağlamayı kolaylaştıracaktır. Bireyler, toplumun aynası olduğundan önceki kuşakların sonraki kuşakları küçük görmesi, beğenmemeleri hattı zatında onları yetiştirmelerinde yetersiz ve başarısız olduklarının göstergesidir. Müspet yönde gelişime gayret gösterilirken şüyuu vukuundan beter olduğu için gençler ile ilgili marjinal örnekler genele yansıtılarak olumsuzluk aşılanmamalıdır. Hz. Peygamber'in gençlerle kurduğu ilişki, Müslüman toplumlar için önemli referans kaynağıdır. O'nun rehberlik, terbiye ve telkin metotlarını uygulayarak gençlerin bunları içselleştirmesi hedeflenmelidir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Musned*. thk. Şuayb Arnaût vdğr. Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1420/1999.

Algül, Hüseyin. *"Ficâr"*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 52. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

el-Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Alî. *Şuabu'l-îmân*. thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî ez-Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki & Muhibbuddin el-Hatîb & Kusayy Muhibbuddin el-Hatîb, Kāhire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400/1980.

Certel, Hüseyin. "Hz. Peygamber'in Risalet Görevine Hazırlanması Bağlamında Çocukluk ve Gençlik Dönemi Yaşantıları". Ekev Akademi Dergisi 8/19 (Bahar 2004): 31-56.

Cirit, Hasan. "Hz. Peygamber ve Gençlik". *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi* 9 (Nisan 2008): 61-66.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sunen*. thk. M. Nâsıruddin Elbânî. Riyad: Mektebetu'l-Maârif, 1419/1998.

Erul, Bünyamin. *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Fayda, Mustafa. *"Muhammed"*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 406-478. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Hadîslerle İslâm, Diyanet Yayınları, Ankara, 2014.

el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Mustedrek ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkādir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Hökelekli, Hayati. "Hz. Peygamber'in Çocuk ve Gençlere Yaklaşımı". *Hz. Muhammed ve Gençlik.* 47-56. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, 51-52.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb.* Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1991.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409/1989.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk.Ali Muhammed Becâvî, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1912.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretu'n-nebeviyye,* thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sunen*. thk. M. Fuâd Abdulbâkī. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakātu'l-kubrâ*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzuddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Usdu'l-gābe fî marifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1433/2012.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân.* Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1427/2006.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Kurul. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Esbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985.

en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sunen*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.

en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sunenu'l-kubrâ*. thk. Hasan Abdulmiu'im Şelebî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: TDV Yay., 2001.

Sekam. *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*. İstanbul: Sekam Yayınları, 2013.

Seyyid Kutup. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1423/2003.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir & Muhammed Fuâd Abdulbâki & İbrahim Atve Avd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

el-Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî. *el-Megāzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1404/1984.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul, Çelik-Şura Şura Yayınları, 1993.

BİR YAKLAŞIM MODELİ OLARAK HZ. PEYGAMBER'İN TOPLUMUN FARKLI KESİMLERİYLE KURDUĞU İLETİŞİM YOLLARI

Mustafa Öztoprak[1]

Özet: İletişim, insanoğlunun tarihi kadar eski bir kavramdır. Tek başına eksik kalan, bir arada yaşaması yaratılışın gereği olan insanın, hem bireysel hem de toplumsal alanda iletişimini sağlaması önemlidir. İlk insan Hz. Âdem'den Rasûlü Ekrem'e kadar bütün peygamberlerin gönderiliş amacı, ilahi mesajları insanlara ulaştırmaktır. Her bir mesaj, muhatapların seviyelerine göre olması elzemdir. Makalede, Allah Rasûlü'nün toplumun farklı kesimleriyle kurduğu iletişim yollarını inceledik. Dolayısıyla çalışmamız, O'nun içinde yaşadığı toplumun farklı kesimleriyle ihdas ettiği iletişim metodu, insanın yapılarına göre hareket edip-etmediğini tespit etmeyi sağlayacaktır. Araştırmamız iki ana başlıktan oluşmaktadır. Bunlar "Sözlü İletişim" diğeri "Fiili İletişim"'dir. Hz. Peygamber, toplumun faklı kesimleriyle iletişimde insanların seviyelerine göre hareket etmiştir. Çocuklar, yetişkinler, kadınlar, yaşlılar ve gayr-ı müslimler'e yaklaşımı arasında iletişim araçlarına göre farklılıklar meydana gelmiştir. Mesela, Allah Rasûlü, ziyaret etmek ve soru-cevap gibi eylemleri bütün kesimlere karşı uygularken, şiir, yazılı belge, şaka yapmak gibi konularda farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Şiiri, büyük oranda müşriklere ve Yahudi şairlere karşı kullanırken, gayr-ı müslimlere şaka yoluyla hiç iletişim kurmadığı tespit edilmiştir. Ancak insanlığın ortak değeri olarak kabul edilen soru-cevap, yazılı belge, ziyaret etmek gibi hususlar, içinde yaşanılan toplumun farklı din ve milletlerden oluşması sebebiyle çoğunlukla görülmektedir. Çünkü söz konusu iletişim yolları, birlikte yaşamanın sonucu olarak karşılaşılan ve yapılması zorunlu olan eylemlerdir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Peygamber, İletişim, Toplum, İslam Tarihi.

As a Model of Approach, The Routes of Communication Formed by the Prophet with Different Segments of Society

Abstract: Communication is as old as the history of mankind. It is important that the human being, who is incomplete alone and living together, is required to create communication in both the individual and social spheres. The purpose of sending all the prophets, from the first man Adam to Muhammad, is to convey the divine messages to the people. Each message should be based on the level of understanding of the interlocutors. In this article, we examined Muhammad's ways of communicating with different segments of society. Our study, Muhammad's method of communication with different segments of society in which he lives, will help determine how he acts against people. Our research consists of two main topics. These are İletişim Verbal Communication "and" Actual Communication ". The Prophet acted on the level of people in communication with different segments of society. Differences have occurred between children, adults, women, the elderly and non-Muslims in their approach to communication. For example, Muhammad applied different approaches such as poetry, written documents and jokes while he was applying the activities such as visiting and question-answer to all segments. While using poetry against pagans and Jewish poets to a large extent, it was found that he never communicated to non-Muslims by joking. However, the questions such as question-answer, written document, and visiting, which are accepted as the common value of humanity, are mostly seen due to the fact that the society in which they live consists of different religions and nations. Because these means of communication are the actions that are encountered as a result of living together and are obligatory.

Key Words: Hadith, Prophet, Communication, Society, Islamic History.

[1] Doç. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, moztoprak@ogu.ed.tr, orcid.org/0000-0003-4122-3959

Giriş

Dünya kurulduğundan günümüze insanoğlunun en temel ihtiyaçlarından birisi, diğer insanlarla iletişim kurmaktır. Gözler, kulaklar ve dil, iletişim kurulmaya yönelik yaratıldığımızın delili değil midir? İnsan tek başına hayat süren bir varlık değil, çiftler halinde hayat sürmeleri, her bir canlının bir anne ve babadan meydana gelmesinden hareketle başkalarına da ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla iletişim onun için bir zorunluluktur. Kuran-ı Kerim'de Rabbimiz, insanoğluna "Beşerle ilgili isimlerin öğretildiği"[2] ve "Tanışmanız için yarattık"[3] vs. buyurduğu ayetlerde iletişime işaret etmiştir. Âdemoğluna nelerin öğretildiği hakkında ayette geçen ifadeler üzerine değerlendirmeler sürerken, meselenin temelinin insanın diğer varlıklarla ve insanlarla iletişimi olduğunu çıkarsamak mümkündür.

İnsan, yeryüzünde halife tayin edilmiş, ancak halifeliğin de üstünde onları yöneten elçiler gönderilmiştir. Hz. Âdem'den son Peygambere kadar her bir elçinin gönderilmesinin sebebi, Allah'ın emirlerini insanlara ulaştırma, yani iletişim kurmak olmuştur. Mahlûkatı Yaratan ile mahlûkattan insanın arasında bir iletişim vardır. Her bir Peygamber de, görevlerini eksiksiz yerine getirmiştir. Dolayısıyla, kâinatın yaratılmasından günümüze insanoğlu hem Rabbi ile hem de elçileri kanalıyla diğer beşerle iletişimini devam ettirmiştir.

Peygamberler, beşerin içinden çıkmış elçilerdir. Gönderildikleri ümmetleri Allah'ın muradı çerçevesinde bir halden diğerine ulaştırmakla yükümlüdürler. Mesela Allah Rasûlü 23 yılda cahili bir toplumu karıncayı bile ezemez niteliğe kavuşmasına vesile olmuştur. Görevlerini îfâ ederken muhataplarına ulaşmada farklı argümanlar kullanmışlardır. Temelde hareket noktaları; tebliğ, davet, irşad ve inzar çerçevesindedir. Söz konusu yolların iletişim kurmada somut hale gelmesinde elçiler arasında hemen hemen farkın olmadığı tespit edilmektedir. Mesela, bütün elçiler getirdikleri mesajları hayatlarında yaşayarak örnek olmuşlardır. Her bir elçi sabırlı davranmış, sabrın bittiği yerde son duasını etmiş, güzel bir üslupla dine davet etmişler, öncelikle yakınlarla iletişim kurmuşlar, umudu her daim korumuşlardır.[4] Her bir elçinin toplumla iletişim kurduğu bir yön vardır. Mesela, Musa (a.s.)'ın elinde âsa ve çobanlığı, İsa (a.s.)'ın tıbbı, İdris (a.s.)'in terziliği, Davud (a.s.)'un demirciliği, Nuh (a.s.)'un marangozluğu, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in tüccar ve çobanlığı. Her bir meslek, bulunduğu toplum içinde bir iletişim aracıdır.

Allah Rasûlü, hayatını kendisine verilen görevi yerine getirmekle geçirmiştir. O, ashabıyla münasebetlerini kuvvetli tutmak için gayret sarf etmiştir. İlişkilerin güçlü tutulmasının en önemli yolu aradaki iletişimi canlı tutmaktan geçmektedir. Rasûlü Ekrem, Müslümanlarla hem sözlü hem de fiili iletişim kurmaya özen göstermiştir. Ümmi bir topluma gelmesi hasebiyle sözlü iletişimi öncelemiştir. Bir elçi, bir Rehber ve Kuran-ı Kerim'de "Örnek kişi"[5] olarak tavsif edildiği için fiili iletişime hayatında önem vermiştir. İslam'a yeni giren Amr b. el-As'ın dediği gibi, "Rasûlüllâh (s.a.s.), yüzüyle ve sözüyle toplumun en kötüsüne dahi yöneliyor, bununla onların kalbini kazanmak istiyordu."[6] Hem sözlü hem de fiili iletişim, Müslümanlar arası bağın güçlenmesini ve tabi olanlarla arasındaki etkileşimi sağlamıştır. Çalışmamızda, O'nun salt anlamda iletişim yönünü incelemeyi arzu etmiyoruz. Bu yönde daha önce yapılan bazı çalışmalar mevcuttur.[7] Biz o çalışmalardan da istifade ederek, Allah Rasûlü'nün toplumu oluşturan kesimler arası iletişimi ve tercihlerinin neler olduğunu belirlemek istiyoruz. Çocuklar, kadınlar, yetişkinler, yaşlılar ve gayr-ı müslimler arası iletişimde aynı ve farklı yönlerin tespiti, Hz. Peygamberin yaşadığı toplumla iletişimini tespit etmeye yardımcı olacaktır. Çalışma, "Sözlü İletişim" ve "Fiili İletişim" şeklinde iki ana başlık ve alt başlıklardan oluşmaktadır. Her bir başlıkta yer alan tespitlerin

[2] Bakara 2/31.
[3] Hucurat 49/13.
[4] Bakınız: Arslan, Recep*, Peygamberlerden Bugüne Örnekler ve İbretler*, (İstanbul: İntişar Yayınları, 2017).
[5] Ahzâb 33/21.
[6] Tirmizi, *Şemail*, 133.
[7] Macit, Yunus, "Hz. Muhammed'in Bazı İletişim İlkeleri", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16, (Samsun, 2003), 271-302; Küçük, Raşit, "Hz. Peygamber ve Örnekliğinin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu* (2003): 281-304; Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber ve Beden Dili", *Kutlu Doğum 2003 İslam'ın Güncel Sunumu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006).

delillendirilmesinde örneklem metoduyla hareket edilecek, akabinde de kısa kısa açıklamalar yapılacaktır.

A. Sözlü İletişim

Hz. Peygamberin toplumun farklı kesimleriyle kurduğu iletişim yollarından en fazla sözlü iletişimi kullanmaktadır. İnsanın diğer insanlarla ve kesimlerle iletişimini şekillendiren büyük oranda sözler, kelimeler ve bunların ifade etme şekillerinden biri olan üslubudur. Biz de çalışmamızın sözlü iletişim başlığı altında dört alt başlıkta Allah Rasûlü'nün yaklaşımına yer verdik. Mezkûr başlıklar şunlardır: "Bir İfade ve Yaklaşım Tarzı Olarak Üslup", "Şaka Yapmak", "Soru-Cevap" ve "Şiir".

1. Bir İfade ve Yaklaşım Tarzı Olarak Üslup

Üslup, sözlükte "izlenen yol, benimsenen tarz" anlamına gelir. Dil ve edebiyatta üslûp kişinin kendi duygu, düşünce ve heyecanlarını dile getirme şekli, dili kullanma biçimidir. Bu bakımdan üslûp biliminin ilgi alanı yazarın dil malzemesini kullanırken gramer ve dizim kurallarının, belâgat esaslarının icrasında gösterdiği biçimsel-bireysel özellikleri incelemektir. İnsanlar arası iletişimin temelinde aslında üslup yatmaktadır. Kişilerin üslubu, etrafındaki insan sayısının da belirleyici unsurudur. Sert mizaca sahip olanlarla yumuşak mizaca sahip olanların iletişim kurma ve devam ettirme becerileri tamamen farklıdır.[8] Allah Rasûlü'nün hayatında da üslup çok önemlidir. Onun üslup yönünün tümünü burada anlatmak makalenin sınırlarını aşacağı için özellikle ifade ve yaklaşım boyutundaki örnekleriyle kifayet edeceğiz.

Allah Rasûlü'nün yaklaşım ve ifade boyutlu üslubunun en fazla temayüz ettiği toplumsal kesimin çocuklar olduğu görülmektedir. O, çocukların eğitiminden dertleşmeye, oyunlarına ortak olmadan önemli zamanlardaki görevlendirmeye kadar geniş yelpazede ilgilendiği tespit edilmektedir. Bir çocuğa en iyi yaklaşım sergileme yolu, onun anlayacağı dil ve yaklaşım göstermektir. Eğer anlayacağı bir iletişim yolu oluşturulmazsa, o çocuk üzerinde etkili ve yönlendirici durum olmayacaktır. Rasûlüllâh (s.a.s.)'in bu meyanda fevkalade etkili olduğu anlaşılmaktadır. Birkaç örneği şu şekilde ifade edebiliriz: "Kuşu ölen Zeyd'e taziyeye gitmiş, onu teselli etmişti. Zeyd, 3 ya da 5 yaşlarında iken çok sevdiği ve adını Umeyr koyduğu küçük bir kuşu vardı. Efendimiz her gördüğünde ona "Umeyr'in Babası" anlamına gelen "Ebû Umeyr" diye hitap ederdi. Bir gün Zeyd'in kuşu öldü ve Zeyd çok üzüldü. Zeyd'in üzüntüsünü duyan Peygamber Efendimiz o günlerde çocuğun evine taziyeye gitti. Zeyd'i neşelendirmek için, "Ya Eba Umeyr! Senin Nüğayr (serçeye benzeyen küçük kuş) ne oldu, hayvanı ne yaptın?" diye sordu. Bu soru Zeyd'i güldürdü. Allah Rasûlü Zeyd'i kucağına aldı, saçını okşayıp öptü, teselli etti."[9] Rasûlüllâh'ın çocuklarla iletişim kurarken onların dünyasından bir nedenle yaklaşım sergilediği, eğer derdi varsa birlikte dertlendiği görülmektedir. Rasûlü Ekrem'in çocuklarla iletişiminde ifade tarzı da önemlidir. Mesela, Enes. b. Malik'e "Enescik" demesi[10], Mecliste büyükler varken, onlardan önce küçüklerin konuşmaması gerektiğini Abdurrahman b. Sehl'e söylemesi,[11] Ebû Hureyre (r.a.) bir gün Allah'ın Rasûlü ile dışarı çıkıp Fâtıma (r.ha)'nın evine geldiklerinde Peygamber 'in Hasan (r.a.)'ı kastederek "Küçük adam orada mı? Küçük adam orada mı?" buyurduğunu ve Hasan (r.a.)'ın geldiğini, kucaklaştıkları sırada Allah'ın Rasûlü'nün: "Ey Allah'ım! Ben onu seviyorum, senin de onu ve onu sevenleri sevmeni niyaz ediyorum"[12] şeklinde buyurduğu rivayetler, O'nun çocuklara yaklaşımı ve ifade tarzı adına ortaya koyduğu üslup açısından önemlidir. Zira O'nun, çocuklara anlayacağı dil, akıl seviyesine göre yaklaşım, sözlü ve onu pekiştirici bir davranışla meseleyi halletme şeklinde yakınlık göstermesi söz konusudur. Hz. Peygamberin çözüm üreten yaklaşımıyla ağlayan çocuklar gülmüş, tavsiyesiyle bir mecliste nasıl hareket edileceğini söyleyerek onları eğitmiştir.

---

[8] Durmuş, İsmail, "Mizah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları. 2005), 30: 205-206.
[9] Buhârî, "Edeb", 112.
[10] Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 40.
[11] Buhârî, "Edeb", 89.
[12] Buhârî, "Menâkıb", 27; Müslim, "Fedâil", 17.

Hz. Peygamber'in gayr-ı müslimlere karşı üslubunda iki nokta ön plana çıkmaktadır. Eğer inanmayan kişi İslam'a zarar veren herhangi bir faaliyet içinde değilse onlara karşı üslubu diğer insanlarla benzerdir. Ancak İslam'a zarar veren konumda iseler üslubu Kuran-ı Kerim'in "*"Onlar, kâfirlere karşı mukavemetli, aralarında merhametlidirler"*[13] ayeti çerçevesinde hareket ettiğini görülmektedir. Örnek olarak şu rivayetler verilebilir: Amcası Ebû Tâlib'in İslam'a girmesini çok istemiş ancak o Müslüman olmamıştı. Amcasına Müslüman olması için "*Amcacığım gel iman et, şehadet getir ben şefaatçi olacağım*" şeklinde yaklaşımı belki O'nu koruyup gözeten, yedirip içeren biri olarak normal karşılanması gerekir, ancak inanmayan birine yaklaşımı ve ortaya çıkan üslup açısından fevkalade dikkat çekmektedir. Allah Rasûlü'nün inanmadığı halde İslam'a zarar vermek için de çaba sarf eden gayr-i müslimlere karşı farklı bir üslup kullanmıştır. Normal zamanlarda Hz. Peygamber biri geldiğinde ayağa kalkılmasını hoş karşılaşmamışken, Müslümanlara Hendek savaşında ihanet eden Beni Kureyza hakkında hüküm vermesi için davet edilen Sa'd b. Muaz geldiğinde, "Efendiniz için ayağa kalkınız veya en hayırlınız için ayağa kalkınız"[14] şeklinde emir buyurmuştur. Beni Kureyza'ya karşı kullanılan üslup ile amcası Ebû Talip'e kullanılan üslup tamamen farklıdır. Her iki cenah da inanmadığı halde Allah Rasûlü'nün üslubu farklılık arz etmiştir.

Allah Rasûlü (s.a.s.), yaşlılara hürmet etmiştir. Zaman zaman onları evlerinde ziyaret etmiştir. Mesela amcası Ebû Talib'in hanımı Fatıma binti Esed vefat ettiğinde kendi gömleği ile onu kefenlemiş, kabre kendi elleriyle yerleştirmiş ve onun için dua etmiştir. Dediler ki; Ya Rasûlellâh! Niçin hiç kimseye yapmadığını bu kadına yaptın? Ebû Tâlib'den sonra bana, bu kadın kadar iyilik yapan hiç kimse yoktur. Annemden sonraki annemdir. Beni çok sever, çocuklarından önce beni doyururdu. Cennet elbiseleri giymesi için kendi gömleğini ona giydirdim, kabir azabı hafif olması için ellerimle kabre koydum.[15] Tebük savaşına katılmayan Hilal b. Ümeyye için eşi Peygamber (s.a.s.)'den yaşlı olduğu için ona hizmet etmek üzere izin istemişti. Allah Rasûlü de ona izin vermişti.[16]

Hz. Peygamber'in çocuklar, yetişkinler, yaşlılar ve gayr-ı müslimlerle gibi toplumun farklı kesimlerine yönelik kullandığı ifade tarzı ve yaklaşımı iletişim kurmada etkili olmuştur. Çocuklara karşı son derece naif ve anlayacakları yaklaşımla, gayr-ı müslimlere içinde bulundukları hal ve davranışa göre, yaşlılara da yaşının getirdiği acziyete yardımcı olma yönüyle muhatap olduğu görülmektedir. Burada Allah Rasûlü, toplumun farklı kesimlerine konumlarına göre yerindeliği esas alarak hareket ettiği anlaşılmaktadır.

2. Şaka Yapmak

Mizah/Şaka, insanoğlunun evrensel iletişim araçlarından birisidir. Nasıl ki bir insanın ağlaması ve helal dairede eğlenmesi normal karşılanırsa, arkadaş ve dostlarına şaka yapması da normal karşılanmalıdır. Sevinç ve mutluluk, gayr-i İslami olmadığı sürece bir Müslümanın da hayatında olması tabiidir. İslam, hükümleri itibariyle akıbeti düşünmeyi, imtihan hayatının gerekleriyle meşgul olmayı telkin ve tavsiye etmektedir. Hz. Ali'nin şu sözü meseleyi ifade etmesi açısından önemli bir tespittir. "Kalpler de bedenler gibi yorulur, onları hikmetli sözlerle dinlendirin, şaka yapan yaşlanmaz" diyerek şaka yapmanın önemine işaret etmiştir.[17]

Şakalaşan insanlar, belli düzeyde bir iletişim gücüne sahiptir. Şaka, dostane duygularla yapılmalı, yapanı ve muhataplarını rahatlatmalı, öfkelendirmemelidir. Aksi yönde yapılan şakaları gerçek şakanın mecrasında değerlendirmek mümkün değildir. "*Zaman zaman kalplerin*

[13] Fetih 48/29.
[14] Buhârî, "İsti'zân", 26.
[15] İbnü'l-Esîr, Ebû Hasen Ali, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-Sahabe*, nşr: Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415), 7: 212.
[16] Buhârî, "Meğazi", 81.
[17] Bakınız: Durmuş, İsmail, "Mizah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları. 2005), 30: 205-206.

dinlendirilmesi"[18] ve "*Müminin mümine karşı nasıl davranacağı*"[19] hakkındaki rivayetlerden hareketle şaka yapmanın bir sakıncası olmadığı aksine fayda sağladığı sonucu çıkarılabilmektedir.[20] Bunun en güzel örneklerini Allah Rasûlü'nün hayatında görmek mümkündür. O, hem kendisi hem de sahabilerin yaptığı şakalara hoşgörü ile yaklaşmış, başkalarına zarar verir hale gelen olursa tazmin yoluna gitmiş ve yapanları uyarmış, yalan söylemeyi ve şaka yapılarak bile olsa başkasını korkutmayı kabul etmemiştir. Zaman zaman Nuayman gibi şakası ile meşhur sahabilerin yaptığı şakalara uzunca bir süre güldüğü olmuştur.[21] Rasûlü Ekrem'in şaka anlayışında geniş bir yelpazenin olduğunu söylemek, her kesimden insanla şakalaştığına dair rivayetlerle karşılaşmak mümkündür.

Konu ile ilgili rivayetlerin ilki, cennet konusunda yaşlı bir kadınla yaşadığı diyalogda geçmektedir. Cennete girmesi için dua etmesini isteyen ihtiyar Ensari kadına Rasûlüllâh (s.a.s.); "Sen bilmiyor musun, yaşlılar cennete giremez" deyince yaşlı kadın üzüntüsünden ağlamaklı hale gelir. Hz. Peygamber gülerek; "Sen hiç, 'Onları (kadınları) bakire, eşlerine düşkün ve hepsini bir yaşta kılmışızdır'[22] ayetini okumadın mı? diyerek onun, cennete bu haliyle değil de, genç bir kız olarak gireceğini şakayla bildirmiştir.[23]

Hz. Peygamber'in odasına girmek için izin isteyen Hz. Ebûbekir (r.a.) kızı Aişe'nin yüksek sesle bağırdığını işitir, içeri girince te'dib için üzerine yürür, fakat Rasûlüllâh önüne geçerek onu korur. Hz. Ebûbekir "Rasûlüllâh'a karşı niçin bağırıyorsun" diye kızını azarlar ve öfkeli bir şekilde dışarı çıkar. O çıkınca Hz. Peygamber "Gördün mü seni bu öfkeli adamın elinde kurtardım diye takılır.[24] Âlimler, Allah Rasûlü'nün baba veya babalık konumunu yok edecek bir ifadeden ziyade "Bu adam" ifadesini kullanmasının, işin şakalaşma adına yapıldığına ve güzel bir atıfla meseleyi mizaha çektiğine işaret etmektedirler.[25]

On yaşından itibaren Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunan Enes'e bazen "Ya Zelüzüneyn (ey iki kulaklı)" diye şaka yapar, bazen de kâkülünü çekerek şakalaşırdı.[26] Hz. Peygamber'in Hasan ve Hüseyin ile onları sırtına bindirerek şakalaşması, sahabilerin "ne mutlu, bineğiniz de ne güzelmiş" diye şakalaşmaları üzerine Allah Rasûlü de "onlar da ne iyi biniciler" diye cevap vermiştir.[27] Mahmud İbnu'r-Rabi', bir defasında, "Beş yaşımda iken Rasûlüllâh'ın bir kere bir kovadan ağzına su alıp yüzüme püskürttüğünü hatırlıyorum, dedi.[28]

Hz. Peygamber'in kendisini bir deveye bindirmesini isteyen bir sahabiye cevabı, "Evet seni bir deve yavrusuna bindireyim" deyince adam taaccüp eder ve "Ben yavru deveyi ne yapayım der". Adamın şaşırdığını gören Hz. Peygamber tebessüm ederek bütün develer bir ana devenin yavrusu değil midir? demek suretiyle şaka yaptığını ihsas eder.[29]

---

[18] Hadisin metni şu şekildedir:" رَوِّحُوا الْقُلُوبَ سَاعَةً بِسَاعَةٍ". Kudâî, Ebu Abdillah Muhammed b. Saleme, *Müsnedü'ş-şihâb,* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407), 1: 393.

[19] Konu ile ilgili bazı hadisler şu şekildedir: "*(İyi) Müslüman, dilinden ve elinden Müslümanların emin olduğu kişidir. (Asıl) muhacir de Allah'ın yasakladıklarını terk edendir*." (Buhârî, "Îman", 5); "*Allah'a ve âhiret gününe iman eden ya hayır söylesin ya da sükût etsin*" (Buhârî, "Edeb", 31); "*Kul şaka da olsa yalan söylemeyi, doğru da olsa münakaşa etmeyi bırakmadıkça iyi bir mümin olamaz*" (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 352); "*Şaka da dâhil yalan söylemeyene cennette bir köşk garanti ederim*" (Ebû Dâvûd, "Edeb", 8); "*Başkalarını güldürmek için yalan söyleyene yazıklar olsun*" (Dârımî, "İsti'zan", 66).

[20] Bakınız: Köten, Akif, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Şaka ve Bazı Şakacı Sahabiler* (Bursa: Vefa Yayıncılık, 1991), 12-13.

[21] Buhârî, "Hudud", 6.

[22] Vakıa 56/36-37.

[23] Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemü'l-evsat*, (Kahire: Dâru'l-harameyn, ts.), 5: 357.

[24] Ebû Dâvûd, "Edeb", 92.

[25] Buhârî, Abdülhâk b. Seyfüddin b. Sa'dullah, *Lemeâtü't-tenkîh fi şerhi Mişkâtü'l-Mesâbîh*, nşr: Takıyüddin en-Nedvî, (Dımaşk: Dârû'n-nevâdîr, 1435), 8: 188.

[26] Ebû Dâvûd, "Tereccül", 15.

[27] Tirmizi, "Menakıb", 31.

[28] Buhârî, "İlim", 18.

[29] Tirmizî, "Birr", 57.

Yukarıdaki örnekler Allah Rasûlü'nün çocuk, yetişkin, kadın ve yaşlılardan oluşan toplumun her kesimiyle şakalaştığını göstermektedir. Elde tespit edilen bir rivayet istatistiği olmamasına rağmen mevcut hadislerden Allah Rasûlü'nün çoğunlukla çocuklarla şakalaştığı anlaşılmaktadır. Şakalaştığı çocuklar arasında, torunları Hasan, Hüseyin ve Enes b. Mâlik gelmektedir. Onlarla çok şakalaşmasında da devamlı yakınında olmaları etkili olmuş görünmektedir. Allah Rasûlü, toplumun birçok kesimiyle şaka üzerinden iletişimini kurarken rivayetlerden tespit edebildiğimiz kadarıyla gayr-ı müslimlerle şakalaştığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Yukarıda geçen örneklere bakıldığında şakalaştığı kesimlerin Müslümanlar olduğu tespit edilmektedir.

3. Soru-Cevap

Soru-cevap yöntemi, eğitim öğretim süreçlerinde sıkça tercih edilen bir yoldur. Hoca öğrencinin meseleyi bilip-bilmediği veya ne kadar bildiğini tespit etmek için, öğrenci de bilmediği konuyu öğrenmek için soru sorar ve cevap arar. Genellikle soru-cevap şekli mezkûr alanda ve anlamda kullanılır. Meseleye farklı bir açıdan bakılırsa, soru-cevap yöntemi şahıslar arası kullanılan iletişim araçlarından birisidir. Bir soru sormak, muhatabınızla iletişime geçmek, irtibatı sağlamak demektir. Kuran-ı Kerim'de Rabbimiz, hem bilgilendirmeye yönelik, hem Rasûlüllâh'ı dolayısıyla inananları muhatap alan hem de önceki Peygamberlerle ümmetleri arasında soru cevap şeklindeki diyaloglardan haber vermektedir.[30]

Rivayetlerde soru-cevap örnekleri bulunmaktadır. Mesela, Uhud'da şehid düşen bir Müslümanın oğlu, aynı gün akşamüstü yaralı ve acılı olarak Hz. Muhammed (s.a.s.)'e sorar: "Babam nerede?", "Baban şehid düştü." Şehid çocuğu ağlamaya başlar. Hz. Muhammed, başını okşar, kucağına alır ve çocuğa sorar: "İster misin? Ben baban olayım, Ayşe'de annen olsun."[31] Allah Rasûlü, Huneyn'den dönerken, Ebû Mahzüre ile birlikte on genç Rasûlüllâh ve ashabı namaz kılmak için ezan okuduklarında alaylı bir şekilde ezan okudular. Rasûlüllâh güzel sesli bir ezan duydum dedi ve çocukların yanına getirilmesini istedi. Onları tek tek dinledikten sonra en son sıradaki Ebû Mahzüre ezan okuyunca duyduğu güzel sesin onun sesi olduğunu söyledi. Perçeminden saçlarını okşadı ve onu üç defa tebrik etti. Sen git Mescidi Haram'da müezzinlik yap dedi, ben de bunu nasıl yapacağım dedim, Peygamber de bugünkü ezanı bana öğretti. Ebû Mahzüre, o günden sonra bereket olsun diye Allah Rasûlü'nün saçlarından değdiği yeri hiç kestirmemiştir.[32]

Bir adam Peygamber'e geldi ve "Ey Allah'ın Rasûlü, kıyamet ne zaman kopacak?" diye sordu. Allah Rasûlü namazı kıldırdıktan sonra, "Kıyametin ne zaman kopacağını soran kişi nerede?" dedi. O adam, "Benim, Yâ Rasûlallah!" diyerek cevap verdi. Peygamberimiz, "Kıyamet için ne hazırladın?" buyurdu. O adam, "Benim çok fazla amelim yok. Ancak ben Allah ve Rasûlü'nü seviyorum." dedi. Bunun üzerine Rasûlüllâh Efendimiz, "Kişi sevdiğiyle beraberdir, sen de sevdiğinle beraber olacaksın." buyurdu. Ravi, Müslümanların buna sevindiği kadar başka bir şeye sevindiğini görmedim, demektedir.[33] Rasûlüllâh (s.a.s): "Müflis kimdir, biliyor musunuz?" diye sordu. Ashâb: "Bizim aramızda müflis, parası ve malı olmayan kimsedir" dediler. Rasûlüllâh: "Şüphesiz ki ümmetimin müflisi, kıyamet günü namaz, oruç ve zekât sevabıyla gelip, fakat şuna sövüp, buna zina isnâd ve iftirası yapıp, şunun malını yiyip, bunun kanını döküp, şunu dövüp, bu sebeple iyiliklerinin sevabı şuna buna verilen ve üzerindeki kul hakları bitmeden sevapları biterse, hak sahiplerinin günahları kendisine yükletilip sonra da cehenneme atılan kimsedir" buyurdular.[34] Cibril hadisi, Rasûlüllâh'ın iletişim metodu açısından soru-cevap yönteminin ne kadar etkili olduğuna bir örnektir. Çünkü hadiste, İslam, iman, ihsan ve kıyametin ne zaman kopacağına dair sorular ve cevaplar geçmektedir. Rivayetin sonunda da, Allah Rasûlü Hz. Ömer'e Cebrail size dininizi öğretmeye geldi buyrulmaktadır.[35] Rivayette, hem soru soran hem de cevap veren

[30] Bakınız: Vakıâ 56/57-58; Zümer 39/36; Neml 27/60-61; Meryem 19/8, 20; Yusuf 12/51, 30.
[31] Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 13: 396.
[32] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24: 91; Nesâî, "Ezan", 6.
[33] Tirmizi, "Zühd", 50.
[34] Müslim, "Birr", 59; Tirmizî, "Kıyâmet", 2.
[35] Buhârî, "İman", 1; Müslim, "İman", 1.

açısından iletişimin hâsıl olduğu ve iki yönlü gerçekleştiği görülmektedir. Dolayısıyla ashabla Allah Rasûlü arasındaki iletişimde soru-cevap yöntemi önemli bir araç olarak tespit edilmektedir.

Rasûlüllâh, öğretmek istediği konu hakkında soru sorarken yaşadığı bölgenin özelliklerinden istifade etmiş ve arkadaşlarının o konuyu daha iyi kavramalarını sağlamıştır. Peygamber Efendimiz sahabeye, "Yaz-kış yapraklarını dökmeyen, bundan dolayı Müslümana en çok benzeyen ağaç hangisidir" diye sordu. Herkes aklına gelen ağaçları saymaya başladı. Buna rağmen cevabı bulamadılar. Yalnız İbn Ömer cevabını bildiği halde, o da genç olduğu için (edebinden olsa gerek) söylemeye cesaret edemedi. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz, bu ağacın "hurma ağacı" olduğunu söyledi.[36]

Allah Rasûlü Medine'ye hicret ettiğinde Yahudilerin Muharrem ayının 10. günü oruç tuttuğunu gördü. Onlara, bu tutuğunuz oruç nedir diye sordu? Bu, Allah'ın Musa (a.s.) ve kavmini kurtarıp, Firavun ve kavminin boğulduğu büyük gündür ki Musa (a.s.) şükür olması için oruç tutmuştur, biz de bu sebepten oruç tutuyoruz dediler. Peygamber de, biz Musa (a.s.)'a sizden daha layık ve yakın konumdayız dedi, kendisi o gün oruç tuttu ve arkadaşlarına bugünü oruçlu geçirmeyi emretti.[37] Rasûlüllâh'a Yahudi bir grup geldi ve "Ya Ebâ'l-Kasım! Bize ruhun ne olduğunu söyle! dediler. Rasûlüllâh bir müddet sustuktan sonra şöyle cevap verdi. "*Sana ruhtan soruyorlar, deki ruh Rabbimin emrindedir ve bu konuda size verilen bilgi pek azdır*",[38] ayetini okudu.[39]

Hz. Peygamberin soru cevap yöntemi, büyük oranda iletişim kurmaya yöneliktir. Söz konusu iletişimin sebepleri arasında bilgilendirme, bilgi alma veya özellikle çocuklar gibi onların içinde bulunduğu hali anlama, çözüm üretme ve uygun yaklaşım göstermeye yöneliktir. O'nun soru cevap yönteminde, Müslüman ile gayr-i müslim arasında ve Müslümanların kendi içinde farklılık arz eden bir durum tespit edilememiştir. Bir nevi, soru cevap yöntemini, çocuklara biraz naif olmak kaydıyla toplumun farklı kesimleri için ortaklaşa bir iletişim aracı olarak kullanmıştır.

4. Şiir

Cahiliye Arap Edebiyatı'nda ve İslam geldikten sonra şiir gündelik hayatın içinde etkili bir şekilde yer almıştır. Özellikle cahiliye döneminde önde gelen sanatçıların şiirlerinden oluşan ve Kâbe'nin duvarına asılan şiirlere "Muallakâtü's-Seb'a"[40] denmiştir. Şiirin bu etkin süreci İslami dönemde de devam etmiştir. Hz. Peygamber; *"Şiirde hikmet vardır."*[41] buyurmuştur. Şiirde hikmet vardır derken tüm şiirleri kastetmemektedir. Konu ile alakalı şu sözleri bu meseleyi açıklığa kavuşturmaktadır: Abdullah b. Amr'ın Peygamber (s.a.s.)'den naklettiğine göre "Şiir, söz konumundadır. İyisi sözün iyisi gibidir. Kötüsü sözün kötüsü gibidir."[42] Hz. Aişe (r.ha.) da şiirin de iyisi ve kötüsü vardır. Sen iyi olanı takip et tavsiyesinde bulunmaktadır.[43] Allah Rasûlü şiirde İslam'a ve Müslümanlara saldırı olmadığı sürece değer vermiş, hatta konuşmalarında temsil için de kullanmıştır. Hz. Aişe (r.ha.)'nın haber verdiğine göre, Rasûlüllâh konuşmalarında şiirden temsil getirir mi diye sorulunca evet, Abdullah b. Revaha'dan temsil getirirdi demiştir.[44]

Hz. Peygamber için şiirin üç farklı yönü vardır. Bunlardan birincisi, hikmet boyutuyla bakarak, kimden gelirse gelsin şiiri dinlemek. İkincisi, Müslüman şairlerin şiirlerine değer vermek ve bir dinleme aracı olarak görmek. Üçüncüsü ise inanmayanlara karşı dini ve Müslümanları bir savunma ve karşıdakilerin düşüncelerini çürütmeye yöneliktir. Bunlardan birincisi, içerik bakımında hikmet ihtiva eden şiirler kimden gelirse gelsin dinlemektedir. Çünkü O, hikmetin peşindedir. Söyleyenden ziyade

[36] Buhârî, "İlim", 4.
[37] Müslim, "Sıyam", 128.
[38] İsra 17/85.
[39] Buhârî, "Tevhid", 28-29.
[40] Tülücü, Süleyman, "Muallakat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30: 310-312.
[41] Buhârî, *Edebü'l-müfred*, 1: 299.
[42] Buhârî, *Edebü'l-müfred*, 1: 299.
[43] Buhârî, *Edebü'l-müfred*, 1: 299.
[44] Buhârî, *Edebü'l-müfred*, 1: 300.

söylenilenin ne olduğuna bakmaktadır. *"Bir gün Rasûlüllâh'ın arkasında deveye binip yürürken bana şöyle dedi: 'Ümeyye b. Ebû's-Salt'in şiirlerinden ezbere bildiğin bir şeyler var mıdır?' Ben de kendisine 'evet' diyerek bir beyit okudum. Fakat Allah'ın Rasûlü bununla yetinmeyerek; 'daha fazla söyle' deyince kendisine bir beyit daha okudum. Ancak O bununla da yetinmeyip; 'daha fazla oku' deyince ben de kendisine tam yüz beyit okudum."* [45] Hadiste geçen Ümeyye b. Ebu's-Salt, cahiliye döneminde söylemiş olduğu hikmet içerikli şiirlerle meşhur olmuştur. Kendisi eski semavi kitapları okumuştur. Allah Hz. Peygamber'i gönderince O'na karşı kıskançlık duygusuna kapılmış ve iman etmemiştir. İman etmemekle kalmayan Ümeyye, nazmettiği hicivlerle O'na saldırmış; kendisine karşı Müşriklere şiirleriyle destek olmuş ve iman etmeden ölmüştür. Buna rağmen şiirlerinde işlemiş olduğu dünyanın yaratılışı, puta tapmanın anlamsızlığı, içki ve kumar gibi aile dağıtan kötü alışkanlıklardan uzak durmanın gereği gibi hikmet olgularına yer verdiği için, Hz. Peygamber fırsat buldukça onun bu tür şiirlerini zevkle dinlemiştir.[46]

İkincisi, Müslüman şairlerden şiir dinlemiştir. O'nun değer verdiği şairlerin başında üç şair vardı. Bunlar: Hassan b. Sabit, Abdullah b. Revâha ve Kab b. Mâliktir. Hassan b. Sabit ile Kab b. Mâlik Müşriklere karşı daha sert Abdullah b. Revaha ise daha yumuşak bir üslup takip etmiştir.[47] Allah Rasûlü (s.a.s.), Kureyş'in hicvedilmesini istemişti. Bunun için Abdullah b. Revaha ve Ka'b b. Mâlik'in hicivlerini dinledi ancak O, Hassan b. Sabit'i beğendi. Peygamber ona bunu nasıl yapacağını sorunca, "seni hak üzere gönderene yemin olsun ki onları şu dilimle ince ince doğrayacağım" demiştir. Peygamber de acele etmemesini, Kureyş'in neseb bilgisini en iyi Ebubekir (r.a.)'in bildiğini, ondan gerekli bilgileri aldıktan sonra hicvetmesini istemiştir. Hz. Peygamber, Hassan'ı Rûhu'l-Kudüs ile teyid et diye dua etmiştir.[48] Allah Rasûlü'nün müşrik şairlere neden Hassan b. Sabit'i seçtiği buradan anlaşılmaktadır. Müşriklerden Abdullah b. Zibe'ra, Ebû Süfyan b. Haris b. Abdülmuttalib, Amr b. As, Dırar b. Hıtab Allah Rasûlü'nü hicvediyorlardı. Sahabiler, Hz. Ali'ye sen de onları hicvet dediler, o da eğer Allah Rasûlü izin verirse yaparım dedi. Hz. Peygamber, Ali b. Ebi Tâlibin bunu yapamayacağını söyleyerek şunları ekledi. "Allah'ın Rasûlü'ne silahlarıyla yardım edenlerden dilleriyle O'na yardım etmeyi kim yapar", dedi, sahabiler de Hassan b. Sabit dediler.[49]

Üçüncüsü, Allah Rasûlü şiirde bir hikmet ve İslam ve Müslümanlara dair bir nükte olduğu zaman dinlerdi. Şiiri kim okursa veya yazarsa aradığı hikmet olduğu için ona değer verirdi. Bu meyanda, hem cahiliye hem de Müslüman olduktan sonra şiir yazan kadın şair Hansa'nın durumu önemli bir örnektir. Hz. Peygamber zaman zaman ona, "Haydi Hansa/Hunas, şiir oku derdi, söylenen şiirleri az bulunca da; *"daha fazlasını isterim"* diyerek memnuniyetini dile getirmek için eliyle de ima etmiştir." Hansa, şiirlerini büyük oranda cahiliye döneminde yazmış, Müslüman olduktan sonra da şiirlerini yazmaya ve okumaya devam etmiştir.[50]

Allah Rasûlü'nün şiire her üç yaklaşımının temelinde bir iletişim düşüncesi vardır. Hikmet içerikli şiir olduğu zaman kimden gelirse gelsin değer vermek Müslümanlara verilen bir mesaj içermektedir. Müslümanlardan bu meyanda istidadı olanlara toplumda konumu ne olursa olsun takdir edileceği gösterilmektedir. Bu çerçevede, hem Medine'de hem de Mekke'de müşrik ve Yahudi kökenli şairlerin Peygambere, İslam'a ve Müslümanlara karşı yazılan şiirlere karşılık verilmesini istemiştir. Bunu yaparken ise, etrafında bulunan üç şairi üslup bakımından sınava tabi tutmuştur. Bunlar içinde Yahudi şairler Ka'b b Eşref ve Rebî' b. Ebü'l-Hukayka'ya Hassan b. Sabit'in cevap vermesini istemiştir. Çünkü onun üslubu oldukça serttir. Allah Rasûlü'nün bu yolu seçmesinde muhtemelen etkili olan saik, "*Onlar*

[45] Tayâlisî, Ebû Dâvûd, *Müsned*, nşr. Muhmmed b. Abdülmuhsin et-Türki (Mısır: Daru hicr, 1999), 2: 601.
[46] Yıldırım, Kadri, "Hz. Peygamber ve Şiir", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) özel sayısı*, (2003) : 549-550.
[47] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi marifeti's-Sahâbe*, 2: 6.
[48] Müslim, "Fedailü's-Sahabe", 157.
[49] İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah, *el-İstiab fi marifeti'l-Ashab*, (Beyrut: Daru'l-ceyl, 1992), 1: 341.
[50] Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer, *Hizânetu'l-edeb ve lübbu lübabi lisani'l-Arab*, (Kahire: Mektebetü'l-hancî, ts.), 1: 434.

mü'minlere karşı müşfik, kâfirlere karşı serttirler"[51] ayetidir. Rasûlü Ekrem'in yaşadığı ortamda Yahudi ve Hristiyanlar vardı. İslam'a ve Müslümanlara saldırmadıkları sürece herhangi bir problem yaşamamışlardır. Yahudi ve müşrik şairler, şiirlerinde o kadar ileri gitmişlerdi ki, Allah Rasûlü'nün şahsına, ailesine ve İslam'a saldırmışlardı. Onların anlayacakları üslubun, sözlü iletişim çerçevesinde mütekabiliyet esasına göre şiirle yapıldığı anlaşılmaktadır. Zira Hassan b. Sabit yazdığı şiirler Mekke'ye ulaşınca, Ka'b b. Eşref eskisi kadar itibar görememiştir. Dolayısıyla Allah Rasûlü'nün müşriklerle şiir aracılığıyla mücadelesi başarılı olmuştur.

B. Fiili iletişim

Fiili iletişim, bizzat şahsın uygulamasıyla temayüz eden bir süreci ihtiva etmekte, bireylerin içinde bulundukları duygu ve düşünceleri muhataplarına göstermeyi ifade etmektedir. Sözlü iletişimde uygulama yönü olmayabilir. Onun etki alanı kendi çerçevesinde daha sınırlı olabilmektedir. Ancak fiili iletişimde hareketin çıkış noktası ve muhatabın bizzat somut halde görmesi, etki bakımından daha fazla olabilmektedir. Allah Rasûlü'nün rehber, örnek olma özelliğinden hareketle fiili iletişim, toplumdaki ilişkileri etkileme bakımından önem arz etmektedir. Biz de çalışmamızda, fiili iletişim başlığı altında, "Örnek Olma", "Ziyaret Etme" ve "Yazılı Belge" olmak üzere üç alt başlıkta meseleyi inceleyeceğiz.

1. Ziyaret Etmek

Hz. Peygamber, toplumla iletişimini bulabildiği her vesilede gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu durum, ziyaretleşmelerde bariz bir şekilde görünmektedir. O, hasta, yaşlı, çocuk veya herhangi bir mazeret olmaksızın Müslüman kardeşlerini bizzat evlerinde ziyaret etmiş, hallerine vakıf olmuş, yemek yemiş, namaz kıldırmış ve bazılarında aynı zamanda uyumuştur. Bir insanı ziyaret etmek, ona verilen değeri, aralarında bulunan muhabbeti ve iletişimin gücünü göstermektedir. Birbirini ziyaret eden bireylerin olduğu toplum, beraber hareket etme, duyarlılık ve farkındalık oluşturma, varsa yaşanılan problemleri halletmede ittifak edecek ve daha huzurlu bir hale bürünecektir. Rasûlü Ekrem de bu iletişim aracını hem kendi yaşamış hem de sahabilerin yaşamasını tavsiye etmiştir. Konu ile alakalı Allah Rasûlü'nün hayatından, çocuk, genç, yetişkin, yaşlı ve gayr-ı müslimlerle ziyaretleşmesine dair bazı örnekler şunlardır:

Abdullah b. Ömer (r.a.) diyor ki: "Biz Allah Rasûlü ile birlikte oturuyorduk. Ensâr'dan bir adama Sa'd b. Ubâde nasıldır?' diye sordu. O da "İyidir." dedi. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.s.), 'Sizden onu kim ziyaret etmek ister?' diye sordu. Sonra ziyaret etmek için ayağa kalktı, biz de onunla birlikte kalktık. Biz o esnada on kişiden fazlaydık…."[52] Hz. Peygamber'in Sa'd b. Ubadeyi sorduğu cümleden, O'nun Sa'd'ın halinden haberdar olduğu, belki de daha önceden ziyaret ettiği sonucu çıkmaktadır.

Rasûlüllâh, akrabası olan Rübeyyi' binti Muavviz'ı sık sık ziyaret ederdi. Düğünü olduğunda da, onu yalnız bırakmamıştı. Zaman zaman ziyaretine gittiği için sahabiler abdest alma hususunda etraflıca bilgiyi Rübeyyi'e sorarak öğrenmişlerdir.[53] Allah Rasûlü'nün ziyareti sadece bir ziyaret olmamış, aynı zamanda dini öğrenme ve başkalarına öğretmek için de bir bayan sahabi üzerinden vesile olmuştur. Enes b. Malik, ninesi Müleyke'nin Hz. Peygamberi yemeğe davet ettiğini, evlerine gelen Rasûlüllâh yemekten sonra onlara cemaatle namaz kıldırdığını rivayet eder.[54] Allah Rasûlü, halası Ümmü Haram bt. Milhan'ın da evine zaman zaman gelir, yemek yer, uyur, uyurken halası O'nun saçlarına bakım yapardı.[55] Her üç örnek de, Hz. Peygamber'in hem akraba hem de dışındaki yaşlı sahabileri ziyaret ettiğini göstermektedir.

Allah Rasûlü, sadece Müslümanları ziyaret etmiyordu. Aynı ortamı paylaştığı, gayr-i müslimleri de ziyaret etmiştir. Belki burada, O, ortak değer olan insani ilişkileri geliştirmeyi, zamanla belki de dine yaklaşmalarını temin etmeyi arzulamıştı. Bu meyanda, Yahudilerden kendisine hizmet eden bir çocuk

[51] Fetih 48/29.
[52] Müslim, "Cenâiz", 13.
[53] Buhârî, "Nikâh", 48; İbn Mace, "Taharet", 39.
[54] Buhârî, "Salat", 20; Müslim, "Mesâcid", 266.
[55] Buhârî, "Cihad", 3.

vardı. Hastalanınca onun ziyaretine gitti. Başucuna oturdu ve bu esnada onun Müslüman olmasını arzuladığını bildirdi. Çocuk yanı başındaki babasına bakınca, babası da Hz. Peygambere uymasını istedi ve çocuk Müslüman oldu. Meseleye genel yaklaşımı ve tavsiyesi, " ... senin vasıtanla Allah'ın bir tek kişiye hidayet vermesi, senin için kırmızı develere sahip olmaktan daha hayırlıdır" şeklinde olan Hz. Peygamber, bu çocuğun Müslüman olması üzerine sevinç ve memnuniyetini "Onu, benim vesilemle ateşten kurtaran Allah'a hamdolsun" sözleriyle dile getirmiştir.[56] Ayrıca kendisini yemeğe davet eden Yahudi bir kadının davetine icabet ettiği, ikram ettiği arpa ekmeğini ve kokusu değişmiş bir yiyeceği yediği nakledilmektedir.[57]

Toplumun farklı kesimlerinden Allah Rasûlü'nün ziyaretleşmesi hususunda verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere O, yaşadığı toplumdaki insanlarla ilişkileri canlı tutmuş ve içinde bulundukları sıkıntılarda onlara destek olmuştur. O'nun için ziyaretleşme insanlığın ortak değeridir. Aynı zamanda dinin de bir emridir. Bu çerçevede O, sadece Müslümanları değil, gayr-ı müslimleri de evlerinde ziyaret etmiştir. Söz konusu ziyaretler, aynı ortamı paylaşan, belki komşu olanların insani ilişkilerde ortak paydalar oluşturabileceğini göstermiş, sahabilerden de bu meyanda uygulamalar yapmalarını istemiştir.

2. Yazılı Belge

Yazılı iletişim, konuşma dilinin zaman ve mekânla sınırlı olmadığını, bulunduğun zamanın ve mekânın dışında da mesajların iletimini sağlamada en etkili yoldur. Konuşma dili, anlık iletişimi içerirken, yazılı iletişim düşünerek hareket edebilmeyi içermektedir. Bir yerden diğerine, bir kişiden diğerine iletilen mesajların da iletişimin belirlenen sınırların dışına ulaşımını sağlaması bakımından önemlidir. Allah Rasûlü de, yazılı iletişimi kısmen kullanmıştır. Yaşadığı toplumda iletişim çoğunlukla sözlü geleneğe sahip ve kendisi de ümmi iken gerektiğinde yazılı olarak iletişim kurmuştur. O'nun hayatı incelendiğinde yazılı iletişimi çoğunlukla yabancılara ve neseb itibariyle Arap olmayanlara karşı tercih etmiştir. Burada temayüz eden sebep, muhatapların yazılı iletişim açısından konumlarıdır.

Ebû Şâh, İran kökenli, zamanında Kisra tarafından Yemen'e gönderilenlerdendir. Mekke'nin fethinin ertesi günü Huzalılardan birisi Leysoğullarından birini öldürmüş, Huzalılar da misilleme yapmıştı. Bunun üzerine Allah Rasûlü oraya geldi. Mekke'nin kutsal olduğunu söyledi, öldürülenlerin kısası gerektiğini belirtti. Hz. Peygamberin hitabını dinleyenler arasında Ebû Şah da vardı. O, Allah Rasûlü'ne, Ya Rasülelâh! Hutbeyi benim için yazar mısınız? dedi. Allah Rasûlü de Ebû Şah için yazın buyurdu.[58] Ebû Şah'ın Yemenli aslen de İranlı olması, her iki yerde de okuma yazma oranlarının Arap Yarımadasına göre daha iyi olması hasebiyle Ebû Şah'ın bildiği bir metotla hutbenin yazılmasını istediğini tahmin etmek mümkündür. Yazılı iletişim kültürü, Mekke ve Medine toplumunda yaygın değildi. Ümmiliğin ve sözlü kültürün etkili olduğu bir yerde, yazılı iletişim istenmesi ve Allah Rasûlü'nün olumlu cevabı önemlidir. Rasûlüllâh'ın yaşadığı bölgede yaygın olmayan bir iletişim yoluna karşı garip yaklaşmamış, arzu edileni yerine getirmiştir. Bu durum, Allah Rasûlü'nün, kişilerin içinde bulundukları hal ve seviyeye göre muamele ettiğini göstermektedir.

Hz. Peygamber'in Müslümanlar arasındaki iletişiminde zaman zaman mektup kullanmıştır. Muaz b. Cebel'in oğlunun ölümü üzerine ona taziye mektubu göndermiştir. Mektupta kullanılan dil taziyenin muhtevası şeklinde, çocukların Allah'tan bir emanet olduğu, vakti gelince iade edileceği, baba olarak sabırlı olması gerektiği şeklinde yaklaşık bir sayfadan oluşan bir mektup göndermiştir.[59] Hasta ziyaretlerinin genellikle bizzat yapıldığı bir durumda Muaz b. Cebel'e mektup göndermesi, onun Medine'de olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Bu durumda bile Allah Rasûlü iletişimi koparmamış, sahabinin acısını paylaşmıştır. Allah Rasûlü'nün yazılı belge vermesi eylemi, mezkûr örneklerin haricinde Müslümanlar arasında zaman zaman yaşanmıştır. Sadece işaret etmek için şu örnekler

[56] Buhârî, "Cenaiz", 79; Ebû Dâvûd, "Cenaiz", 5.
[57] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20: 424.
[58] Buhârî, "Lukata", 7.
[59] Taberânî, *Mucemü'l-evsad*, nşr. Tarık b. Ivazü'llah b. Muhammed (Kahire: Daru'l-Harameyn, ts.), 1: 33.

verilebilir: Hudeybiye antlaşması, Medine Vesikası, vahiy katipliği, Abdullah b. Cahş'a bir mektup verip Medine'den ayrıldıktan iki gün sonra açması ve gereğini yapmasını içeren belge….[60]

Kitap ehli olan hükümdarlara gönderilen mektuplarda onları nasıl selamlamak gerektiğine işaret edilmiştir. Bizans hükümdarı Hirakl'e "Selam, hidayete tabi olanlara olsun" dediği nakledilmektedir.[61] Mısır hâkimi Mukavkıs'a gönderdiği mektupta, öncelikle Kopt'ların büyük başkanı ifadesini kullanırken, "Ey Kitap sahipleri gelin sizinle bizim aramızda müşterek olan tek kelimede Allah'tan başka hiçbir tanrıya tapmamak, ortak koşmamak… hususunda birleşelim şeklinde yazmıştır.[62] Hz. Peygamber onlara selam verirken, "Selam, hidayete erenlere olsun", "Selam, Allah'ın sâlih kullarına olsun" şeklinde hitap etmiştir.[63] Hayber Yahudilerine gönderilen bir mektupta da Allah Rasûlü şu şekilde hitap şekli kullanmıştır: "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla Allah'ın Rasûlü, Musa'nın dostu ve kardeşi, (Musa)'nın getirdiği bütün şeyleri tasdik edip doğrulayan Muhammed'den (bir mektuptur). Ey Tevrat'a tabi olup onun etrafında toplanan insanlar! Dikkat edip biliniz ki gerçekten Allah'ın size söylediği şu sözleri kendi kitabınızda bulacaksınız."[64]

Hz. Peygamber'in sireti incelendiğinde yazılı iletişimi toplumun örnek verdiğimiz kesimlerin dışında da kullanmıştır. Mesela, "Nüfus Sayımı", "İmtiyaznameler", "Yahudilerle Muhabere", "Valilere Verilen Talimatlar", "Vergi Tarifeleri ve Ahkâmı", "Kuran Tercümesi".[65] Allah Rasûlü, yazılı belge ile iletişim kurma eylemini, Müslümanlarla iletişimde kullanmıştır. İçinde yaşadığı toplumun okur-yazarlık seviyesi bakımından bu eylemin yaygın olarak kullanılmadığı tespit edilmektedir. Ancak yabancılarla özellikle davet mektupları çerçevesindeki iletişiminde mektup yazmak suretiyle etkin bir iletişim aracı olarak kullanmıştır. Yazdığı mektuplarda muhataplarının durumları, seviyeleri ve makamlarına dikkat eden bir üslup seçmesi dikkat çekmektedir. Bu noktada, hayatında uyguladığı ve tavsiye ettiği "insanların seviyelerine göre konuşun"[66] şiarına göre hareket ettiği ve iletişimde buna önem verdiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Allah Rasûlü'nün toplumun farklı kesimleriyle iletişim kurma yollarında en fazla direkt iletişimi tercih etmiştir. O, direkt iletişim yolları içinde de en fazla sözlü iletişim yolunu seçmiştir. Belki mesajlarını muhataplarının daha iyi anlamasını arzu etmenin bir sonucu olarak bu yolu takip etmiştir. Yaşadığı toplumda okur-yazar oranının düşük olması, iletişimde sözlü kültürün etkili olmasına neden olmuş görünmektedir. İlk defa yaşamaları hasebiyle dinin nasıl yaşanacağını sahabilere göstermesi açısından Allah Rasûlü sözlü iletişimden sonra en fazla fiili iletişimi tercih etmiştir.

Hz. Peygamber, insanların seviyelerine göre konuşmayı tavsiye etmektedir. Bu yaklaşımı, toplumun farklı kesimleriyle iletişiminde kullandığı tespit edilmektedir. Mesela, "Soru-Cevap" ve "Ziyaret Etmek" gibi iletişim yollarını hemen hemen herkese karşı kullanırken; "Şaka Yapmak", "İfade Etme ve Yaklaşım Tazı Olarak Üslup", "Yazılı Belge" ve "Şiir'i bazı kesimlerle iletişiminde kullanmıştır. Allah Rasûlü'nün şiir ve yazılı belge ile iletişimini, yerindelik anlayışıyla yani muhatapların durumu çerçevesinde anlamak gerekmektedir. Medine ve özellikle Mekke'deki İslam'a ve Müslümanlara saldıran Yahudi ve müşrik şairlere karşı, İslam'ı, Müslümanları, dini ve muhatapların yaşantılarında bulunan olumsuz durumları ihtiva eden şiirlerin yazılmasını istemiştir. Müslümanlar arasında çok ön planda olmayan şiirle iletişimin, müşriklere ve gayr-ı müslimlere karşı kullanılması bir nevi mütekabiliyet açısından savunma amaçlı bir iletişim yoludur. Şaka yapmak, belli seviyede bir samimiyeti içerdiği için Allah Rasûlü sadece Müslümanlarla iletişimde kullanmış, gayr-ı müslimlere karşı şaka yaptığı tespit edilememiştir. Çocuklara ve yaşlılara karşı naif bir üslup kullanırken ve her iki kesime

[60] Bakınız: İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye,* 1: 602.
[61] Buhârî, "Bed'u'l-Vahy", 1.
[62] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 315-316.
[63] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11: 42.
[64] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 575.
[65] Hamidullah, *İslam Ansiklopedisi*, 1: 217-631.
[66] Ebû Dâvûd, "Edeb", 23.

karşı benzer iletişim yollarını uygularken, yetişkinlere ve gayr-ı müslimlere daha farklı bir üslup ve uygulamalar tercih etmiştir. Gayr-ı müslimler inanmıyor diye üslubunu ve muamelesini Müslümanlardan farklı tutmamış, ancak özellikle ihanet eden, İslam'ın ve Müslümanların aleyhinde çalışma yapanlara karşı hem sözlü hem de fiili olarak sert mizaçlı iletişim kurmayı tercih etmiştir. Hz. Peygamberin iletişiminde genel olarak merhamet eksenli bir yaklaşım söz konusudur. Bu durum, tolumun bütün kesimlere karşı uyguladığı davranışıdır. Ancak söz konusu olan İslam, Müslümanların zarar görmesi ve ihanet olduğunda ifadelerin tonları, muhataba karşı sergilenen yaklaşım farklı olmuştur.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr: Şuayb Arnaud, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421.

Akif Köten, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Şaka ve Bazı Şakacı Sahabiler,* Bursa: Vefa Yayıncılık, 1991.

Bağdadî Abdulkadir b. Ömer, *Hizanetu'l-edeb ve lübbu lübabi lisani'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'l-hancî, ts.

Beyhakî Ahmed b. Hüseyn, *Şuabü'l-îmân*, nşr. Muhtar Ahmed en-Nedvî, Bombay: Mektebetü'r-rüşd, 2003.

Buhârî Abdülhâk b. Seyfüddin b. Sa'dullah, *Lemeâtü't-tenkîh fi şerhi Mişkâtü'l-Mesâbîh*, nşr: Takıyüddin en-Nedvî, Dımaşk: Dârû'n-nevâdîr, 1435.

Buhârî, *Edebü'l-müfred*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Daru'l-beşâiri'l-İslâmî, 1989.

Buhârî Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğa. Lübnan: Dâru İbn Kesîr, 1407.

Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber ve Beden Dili", *Kutlu Doğum 2003 İslam'ın Güncel Sunumu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

Dârimî Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen.* Beyrut: Dârü'l-kütübi'l- 'Arabî, 1407.

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, nşr. Muhmmed b. Abdülmuhsin et-Türki, Mısır: Daru hicr, 1999.

İbn Abdilberr Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, *el-İstiab fi marifeti'l-Ashab*, Beyrut: Daru'l-ceyl, 1992.

İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî,* Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1379.

İbn Mâce Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen.* nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: Dârü ihyai't-türâsi'l-Arabî, 1395.

İbnü'l-Esîr Ebu Hasen Ali, *Üsdü'l-gabe fi ma'rifeti's-Sahabe*, nşr: Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415.

İsmail Durmuş, "Mizah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 30: 205-206. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları. 2005.

Kadri Yıldırım, "Hz. Peygamber ve Şiir", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) özel sayısı*, (2003): 549-550.

Kudâî Ebu Abdillah Muhammed b. Saleme, *Müsnedü'ş-şihâb,* Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407.

Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc: Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.

Müslim Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh.* nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.s.

Raşit Küçük, "Hz. Peygamber ve Örnekliğinin Mahiyeti," *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu* (2003): 281-304.

Recep Arslan, *Peygamberlerden Bugüne Örnekler ve İbretler*, İstanbul: İntişar Yayınları, 2017.

Süleyman Tülücü, "Muallakat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 30: 310-312. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

Taberânî, *Mucemü'l-evsad*, nşr. Tarık b. Ivazü'llah b. Muhammed, Kâhire: Daru'l-harameyn, ts.

Tirmizî Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. nşr. Ahmet Muhammed Şâkir. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

DEZAVANTAJLI BİREYLERLE İLETİŞİMDE DİN DİLİ (CEZAEVİ MAHKÛMLARI ÖZELİNDE)

Zeynep Ceran[1]

ÖZET

Toplumun her katmanındaki bireylerle iletişimin kendine özgü kuralları, yöntemleri ve zorlukları bulunmaktadır. Dezavantajlı bireylerle iletişim ise muhatap kitlelerin çeşitli özel durumlarından dolayı ayrı bir öneme sahiptir. Tüm dünyada olduğu gibi İslam coğrafyasında da azımsanamayacak oranlara ulaşan bu bireyleri 'dezavantajlı' hale getiren sebep her ne olursa olsun, onlarla kurulacak iletişimde din dilinin kullanılması zorunludur. Zira din, birbirinden ne kadar farklı hayatlar yaşıyor olurlarsa olsunlar tüm bireylerin ortak değeridir. Bu değeri özellikle dezavantajlı bireyler için hayata yeniden tutunmayı sağlayacak bir güç kaynağına dönüştürmek de, onun en zayıf noktası haline getirmek de mümkündür. Bu iki ihtimalden hangisinin gerçekleşeceği ise onlarla iletişimde din dilinin ne yönde kullanıldığına bağlıdır. Toplumda yetimler, engelliler, kalıcı hastalığa yakalananlar, gördükleri fiziksel ve/veya ruhsal şiddet sebebiyle sığınma evlerinde yaşamak zorunda kalanlar, savaş sebebiyle öz vatanlarını terk edip hiç bilmedikleri coğrafyalarda mülteci konumuna düşenler, huzurevlerine bırakılmış yaşlılar, istismar veya tecavüz mağdurları, farklı cinsel eğilimlere sahip olanlar, madde bağımlıları, mahkûmlar dezavantajlı bireyler arasında sayılırlar. Tüm bu bireylerle ötekileştirmeden kurulacak bir iletişim hem onların hem de tüm toplumun selameti için zorunludur. Bu iletişimin din dilinden bağımsız gerçekleştirilmesi ise elde edilecek sonucu en aza indirir.

Çalışmamızda toplumdaki dezavantajlı bireylerle iletişimde din dilinin etkisini, bu bireyler arasında önemli bir yer tutan cezaevi mahkûmları özelinde inceledik. Bu konuda Sivas E Tipi Kapalı Cezaevi'nde yatmakta olan bayan mahkûmlarla gönüllü olarak yaptığımız tefsir dersleri esnasındaki gözlemlerimizden, aldığımız notlardan, edindiğimiz bilgi ve tecrübelerden faydalandık. Bu bağlamda öncelikle bahsi geçen bireylerle iletişimimiz esnasında kullandığımız dilin ana unsurlarını, öne çıkardığımız konuları, ayetleri ve bu ayetlerden çıkardığımız mesajları ortaya koyduk. Ardından, kendi tecrübemizden ulaştığımız sonuçlardan hareketle, bu bireylerle iletişimde etkili olduğunu gördüğümüz yol ve yöntemi belirledik.

Anahtar Kelimeler: İletişim, Din Dili, Dezavantajlı Birey, Cezaevi Mahkûmları.

RELIGION LANGUAGE AT COMMUNICATION WITH DISADVANTAGEOUS PERSONS (IN THE SAMPLE OF IMPRISONED ONES)

ABSTRACT

There are many rules, methods and diffuculties in communication with every layer of persons in society. However, communication with disadvantageous persons has a special importance because of some special cases of the mass. Like everywhere in the world, in Islamic territories the number of these persons reached to important rates. No matter what made them 'disadvantageous', it is a compulsory to use religion language in communication with them. Because, religion is a common value for all persons eventhough they have very different lives from each other. Both of that is possible, to turn this value into a power source especially for disadvantageous persons in order to start a new life once more or to make this value the weakest point of his soul. Which of these two probabilities would be real depends on the way the religion language is used. We can count orphans, disabled ones, people with cronic illnesses, ones who have to live in shelters because of phsical or physicological violence they met, who exposed to rape, who have drug addiction or have strange sexual tendencies or imprisoned ones as 'disadvantageous persons'. Communication with all these people without isolating them is a compulsory for both their own goodness and social peace. Having this communication independent from religion language decreases the gainings to the lowest .

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı.

In our study, we evaluated the impact of religion language in communication with disadvantageous persons of society in the sample of imprisoned persons who have a great proportion in these people. In this subject we used our experiences, researches, notes, knowledge and observations that we gained from our voluntary tafsir lectures with some female prisoners in Sivas E-type prison. For this purpose, we firstly explained the basics of language we used in communication with these prisoners; the subjects we talked on and the verses we underlined from which we reached some messages. Then, we determined the way and the method we think as effective in our own communication experience with these persons.

Key Words: Communication, Religion Language, Disadvantageous Person, Imprisoned Persons.

GİRİŞ

Her ne sebeple girmiş olursa olsun cezaevi bir insanın yaşayabileceği en zor ortamlardan biridir. Bireye, içinde yaşadığı toplumda geçerli yasaların suç kabul ettiği bir eylemi, isteyerek ya da istemeyerek gerçekleştirdiğinde hürriyetinin elinden alınması şeklinde verilen bu cezanın, hem beden hem de ruhta altüst edici etkisi bulunmaktadır. Fiziksel bağlamda, hızla güçsüzleşme, hastalanma ve yaşlanma olarak verilen tepki, ruhsal bağlamda hayattan umudunu kesme, sürekli ölümü düşünme ve intihar isteği şeklindedir. Bu sayılanların her biri bireyi 'dezavantajlı' kılmak için yeterlidir. İşlenen suçun mağduru olan kişi ve toplumlar kısmen haklı olarak cezaevi mahkûmlarına sırtını dönüp onları yok sayma eğilimindedirler. Bununla birlikte, suç kavramının tarihin her döneminde var olması ve herkesin, kendisinin veya sevdiklerinin bu kavrama bir gün dâhil olabilecekleri ihtimali bu bireylerle özel bir iletişimi zorunlu kılmaktadır. Gerek özgür bireylerin, yaşadıkları sorunları mümkün olan en sağlıklı yollarla çözüp suçtan uzak durmaları, gerekse mahkûmların aynı suça bir kez daha yönelmemeleri için bu iletişim şarttır. Zira toplumun kanayan yaralarından birini görmezden gelmek bu yaranın derinleşmesinden başka hiç bir sonuç getirmemektedir. Bireysel ve toplumsal huzurun temini için sözünü ettiğimiz hedefleri gerçekleştirme noktasında din vazgeçilmez bir unsurdur. Din, cezaevi mahkûmları dâhil tüm insanların en derin duygusudur ve hem kalıcı davranış değişikliklerinin sağlanabilmesi hem de sürekli kazanımların edindirilmesi için bu en derin duyguya hitap etmek zorunludur.

CEZAEVİ MAHKÛMLARIYLA İLETİŞİMDE DİN DİLİNİN ÖNEMİ VE ETKİSİ

Cezaevi mahkûmlarıyla iletişimde din dili farklı açılardan önemli ve etkilidir. Mahkûmlarla yaptığımız dersler bize gösterdi ki onlarla kurulacak iletişimde hedeflenen sonuçlara ulaşılabilmesi için konumlarının doğru tespit edilmesi şarttır. Bu bağlamda, süreli mahkûmlarla müebbet olanları, açık cezaevinde kalanlarla kapalı cezaevinde kalanları ayırmak gerekir. Sevdiklerini zaman zaman görebilen açık ceza evi mahkûmlarıyla kurulacak iletişim ile çok uzun yıllar boyunca ya da müebbet kapalı cezaevinde kalacak olanlarla kurulacak iletişim birbirinden farklıdır. Fakat her iki iletişimde de din dilinin kullanılması zorunludur. Zira din olgusu birbirinden ne kadar farklı hayatlar yaşamış olurlarsa olsunlar tüm insanların en büyük ortak noktasıdır ve özellikle dezavantajlı bireylerle iletişimde ortak noktadan hareket edilmesi zorunludur. Çalışmamızda cezaevi mahkûmlarıyla iletişimde din dilinin önemini ve etkisini, bu iletişimde kullandığımız dilin ana unsurları ile mahkûmlardan aldığımız tepki ve talepler üzerinden açıkladık.

1.Cezaevi Mahkûmlarıyla İletişimde Kullanılan Din Dilinin Ana Unsurları

Cezaevi derslerimizde din dilini çeşitli şekillerde kullandık fakat din dilinin mahkûmlar üzerindeki ilk ve en önemli etkisini yaşamın devam etmesi gerektiğini vurgularken gözlemledik. Zira her insanın hayattan koptuğu, yaşamının anlamsızlaştığı hatta ölmeyi dilediği anlar olabilmekle birlikte, cezaevi mahkûmları bu duyguyu neredeyse sürekli yaşadıklarına ve onların özel bir kategoride değerlendirilmeleri gerektiğine şahit olduk. Onlarla kurduğumuz iletişimin ve verdiğimiz eğitimin temel

hedefi yaşama isteğini arttırmak ve kalan ömürlerini hayırlı davranışlarla geçirmelerini sağlamak yönünde oldu.

Daha önce de belirttiğimiz üzere dışardan aynı imiş gibi değerlendirilse de açık ve kapalı cezaevi birbirinden oldukça farklıdır. Dolayısıyla her ikisinde gerçekleştirilecek öncelikli hedefler değişebilmektedir. Açık cezaevinde belirli bir süreyle kalanlarla kurulacak iletişimin temel hedefi burada geçirilen günlerin mümkün mertebe etkili bir eğitim süreci olarak değerlendirilmesini sağlamaktır. Belirli ve nispeten kısa bir dönemi cezaevinde geçirmek zorunda olan insanlar da zaman zaman tükenmişlik, intihar isteği gibi duyguları yaşamakta fakat bir gün buradan kurtulacakları düşüncesi onları diri tutmaktadır. Günlerin geçmesiyle birlikte beklenen anın yaklaşmakta olması onların her şeye rağmen hayata tutunmalarına yardımcı olmaktadır.

Açık cezaevi mahkûmlarıyla iletişimde, nefsini temize çıkarmaya çalışmadan, geçmişte neyi/neleri yanlış yaptığını düşünmenin, kendilerini suça iten olayları ve kişisel zafiyetleri yeniden tahlil etmenin gerekliliğini ön plana çıkardık. Cezaevinden çıktıktan sonraki yaşamlarında aynı ya da benzer olaylarla tekrar karşılaşmaları ihtimalinden dolayı, farklı ve daha sağlıklı tepkiler üzerinde şimdiden düşünmelerini telkin ettik. Yaratılmış her insanın hayatta olumsuzluklarla karşılaşabileceğini, bu olumsuzluklara verilebilecek tepkilerin sandığımızdan çok daha çeşitli olduğunu ve bunlar arasından mümkün olan en iyisini seçmemiz gerektiğini vurguladık. Peygamberlerin dahi kimi zaman hatalı tepkiler verebildiklerini fakat önemli olanın hatadan ders alıp aynısını bir daha tekrarlamamaya gayret etmek olduğunu belirttik. Konuyla ilgili olarak Hz. Musa'nın bir insanın ölümüne sebebiyet verdikten sonraki pişmanlığını ve Hz. Yunus'un görevini yerine getirmediğinden dolayı hissettiği suçluluğu örnek getirdik. Her ikisinin de hatalarının farkına varıp Allah'tan af dilemelerini ve kendilerini hayırlı davranışlara yöneltmelerini konu alan ayetleri okuduk.[2]

Kapalı cezaevinde çok uzun yıllar boyu veya müebbet kalmak zorunda olan mahkûmlarla iletişim ise daha karmaşık ve zordur. Kanaatimizce bu iletişimin öncelikli hedefi tüm yaşanmışlıklara rağmen hayata tutunmayı sağlamaktır, zira söz konusu bireylerde amaçsızlık ve yaşamın bir an önce sonlandırılması isteği ağır basmaktadır.[3] Bu nedenle onlara hitap ederken cezaevinde de olsa hayata bir amaç ve anlam katmayı ön plana çıkaran olumlu bir dil ve üslup kullanmaya çalıştık. Hayatın olumlu yanlarını, çeşitli güzelliklerini, cezaevinde dahi inancı yaşamanın getireceği huzur ve mutluluğu vurguladık. Cezaevinin zor ve iç karartıcı ortamını daha yaşanabilir/katlanılabilir hale getirecek bakış açıları geliştirmeye çalıştık. Bunu yaparken umut verici mesajlara yoğunlaşmakla birlikte, işledikleri suçları örtbas ettirmeyen, gereksiz özgüvenden uzak tutan bir dil kullandık. Yaşadıkları gerçekliklerin farkında olmalarına ve gerek cezaevi dışında gerekse bu ortamda yaptıklarının sorumluluğunu üstlenmelerine çalıştık. Geçmişi geri getirmek mümkün olmasa da yaşanmışlıklardan ibret alıp bundan sonraki yaşamlarını daha kaliteli hale getirmenin yolları üzerine yoğunlaştık.

Cezaevinde yaptığımız tüm tefsir derslerinde işleyeceğimiz ayetleri hedeflediğimiz davranış değişimi ve kazanıma göre özel olarak seçtik. Bu seçimlerle yürüttüğümüz iletişim esnasında din dilinin ikinci büyük etkisine zamanı ve mekânı farklı değerlendirmeyi tavsiye ettiğimiz derslerimizde şahit olduk. Hem günahların affına bir vesile olması hem de fiziksel ve ruhsal rahatlamanın sağlanabilmesi için mübarek gün ve geceleri güzel geçirmeyi vurgularken özellikle bu günlere denk gelen tefsir derslerimizde tevbe istiğfar etmenin faziletini vurgulayan ayetleri[4] açıkladık. Ardından cezaevinin soğuk ve iç karartıcı ortamına bir canlılık ve coşku getirebilmek amacıyla çeşitli Arapça ve Türkçe duaları, şehadet ve tekbirleri, salât-ü selâmları yüksek sesle okuduk. Yine mahkûmlar arasında kimi

[2] Konuyla ilgili ayetler için bkz. el-Enbiya 21/87-88; el-Kasas, 28/15-18.

[3] Cezaevi mahkûmlarını intihara sürükleyen amaçsızlık düşüncesinin arka planı ve bu duyguyla baş edebilmenin yöntemleri konusunda psikiyatrist Viktor Frankl'ın kendi gözlem ve deneyimlerini anlattığı eserinden faydalandık. Doktor Frankl bu eserinde İkinci Dünya Savaşında esir olarak tutulduğu Nazi kampında tüm yaşanmışlıklara rağmen kendine bir hedef edinmenin kişinin çok zor koşullarda bile hayatta kalabilmesine imkân verdiğini ortaya koymaktadır. Bkz. Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı,* (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2017)

[4] Tevbe istiğfarda bulunmanın fazileti hakkında Âli İmran 3/135-136 ve el-Bakara 2/160 ayetlerine yer verdik.

zaman cana kastetmeye kadar giden kavgaların yaşandığı günlerde kötü sözden, zalimlikten, kul hakkının her türünden uzak durmayı öğütleyen ayetleri[5] ön plana çıkardık. Yaşadıkları yere üzüntü ve keder yerine hayır ve bereketi getirmelerini telkin ederken, cezaevini bir işkence mekânı olarak görmek yerine bir eğitim ve tefekkür ortamına dönüştüren Hz. Yusuf'un düşünce ve davranış tarzını[6] örnek gösterdik.

Din dilinin mahkumlar üzerindeki bir diğer etkisine duygulara hakim olabilme eğitimini vermeye çalıştığımız derslerimizde şahit olduk. Ders verdiğimiz mahkûmların neredeyse tamamı büyük bir psikolojik çöküntü içerisindeydi. Kendileri için hayatın bittiği ve imtihanı zaten kaybettikleri inancı onları görevlilere karşı isyankâr, koğuş arkadaşlarına karşı da merhametsiz ve zorba olmaya sürüklüyordu. Bu durum hem intihar girişimlerini arttırıyor hem de cezaevinin düzenini ve disiplini sağlamayı zorlaştırıyordu. Cezaevinde toplumun hemen her yaş ve kesiminden insan vardı ve bölge hapishanesi olmasından dolayı farklı kültür ve yaşanmışlıklardan gelen insanların dar bir ortamda bir arada yaşamak zorunda olmaları gerginlikleri daha da arttırdığı için mahkûmların birbirlerine sataşmalarına, koğuş içinde veya koğuşlar arası çekişmelere sıkça rastlanıyordu. Mahkûmlar bu türden bir kriz anında öfkelerine hâkim olamadıklarını, sonradan çok pişman olsalar dahi o anda karşıdakine zarar vermekten kendilerini alıkoyamadıklarını anlatıyorlardı.

Cezaevi ortamında hissedilebilecek en tehlikeli duygu olan öfkeyi kontrol altında tutabilmenin tek sağlıklı yolu, ondan daha derinlerde olan bir başka duygudan yani inançtan yardım almaktı. Onlara hayatın da imtihanın da bitmediğini, dışardaki insanlarla iletişimleri olamasa da nefes aldıkları sürece Allah'a, kendi nefislerine ve diğer mahkûmlara karşı sorumluluklarının devam ettiğini vurguladık. Ortam ve şartlar ne olursa olsun kul hakkına riayet etmenin büyük bir erdem olduğunu ve salih ameller eşliğinde erdemli yaşamaya çalışmanın ruhtaki kirleri yavaş yavaş temizleyeceğini anlattık.[7] Bu yöndeki telkinlerimizin onların kendi aralarındaki sorunların ve kimi zaman çok tehlikeli boyutlara varan kavgaların sona erdirilmesinde büyük etkisi görüldü. Kul hakkıyla ilgili anlattıklarımızı derslerden sonra da birbirlerine hatırlatmaları cezaevinde sadece kötü geçmişlerin değil güzel bilgilerin de paylaşılabileceğini gösterdi.

Mahkûmların özellikle gereksiz, aşırı, tehlikeli boyutlara ulaşmış öfkelerini yenip, erdeme, sakinliğe, hikmetli davranışlara yönelmelerine yardımcı olacağını düşündüğümüz, namazın insanı tüm kötülüklerden koruyacağını belirten **"**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." (el-Ankebût 29/45) ayetini öne çıkardık. İnsan hayatının hayırlı duygu ve davranışlarla dolmadığı sürece her türlü şerre meyyal olacağı gerçeğinden hareketle onlara, cezaevinde olsalar da boş durmamalarını, vakitlerini namaz kılmak, Kur'an okumak gibi hayırlı işlerle geçirmelerini, ayrıca fiziksel ve ruhsal tüm bunalım anlarında inşirah suresini okumalarını telkin ettik. Bu sureye binaen, boşta ya da boşlukta kalındıkça daralmanın artacağını, her türlü bunalıma karşı üretilecek en büyük çözümün insanın, şahsına ve etrafındakilere fayda getirecek işlerle kendini sürekli meşgul tutması olduğunu vurguladık. Sureyi anlamıyla birlikte ezberletmeye çalıştık ve bu çabalarımızın neticesinde cezaevi kütüphanesinden kitap alımının artması, mahkûmların çeşitli el sanatları ve bilgisayar kursları talep etmeleri bizi çok mutlu etti. Böylece kendi zihninde gece gündüz vesveseler kurup, yaptıklarının ve yaşadıklarının acısını etrafındakilerden çıkarmak için fazlasıyla boş vakti olan bu insanlarda yeni bir zaman algısı oluşmaya başladı. Oluşturulan her yeni ders ortamı ve gerçekleştirilen her bir faaliyet sayesinde cezaevinde de olsa ömrün her dakikasının değerli olduğu ve boşa harcanmaması gerektiği bilinci yerleşmeye başladı. Bir şeylerle meşgul olmak mahkûmların kendi iç dünyalarındaki çatışmalarla birlikte birbirleri arasındaki kavgaları en aza indirdi. Cezaevindeki gözlemlerimizden elde ettiğimiz tüm tecrübeler günlük hayatta insanı suça iten en büyük sebebin

[5] En-Nisâ 4/148,168; el-Hucurât 49/11; el-Burûc 85/10.

[6] Yusuf 6/37-40.

[7] İşlenmiş günahlara tevbe ettikten sonra gerçekleştirilecek salih amellerin insanı günahlardan arındıracağını, bağışlanmasına hatta geçmiş kötülüklerinin iyiliğe tebdil edilmesine vesile olacağını vurgularken Meryem 19/60-63; Taha 20/82; el-En'am 6/54; el-Furkân 25/70-71; en-Nisâ 4/17-18; el-Mâide 5/39 vb. ayetlere yer verdik.

fiziksel ve ruhsal boşluk hissi olduğunu gösterdi. Çocukluktan ihtiyarlığa kadar her yaşta ve konumda insanın hayatını hayırlı işlerle doldurmasının, sağlıklı duygu ve düşünce dünyasına sahip olmaktaki önemini bir kez daha anladık.

2. Din Dili İle Kurulan İletişim Esnasında Mahkûmlardan Gelen Tepki Ve Talepler

Sivas E tipi kapalı cezaevi mahkûmlarıyla yaptığımız tefsir derslerinde ilk günden itibaren beklediğimizin çok ötesinde olumlu tepkiler aldık. Erkek mahkûmlara ders veren gönüllü veya görevli hocalarımızın sayısı daha fazla iken, bu alanda çalışan bayan hocaların sayısı oldukça azdı. Dolayısıyla özellikle bayan mahkûmlarla sistemli bir iletişime geçilmesine duyulan ihtiyaç büyüktü. Sonraki süreçlerde de gözlemlediğimiz üzere mahkûmlar, görevliler ve diğer mahkûmlar dışında farklı bir yüzün kendilerine Allah'tan bahsetmesini ve rahatlatmasını her hafta büyük bir sabırsızlıkla bekliyorlardı. Okunan ayetleri ve yapılan tefsir dersini İlahiyat fakültelerindeki gibi bir yasal zorunluluk ya da not kaygısı olmadan dinledikleri için bunlardan çok büyük mutluluk duyuyorlardı. Cezaevinde sürekli hâkim olan karamsar atmosferden mahkûmları kısa bir süreliğine bile olsa kurtarabilmek için derslerin başında yüksek sesle okuduğumuz dualara, salâvatlara büyük bir coşkuyla katıldılar. Hem kendileri hem de diğer insanlar için samimiyetle dua ederken, işledikleri suçlardan dolayı kirlenmiş gördükleri ruhlarını arındırma çabası içerisinde gözyaşlarına boğulanlar oluyordu. Bu derslerimiz esnasında onlarla kurulacak iletişime sadece akıl ve mantığın değil duyguların da hâkim olması gerektiğini anladık.

Mahkûmların tamamı işlediği suçtan dolayı pişmandı. Aralarında çocukluktan itibaren aile bireyleri tarafından suça itilenler, tecavüz ve cinsel istismar gibi travmaların ardından katil olanlar, ailesinden göremediği sevgi ve huzuru uyuşturucuda arayanlar ve özellikle üniversite yıllarında kurulan yanlış ilişkiler sonucu suç işlemek zorunda bırakılanlar dâhil hepsi yaşadıkları sorunlara sağlıklı bir çözüm üretemedikleri ve bugün olsa tamamen farklı davranacaklarını ifade ediyorlardı. Bu anlatımlar bize aile kurumunun önemini, akademik eğitim yanında duyguların eğitiminin de şart olduğunu bir kez daha gösterdi. Bu insanların yaşadıkları bize her suçun arka planında genetik yatkınlık dışında çeşitli fiziksel ve duygusal yaşanmışlıkların ve çocukluktaki öğrenmelerin büyük etkisi olduğunu bir kez daha gösterdi. Örneğin mahkûmlardan bir tanesi yaşamı idame ettirmenin tek yolunun hırsızlık olduğunu öğreten ve tüm çocuklara zorla hırsızlık yaptıran bir ailenin mensubuydu. Kendisi alın teriyle ekmeğini kazanmanın yüceliğini gerektiğinde çocuklarını evde bırakıp cezaevinde nöbete kalan bayan gardiyanlardan öğrendiğini söylüyordu. Bir diğerini üniversitede âşık olduğu genç uyuşturucuya alıştırmış ve zorla uyuşturucu sattırmıştı. Çoğunun ailesi onları reddetmişti ve hayatta güvenecekleri hiç kimseleri kalmamıştı. Yaptıklarını ve yaşadıklarını anlatırken büyük bir eziklik içinde olan bu insanlara, pişmanlık duygusunun aslında bir kirliliğe işaret etmediğini, aksine hala hayattayken pişman olup af dilemenin çok büyük bir erdem olduğunu vurguladık. Buradan hareketle mahkûmlar en çok kendilerinin Allah katında affedilme ihtimallerinin olup olmadığını soruyorlardı. Çoğu kendisi için hiçbir kurtuluş ümidi olmadığı, ahirette doğrudan cehenneme atılacağı düşüncesindeydi. Derslerimiz esnasında ahiretin bizler için gayb olduğunu, bizim, günahlarımızın affı için sürekli dua etmemiz gerektiğini vurguladık. Ayrıca Allah'tan hiçbir konuda ümit kesilmeyeceğini, O'nun bağışlayan ve esirgeyen olduğunu ısrarla dile getirdik. Allah'ın isimlerini anlamlarıyla birlikte öğrenmeye ve O'na bu isimlerle dua etmeye teşvik ettik. Geçmişte yaşananların bugün yapacağımız iyiliklere, salih amellere engel olmaması gerektiğini, hayır ve iyilik yolunda hem kendilerine hem de diğer mahkûmlara destek vermelerini söyledik. Bu telkinlerin sonucunda cezaevinde yardımlaşmanın, elindekini paylaşmanın ve birbiri için dua etmenin arttığına şahit olduk. Bu durum cezaevi yetkilileri dâhil hepimizi çok memnun etti.

Mahkûmların tamamı cezaevinden önceki hayatlarında dinî olgu ve düşüncelerle ya hiç karşılaşmamış ya da son derece olumsuz şekilde tanışmıştı. Büyük çoğunluğu temel dinî bilgi ve davranışlardan habersizdi. Allah ve peygamber algısı çoğunlukla yanılgılar üzerine kurulmuştu. Cezaevinde yapılan tefsir derslerinde bu yanlış bilgi ve algıları düzeltmeye çalıştık. Öncelikle namaz surelerini anlamlarıyla birlikte öğrettik. Böylece Arapçasına az da olsa aşina oldukları ayetler üzerinden kendilerinin yaptığını her daim gören bir Yaratıcı ve cezaevinde dahi davranışlarına yön verecek bir Peygamber algısını oluşturmayı hedefledik. Ayrıca bu sureler onlarda namaz kılma ve Kur'an okuma

isteğini de arttırdı ve bir süre sonra elif cüzü, Mushaf ve seccade talebinde bulundular. Yaklaşık yüz elli kişinin bu yöndeki talebini hayırseverlerin de desteğini alarak yerine getirdik.

Her hafta tefsir derslerinin ardından belirli bir süreyi mahkûmlardan gelen sorulara ayırdık ve hiçbir şeyden çekinmeden her konuda soru sorabileceklerini ısrarla vurguladık. Mahkûmlar yaşadıkları pişmanlıkların bir neticesi olarak en çok kul hakkı konusunu soruyorlardı. Çoğu cinayet olmak üzere uyuşturucu satıcılığı ve hırsızlık, zimmete para geçirme gibi insan hayatını doğrudan etkileyen suçlar işlemişlerdi ve girdikleri kul hakkının telafisinin nasıl olabileceğini bilmek istiyorlardı. Onlara kul hakkından önce Allah'ın hakkının geldiğini ve öncelikle Allah'tan af dilenmesi gerektiğini, ardından cezaevinden çıktıklarında mümkün olursa mağdur kişiden veya yakınlarından helallik almalarını telkin ettik. Mağdurdan helallik dilemenin mümkün olmadığı durumlarda ise günahın affına niyetle çeşitli iyiliklerde bulunmalarını tavsiye ettik. Örneğin gayri meşru yollarda dünyaya getirdiği bebeğini öldüren ve bunun pişmanlığıyla yanan bir mahkûma cezaevindeki doğan veya annesiyle birlikte orada yaşamak zorunda olanlardan başlamak üzere ulaşabildiği tüm çocuklara iyiliklerde bulunmasını önerdik. Sonuç olarak birilerinin canını yakıp üzmüş olan bu insanlara cezaevinde ve özgür hayatlarında tam tersini yaparak, yani sahip oldukları maddi manevi değerleri paylaşıp birilerini sevindirerek günahın affına inşallah nail olabileceklerini ifade ettik.

Cezaevinde en çok karşılaştığımız diğer soru ibadetlerle ilgiliydi. Mahkûmların çoğunluğu namazın nasıl kılınacağını bilmiyordu. Ayrıca cezaevinin kimi zaman çok zorlaşan şartlarında bu ibadeti nasıl yerine getirebileceklerini soruyorlardı. Namazın nasıl kılınacağını öğrettikten sonra özellikle bayanları ilgilendiren zor durumlarla ilgili sorulara İslam'ın kolaylaştırıcı ilkelerini[8] esas alarak cevap vermeye çalıştık. İbadetlerle ilgili, bu ortamda gerçekleştirmeleri imkânsız olabilen ayrıntılara takılmamalarını, mükemmeli hedeflememelerini ve ne olursa olsun ibadete devam etmelerini telkin ettik. Yapılan her iyilikte, her salih amelde olduğu gibi ibadetlerin de Allah katında makbul olması için dua edilmesi ve umutlu olunması gerektiğini vurguladık. Dışardaki hayatında inanç esasları ve ibadetlerle bağı son derece zayıf olan bu insanlara Kur'an'ı, namazı ve diğer dinî hakikatleri öğrenmenin cezaevinde nasip olması, onlara her şerde bir hayır olabileceğini ifade eden ayetin[9] doğruluğunu gösteriyordu. Bu bağlamda cezaevini bir ilim ve uygulama mekânı olarak görmeleri onların sabrını ve hayata tutunmalarını arttırıyordu. Cezaevinde yaptığımız tefsir derslerinde işlediğimiz konulardan, ayet açıklamalarından, soru cevap şeklindeki mütalaalardan ders esnasında bizi korumakla görevli bayan gardiyanların da faydalanmaları ve yüksek sesle ettiğimiz dualara ve salavatlara onların da eşlik etmesi gardiyanlarla mahkûmlar arasında olumlu bir iletişimin doğmasına zemin hazırladı. Bu durum din dilinin, tamamen karşıt tarafmış gibi görünen insanlar arasında bile en güçlü ortak nokta olduğunu göstermesi açısından manidardı.

Cezaevinde yaptığımız tefsir derslerinin bizdeki en önemli etkisi, dünyanın, birbirinden çok farklı hayatlara, ortam ve şartlara ev sahipliği ettiğini anlamamız yönünde oldu. Bizler hayatı sadece kendi yaşam standartlarımıza göre yorumlamayı sürdürdükçe gerek insanî gerekse İslamî kuşatıcılığımızın daraldığını fark ettik. Cezaevinde karşılaştığımız her bir mahkûmun farklı bir öyküsü vardı, fakat dinî değerlere duydukları hasret ve ihtiyaç hepsinde aynıydı. Anladık ki insan hangi ortam ve koşullarda olursa olsun Allah'ı bilmeye ve hissetmeye muhtaçtı. Onlara bu konuda destek verme görevi de en çok ilahiyat alanında çalışanlara düşmekteydi. Bu görevi en iyi şekilde yerine getirmek bizim hem dünyevî hem uhrevî sorumluluğumuzdur.

SONUÇ

Çalışmamızda dezavantajlı bireylerle iletişimde din dilinin önemini ve etkisini cezaevi mahkûmları özelinde inceledik. Çeşitli ortamlarda gerek mahkûmlarla gerekse diğer dezavantajlı bireylerle kurduğumuz iletişimde edindiğimiz tecrübelerden ulaştığımız sonuçları paylaşmak istiyoruz:

[8] İslâmın, zor şartlarda ibadetleri ifa etmeyi mümkün kılan kolaylaştırıcı ilkeleri konusunda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın İlmihalinden faydalandık. Bkz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam İlmihali*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018)

[9] Konuyla ilgili ayet için bkz. el-Bakara 2/216.

Sayıları her geçen gün katlanarak artan dezavantajlı bireyler sadece Türkiye'nin ya da İslam coğrafyasının değil tüm dünyanın ortak problemidir. Toplumun geri kalanının onlarla ilgili gerçekliklerin farkına varabilmesi ve dezavantajın sebebi her ne olursa olsun bireylerin bunları en az zararla atlatabilmeleri için özel çalışmaların yapılması gerekir. Aksi takdirde tüm toplumu etkileyecek bireysel ve sosyal krizlerin yaşanmasının önüne geçilemez.

İlahiyat fakültelerinde dezavantajlı bireylerle iletişimi konu alan özel bir bölüm açılmalı, buradan mezun olanlara ayrı bir diploma/sertifika verilmeli ve onlar için özel kadrolar ihdas edilmelidir. Aynı şekilde Diyanet İşleri Başkanlığı'nda da bu bireyler için özel bir birim oluşturulmalı, dezavantajlı bireylerle iletişim gönüllü çalışmaların ötesinde sistemli bir misyona dönüştürülmelidir.

Akademik ortamlarda ise tek başına dezavantajlı bireylerle iletişimi konu alan sempozyumlar düzenlenmeli, bu bireylerin her bir bölümü hakkında bu alanda özel çalışmalar yapmış akademisyenler tarafından raporlar sunulmalıdır. Böylece her bir dezavantajlı birey topluluğunun kendine has konumu ve gerçekliklerinin masaya yatırılması ve onlara dair din dilini merkeze alan kalıcı çözümlerin üretilmesi mümkün olur.

KAYNAKÇA

Frankl, Viktor Emil, *İnsanın Anlam Arayışı.* İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2017.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam İlmihali. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

DEZAVATANJLI (ÖZEL YETENEKLİ) BİREYLERLE DİNİ İLETİŞİM MESELESİ

Ahmet KOÇ[1]

Rüştü ACAR[2]

Özet

Bu bildiride, "normal" bireylerle iletişimde kullanılacak din dilinin özel yetenekli bireyler üzerinde beklenen etkiyi göstermediği hatta olumsuz sonuçlara yol açabildiğine ilişkin veriler etrafında konunun gündeme getirilmesi, müzakere edilmesi ve mevcut sorunlara dikkat çekilerek bunların çözümüne yönelik öneriler sunulması amaçlanmıştır. Dezavantajlı bireylerin tümünü ele almak bir bildirinin sınırlarını aşacağı için bu bildiride dezavantajlı bireylerden sadece özel yetenekli bireyler üzerinde durulmuştur. Öncellikle özel yetenekli bireylerin özellikleri ve bu bireylere yönelik eğitim çalışmalarının tarihi seyri incelenmiştir. Sonra, dini iletişim kavramı üzerinden, bu iletişimin özel yetenekli bireylerle nasıl olması gerektiği hususu literatürde daha önce yapılmış çalışmalar ışığında tartışılmış ve bundan sonra yapılacak çalışmalara ışık tutulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Özel Yetenekli Birey, Dini İletişim, Din Dili, Din Eğitimi.

THE ISSUE OF RELIGIOUS COMMUNICATION WITH DISADVENTAGEOUS (GIFTED TALENTED) PERSONS

Abstract

In this declaration, some of issues are brought on, in the light of present datas such as, the religion language which is used on " normal" persons has not same effect on gifted talented persons, it may even has negative results. In this declaration present problems are stated, negotiated and some suggestions are given to solve this issue. Due to the handle all disadvantageous persons in one declaration is impossible in this decleration only gifted talented persons' communication is pointed out. Initialy, the characteristics of gifted talented persons and the history of educational works for these persons are analysed. Then, on the nation of religion communication, it is negotiated in the light of presents works in literature and it is tried to lead to the future works about how must be the religion communication on Gifted Talented Persons.

Key Words: Gifted Talented Persons, religious communication, religion language, religious education.

GİRİŞ

Eğitim, günümüzde bir iletişim süreci olarak değerlendirilmekte, iletişim ortamları, kaynakları ve hedef kitle de her geçen gün çeşitlenmektedir. Bu durum, başka alanlarda olduğu gibi dini iletişimde de yeni yaklaşımları gerekli kılmaktadır. İletişim için her insanın bir ana dili olduğu gibi, bir de hitap edilen muhatap kitleye göre farklılaşan iletişim dili vardır. Bu bağlamda toplumun her kesimini ilgilendiren din, öğretim konusu edilirken doğru bilginin, doğru kaynak tarafından, doğru kanallarla hedef kitleye ulaştırılması etkili bir iletişim sürecini, sağlıklı bir din dilini gerektirmektedir. Dini iletişim hedef kitlesi bakımından her yaştan, her seviyeden ve toplumun her kesiminden farklı özelliklerde insanı muhatap almaktadır. Bu çerçevede toplumda dikkate değer bir oranı oluşturan dezavantajlı bireyler de "özel eğitim" içinde ihtiyaç odaklı bir din eğitimi ve bunu sağlıklı bir biçimde yürütebilecek özel formasyon, mesleki bilgi ve alan eğitimiyle yetişmiş din eğitimcileri beklemektedir.

[1] Prof. Dr. Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: akoc60@hotmail.com. orcid.org/0000-0001-2345-6789.

[2] Doktora Öğrencisi Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Din Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: rustuacar@gmail.com. orcid.org/0000-0001-6883-9257.

Meselenin boyutlarının netleşmesi için öncelikle ülkemizde özel yetenekli bireylere yönelik yapılmış çalışmalara temas edilecek sonra da özel yetenekli bireylerin özellikleri ile buna dayalı olarak özel yetenekli bireylerle etkili dini iletişim üzerinde durulacaktır.

1. ÜLKEMİZDE ÖZEL YETENEKLİ BİREYLERE YÖNELİK ÇALIŞMALAR

Tarihimizde özel yetenekli bireylere yönelik en etkili kurumlardan biri Osmanlı dönemindeki Enderun Mektebidir. Bu Mektep, birçok gelişmiş ülkede uygulanan özel yeteneklilerin eğitimine de kaynaklık etmiştir. Enderun Mektebi, 600 yıllık bir devletin sadece yönetim değil, bilim ve sanat kadrolarının oluşumunu da sağlamıştır. Bu mektepte eğitilen özel yetenekli çocuklar ileri hizmetlerde görevlendirilmek üzere hazırlanmışlardır.[3]

Cumhuriyet döneminde ise özel yeteneklilerin eğitimi için yapılan ilk teşebbüs 1952-1953 eğitim-öğretim yılında Gazi Eğitim Enstitüsü'nde açılan "özel eğitim şubesi" olmuştur. Bu çerçevede, özel yetenekli çocukların seçimi ve eğitimleri için grup ve bireysel zekâ testlerinin tercümesi, testle alakalı olan yazılı materyallerin basılması ve diğer materyallerin hazırlanması, uygulanması ve adaptasyonları, bilimsel kurallar çerçevesinde yapılmıştır. Prof. Dr. Dalton Beier 1953-1960 yılları arasında Stanford- Binet L-M formlarının, Wechsel Zeka Testlerinin, Parteüs, Alexander Performance Testlerinin Türkiye şartlarına göre uyumları ve yeni bir sentezi oluşturularak Gazi-Beier testi adında özel uygulamacılar tarafından Türkiye'nin belli bölgelerinde uygulanarak, yeni bir bireysel zeka testi geliştirilmiştir.[4]

1956 yılında müzik, resim ve diğer güzel sanatlar dallarında olağanüstü yetenek gösteren çocukların devletçe eğitilmesini düzenleyen 6660 sayılı yasa ve 1963 yılında da bu yasaya dayanarak Güzel Sanatlarda Fevkalade İstidat Gösteren Çocukların Devlet Tarafından Yetiştirilmesi Hakkındaki Yönetmelik çıkarılmıştır.

1961 yılında kabul edilen T.C. Anayasası'nın 50. maddesine özel eğitime muhtaç çocukların eğitimi için özel hüküm konulması ve aynı yıl çıkarılan 222 sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanununda konuya yer verilmesiyle özel eğitimde planlı programlı bir dönem başlamıştır.[5]

Ankara Rehberlik ve Araştırma Merkezleri'nin 1964 yılından itibaren 5 yıl süre ile bazı ilkokullarda özel sınıf ve türdeş kümeler denemesi yapılmıştır. Fen Liseleri ve Anadolu Liselerinin açılmasıyla da akademik başarısı yüksek öğrencilere özel eğitim öğretim ortamları oluşturulmaya çalışılmıştır.

1992 yılına gelindiğinde ise Milli Eğitim Bakanlığı tarafından özel eğitime muhtaç çocukların eğitimlerini sağlamak için *Özel Eğitim Rehberlik ve Danışma Hizmetleri Genel Müdürlüğü* kurulmuştur. Genel Müdürlük bünyesinde idare, rehberlik ve özel eğitim olmak üzere üç daire başkanlığı ve bunlara bağlı 25 şube oluşturulmuştur. Böylece özel eğitime ihtiyacı olan hem engel gruplarının, hem de özel yeteneklilerin eğitimleri için şubeler kurulmuş, çalışmalar başlatılmıştır. Bu bağlamda daha fazla özel yetenekli çocuğa en uygun modelle ulaşabilmek için diğer ülkelerde uygulanan modeller incelenmiş, uygulanabilirlikleri tartışılmış, akademik çalışmalar dikkate alınmış ve ülkemizin ekonomik, sosyal, kültürel ve eğitim şartlarına uygun yeni bir model ortaya çıkarılmıştır. Bu model, Dönmez'in kendi çalışmalarında "*Ek Ders Uygulama Okulu*" diye adlandırdığı model Ankara, İstanbul, İzmir, Bayburt ve Denizli'de öğrenci, öğretmen seçimi ve eğitimi, aile eğitimi ve bina hazırlıkları yapılarak pilot uygulamayla hayata geçirilmiştir. Bu model, 1994'ten itibaren *Bilim ve Sanat Merkezi* (BİLSEM) olarak faaliyet göstermiş ve bu kurumların sayısı 2002 yılında 17'ye, 2005 yılında 27'ye ulaşmıştır. [6] 2019 yılı

[3] Necate Baykoç Dönmez, "*Üstün Yeteneklilerin Eğitimleri ve Bilim Sanat Merkezleri*", Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Dergisi 1 / 2 (Haziran-Aralık 2005): 85. Geniş bilgi için bk. Ülker Akkutay, *Enderun Mektebi*, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara 1984.

[4] Derya Turgut Yıldırım, "*Üstün Yetenekliler İçin Değerler Eğitimi Dersinin Önemi*", Curr Res Educ 2/2 (Temmuz 2016): 107.

[5] Yıldırım, "*Üstün Yetenekliler İçin Değerler Eğitimi Dersinin Önemi*", 107.

[6] Dönmez, "*Üstün Yeteneklilerin Eğitimleri Ve Bilim Sanat Merkezleri*", 85-88.

itibariyle bu BİLSEM'lerin sayısı, Milli Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından 139 olarak açıklanmıştır. Aynı yıl itibariyle BİLSEM'lerden faydalanan öğrenci sayısı 43.000'dir. 2018-2019 eğitim-öğretim yılı için genel zihinsel yetenekten 78.707, resim yeteneğinden 40.539 ve müzik yeteneğinden de 15.455 olmak üzere toplam 134.701 öğrenci bireysel değerlendirmeye alınmıştır. Tanılama sürecine katılan öğrenci sayısı bir önceki yıla göre dört kat artmış[7] olmakla birlikte dünya genelinde özel yetenekli öğrenci oranının %2 olduğu düşünülürse ülkemizde tanılama sürecine girmeyen daha çok sayıda özel yetenekli öğrencinin varlığından söz edilebilir. Bu öğrencilerin de bir an önce tanılanmaları, eğitim ve manevi danışmanlıkla desteklenmeleri gerekmektedir.[8]

2000'li yıllarla birlikte bireylerin ihtiyaçlarına uygun eğitim almalarının bir insanlık hakkı olduğu, yüksek zeka düzeyine sahip öğrencilerin farklı özelliklere sahip olmalarından dolayı farklılaştırılmış bir eğitim programına ihtiyaç duydukları, böyle bir olanak verilmediği zaman yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olabildikleri ve özel bireylerin bir ülkenin kalkınmasında büyük önem taşıdıkları bilinci ile özel zekâlıların eğitimi için üniversitelerde anabilim dalları kurulmuş, yüksek lisans ve doktora programları açılmış, bunların dışında da yine özel yetenekli çocuklar için özel eğitim merkezleri açılmaya başlanmış olması da konuyla ilgili önemli gelişmelerdir.

Türkiye'de üstün zekâlıların eğitimi alanında ilk anabilim dalı 2002 yılında İstanbul Üniversitesi'nde, ikincisi ise 2006 yılında Anadolu Üniversitesi'nde kurulmuştur. 2015 yılı itibariyle 17 üniversitede üstün zekâlıların eğitimine yönelik anabilim dalları mevcuttur.[9]

2. ÖZEL YETENEKLİ BİREYLERİN ÖZELLİKLERİ

Literatürde, Özel yeteneklilik kavramının tanımına ilişkin bir fikir birliği olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte özel yeteneklilik, genel anlamda ortalamanın üzerinde bir kabiliyet, yaratıcı düşünme ve görev sorumluluğunun toplamı olarak tanımlanmaktadır. Türkiye'de özel yeteneklilik konusundaki en kesin ve resmi tanım ise *Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği*'nde yer almaktadır. Buna göre üstün veya özel yetenekli birey; özel akademik alanlarda veya zekâ, yaratıcılık, sanat, spor ve liderlik kapasitesinde akranlarına göre yüksek düzeyde performans gösteren bireydir.[10]

Konuya ilişkin bilimsel araştırmalar[11] özel yetenekli bireylerin şu özellikleriyle öne çıktığını ortaya koymaktadır:

Özel yetenekli bireyler genellikle çok hızlı öğrenir, yaşıtlarının ötesinde geniş bir bilgi dağarcığına sahiptirler ve problem çözme, analiz-sentez yapma gibi üst zihinsel seviyelerde düşünürler. Meraklıdırlar, çok soru sorar ve derinlemesine araştırmayı severler. Bu tip bireylerde genellikle erken

---

[7] TRT Haber, "*BİLSEM taramasına 800 bin öğrenci katıldı*", erişim: 1 Ekim 2019 https://www.trthaber.com/haber/egitim/bilsem-taramsina-800-bin-ogrenci-katildi-412366.html

[8] Serap Emir, *Özel Yeteneklilerin Eğitiminde Program Tasarımı* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 3; Teceli Karasu-Aslan Ali Demirkol, "*Üstün Yetenekli Öğrencilere Yönelik Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme*", Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 1 / 2 (Aralık 2018): 113.

[9] Uğur Sak, M. Bahadır Ayas , Bilge Bal Sezerel , Ercan Öpengin , N. Nazlı Özdemir & Şule Demirel Gürbüz, "*Türkiye'de Üstün Yeteneklilerin Eğitiminin Eleştirel Bir Değerlendirmesi*", Türk Üstün Zekâ ve Eğitim Dergisi 5 / 2 (2015): 111-114.

[10] Mahmut Çitil v.dğr., *Özel Yetenekli Öğrencim Var* (Ankara: Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2019), 29.

[11] James T. Webb v.dğr., *Üstün Yetenekli Çocuklar Uzmanlar ve Aileler İçin El Kitabı*, trc. Bahar Uyaraoğlu-Burcu Bülbün Aktı (Ankara: Anı Yayıncılık 2016), 34; Mahmut Çitil v.dğr., *Özel Yetenekli Öğrencim Var*, 49-59; Turgay Gündüz, "*Üstün Zekâlı Çocuklarda Ahlâk Gelişimi ve Eğitimi*", İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (Bahar 2010): 161-162; H. Özgür İnnalı, "*Türkiye'de Üstün Zekâlı ve Yetenekli Çocukların Dil Becerilerine Yönelik Yapılan Araştırmaların Değerlendirilmesi*", Dil Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi 3/1 (Nisan 2017): 89; Murat Gökdere-Salih Çepni, "*Üstün Yetenekli Çocuklara Verilen Değerler Eğitiminde Öğretmenin Rolü*" Değerler Eğitimi Dergisi 1/2 (2003): 95; Adile Gülşah Saranlı-Nilgün Metin, "*Üstün Yetenekli Çocuklarda Gözlenen Sosyal-Duygusal Sorunlar*", Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi 45/1 (2012): 143.

dil gelişimi gözlemlenmektedir. Hassastırlar, kolaylıkla incinebilirler. Merhamet duyguları güçlüdür, mükemmeliyetçidirler, duygusal olarak yoğun ve ahlâkî meselelere duyarlıdırlar. İlgi alanları çeşitlidir. İlgi duydukları alanlarda sebatkârdırlar. Enerjiktirler. Oyun ya da etkinliklerde yaşça kendilerinden daha büyük olanları ya da yetişkinleri tercih ederler. Mizah duyguları gelişmiştir. Okumaya erken başlarlar ve çok arzuludurlar. İyi birer gözlemcidirler, imgelem güçleri oldukça dinamik ve canlıdır. Soyutlama ve genelleştirme yapabilirler. Parçadan bütüne, bütünden parçaya doğru akıl yürütme şekline sahiptirler. Yaratıcıdırlar, esnek düşünebilirler; dolayısıyla bir problemi farklı açılardan algılayıp, çözümünde geniş bir yelpazeden uygun seçimler yapabilirler. Sosyal problemlerde araştırma, uygulama, problemin sınırlarını algılama, verileri saklama, kanıtları sıralama, hipotez oluşturma, anlamlı sonuçlara varma ve yazılı ya da sözel sunular için sonuçları etkin biçimde düzenleme yetenekleri vardır. Felsefi düşünme gücüne sahiptirler. Erken yaşlardan itibaren evren, din, mitolojiler hakkında düşünebilir ve sorular sorabilirler.

Dikkat çekmek istediğimiz alan dini iletişim olduğu için özel yetenekli bireylerin yukarıda verilen genel özellikleri yanında dil gelişimlerine de dikkat çekmek uygun olacaktır: [12]

Konuşmaya erken başladıkları gibi her yaşta kelime dağarcıkları akranlarından zengindir. Özellikle soyut sözcükleri anlamlı olarak ve yerinde kullanabilmekte açık bir üstünlükleri vardır. Konuşurken işaret ve bedeni ifadeye çok az başvururlar. Kelimeleri doğru telâffuz ederler, kelimeleri yerli yerinde kullanırlar ve akıcı bir konuşmaları vardır. Ana dilin öğretilmesinde okuma ve yazmaya karşı olan ilgi olağandan çok önce başlamakta ve başarılmaktadır. Her yaşta ortalama bir yetişkinden daha çok okumaktadırlar. Gezi, serüven, aşk romanları, bilim kurgu gibi yayınlara ilgi göstermektedirler. Ayrıca takvim, ansiklopedi, sözlük, atlas, bilgisayarlarla çok erken yaşta ilgilenmeye başlamakta ve başarıyla kullanmaktadırlar.

Özel yetenekli bireyler üstün duyuşsal özelliklere de sahiptir. Bu üstün özelliklere sahip bir birey çok duyarlı olabildiği gibi, hırsları değerlerinin önüne geçmiş acımasız ve duyarsız da olabilirler. İşte bu dengeyi doğru ayarlamak için ihtiyaç olan dinin ve değerlerimizin eğitimidir. Özel yetenekliler, doğuştan getirdikleri özellikleri ile insanlığın ufkunu açmaya, topluma yeni değerler kazandırmaya ve insanlığın yükselişi için sorumluluklar almaya adaydırlar. Doğuştan getirilen yeteneklerin tanındığı, ona göre değer verilip yönlendirildiğinde kişi, toplum içinde uyumlu, yararlı ve mutlu olarak yetişir. Özel yeteneklilerin eğitimine özel önem verilmesi sadece onların kendileri açısından değil, toplumsal yaşam standartlarının ve insan kalitesinin yükseltilmesi açısından da fazlaca önemlidir.[13]

Görüldüğü gibi özel yetenekli bireyler, normal bireylerden farklı bir takım üstün özelliklere ve yeteneklere sahiptirler. Bireye eşit eğitim imkânları sunmak demek bire bir aynı eğitim standartları oluşturmak anlamına gelmemelidir.[14] Bu nedenle özel yetenekli bireylerdeki bu üstün özelliklere, yeteneklere ve üst düzeyde duyarlı oldukları değerlere zarar vermeden onların keşfedilmesine yardımcı olacak amaçlar, kazanımlar, stratejiler, yöntemler ortaya koyan zenginleştirilmiş bir müfredat programına ve bu tür öğrencilerin farklılıklarını anlayabilecek, beklentilerini karşılayabilecek, onlara rehberlik edebilecek ve rol model olabilecek nitelikli eğitimcilere ihtiyaç vardır.

Özel yetenekli bireylerle ilgili mevcut duruma yönelik tespitler yapıldıktan sonra şimdi özel yetenekli bireylerle dini iletişim konusu ele alınabilir.

3. ÖZEL YETENEKLİ BİREYLERLE DİNİ İLETİŞİM

Özel yetenekli bireyin diğer gelişim alanlarında olduğu gibi, duygusal ve ahlaki alanında da sağlıklı ve istikrarlı bir gelişim gösterebilmesi için eğitim ve rehberliğe ihtiyaç duyacağı bir gerçektir.

---

[12] H. Özgür İnnalı, "*Türkiye'de Üstün Zekâlı ve Yetenekli Çocukların Dil Becerilerine Yönelik Yapılan Araştırmaların Değerlendirilmesi*", 85.

[13] Hayati Hökelekli – Turgay Gündüz, "*Üstün Yetenekli Çocukların Değer Yönelimleri Ve Eğitimleri*" R. Kaymakcan, H. Hökelekli, Ş. Arslan ve M. Zengin (Eds.), *Değerler ve Eğitimi*. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007), 371.

[14] Serap Emir, *Özel Yeteneklilerin Eğitiminde Program Tasarımı*, 4.

Özel yetenekli bireyler, toplumsal definedeki değerli bir maden misali insanlığa hizmet etmeye adaydırlar. Dünyamızı daha yaşanılır kılmak için samimiyetle çalışacak gönüllülerdir. Fakat olumsuz şartların karşı konulmaz gücü karşısında özel yeteneklerini kaybetme veya yanlış yöne yönlendirmek suretiyle zararlı sonuçlar doğurma gibi tehlikelerle de karşı karşıyadırlar. Bu yüzden özel yetenekli çocukların ahlâkî ve manevi eğilimlerinin de eğitim ve rehberlikle geliştirilmesi, kişi ve toplumların huzur ve refahına hizmet edecek bireyler haline getirilmeleri için planlı çalışmalar yapılmalıdır.[15]

Özel yetenekli öğrencilerin erken tanılanmaları, potansiyellerini geliştirebilecekleri uygun ortamlarda eğitim görmeleri, manevi olarak desteklenmeleri ve sağlıklı yetiştirilmeleri hem kendileri hem de içinde bulundukları toplum için önem arz eder. Aksi takdirde özel yetenekli birey mevcut yeteneklerini toplumun zararına kullanabilir. Başta kendilerine olmak üzere bütün topluma zarar verebilirler. Çünkü bu öğrencilerin pek çok alanda akranlarından daha yüksek performans gösterebilmeleri; onların sosyal, uyumsal ve manevi olarak sorun yaşamalarına sebep olabilir. Dolayısıyla bu öğrencilere yönelik manevi danışmanlığın tartışılması ve geliştirilmesi zaruridir. Aksi durumlarda sosyal dengelerin bozulması, davranış bozuklukları, ahlaki sapma, ruh sağlığı gibi kişilik bozuklukları ortaya çıkabilmektedir.

Pek çok araştırma, manevi/dini inançlar ve ritüellerin insanı hem fiziksel hem de psikolojik olarak iyileştirdiğini ortaya koymaktadır.[16] Maneviyat, özellikle kişiye karar almada, sosyal destek sağlamada ve kendisi ile barışık olmada ciddi katkılar sağlar. Ancak günah ve suça dayanan katı dini inanışlar depresyon, kuruntu, halüsinasyon gibi hastalıklara sebep olabilir. Yaşadığımız toplumda bu gibi yanlış dini inanış ve uygulamaların varlığı bize, özel yetenekli bireyler için manevi danışmanlığın ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.[17]

Özel yetenekli öğrencilerin özellikleri dikkate alındığında, onları bilişsel olduğu kadar duyuşsal olarak da tesir ve tatmin edebilecek bir din eğitimine ihtiyaçları olduğu açıktır**.** Özel yetenekli öğrencilerin eğitimi ile ilgili temel mesele, onların eğitiminin bir ayrıcalık değil, bir ihtiyaç olduğudur. Çünkü özel yetenekli öğrenciler, en az ağır, orta ve hafif düzeyde öğrenme güçlüğü çeken öğrenciler kadar özel eğitime muhtaçtırlar.

Çoğu ileri derecede özel yetenekli çocuklar sosyal ve ahlâki meselelere ilişkin iç görü sahibidirler. Din psikologlarına göre, dinî sorgulama, ahlâkın "ne"liğine ilişkin araştırma ve bir hayat ve ölüm felsefesini soyut olarak tartışma kabiliyeti sadece çocuk zihinsel olarak 12 yaşına ulaştığında görülmesine rağmen, Gross (1993), çalışmalarında özel yetenekli çocukların bu konuları 7,5 yaşında anlayabildiklerini tespit etmiştir.[18] Yaşıtlarından çok hızlı gelişme gösteren özel yetenekli bireylere bilinen genel yöntemlerle ve özel eğitim almamış öğretmenlerle sağlıklı bir din eğitimi vermenin mümkün olmadığı açıktır.

Günümüzde Türkiye'de örgün eğitimin her kademesinde ve bazı yaygın eğitim kurumlarında dezavantajlı bireylere yönelik din eğitimi verilmesi, gerekli araç gereç ve öğretmen desteği sağlanması yolunda bazı çalışmalar yapılmaktadır. Özel yetenekli öğrenciler de, örgün eğitim dışında ve buna ek olarak Destek Eğitim Odaları'nda ve BİLSEM'lerde eğitim alabilmektedirler.[19] Ancak özel yetenekli bireylere yönelik olarak ne örgün eğitimleri esnasında ne de ek olarak verilen eğitimlerde özel bir program dâhilinde doğrudan bir din eğitimi yer almamaktadır.

---

[15] Hayati Hökelekli – Turgay Gündüz, Üstün Zekalılar Enstitüsü, "*Üstün Yetenekli Çocukların Karakter Özellikleri ve Değerler Eğitimi*", erişim: 18 Ekim 2019 https://ustunzekalilar.org/tr/Makaleler/Icerik/159-Ustun-Yetenekli-Cocuklarin-Karakter-ve-Degerler-Egitimi

[16] Suat Cebeci, *"Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik"*, 57.

[17] Teceli Karasu-Aslan Ali Demirkol, *"Üstün Yetenekli Öğrencilere Yönelik Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme"*, 117.

[18] Hayati Hökelekli – Turgay Gündüz, Üstün Zekalılar Enstitüsü, *"Üstün Yetenekli Çocukların Karakter Özellikleri ve Değerler Eğitimi"*, erişim: 18 Ekim 2019 https://ustunzekalilar.org/tr/Makaleler/Icerik/159-Ustun-Yetenekli-Cocuklarin-Karakter-ve-Degerler-Egitimi

[19] MEB, *Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği*, 2018; MEB *Bilim Sanat Merkezleri Yönergesi*, 2015.

BİLSEM'lerde uygulanan eğitim programları; uyum, destek eğitimi, bireysel yetenekleri fark etme, özel yetenekleri geliştirme, proje üretimi/yönetimi alanlarında düzenlenmiş programlardır. Ayrıca konuyla ilgili Yönergede, eğitim programları; Fen ve Teknoloji, İlköğretim Matematik, Türkçe, Sosyal Bilgiler, Müzik, Yabancı Dil, Bilişim Teknolojileri, Teknoloji-Tasarım, Rehberlik ve Sınıf Öğretmenleri tarafından yürütülür ifadesi yer almaktadır.[20] Program ve derslere dikkat edildiğinde öğrencilerin din eğitimi ihtiyaçlarına yönelik bir dersin olmadığı görülür.

Ocak 2019'da gerçekleştirilen Özel Yetenekliler Eğitimi Çalıştayı'na 76 alan uzmanı ve eğitimci katılmış olmasına rağmen katılımcılar arasında ilahiyat alanından din eğitimcisi bulunmamıştır.[21]

Özel yetenekli öğrencilere yönelik hazırlanan ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Mayıs 2019'da askıya çıkarılıp görüş ve değerlendirmelere açılan son Özel Eğitim Kurumları Öğretim Programı'nda da din eğitimine yer verilmemektedir.[22] Keza, bu bireylerle etkili dini iletişim kuracak eğitimciyi yetiştiren bir program da bulunmamaktadır.

Oysa dini kaynaklarda iletişimin köklerinin çok derinlere gittiği hatta varlık âlemi içerisinde insanın yaratılışından öncesine uzandığı görülmektedir. Bununla birlikte dini iletişimin insanı merkeze alan boyutu ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem (as) ile başlar. Hz. Âdem ilk peygamber olarak Allah'tan aldığı ilahi mesajları insanlara eksiksiz ulaştırmakla dini iletişimin insana uzanan boyutunu başlatmıştır. Ondan sonra da bu süreç Hz. Muhammed'e kadar diğer peygamberler aracılığıyla sürdürülmüştür.

Peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırılmış olan ilahi mesajların insanlara anlatılması, öğretilmesi peygamberlerden sonra onların yolunda olan herkese düşmekte ise de dini iletişim, bilgi ve beceri isteyen bir uzmanlık gerektirmektedir. Bu nedenle de bu iş tarih boyunca her devirde belli niteliklere sahip kişiler tarafından yerine getirilmeye çalışılmıştır.

İletişimin temel unsurları iletişim sürecinin işleyişi ve temel özelliklerine ilişkin kaidelerin hepsi dini iletişim için de geçerlidir. Bununla birlikte dini iletişim; muhtevası, amaçları, hedef kitlesi, kaynağın sahip olması gereken genel ve özel alan yeterlikleri, dinin doğasından kaynaklanan duyarlılık ve sorumluluklar, idealler ve hedefler bakımından özgün bir alandır.

Kaynak iletişim sürecinde alıcıya mesaj gönderen iletişimi başlatan kişidir. İnsanlarda yeni davranış ve tutum değişikliği oluşturmak üzere eğitim öğretim etkinliklerinde bulunan kişiler, dini iletişimde kaynak görevi yapmaktadır. Dini iletişim sürecinin başarısı öncelikle kaynağın potansiyeline ve bu süreçte ortaya koyduğu performansa, bir başka ifade ile iletişim becerilerini doğrudan etkileyecek olan tutum ve davranışlarına, bilgi ve deneyimlerine bağlıdır. Kaynak konumundaki kişi dini iletişim sürecinde diğer unsurların yöneticisi ve kontrol edicisi durumundadır. Kaynağın değerleri, inançları, özgüven düzeyi, iletişim konusuna ilgi durumu, alıcıya ilişkin tutumları, kendini ve alıcıyı hangi toplumsal rol ve statü ilişkisi içinde gördüğü, ruhsal durumu, ortam şartları iletişim sürecini etkiler.

Kaynağın kendisi, hedef kitlesi ve ileteceği konu hakkındaki bilgisi arttıkça iletişim başarısı artacaktır. O halde etkili bir dini iletişim için kaynak, öncelikle kendini, sonra da hedef kitleyi ve iletişim ortamını iyi tanımak durumundadır.

Dini iletişimde kaynağın kendini tanıması ve kendinden kaynaklanan iletişim engellerini görerek onları aşmaya çalışması son derece önemlidir. Dini iletişimde kaynağın kendini tanıması, bir yandan fiziksel, duygusal, zihinsel, ahlaki ve sosyal kişilik özelliklerinin, bir yandan yapmış olduğu işle ilgili görev ve sorumluluklarının, bir yandan da güçlü yönlerinin, zaaflarının, yeterliklerinin ve yetersizliklerinin farkında olması demektir. Kendi kendisiyle yüzleşemeyen oto kontrol sağlayamayan kişilerin başkalarıyla sağlıklı iletişim kurmaları söz konusu değildir.

---

[20] MEB, *Bilim Sanat Merkezleri Yönergesi*, 2015.

[21] Necmettin Oktay-Mustafa Ruhi Şirin-Ersin Uygur, "*Milli Eğitim Bakanlığı Özel Yetenekliler Çalıştayı Raporu*", (Ankara: 21-22 Ocak 2019), 31-34, https://orgm.meb.gov.tr/www/ustun-yenekeli-bireyler-icin-dokumanlar/icerik/31

[22] http://mufredat.meb.gov.tr/Programlar.aspx adresinde 20 Mayıs 2019 tarihine kadar askıda kalan program din eğitimine dair bir düzenleme yapılmadan uygulamaya konulmuştur.

Kendini tanıyan ve benlik tasarımına uygun davranan kişi, çevresinin kendisini nasıl etkilediğinin farkında olduğu gibi kendisinin çevresini nasıl etkilediğinin de farkındadır. Böylece hayatını anlamlandırma ve yönetme bilincine sahip olan bir din eğitimcisi özel yetenekli bireyle etkili bir dini iletişim sağlayabilir.

Dini iletişimde kaynak kişi olarak eğitimcilerin adil, sorumluluk sahibi, güvenilir, dürüst, hoşgörülü, sabırlı, açık fikirli, esnek, sevecen, anlayışlı, esprili, cesaretlendirici ve destekleyici olduğu vb. kişisel niteliklerinin alıcılar üzerinde çok önemli etkileri olduğu vurgulanmıştır. Bunun yanında kişilik özellikleri ne kadar olumlu olursa olsun genel kültür, konu alan bilgisi ve öğretmenlik bilgi ve becerileri gibi mesleki nitelikler de etkili bir iletişim için aynı derecede önemli görülmüştür.

Özel yetenekli bireylerle iletişimde kaynak konumunda bulunan din eğitimcisi için gerekli olan özellikleri, Özel Öğretim Genel Müdürlüğü'nün bu sahada görev yapacak öğretmenlere önerilerinden yola çıkarak[23] ve yapılan araştırmalara[24] dayanarak şu şekilde sıralamak mümkündür:

Kapsamlı bir mesleki tecrübeye sahip olmalıdır.

Kültürel ve akademik ilgi alanları çeşitli olmalı, üstün başarılar yaşamış olmalıdır.

Gerektiğinde "bilmiyorum" diyebilmelidir.

Çocuğu uygun kaynaklara yönlendirebilmelidir.

Benlik duygusu güçlü, iradesi yüksek olmalıdır, içten ve samimi davranmalıdır.

Kendine değer vermeli ve güvenmeli aynı zamanda güvenilir olmalıdır.

Diğer kişilere ve özellikle öğrencilerine değer vermeli, önemsemeli ve saygı duymalı, öğrenciyi başkaları ile kıyaslamamalı.

Esnek, yeni fikirlere açık, entelektüel, edebi, sanat konularına ilgili, bilgisini geliştirmeye hevesli olmalı, olaylara öğrencilerin bakış açısıyla, çok boyutlu bakabilmelidir.

Baskı ve zorlama yerine, yol gösterici ve rehber olmalıdır.

Demokratik, işbirlikçi, yenilikçi, farklı düşüncelere saygı duyan, deneyimlerden hoşlanan biri olmalıdır.

Öğrencinin hayal gücü ve üretkenliğini destekleyen, saygı duyan ve espri yapmaktan hoşlanan biri olmalıdır.

Öğrencinin bireysel problemleriyle ilgilenmelidir.

Özel yetenekli çocuklara öğretmenlik yapacaklarda bulunması gereken yeterlikler konusunda yapılmış çeşitli araştırmalar vardır. Bu araştırmalarda özel yetenekli çocukların belirlediği en önemli öğretmen yeterlikleri de şunlardır: *Öğrenmeyle ilgili ve yeterli olma, öğretimde sıra dışı yöntem ve yeterliliklere sahip olma, adil ve tarafsız olma, iş birlikçi demokratik tutum gösterme, esnek olma, espri duygusuna sahip olma, ödüllendirme ve takdir etme becerilerine sahip olma, ilgi alanında çeşitlilik gösterme, insanların sorunlarıyla ilgilenme, iyi bir dış görünüş ve tavra sahip olma*.[25]

---

[23] MEB, "*Özel Yetenekli Bireyler İçin Dokümanlar*", erişim: 1 Ekim 2019 https://orgm.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=31

[24] Turgay Gündüz, "*Üstün Zekalı ve Özel Yetenekli Bireylerde Din Eğitimi*", Özel Eğitimde Din Eğitimi El Kitabı İçinde, Editör: Sadettin Özdemir- Mustafa Başkonak, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 267-268.

[25] Turgay Gündüz, "*Üstün Zekalı ve Özel Yetenekli Bireylerde Din Eğitimi*", 268; MEB, "*Özel Yetenekli Bireyler İçin Dokümanlar*", erişim: 1 Ekim 2019 https://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2012_10/22054640_retmenleriinneriler.doc

Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, konuyla ilgili yapılmış bilimsel araştırmalara dayanarak özel yetenekli bireylere yönelik eğitimde dikkat edilmesi gereken bazı önerilerde bulunmuştur. Dini iletişimde de geçerli olabilecek bu öneriler şu şekilde sıralanabilir:[26]

Özel yetenekli çocuklara, belirli bir konuda çok uzun ödevler verilmemelidir.

Özel yetenekli çocuklar, normal zekâya sahip çocuklardan daha hızlı öğrendiklerinden, derslerde gereksiz tekrarlardan kaçınılmalıdır.

Alışılmışın dışındaki görüşleri reddedilmemelidir. (Din eğitimcisi bu konuda çok daha müsamahalı davranmalı, İslam dininde farklı bakış açılarından ortaya çıkan mezhepleri hatırlamalıdır.)

Zamanlarının boşa harcanmasına neden olunmamalıdır.

Yapılan işte ve ödevlerde gereğinden fazla şekilcilik ve özenti üzerinde durulmamalıdır.

Akademik konular kadar, sanat ve müzik alanları da dikkate alınmalıdır. Yetenek, ilgi ve alanlarına göre ilgili uzmanlarla işbirliği yapılmalıdır. (Geleneksel sanatlarımız ve musikimiz tanıtılmalıdır.)

Liderlik gerektiren ya da liderliği geliştirmeye fırsat verecek çalışmalara katılması için teşvik edilmelidir. (Hayatın her alanında olduğu gibi dini vazifeleri yerine getirmede de liderlik yapma fırsatı sağlanmalıdır. Örneğin müezzinlik ve arkadaşlarına imamlık yapmak gibi.)

Özel yetenekli bir ergen birey yaşadığı iletişim durumunu şöyle ifade etmektedir: "*Üstün yetenekli olmanın fotoğrafı yalnızlık... Din, ahlak, felsefe ve politika konuları ile ilgileniyorum ve konuşabileceğim hiç kimse yok. Her şeyle tek başıma başa çıkmak zorundayım*."[27] Din eğitimcisi özel yeteneklilere özgü davranışları ve özellikleri anladığında, özel yetenekli bireyleri kabul etme ve onlarla iletişim kurma konusunda daha başarılı ve gayretli olacaktır.

Gözlemler şunu göstermektedir ki, bazı ebeveynler veya öğretmenler bu kadar akıllı bir çocuğun neden basit görevleri ve sorumlulukları hatırlayamadığı konusunda samimi bir hayretle eleştiri ifadeleri kullanırlar. Özel yetenekli birey çevresinden gelen olumsuz tepkilere cevap vermemeyi seçerek duygularını kendisine saklayabilir. Farklı düşünmenin ya da hissetmenin kabul edilebilir olmadığına inanma noktasına gelebilir. Kendisinde insan olarak temel bir şeylerin ters gittiği sonucuna bile ulaşabilir.[28] Bu durum din eğitimcisinin eleştirici, ayrıştırıcı bir dil yerine iletişimi kuvvetlendirecek cesaretlendirici bir din dili kullanmasıyla aşılabilecektir.

Özel yetenekli bireyler dürüst ve açık iletişimi tercih etmelerine karşı, sert tepkiler aldıklarında kamuflaj yapar ya da normal çocuklara daha fazla benzer olmak için çabalarlar. Tekrar tekrar zarar verici eleştirilere maruz kalan özel yetenekli çocuk tüm ilişkilere karşı güvenini yitirir, bir duvar örerek de savunma geliştirir ve başkalarıyla duygularını nadiren paylaşır.[29] Bu durum duyguların yoğun olarak yaşandığı dini hayatı olumsuz etkileyeceği gibi dinin eğitim ve öğretimini de olumsuz etkiler. Burada özel yetenekli bireylerle dini iletişimde dikkat edilmesi gereken önemli nokta, yapılmaması gereken yasaklar üzerinden ya da yanlışların düzeltilmesi üzerinden değil de doğruların rol model olarak benimsetilmesidir.

Özel yetenekli bireyler oldukça uğraştırıcı ve hayal kırıklığı yaratıcı olabildiğinden çoğu eğitimci ve ebeveyn eninde sonunda kırıcı ifadeler kullanabilmektedir. Sinirlenebilmekte ve geri almayı dileyebileceği bir şey söyleyebilmektedir. Din eğitimcisi böyle bir durumda dini iletişimi koparmamaya özen göstermeli sabırla ve samimiyetle hareket etmelidir. Bunun için hemen samimi bir özürle hatayı telafi etmek ve neden bu kadar sinirli ve hayal kırıklığına uğramış hissedildiğini açıklamak önemlidir.

---

[26] MEB, "*Özel Yetenekli Bireyler İçin Dokümanlar*", erişim: 1 Ekim 2019 https://orgm.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=31

[27] James T. Webb v.dğr., *Üstün Yetenekli Çocuklar Uzmanlar ve Aileler İçin El Kitab*ı, 59.

[28] James T. Webb v.dğr., *Üstün Yetenekli Çocuklar Uzmanlar ve Aileler İçin El Kitabı*, 60.

[29] James T. Webb v.dğr., *Üstün Yetenekli Çocuklar Uzmanlar ve Aileler İçin El Kitabı*, 61.

İlişkilerin engebeli zamanları olması hayatın bir gerçeğidir ve telafi etmenin yollarını öğrenmek gerekir. Özel yetenekli bireyden özür dilemek, kişilerarası iletişimde model olmak ve ilişkinin nasıl tamir edilebileceğini göstermek bakımından da önemlidir. Ayrıca bu durum onun duygularını kabul ettiğinizi ve saygı duyduğunuzu da gösterir ki, bunlar iletişimin devamını sağlayan önemli hamlelerdir.[30] Özel yetenekli çocuklar genellikle kendilerini çabuk toparlamalarına rağmen tekrar tekrar yukarıdaki örneklerde olduğu gibi kırıcı eleştirilere maruz kaldıklarında zamanla çöker ve ilişkiler gerilir. Böyle durumlarda din eğitimcisinin fazladan övgü, cesaretlendirme ve desteğiyle iletişim sürdürülmeye çalışılır.

Özel yetenekli bireyle iletişim onun için gerçek anlamda bir cankurtaran gibidir. Özgürce iletişim kurabileceği, kendisini kabul eden ve değer veren bir yetişkin, dış dünyadaki büyük hayal kırıklıklarına karşı ciddi miktarda koruyucu olabilir. Eğitimci olarak siz ortaya koyacağınız samimi bir iletişimle duygusal güvenlik ve kabul sağlayan anahtar kişi olabilirsiniz.[31]

Özel yetenekli bireylerin duygu yoğunluğunun fazla olduğunu biliyoruz. Din eğitimcisi bunun farkında olmalı ve dini iletişim esnasında bireyde dini duygu gelişiminin dengeli bir şekilde gelişimine katkıda bulunmalıdır. Örneğin dini vazifelerini yerine getirirken ve yerine getirdikten sonraki olumlu duygular kadar dinen yapılması hoş görülmeyen davranışlar sonrasında yaşadığı olumsuz duyguları nasıl yöneteceğine de rehberlik etmelidir. Özel yetenekli birey doğru bir dini iletişim ile aşırı uçlardan korunarak depresyon, yalnızlık hatta intihar gibi istenmeyen durumlardan uzak tutulmuş olacaktır.

Dini bilgilerin test edilebilir olmaması sebebiyle, ona yönelen beşeri akıl, ikna olabilmek için deneysel doğrulamadan ziyade mantıki doğrulama yoluna başvurur.[32] Bu başvuru, normal öğrencilere nazaran özel yetenekli öğrencilerde daha fazla olabilmektedir. Bu durum özel yetenekli bireylerle dini iletişim kuracak eğitimcinin öğretim yönteminin ve kullanacağı dilin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Günümüzde, özel yetenekli bireyler için örgün eğitimde özel bir din eğitimi programı yer almadığı gibi, örgün eğitim dışında özel yetenekli bireyler için açılmış destek eğitimi veren kurumların programlarında da müstakil din eğitimi programı yoktur. Bu kurumlarda Değerler Eğitimi, diğer derslerle ilişkilendirerek ders öğretmenleri tarafından verilmeye çalışılmakta ise de, haftada bir gün ve 4 saat gibi kısıtlı bir sürede özel yeteneklilerle ilgili lisans veya yüksek lisans gibi özel bir eğitimi olmayan normal ders öğretmenlerinin, hem dersini hem de değerler eğitimini sağlıklı bir biçimde vermesi mümkün değildir.

Özel yetenekli bireyler, toplumların öncü şahsiyetleridirler. Bu bireylerin eğitiminde yapılacak yanlışlar telafi edilemeyecek sonuçlar doğurabilir. Bu bağlamda din eğitiminin önemli bir yeri vardır. Zihinsel açıdan güçlü ve donanımlı olan bireylerin, iç disiplini ve otokontrolü sağlayan din ve ahlak eğitimine diğerlerinden daha fazla ihtiyaçları vardır. Öte yandan özel yetenekli bireyler için dini, milli ve manevi değerlerin öğretiminin yapılabileceği özel bir dersin öğretim programlarında yer alması anayasal ve insani bir haktır.

Özel yetenekli bireylerin manevi alanda sorun yaşamamaları için yetişme sürecinde din eğitimi ile desteklenmeleri önemlidir. Bunun için hem örgün eğitimde hem de destek programlarında din eğitimine yönelik müstakil derslerin olması ve bu dersleri okutacak uzman din eğitimcileri yetiştirilmesi gerekir. Uzman din eğitimcileri yetiştirmek için de ya uygun lisans programları açılabilir veya ilahiyat fakültesi mezunları için eğitim fakültelerinin ilgili bölümleriyle ortak olarak bu sahaya yönelik ek sertifika programları açılabilir ya da daha organize bir çalışmayla bu alanda alt yapısı uygun olan

[30] James T. Webb v.dğr., *Üstün Yetenekli Çocuklar Uzmanlar ve Aileler İçin El Kitabı*, 61.
[31] James T. Webb v.dğr., *Üstün Yetenekli Çocuklar Uzmanlar ve Aileler İçin El Kitabı*, 61.
[32] Suat Cebeci, "*Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik*", Değerler Eğitimi Dergisi 8/19 (Haziran 2010): 63.

üniversitelerde disiplinler arası bir yaklaşımla ilgili anabilim dallarıyla ortak lisansüstü programlar açılabilir.

KAYNAKÇA

Akkutay, Ülker. *Enderun Mektebi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1984.

Cebeci, Suat. "*Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik*". Değerler Eğitimi Dergisi 8/19 (Haziran 2010): 53-69.

Çitil, Mahmut – Kılıç, Oktay (Eds). *Özel Yetenekli Öğrencim Var*. Ankara: Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2019.

Dönmez, Necate Baykoç. "*Üstün Yeteneklilerin Eğitimleri Ve Bilim Sanat Merkezleri*". Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Dergisi 1 / 2 (Haziran-Aralık 2005): 84-89.

Emir, Serap. *Özel Yeteneklilerin Eğitiminde Program Tasarımı*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.

Gündüz, Turgay. "*Üstün Zekalı ve Özel Yetenekli Bireylerde Din Eğitimi*". Özel Eğitimde Din Eğitimi El Kitabı İçinde. Editör: Sadettin Özdemir- Mustafa Başkonak. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

Gündüz, Turgay. "*Üstün Zekâlı Çocuklarda Ahlâk Gelişimi ve Eğitimi*". İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (Bahar 2010): 157-177.

Gökdere, Murat – Çepni, Salih. "*Üstün Yetenekli Çocuklara Verilen Değerler Eğitiminde Öğretmenin Rolü*". Değerler Eğitimi Dergisi 1/2 (2003): 93-107.

Hökelekli, Hayati – Gündüz, Turgay, "*Üstün Yetenekli Çocukların Değer Yönelimleri Ve Eğitimleri*" Kaymakcan, R., Hökelekli, H., Arslan, Ş. ve Zengin, M. (Eds.). Değerler ve Eğitimi. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007.

Hökelekli, Hayati – Gündüz, Turgay, Üstün Zekalılar Enstitüsü, "*Üstün Yetenekli Çocukların Karakter Özellikleri ve Değerler Eğitimi*", erişim: 18 Ekim 2019. https://ustunzekalilar.org/tr/Makaleler/Icerik/159-Ustun-Yetenekli-Cocuklarin-Karakter-ve-Degerler-Egitimi.

İnnalı, H. Özgür. "*Türkiye'de Üstün Zekâlı ve Yetenekli Çocukların Dil Becerilerine Yönelik Yapılan Araştırmaların Değerlendirilmesi*". Dil Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi 3/1 (Nisan 2017): 75-94.

Karasu, Teceli - Demirkol, Aslan Ali. "*Üstün Yetenekli Öğrencilere Yönelik Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme*". Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 1 / 2 (Aralık 2018): 112-127.

Koç, Ahmet. *Din Eğitiminde Etkili İletişim.* İstanbul: Rağbet Yayınları 4. Bs., 2014.

MEB, *Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği*, 2018.

MEB, *Bilim Sanat Merkezleri Yönergesi*, 2015.

MEB, "*Özel Yetenekli Bireyler İçin Dokümanlar*", erişim: 1 Ekim 2019 https://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2012_10/22054640_retmenleriinneriler.doc.

Oktay, Necmettin – Şirin, Mustafa Ruhi – Uygur, Ersin. "*Milli Eğitim Bakanlığı Özel Yetenekliler Çalıştayı Raporu*". Ankara 2019. Erişim: 18 Ekim 2019. https://orgm.meb.gov.tr/www/ustun-yenekeli-bireyler-icin-dokumanlar/icerik/31.

Sak,Uğur - Ayas, M. Bahadır - Sezerel, Bilge Bal - Öpengin, Ercan – Özdemir, N. Nazlı - Gürbüz, Şule Demirel. "*Türkiye'de Üstün Yeteneklilerin Eğitiminin Eleştirel Bir Değerlendirmesi*". Türk Üstün Zekâ ve Eğitim Dergisi 5 / 2 (2015): 110-132.

Saranlı, Adile Gülşah – Metin, Nilgün. "*Üstün Yetenekli Çocuklarda Gözlenen Sosyal-Duygusal Sorunlar*". Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi 45/1 (2012): 139-163.

TRT Haber. "*BİLSEM taramasına 800 bin öğrenci katıldı*". Erişim: 1 Ekim 2019. https://www.trthaber.com/haber/egitim/bilsem-taramsina-800-bin-ogrenci-katildi-412366.html.

Webb, James T. v.dğr., *Üstün Yetenekli Çocuklar Uzmanlar ve Aileler İçin El Kitabı*, trc. Bahar Uyaraoğlu-Burcu Bülbün Aktı. Ankara: Anı Yayıncılık 2016.

Yıldırım, Derya Turgut. "*Üstün Yetenekliler İçin Değerler Eğitimi Dersinin Önemi*". Curr Res Educ 2/2 (Temmuz 2016): 99-120.

OSMANLI BÜROKRASİSİNDE KULLANILAN HİTAP ŞEKİLLERİ VE İLETİŞİM BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Nasi ASLAN[1]

Ömer KORKMAZ[2]

Bir duygu, düşünce veya bilginin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması manasındaki iletişim, günümüzde önemli olduğu kadar tarihte de çok önemli bir yere sahipti. Osmanlılarda gerek idare teşkilatının gerekse yargı/ilmiye teşkilatının işleyişinde de iletişime büyük bir ehemmiyet verildiği görülmektedir. Bu iletişimin kurulmasında hitap şekillerinin de önemli bir fonksiyona sahip olduğu görülür. Merkezden gelen ferman, buyuruldu, tezkire, berat ve sair belgelerde muhataplara dönük yer alan bu hitap şekillerinin iletişimin sağlanmasında önemli kodları içerdiği müşahede edilmektedir. Gönderilen her bir belgenin muhtevası ve gözettiği amaç bağlamında söz konusu mesajdan beklenen tesirin oluşmasında bu özgün hitap şekillerinin önemli bir faktör olduğu düşünülebilir. Aynı şekilde hiyerarşik olarak aşağıdan yukarıya yazılan maruzatlarda da maruzat sahibi kimsenin dileğini ifade ederken konumuna mütenasip belirli ifadelerle kendisini tavsif etmesi, isteğini elde etmede etkili bir iletişim aracı olarak düşünülebilir.

Günümüzdeki resmi hitaplarda tek düze "sayın" ifadesi kullanılırken Osmanlılarda kişiler, sahip oldukları her bir makam ve mevkie özgü farklı hitap şekilleriyle konumlanırlardı. Muhataba yönelik kullanılan ifade ne kadar hususi/özel olursa etkisinin de o derece müessir olacağı bilinen bir husustur. Nitekim Osmanlı Devleti'nde protokol gereği her bir makam ve mevkinin kendi konumuna mütenasip unvanları vardı. Resmi yazışmalarda, hatta mektuplarda, yazana ve yazıldığı yere göre değişen bu unvanlar mutlaka kullanılırdı. Hemen her kâtibin ezbere bildiği bu unvan ve hitaplara "elkâb-ı resmiyye" denilirdi. Osmanlılarda bu resmî yazışma usulüne çok ehemmiyet verilirdi. Unvanın yanlış yazılması, kırgınlıklara, hatta skandallara sebebiyet verebilirdi. Resmî yazılarda kullanılacak unvanlar, yazan kişiyle yazılan kişinin rütbesine göre değişirdi. Meselâ padişah tarafından mevleviyet kadılarına genelde "akzâ kudâti'l-müslimîn… (Müslümanların kadılarının en liyakatli/adaletli kadısı)" şeklinde, kaza kadılarına ise "kıdvetü'l-kudâti'l-müslimîn… (Müslüman kadılarının önderi)" şeklinde hitap ifadelerinin yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Aynı şekilde yukarı yazılan maruzatlarda da "ma'rûz-ı dâî-i kemîneleridir ki…" (aşağı ve duacı kölenizin arzıdır) diye bir ifadenin yaygın şekilde yer aldığı görülür.

Bu tebliğde hiyerarşik hitap şekillerinin ve burada iletilen mesajdan beklenen etkinin oluşmasında her bir hitap şeklinin üzerinde ayrı ayrı durmakla birlikte özelde kadılara dönük hitapların onların konumuna göre değişmesi üzerinde de durulacaktır. Özellikle hukuk düzleminde norm koyucu makamın/sadaretin emir ve buyruklarının yerine getirilmesinde bu hitapların normatif bağlamda iletişim açısından bir etkisinin olup olmayacağı da araştırmanın nirengi noktalarından birisini oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: İletişim, Osmanlı, Şer'iyye Sicilleri, Hitap, Kadı.

Giriş

Gerek merkezden gelen ve gerekse merkeze gönderilen Osmanlı vesikaları incelendiğinde bunların başlangıç ve son kısımlarında resmî lakabların yer aldığı görülür. Bu lakablar belgelerin türleri açısından da önemli kodları içerir.

Bu bağlamda Osmanlı vesikalarını genel olarak unsurlarına ayırdığımızda bu unsurlardan birisini de elkâb-ı resmiye denilen elkâb oluşturmaktadır. Elkâb, lakab kelimesinin çoğulu olup lakaplar, unvanlar anlamına gelmektedir. Elkâb-ı resmiye ise resmî unvanlar demek olup İslâm kültüründe

[1] Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-mail: nasiaslan@cu.edu.tr

[2] Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-mail: okorkmaz@cu.edu.tr

hükümdarlardan itibaren bütün devlet memurlarıyla olan yazışma ve görüşmelerde rütbe, görev ve derecelerine göre kullanılan unvanlara verilen isimdir.

Diğer Türk-İslâm devletlerinde olduğu gibi Osmanlılar'da da bu nevi sıfatları ifade eden hitap cümlelerine elkâb denilmiştir. Nitekim Osmanlı belgelerinden padişahın tuğrasını taşıyan nâme-i hümâyun ve ahidnâme-i hümâyun gibi unvan ihtiva eden, takrir veya mazbata gibi doğrudan doğruya konuya girilen bazı belgeler dışında kalanlarda "mürselün ileyh" denilen belgenin muhatabının sıfatlarının sayıldığı, mevkiinin belirtildiği, bazen de isminin yazıldığı rükne elkâb adı verilirdi.[3]

Padişah tarafından vezir, beylerbeyi, sancakbeyi, eyalet ve kaza kâdîları vb. makam sahibi yetkili ve sorumlu kişilere hitaben yazılan emir ve fermanlarda Osmanlı diplomatik dilinde elkâb denilen bu vasıflara yer verilmektedir. Elkâb-ı resmiye denilen resmî hitap formüllerinin Osmanlı Devleti'nde daha imparatorluğun kuruluş devrinde oluştuğu ve tatbik edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Fâtih Kanunnâmesi diye adlandırılan Kanunnâme-i Âl-i Osman'da bu elkâbın kaydedildiği görülmektedir.[4] Daha sonraki dönemlerde de herkesin kolayca öğrenip tatbik edebilmesi için elkâb devlet salnâmelerinde (yıllıklarda) sayılmıştır.

Şer'iyye sicillerinde yer alan belgelerin yazımında son derece hassas davranılmış ve kelimeler seçilirken gereksiz kelime kullanımından kaçınılmıştır. Bu defterlerde özellikle karşılıklı yazışmaların yer aldığı belgelerde elkâb-ı resmiyeden ise hiç tasarruf edilmediği görülmektedir. Bu durum Osmanlı Devleti'nin resmi yazışmalarda diplomatik dile ne derece ehemmiyet verdiğini göstermektedir. Bunun önemli bir sonucu da kişilerin değil makamların öne çıkarılması gerçeğidir. Zira kişiler geçici, makamlar ise devlet için kalıcıdır. Nitekim birçok belgede isim yerlerinin boş bırakılarak unvanların uzun uzadıya yazılması da bunu desteklemektedir.

1934 yılında 2590 sayılı kanunla elkâb-ı resmiyenin kullanımı kaldırılmıştır.[5]

1. Elkâb-ı Resmiyenin Yer Aldığı Başlıca Belgeler

Birçok belgede örnekleri bulunmakla birlikte burada elkâb-ı resmiyenin çoğunlukla kullanıldığı ve neredeyse belgelerin unsurundan biri kabul edildiği bazı örnek belgelere yer verilecektir. Bu tür belgelerin başında *ferman* ve *buyuruldular* ile *mürâseleler* gelmektedir. Ferman ve buyuruldu, kadıya ya da ilgili kişiye üst makamdan gönderilen yazıları ifade ederken, kadının ya da ilgili makamın kendisine denk veya daha aşağı rütbedeki şahıs yahut makamlara hitaben kaleme aldığı yazılı belgelere ise mürâsele denmektedir.[6] Bir başka tanıma göre mürâsele, kazasker ve kâdîlar tarafından mahkeme görevlilerine ait tayin yazıları ile diğer resmî şahıs veya makamlara yazdıkları resmî belgelerdir.

1.1. Ferman ve Buyuruldularda Kullanılan Elkâb

Osmanlı diplomatik ilmi açısından ferman ve buyuruldular incelendiğinde ve kısımlara ayrılması gerektiğinde bu kısımlardan birisinin fermanın muhatapları için kullanılan elkâb kısmı olması gerekir. Elkâbın bu tür belgelerin ayrılmaz bir unsuru ve rüknü olduğu söylenebilir.

Fermanlarda kullanılan elkâb fermanın yazıldığı kişinin sadrazam, beylerbeyi, sancakbeyi veya kâdî olmasına göre değişen ifadelerden oluşmaktadır.[7] Örneğin H.925/M.1519 tarihinde Hüdâvendigar sancağı beyine yazılan fermanın elkâbı "Mefharü'l-ümerâi'l-kirâm merci'ü'l-küberâi'l-fihâm sâhibü'l-mecd ve'l-ikdâm Hüdâvendigâr Sancağı Beyi (kerem sahibi yöneticilerin övünç kaynağı, yüce kimselerin mercii, şeref sahibi Hüdâvendigâr Sancağı Beyi)" şeklinde olup bu ifadeler iletişim bağlamında değerlendirildiğinde görevlinin sahip olduğu veya olması gerektiği meziyetler tavsif edilerek bir anlamda ilgilinin taşıdığı bu özelliklere layık olarak yönetmesi gerektiği üstü örtük bir şekilde ima

[3] Mübahat S. Kütükoğlu, "Elkâb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 51.
[4] M. Tayyib Gökbilgin, *Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1992), 59.
[5] http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2867.pdf
[6] Ahmet Akgündüz, *Şer'iye Sicilleri* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988), 1: 38.
[7] Kullanılan elkâb formları ile ilgili zengin örnekler için bkz. Gökbilgin, *Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi*, 59-67; Kütükoğlu, "Elkâb", 11: 51-54.

edilmektedir. Böyle bir iletişimde bu övgülere mazhar olan muhatabın da bu hitaba mütenasip davranması beklenir. Ayrıca gönderilen her bir belgenin muhtevası ve gözettiği amaç bağlamında söz konusu mesajdan beklenen tesirin oluşmasında bu özgün hitap şekillerinin önemli bir faktör olduğu söylenebilir.

Üsküdar sicillerinde tespit edilen ve H.945/M.1538-39 tarihinde vezir Süleyman Paşa'ya yazılmış olan bir fermanın elkâb cümlesi ise Süleyman Paşa'nın unvanına uygun olarak şu şekilde tanzim edilmiştir:

"Düstûr-ı mükerrem, müşîr-i müfehham, nizâmü'1-âlem, müdebbir-i umuru'1-cumhur bi'1-fikri's-sâkıb, mütemmim-i mehâmü'1-enâm bi'r-re'yi's-sâyib, müessis-i kavâ'idi'd-devle ve'd-dîn ve'd-dünyâ, el-mahfûf-ı bi-sunûf-i letâyif-i merâtifi'l-meliki'l-a'lâ vezirim Süleyman Paşa (kerem sahibi yöneticilerin düstûru, yüce kişilerin öncüsü, âleme nizam veren, halkın işlerini değerli fikriyle idare eden, halkın önemli işlerini doğru görüşüyle tamamlayan, devlet, din ve dünyanın temel direklerini ayakta tutan, Allah'ın hususi inayet ve lütuflarına mazhar olan vezirim Süleyman Paşa)".[8]

Ferman elkâbında görülen bir hususiyet de doğrudan doğruya gönderilen şahısla ilgili olanlar hariç elkâbdan sonra isim konmamasıdır. XVIII. yüzyılda ise isim bulunması lâzım gelen yerler boş bırakılmıştır. L. Fekete bunu, fermanların yazılışı sırasında fermanın muhatabı olan makamı işgal eden şahsın isminin kâtiplerce bilinmemesine bağlamakta; Boris Nedkov ise Osmanlı kalemlerinde mükemmel bir teşkilât olduğu, bütün vergi mükellefleriyle ilgili istenilen kayıtların kolaylıkla bulunabildiğini belirterek isim yerlerinin boş bırakılması keyfiyetinin o isimlerin bilinmemesi veya ihmalkârlık sonucu araştırılmamasından değil yazılmasına gerek duyulmamasından kaynaklandığı üzerinde durmaktadır. Ona göre fermanlar hukukî, birer belgedir ve bunun için de belirli şahısların adıyla bağlanamazlar; şahısların değişmesi bunların ihtiva ettikleri emirlerin yerine getirilmesini engellemez. Zira kanun ve nizamlar o mevkii işgal eden kim olursa olsun uygulanacaktır.[9]

Buyuruldular da merkezden gönderilen her belge gibi gönderilen kişiye hitaben bir elkâb cümlesi ile başlamaktadır. Şer'iyye sicillerinde ise kadılara hitaben "faziletlu … Efendisi hazretleri" elkâbı kullanılmıştır. Üsküdar sicillerinde de tespit edilen buyuruldukların tamamı "Faziletlu Üsküdar Efendisi hazretlerine" elkâbıyla başlamaktadır.[10]

Mezkur hitaplardan sonra norm koyucu makamın emir ve buyruklarının yerine getirilmesinde hassaten "el-emru li-men lehü'l-emr (emir yetki sahibinindir)" denilmesi itaatin sağlanmasını vurgulayan bir iletişim aracı olarak düşünülebilir.

1.2. Maruzlarda Kullanılan Elkâb

Maruzlar, genel anlamda alt makamdan üst makama yazılan, genellikle bir talep ve dileği ihtiva eden her türlü yazı ve dilekçeyi ifade ettiği söylenebilir. Ayrıca kâdî tarafından kaleme alındığı halde kâdînın kararını ihtiva etmeyen ve hüccet gibi hukukî bir durumun tespiti açısından yazılı bir delil olarak kabul edilemeyen ve sadece kâdînın icra makamlarına idarî bir durumu arzettiği yazılı kayıtlara veya halkın icra makamlarına yahut kâdîya hitaben yazdığı şikayet dilekçelerine maruz denir. Kısaca astın üste yazdığı bir isteği veya bir durumun arzını havi yazılı belge ve kayıtlara ma'rûz denir. Ayrıca bu belgelere arîza veya arz da denir ve genellikle çoğul şekilde ma'ruzât kullanılır.[11]

Diğer taraftan bir meselenin çözümüne dair yapılan bir görevlendirme neticesinde ilgili görevlinin araştırma sonuçlarını içeren ve buna mütenasip çözüm önerilerini de sadarete bildirmesine maruzat denildiği bilinmektedir. Bunun en tipik örneğini Ahmed Cevdet Paşa'nın dönemin Çukurova'daki Türkmen aşiretlerinin yerleşik hayata geçirilmesi noktasında bölgede yaptığı araştırma faaliyetleri ve buna dair sonuçları bir rapor halinde dönemin sultanına arz etmiştir. Bu da Maruzat

[8] Ekrem Tak, *Diplomatik Bilimi Bakımından XVI.-XVII. Yüzyıl Kadı Sicilleri ve Bu Sicillerin İhtiva Ettiği Belge Türlerinin Form Özellikleri ve Gelişimi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 237-238.

[9] Kütükoğlu, "Elkâb", 11: 51.

[10] Tak, *XVI.-XVII. Yüzyıl Kadı Sicilleri*, 251.

[11] Akgündüz, *Şer'iye Sicilleri*, 1: 36-37.

olarak meşhur olmuştur. Meşhur olan bir diğer maruzat da konu olarak farklı bir düzlemde sadır olmuştur. Nitekim Ebussuûd Efendi'nin dönemin fıkhî meselelerine dair verdiği fetvaları meçhul bir sorucunun sualine cevap formatında varit olmuş gibi yazdığı ve Kanuni'ye arz ettiği meşhur bir hadisedir. Daha sonra Kanuni, söz konusu fetvalarla amel edilmesine dair emr-i âlîsini ferman eylese de söz konusu emr-i âlînin ferman olarak değil, literatüre maruzat olarak girmiş olması da manidardır.

Maruzatların başlangıcında "ma'rûz-ı dâ'î-i kemîneleridir ki (duacınız olan kemter kulun maruzatıdır ki)" … şeklinde tevazu ifade eden hitaplar yer almaktadır. Bu ifadeler de istekte bulunan alt makamdaki kimselerin taleplerini ifade ederken kendilerinin bir varlık sahibi olmadıklarını, güç ve kudretin makam sahibinin yedinde bulunduğunu, bu veçhile kendilerine lütufkar davranılmasına dair yakarışta bulunarak iletişimde beklenti enstrümanını kullandıklarını göstermektedir. Nitekim arzuhal sahiplerinin kendilerini "fakirullah" şeklindeki betimlemelerinde de bu etken açık bir şekilde görülmektedir. Hatta bu tutum dönemin dilekte bulunan sade vatandaşlarında değil, kadılar, müderrisler gibi ilmiye sınıfına mensup kimseler yanında, vali, sancak beyi, kaymakam gibi devlet yetkililerinde de görülmektedir. Reayadan maruzatta bulunan kimselerin hünkarım şeklinde padişahı yücelttikten sonra kendileri için "kulunuz, köleniz" şeklindeki ifadeler kelime anlamının dışında bağlılık ifade eden iletişim hitabı olarak düşünülebilir.

Neticede hiyerarşik olarak aşağıdan yukarıya yazılan tüm maruzatlarda da maruzat sahibi kimsenin dileğini ifade ederken konumuna mütanasip belirli ifadelerle kendisini mütevazı şekilde tavsif etmesi, isteğini elde etmede etkili bir iletişim aracı olarak düşünülebilir.

1.3. Mürâselelerde Kullanılan Elkâb

Mürâseleler diplomatik özellikleri bakımından elkâb, metin ve imza olmak üzere üç kısma ayrılabilir. Mürâselelerde elkâb bölümünde yer verilen elkâb yazıldığı kişinin müderris veya kadı olmasına göre değişmektedir. Müderrisler için genelde "Fahru'l-müderrisîn (müderrislerin övünç kaynağı)", "Fahru'l-müderrisîn-i kirâm", "Umdetü'l-müderrisîni'l-kirâm (değerli müderrislerin umdesi/direği)" v.b. elkâblar kullanılmaktadır. Kadılar için ise genelde isminden önce "mevlânâ (efendimiz)" elkâbı kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra seyyid ve şeriflerden olan kadılar için ayrıca "İzzetme'âb (izzetli)", "Mefharü'l-kudât (kadıların övünç kaynağı" v.b. elkâbların da kullanıldığı görülmektedir. Burada gerek kadılar, gerekse müderrisler Osmanlı devlet teşkilatında ilmiye sınıfına mensup kimselerdir. Netice itibariyle her iki grup da ulema sınıfındandır. Aslında geleneğimizde bu terimlerin daha köklü bir geçmişe sahip olduğu da görülmektedir. Nitekim İslam medeniyet tarihinde "Fahr", "Şems", "Necm", "Hüccet" ve "Seyf" gibi seçkinlik ifade eden terimlerin farklı izafet ve terkiplerle geniş ve zengin bir kullanım dağarcığına sahip olduğu görülür. Daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse Osmanlılardan önce de ilim dünyasında yer alan İslam âlimlerinin birçoğu Fahruddîn, Fahrulislam, Şemsüddin, Şemsüleimme, Necmüddin, Seyfüddin ve sair seçkinlik ifade eden benzer ifadelerle tavsif edilmekteydi. Bunların bir uzantısı olarak Osmanlılarda zikri geçen iki sınıf için yani hem müderrisler hem de kadılar için fahr kelimesinin kullanım itibariyle daha öne çıktığı görülmektedir.

Elkâb cümlesinde kadı veya müderrisin elkâbından sonra ismi yazılmakta ve isminden sonra ise yine derecesine göre bir dua cümlesi eklenmektedir. Üsküdar sicillerinde geçen mürâselelerden tespit edilebildiği kadarıyla bu tür dua ifadeleri arasında "zîde ilmuhû", "kâm-yâb", "el-mükerrem", "el-müfehham" gibi dua cümlelerinin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.

Mürâselelerde elkâb cümlesinden sonra bir giriş cümlesi ile metin kısmına geçilmektedir.[12]

2. Yöneticilere Dönük Hitaplar

Kadıların yargıçlık görevinin yanında aynı zamanda idari görevi de deruhde ettikleri bilinmektedir. Kadılara dönük hitapları aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alacağımızdan dolayı burada beylerbeyi/vali, sancakbeyi, mutasarrıf, mütesellim gibi yöneticilere dönük kullanılan hitaplardan kısaca bahsedeceğiz.

[12] Tak, *XVI.-XVII. Yüzyıl Kadı Sicilleri*, 228.

Kayseri şer'iyye sicillerinde kayıtlı bir vesikaya göre Karaman Beylerbeyi'ne şu şekilde hitap edilmektedir:

"Emîru'l-ümerâi'l-kirâm kebîru'l-küberâi'l-fihâm zü'l-kadri ve'l-ihtirâm sâhibü'l-izz ve'l-kelam el-muhtassu bi-mezîdi inâyeti'l-meliki'l-a'lâ Karaman Beylerbeyi dâme ikbâluhû (kerem sahibi yöneticiler yöneticisi, büyük ulu zatların ulusu, kadir ve ihtiram sahibi, izzetli ve sözü geçerli, Allah'ın hususi inayetine mazhar olan Karaman Beylerbeyi -ikbali daim olsun-),".[13]

Vezirlik rütbesini haiz olması veçhiyle tarafına arpalık olarak tevdi edilen sancağa mutasarrıf olan sancakbeyine ise şu şekilde hitap edilmektedir:

"Düstûr-i mükerrem müşîr-i müfahham nizâmü'l-âlem müdebbiri umûri'l-cumhûri's-sâkib mütemmim-i mehâmmi'l-enâm bi'r-re'yi's-sâ'ib mümehhidi bünyâni'd-devleti ve'l-ikbâl müşeyyid-i erkâni's-sa'âdeti ve'l-iclâl el-mahfûf-ı bi-sunûf-i avâtıfi'l-meliki'l-a'lâ ber-vech-i arpalık Kayseriyye Sancağında mutasarrıf olan vezirim Hüseyin Paşa edâmallâhu ta'âlâ iclâlehû (kerem sahibi yöneticilerin düstûru, yüce kişilerin öncüsü, âleme nizam veren, halkın işlerini değerli fikriyle idare eden, halkın önemli işlerini doğru görüşüyle tamamlayan, devletin egemenliği ve istikbalini ikame eden, devletin saadet ve yüceliğinin erkanını ayakta tutan, Allah'ın hususi lütuflarına mazhar olan, Arpalık olarak Kayseri sancağında yönetici olan vezirim Hüseyin Paşa -Allah yüceliğini daim kılsın-)".[14]

Kayseri sancağı mütesellimine şu şekild hitap edilmektedir:

"Kıdvetü'l-emâsil ve'l-akrân Kayseriyye Sancağı Mütesellimi zîde kadruhû tevkî'-i refî'-i hümâyûn vâsıl olıcak malum ola ki… (Benzerlerinin ve akranlarının önderi Kayseri Sancağı mütesellimi -kadir ve kıymeti daha da artsın-)"[15]

Mütesellimlerin dirlik sahiplerinin gelirleriyle ilgili meselelerde onlar adına vekaleten iş yapmaları hasebiyle doğrudan bir makamın ismi değildir. Bu açıdan bakıldığında padişahların bu konumdaki doğrudan muhatap alması iletişime katkısı bağlamında önemlidir.

2.1. İlmiye Mensuplarına Olan Hitaplar

2.1.1. Şeyhülislama Dönük Kullanılan Hitaplar

Bilindiği üzere Osmanlı ilmiye teşkilatında şeyhülislamlık ilmiye teşkilatının başı olup kurumsal anlamda meşihat olarak tecessüm etmiştir. Kadı, müftü ve müderris atamaları şeyhülislamın ilamı/teklifi ile padişah tarafından gerçekleştirilmekteydi. Şeyhülislamın bu konumuna mütenasip ona dönük hitapta da çok seçkin ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Konuyla ilgili bir atama belgesinde şeyhülislama padişahın şu şekilde hitap ettiği görülmektedir: "a'lamü'l-ulemâi'l-mütebahhirîn efdalü'l-füdelâi'l-müteverri'în Yahya edâmallâhu ta'âlâ fedâilehûnun ilamıyla… (derya deniz gibi âlim olanların en âlimi, vera sahibi faziletli kimselerin en faziletlisi Yahya Efendi -Allah faziletlerini daim kılsın-)"[16]

2.1.2. Kâdîlara Dönük Kullanılan Hitaplar

Kadılık kurumuna ilk şeklini veren Fâtih Sultan Mehmed olmuş ve kadılıklarla ilgili bazı hususlar Fâtih'in kanunnâmesinde yer almıştır. Fâtih Kanunnâmesi'nin düzenleniş tarihi tartışmalı olmakla birlikte, kanunnâmeye esas teşkil eden ferman ve hükümlerin bir kısmının günümüze ulaşmış olması kadılıkla ilgili ilk düzenlemelerin Fâtih döneminde yapıldığını ortaya koymaktadır. Kanunnâmeyi Fâtih döneminde düzenlenmiş olarak kabul edersek, kadıların hiyerarşideki yeri, teşrifattaki derecesi ve elkâbları ile alacakları harçların bu dönemde belirlendiği, eğitimlerine ve görevlendirmelerine dair hususların Fâtih Kanunnâmesi ile tespit edildiği söylenebilir.[17]

---

[13] Nasi Aslan, *Kayseri Şer'iyye Sicillerindeki Hicri 1084, 1087 Tarihli 81 ve 84 Numaralı Defterler ve İslam Hukuku Açısından Tahlili* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), 32.

[14] Aslan, *Kayseri Şer'iyye Sicilleri*, 34-35. Benzer örnekler için bkz. Aslan, *Kayseri Şer'iyye Sicilleri*, 43-44.

[15] Aslan, *Kayseri Şer'iyye Sicilleri*, 35.

[16] Aslan, *Kayseri Şer'iyye Sicilleri*, 42.

[17] Tak, *XVI.-XVII. Yüzyıl Kadı Sicilleri*, 7.

Fâtih Kanunnâmesinde görüldüğü üzere Osmanlı Devleti'nde kâdîlık makamı belli bir hiyerarşik düzene sahiptir. Öncelikle mevleviyet ve kaza kâdîları olmak üzere başlıca iki büyük dereceye ayrılmakta, mevleviyet kâdîları ile kaza kâdîları da kendi aralarında derecelendirilmektedirler.[18] Kâdîlara sahip oldukları kâdîlık derecesine göre farklı elkâb ile hitap edilirdi. Bu başlık altında bu hususun net olarak görüleceği bazı örnekler tercih edilerek konu izah edilecektir.

Üsküdar kazası önceleri Gebze kâdîlığına bağlı olmuş, daha sonra müstakil kaza statüsü kazanmış ve en sonunda da mevleviyet olmuştur. Dolayısıyla Üsküdar kâdîsına sahip olduğu dereceye uygun olarak farklı hitap edildiği için konunun anlaşılması adına önemli bir örnek olduğu söylenebilir.

Üsküdar'ın Gebze kadılığına bağlı olduğu dönemlerde fermanlar Gebze kadısına hitaben yazılmış ve bu fermanlarda birkaç farklı elkâb cümlesi kullanılmıştır. Mesela 1 numaralı Üsküdar sicilinde tespit edilen en eski ferman H.922/M.1516-17 tarihli olup bu ferman da elkâb cümlesi "Akzâ kuzâti'l-müslimîn evlâ vülâti'l-mü'minîn Mevlânâ Gekvize kadısı (Müslümanların kadılarının en adaletlisi müminlerin yöneticilerinin en iyisi Mevlana Gekvize kadısı)" şeklindedir. H.949/M.1542-43 tarihinde yine Gebze kadısına hitaben yazılan bir fermanda elkâb "Kıdvetü'l-kuzât ve'l-müslimîn, zübdet-i vülâtü'l-müvahhidîn mevlânâ Gekvize kadısı (Kadıların ve müslümanların önderi, Allah'ı bir bilen müvahhidlerin yöneticilerinin en halisi Mevlana Gekvize kadısı)" şeklinde kaydedilmiştir.

Üsküdar kadılığı kaza statüsü kazandıktan sonra Üsküdar kadısına yazılan bir fermanda elkâb cümlesi "Fahru'l-kuzât ve'l-hükkâm ma'denü'l-fazl ve'l-kelâm Üsküdar kadısı (Kadıların ve hâkimlerin övünç kaynağı, fazilet ve güzel sözün kaynağı Üsküdar kadısı)" şeklinde oldukça kısa iken, Üsküdar mevleviyet kadılığı olunca elkâb çok daha uzun bir şekilde kaleme alınmıştır:

"Akzâ kuzâti'l-müslimîn evlâ vülâti'l-muvahhidîn ma'denü'l-fazl ve'l-yakîn hüccetü'l-hak ale'l-halk-ı ecma'în vâris-i ulûm-i'l-enbiyâi ve'l-mürselîn el-muhtassîn bi-inâyeti'l-meliki'l-mu'în Mevlânâ Üsküdar kadısı (Müslümanların kadılarının en adaletlisi Allah'ın birliğine inanan müvahhid yöneticilerinin en iyisi, fazilet ve ilmin kaynağı, Allah'ın halk üzerindeki hücceti, nebilerin ve rasüllerin ilimlerinin varisi, Allah'ın hususi inayetine mazhar bulunan Mevlana Üsküdar kadısı)".[19]

Adana şer'iyye sicillerinde yer alan bazı belgelerde de kâdîların mevki farkından kaynaklanan elkâba örnekler bulunmaktadır. Örneğin Halep ve Adana kâdîsına hitaben yazılan bir fermanda farklı elkâb kullanılmıştır. Halep kazası mevleviyetin hâric statüsünde olduğu için kâdîsına "Akzâ kuzâti'l-müslimîn evlâ vülâti'l-muvahhidîn ma'denü'l-fazl ve'l-yakîn râfi'u a'lâmi'ş-şerî'ati ve'd-dîn vârisu ulûm-i'l-enbiyâ'i ve'l-mürselîn el-muhtassu bi-inâyeti'l-meliki'l-mu'în Mevlânâ Halep kâdîsı -zîde fezâ'iluhû- (Müslümanların kadılarının en adaletlisi Allah'ın birliğine inanan müvahhid yöneticilerinin en iyisi, fazilet ve ilmin kaynağı, şeriat ve dinin temel direklerini yücelten, nebilerin ve rasüllerin ilimlerinin varisi, Allah'ın hususi inayetine mazhar bulunan Mevlana Halep kadısı -faziletleri artsın-)"[20] şeklinde hitap edilirken Adana kazası daha aşağı bir mevleviyet olan devriye mevleviyetlerinden olduğu için kâdîsına "Kıdvetü'l-kuzât ve'l-hükkâm ma'denü'l-fezâ'il ve'l-kelâm Mevlânâ Adana kâdîsı -zîde fazluhû- (Kadıların ve hâkimlerin önderi, fazilet ve güzel sözün kaynağı Mevlana Adana kadısı -fazileti artsın-)"[21] şeklinde daha kısa hitap edilmiştir.

Adana'da kâdîlara bazen "seccâde-nişîn-i şerî'at-ı garrâ fazîletlû semâhatlû (yüce şeriatı icra makamında oturan faziletli kadı)"[22] diye hitap edilmekle birlikte genellikle "kıdvetü'l-kuzât ve'l-hükkâm ma'denü'l-fazli ve'l-kelâm"[23] şeklinde hitap edilmektedir. Genel bir ferman çıktığında, örneğin Anadolu'nun birçok kazasının kâdîlarına hitaben yazılan bir fermanda Kars'tan Anadolu'nun orta

[18] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 91-103; Yaşar Şahin Anıl, *Osmanlı'da Kadılık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 71-73.

[19] Tak, *XVI.-XVII. Yüzyıl Kadı Sicilleri*, 237-238.

[20] Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS),* 17 Numaralı Defter: 80; BOA, *AŞS*, 55 Numaralı Defter: 241

[21] BOA, AŞS, 55 Numaralı Defter: 241; BOA, AŞS, 47 Numaralı Defter: 47.

[22] BOA, AŞS, 33 Numaralı Defter: 9.

[23] BOA, AŞS, 33 Numaralı Defter: 89; BOA, AŞS, 52 Numaralı Defter: 284, 285.

kolunun sonuna kadar bulunan tüm kâdîlara "mefâhiru'l-kuzât ve'l-hükkâm me'âdinü'l-fezâ'il ve'l-kelâm"[24] şeklinde ortak hitap edilmiştir. Kadılara dönük genel hitaplarda "şerî'at-şi'âr … zîde fazluhüm" ifadeleri de kullanılmaktadır. Kayseri şer'iyye sicillerinde kayıtlı yol kesen eşkıyaların yakalanmasına dair kadılara dönük bir fermanda konuya ilişkin şu ifade geçmektedir:

"Şerî'at-şi'âr (şeriata bağlı) Mevlânâ Anadolu ve Karaman ve Sivas eyaletlerinde vâki' olan kadılar zîdet fazluhüm…"[25]

Asaleten olmasa dahi yargı görevini bir anlamda vekaleten yürüten naiblere bile -konum itibarıyla kadıların mevkiine sahip olmamakla birlikte- çok iltifatkar hitapların yapıldığı dikkat çekmektedir. Örneğin Kayseri şer'iyye sicillerinde kayıtlı bir fermanda konuya dair şu ifadeler yer almaktadır:

"Kıdvetü'n-nüvvâb ve'l-müteşerri'în bi'l-fiil Ankara ve Ayıntab kazalarında nâ'ibü'ş-şer' olan efendiler zîde ilmühümâ… (naiblerin ve şeriatı uygulayanların önderi, bilfiil Ankara ve Antep kazalarında naib olan efendiler -ilimleri artsın-)"

Burada naiblerin mevki itibarıyla en küçük kadılıklardan bile aşağı bir mevkide konumlandırılmasına rağmen bu şekilde hitap edilmesi ilmiye sınıfında uygulamanın ayrı bir yeri olduğuna işaret etmektedir. Nitekim müderrisler de ilmiye sınıfında yer almakla birlikte muadili olan kadılara nasip olan bu övgüye mazhar olamamışlardır. Konuyla ilgili Kayseri'de bulunan bir medresede görevli müderrise hitaben "kıdvetü'l-ulemâi'l-muhakkıkîn umdetü'l-fuzelâi'l-müdakkıkîn el-muhtassu bi-mezîdi inâyeti'l-meliki'l-mu'în Hatuniye Medresesi müderrisi olan Mevlânâ Mustafa zîde fazluhû… (muhakkik âlimlerin önderi, ince anlayış sahibi faziletli kimselerin umdesi, Allah'ın hususi inayetine mazhar olan Hatuniye Medresesi müderrisi Mevlana Mustafa -fazileti artsın-" şeklinde yazılmıştır.[26] Müderrislere dönük hitaplarda "vârisu ulûm-i'l-enbiyâ'i ve'l-mürselîn (nebilerin ve rasüllerin ilimlerinin varisi)" şeklindeki ifadenin pek yer almadığı görülmektedir.

Yukarıda kadılarla ilgili geçen "vârisu ulûm-i'l-enbiyâ'i ve'l-mürselîn" hitabının müderrisler de ilmiye sınıfında yer almasına rağmen özellikle kadılar için kullanılmış olması çok anlamlıdır. Zira Hz. Davud'dan Hz. Muhammed'e kadar birçok peygamberin önemli görevlerinden birinin de uyuşmazlıklarda hâkimlik/yargıçlık görevi olduğu Kur'ân-ı Kerim'de bildirilmektedir. Nitekim peygamberler adaletle hüküm vermekle, onlara tabi olanlar da verilen bu hükme razı olmakla emrolunmuşlardır.[27] Söz konusu hitapta belirtildiği gibi kadılar da peygamberlerin genelde sahip oldukları ilmi, özelde ise hâkimlik görevini tevarüs ettiklerini vurgulamaktadır. Ayrıca "âlimler peygamberlerin vârisleridir" hadisi[28] de söz konusu hitabın yaygın bir şekilde kullanılmasında müessir olduğu düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığında kadıların adalet dağıtımında peygamberleri örnek alarak hakkaniyete uygun bir şekilde hüküm vermeleri iletişim açısından salık verilmektedir.

Sonuç

Osmanlılarda gerek idare teşkilatının gerekse yargı/ilmiye teşkilatının işleyişinde iletişime büyük bir ehemmiyet verildiği görülmektedir. Bu iletişimin kurulmasında hitap şekilleri önemli bir fonksiyona sahiptir. Merkezden gelen ferman, buyuruldu, tezkire, berat ve sair belgelerde muhataplara dönük yer alan bu hitap şekillerinin iletişimin sağlanmasında önemli kodları içerdiği müşahede edilmektedir. Gönderilen her bir belgenin muhtevası ve gözettiği amaç bağlamında söz konusu mesajdan beklenen tesirin oluşmasında bu özgün hitap şekillerinin önemli bir faktör olduğu anlaşılmaktadır.

Yazımı esnasında son derece hassas davranılan ve kelimeler seçilirken gereksiz kelime kullanımından kaçınılan yargı kararlarının yer aldığı defterlerde elkâb-ı resmiyeden hiç tasarruf

[24] BOA, AŞS, 17 Numaralı Defter: 81.
[25] Aslan, *Kayseri Şer'iyye Sicilleri*, 32.
[26] Aslan, *Kayseri Şer'iyye Sicilleri*, 42.
[27] Bkz. Mâide 5/42; Nûr 24/48-51; Sâd 38-26.
[28] Ebû Dâvûd, "İlim", 1.

edilmemiş olması Osmanlı Devleti'nin resmi yazışmalardaki bu diplomatik dile ne derece ehemmiyet verdiğini göstermektedir. Bununla kişilerin değil makamların öne çıkarılmasının amaçlandığı anlaşılmaktadır. Zira kişiler geçici makamlar ise devlet için kalıcıdır. Nitekim birçok belgede isim yerlerinin boş bırakılarak unvanların uzun uzadıya yazılması da bunu desteklemektedir.

Hitaplarda kullanılan unvanlar iletişim bağlamında değerlendirildiğinde görevlinin sahip olduğu veya olması gerektiği meziyetler tavsif edilerek bir anlamda ilgilinin taşıdığı bu özelliklere layık olarak yönetmesi gerektiği üstü örtük bir şekilde ima edilmektedir. Ayrıca sıkça kullanılan "kadıların en adaletlisi" şeklindeki ifade ise tevzi-i adalette bunun tahakkuk etmesine dönük iletişim açısından önemli bir mesajı içermektedir. Netice itibarıyla gerek yöneticilerin gerekse yargı mensuplarının böyle bir iletişimde bu övgülere mazhar olarak muhatap alınması onların bu hitaba mütenasip davranmasını gerektirir. Ayrıca gönderilen her bir belgenin muhtevası ve gözettiği amaç bağlamında söz konusu mesajdan beklenen tesirin oluşmasında bu özgün hitap şekillerinin önemli bir faktör olduğu söylenebilir.

Asttan üste yazılan belgelerde ise istekte bulunan alt makamdaki kimselerin taleplerini ifade ederken kendilerinin bir varlık sahibi olmadıklarını, güç ve kudretin makam sahibinin yedinde bulunduğunu, bu veçhile kendilerine lütufkar davranılmasına dair yakarışla iletişimde beklenti enstrümanını kullandıkları anlaşılmaktadır. Nitekim arzuhal sahiplerinin kendilerini "fakirullah" şeklindeki betimlemelerinde de bu etken açık bir şekilde görülmektedir. Hatta bu tutum dönemin dilekte bulunan sade vatandaşlarında değil, kadılar, müderrisler gibi ilmiye sınıfına mensup kimseler yanında, vali, sancak beyi, kaymakam gibi devlet yetkililerinde de görülmektedir. Reayadan maruzatta bulunan kimselerin hünkarım şeklinde padişahı yücelttikten sonra kendileri için "kulunuz, köleniz" şeklindeki ifadeler ise kelime anlamının dışında bağlılık ifade eden iletişim hitabı olarak düşünülebilir.

Gerek kadılar, gerekse müderrisler Osmanlı devlet teşkilatında ilmiye sınıfına mensup kimselerdir. Netice itibariyle her iki grup da ulema sınıfındandır. Geleneğimizde âlimler için kullanılan bu gibi terimlerin daha köklü bir geçmişe sahip olduğu görülmüştür. Nitekim İslam medeniyet tarihinde "Fahr", "Şems", "Necm", "Hüccet" ve "Seyf" gibi seçkinlik ifade eden terimlerin farklı izafet ve terkiplerle geniş ve zengin bir kullanım dağarcığına sahip olduğu görülür. Daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse Osmanlılardan önce ilim dünyasında yer alan İslam âlimlerinin birçoğu Fahruddîn, Fahrulislam, Şemsüddin, Şemsüleimme, Necmüddin, Seyfüddin gibi seçkinlik ifade eden benzer ifadelerle tavsif edilmekteydi. Bunların bir uzantısı olarak Osmanlılarda da iki sınıf için yani hem müderrisler hem de kadılar için bu tarz ifadeler kullanılmış olmakla beraber "Fahr" kelimesinin bürokratik iletişimde kullanım itibariyle daha öne çıktığı görülmüştür.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS)*. 17 Numaralı Defter.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS)*. 33 Numaralı Defter.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS)*. 47 Numaralı Defter.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS).* 52 Numaralı Defter.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS).* 55 Numaralı Defter.

Araştırmalar

Akgündüz, Ahmet. *Şer'iye Sicilleri.* İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988.

Anıl, Yaşar Şahin. *Osmanlı'da Kadılık.* İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Aslan, Nasi. *Kayseri Şer'iyye Sicillerindeki Hicri 1084, 1087 Tarihli 81 ve 84 Numaralı Defterler ve İslam Hukuku Açısından Tahlili* Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

Gökbilgin, M. Tayyib. *Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi.* İstanbul: Enderun Kitabevi, 1992.

Kütükoğlu, Mübahat S. "Elkâb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11: 51-54. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Tak, Ekrem. *Diplomatik Bilimi Bakımından XVI.-XVII. Yüzyıl Kadı Sicilleri ve Bu Sicillerin İhtiva Ettiği Belge Türlerinin Form Özellikleri ve Gelişimi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı.* Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2867.pdf

THE ROLE OF RELİGİOUS LANGUAGE İN FAMİLY COMMUNİCATİON İN TERMS OF CONSCİOUS PARENTİNG SKİLL MODEL: AL-GHAZALİ CASE

Raziye Rumeysa DÜNDAR

ABSTRACT

Family communication problems are one of the most important problems of the century. Research indicates that the language used has a positive role in the communication between parents and also causes conflicts from time to time. The purpose of this study is to explore Muslims' parenting styles and determine how factors such as religion, education, income, physical and verbal punishment and attachment style of parents experienced as a child, and the perception of Islamic childrearing influence their parenting styles. The research focuses on the main tenets of parenting in the Islamic tradition such as fatherhood, motherhood, children's and parent's rights and responsibilities, discipline methods, and physical punishment. The study also informs the role of marriage in Islam and the adopted concepts and theories of Western psycho-sociological literature. The research drew upon the Grounded Theory approach in qualitative research method in order to answer the research question. An in-depth and document analysis had been used based on Al-Ghazali's Model of Parenting Skill Attributes. Parenting from Al-Ghazali perspective emphasized the religious knowledge on parenting, communication skills, conflict management and right way of child education. Findings show that authoritative parenting was the most predominant parenting style in Turkish family structure. The study also revealed that those who frequently read the Qur'an tended to be less authoritarian. Parents that experienced physical punishment as a child and who think Islam allows spanking were more likely to sponsor an authoritarian parenting style. The study findings provide insights into the complex roles of religion and parenting in Muslim groups. Research also discovered that positive environment with love, loyalty, respect, patience and fulfilling responsibilities was the emerging factor that significantly contributed to the success of family life.

Key Words: *Communication, religious language, conscious parenting, development, child education in Islam*

Background of the Study

The concept of being a conscious parent has become a very essential concept for the past years in the world of psychological researches to find solutions to the alpha generation. As the twenty-first century unfolds with its emphasis on thinking and learning, it is being essential not to separate cognitive realm of thinking and learning from the physical, social and emotional realities of the children. The current researches have clearly established the connectedness and interdependence of each of these realms within a person. However, spiritual and emotional development has been not emphasized within individual development that has been barely considered in the constructions of the children's character and personality development by families.

The young generation of today is increasingly disconnected with world. Technology is, sufficiently enough, everything to them, even replaces the role of parents to nurture their children. In today's world, technological devices became the teacher and guider of children that even starts from very young age. The children are living in their cyber and virtual world that do not trigger them to connect with others. Therefore, their spiritual and emotional constructions are neglected part of the cognitive realm that affects their psychological, mental and spiritual well-being.

Unfortunately, many parents do not put adequate attention to their children's education to be a righteous person as a vicegerent of God on the Earth. Parents' neglected behaviors harm their

children. Many of the social problems such as crime, drug addiction, suicide, drop out from school, pregnancy out of marriage, and many more social problems, therefore, are increasing in the society.

External and internal factors cause many problems faced by contemporary Muslims in all around the world. The main reason is basically related to confusion and error in knowledge that leads to the loss of *adab* (Al-Attas, 2012). Western civilization and values are followed by Muslim societies after colonialism unfortunately that is creating external factors. However, Syed Naqib Al-Attas describes the source as the internal factor of loss of *adab* is the main cause of Muslims' confusion and crisis that leads them to follow Western civilization.

Syed Naqib al-Attas said the issues that are related to moral corruption are the source of the confusion in knowledge and the loss of cultural identity due to the damage of secularization in the Muslim societies. He defined the knowledge as an arrival of meaning on the soul, arriving of the soul onto the meaning. Allah is the source of knowledge with His attributes and Names. Knowledge, with reference to Allah Almighty as being its origin, is the arrival in the soul of the meaning of a thing. The role of soul is essential and heart seem as an intellect capacity from his point of view. Worship carries very precious meaning to demonstrate the level of knowledge and acknowledgement of the knowledge; it is because, through practice, the meaning comes to man.

Knowledge is important for every human being to guide them in this world and hereafter to reach happiness. The family institution is considered as an authority to nurture and educate children and transmitting right values to them. Al-Gazali said that moral training is something to be initiated from childhood. Children should learn first legal obligations *(fard al-ayn)* that must be performed by each individual Muslim, including prayer, charity, fasting, and pilgrimage. Individual obligation is contrasted with communal obligation *(fard al-kifayah)* which comes after legal obligations. Having good intention is very important in knowledge that bad intention overwhelms the good knowledge. Furthermore, wisdom is the higher level of education that needs to be the ultimate goal of parents.

Parenting from Al-Ghazali perspective emphasized the religious knowledge on parenting, communication skills, conflict management and right way of child education. The roles and responsibilities of fathers and mothers should be clarified intensively at the very beginning of discussion about parenting. Parents need to know also what to give to their children at the right time according to children's age and capacity. Al-Ghazali said treat well with all and speak to everyone according to his intellect. He emphasized the level and capacity of person is very significant to educate. And he also said that do justice to the people willingly and come to them with what they love (Duties to Relatives, Neighbors, Slaves and Muslims; Ihyaul-Ulumuddin).

The behaviors of parents also very important to guide their children at the right direction since their children learn through implementation. From the Islamic perspective, one who should prevent wrong and evil and enjoy with right and truth. One who prevents wrong and evils should have the following three qualifications: knowledge about the act is wrong, God-fear and God-conduct in any action taken and behaviors. There are 5 stages of enjoining well and forbidding evil which are giving simple advice, give sermon with sweet words, abuse and mere out harsh treatment, force and prevent, and assault, beat and threaten. (Al-Ghazali, Enjoining Good & Forbidding Evil, Ihyaul-Ulumuddin).

The harmonies relationships among the faculties of desires, reason and anger help to build in the spiritual progress of the self. Parents' anger management and control of their children anger should be in the direction of Islamic guidance. When the faculties of desire and anger obey the faculty of reason and the Divine Revelation then the four cardinal virtues will emanate from the soul which is wisdom, temperance, courage and justice.

Statement of the Problem

The increasing number of moral violations and various social problems are the main indicators to the collapse of the parenting unconsciousness. Many of the social problems such as crime, drug addiction, suicide, drop out from school, pregnancy out of marriage, and many more problems are

increasing in adolescence life just because parents ignore the development of children's emotional and spiritual intelligence. In 2015, according to Federal Bureau of Investigation (FBI) report (2016), 50,000 violent crime arrests under age 18 compared with 100, 000 ten years earlier according to national estimates calculated with data released. Parents' failure to educate their children as a vicegerent of Allah Almighty and loss of adab are the main factors for the collapse of the family institution. Unfortunately, the collapse of this essential institution does not only bring harm to the personal level but also to the societal level.

KSGM (2009) stated that child abuse and neglect are high in the Turkish society. Education, cultural factors, opportunities, life standards, an social environment are the main factors to dedicate child abuse. Interestingly parents demonstrate violence to the same gender children with them (Genc, 2016a, 150). Furthermore, the conflict between different generation has negative impact on the communication of parents and children (Sener and Terzioglu, 2002; Nazli, 2007; Velidedeoglu and Kavuncu, 2011; Yildirim and Yildirim, 2011; Genc, 2016b). Internet and social media also give harm to the relationship in the home environments (Tuzer, 2011).

Four different parenting styles are very vital at homes. Conscious parenting is needed for couples to educate themselves on which parenting style is best for them to apply. Children demonstrates rebellious, stubborn, timid, dependent, low self-esteem and seeking revenge behaviors, these are signs that parents indicate authoritarian parenting style. When children show selfish, assailant, agressive and offensive behaviors, most probably parents are permissive and neglectful.

In regard to this problem, there is a crucial need to understand well the necessity of education and knowledge in the family institution. The idea of secularism effects every minds exception of any nations influenced by the Westerners. ICPESS (2016) reported that the role of women has dramatically changed in the last decades due to value of family institution changes in the modern days. This idea has changed the responsibility of fathers and mothers at home. 83.6% of students in the study of ICPESS (2016) claim that couples have equal responsibility towards marriage and children in the modern family institutions, whilst family is an important instituion to the rank of 93.4% for young Turks in Sakarya University. These young adults also state that in their marriage, there are some changes needed comparing to their parents which are emphasized as communication, the roles and responsibilities, and healthy relationship with kids. These three points are criticized by all students due to lackness in their parents (ICPESS, 2016).

In the previous researches, mother's contribution to the conscious parenting has been studied, however, father's involvement did not covered enough especially from the Islamic point of view. Therefore, this research tries to provide comprehesive approach to the parenting from Islamic perspective. ICPESS (2016) reported the authority of fathers is important to the percentage of 42.1, while it is only 18.3 % for mothers. Therefore, fathers need to be involved to nurturing children at home. Cognitive, emotional, behavioral, and spiritual aspects of development need to be clarified and understood by parents to implement on to their children.

Moreover, current studies about conscious parenting mostly studied by clinical psychologist which emphasized the significance of positive parenting in a client's healthy way of solving problems which are carried from their childhood baggage (Shefali, 2016). This research, however, emphasize more on prevention guideline for parents in order not to have serious and pathological problems.

Research Objective:

This research seeks to address a holistic approach in educating the Muslim generations to be successful individuals through right parenting approach for this life and hereafter.

Definition of Key Concepts

Child Development

Child development is the study or examination of processes and mechanisms that operate during the physical and mental development of an infant into an adult (Wardell, 2012). It defines the gradual growth of children as they become more advanced and stronger (Oxford advanced dictionary, 2002).

Parenting Skills

Parenting ability is a particular skill in the process of promoting and supporting the physical, emotional, social and intellectual development of a child from infancy to adulthood (Davies, 2000).

Nurturing

The act of process of raising and promoting the development of training, educating, and fostering (Webster's New College Dictionary, 2009) or the act that care, encourage, and support the children while they are growing (Oxford advanced dictionary, 2002).

Conscious Parenting

Consciousness by its very definition is a work-in-progress concept—a state of evolution from unconscious thinking to conscious relating. To be conscious parent means to engage in an active process of conscious evolvement. This, by definition, means resisting an over-attachment to the 'doing' aspects of life and shifting your energies to engage in the 'being' aspects of life. It is consciousness, not love only that has the power to teach us oneness. It is this oneness that is lacking in parents. Oneness is a language we learn in childhood. It is from this foundational place that our children engage with their future with a sense of togetherness and communal solidarity, not just with their 'own kind', but with the Universe itself (Tsabary, 2012).

Consciously Parenting is about respecting the needs of your child and responding with love to your child. Consciously Parenting requires parents to be mindful and conscious in their interactions (Thompson, 2014). When they are reacting to something that their child has done, look inward to see what that is bringing up for them to work through. When they understand themselves and their reactions, they will be able to respond to their child in that moment from a loving place.

AL-GHAZALI'S MODEL OF PARENTING SKILLS

Imam Ghazali emphasized in his book of Ihyaul- Ulumuddin that model of parenting skills attributes dwells from knowledge; and its relationship with Allah Almighty, children and others make it conscious and strong bounded (Figure 1.1).

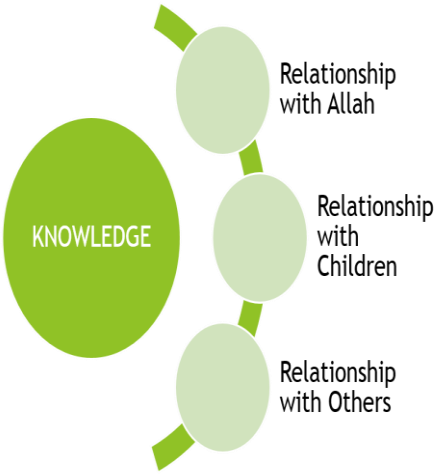


Figure 1.1: Modification of Al-Ghazali's Model of Parenting Skills Attributes Based on the Grounded Theory.

Humanity has two sets of obligations, one to God and the other to their fellow human beings (Mir, 2010).

1.1. Relationship with Allah

Relationship with Allah readjusts man's behavior towards other beings. This concept regulates all actions taken in people's life. Oneness of Allah Almighty *(tawhid)* is considered at the Center as an only Creator; there is no God but Him. The believe of *tawhid* awakes human being in his weakness and nothingness, because *tawhid* means there is no existence but Him only. When man recognizes himself, his attitude and behavior will be shaped by humbleness and mercy towards others and family members. In this research, findings demonstrate relationship with Allah with six values that are strong faith, level of ihsan, forgiveness, trust, good ethic of conduct and knowledge (cultural effects) (Figure 1.2).



Figure 1.2: Relationship with Allah

1.2. Relationship with Children

Children have right on their parents to grow as righteous people in the society. Imam Ghazali emphasized these rights on six different values that parents need to have permissible earning, fulfill their children' needs, discipline them rightly, show affection, maintain close relationship no matter what happens as a wrong, and have justice and equal treatment between siblings (Figure 1.3).

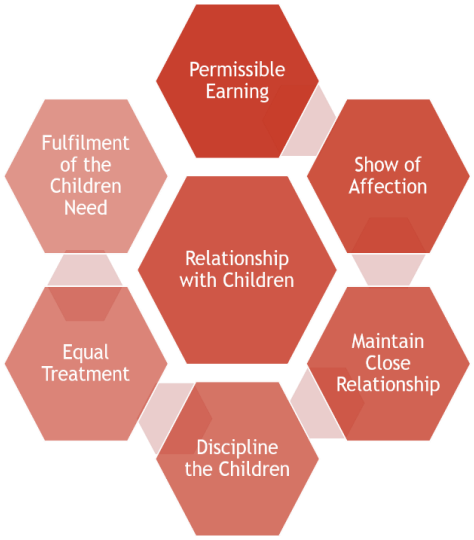


Figure 1.3: Relationship with Children

The best inheritance that a mother and father can leave behind for their children is a good character. This goes to show that the most important element in raising children is affection to build good character.

1.3 Relationship with Others

Neighborhood is very important in Islam. It is well-known that Muslim parents uphold relationship with neighbors (*Sahih al Buhari, Volume & Book 73, Number 43*) and communities at large to obtain from Muslim brotherhood (*Sahih al Buhari, Volume & Book 73, Number 40*). This selfless behavior will set a good example for children and thus will encourage harmonious and peaceful life. Al-Ghazali wrote in his book that man is social being and he is to observe certain rules and regulations if he lives in society.

In this research, relationship with others has been outlined with five elements: Build and maintain relationship, loving and caring, mediatory role, respectful of others, and selfless act of generosity (Figure 1.3).

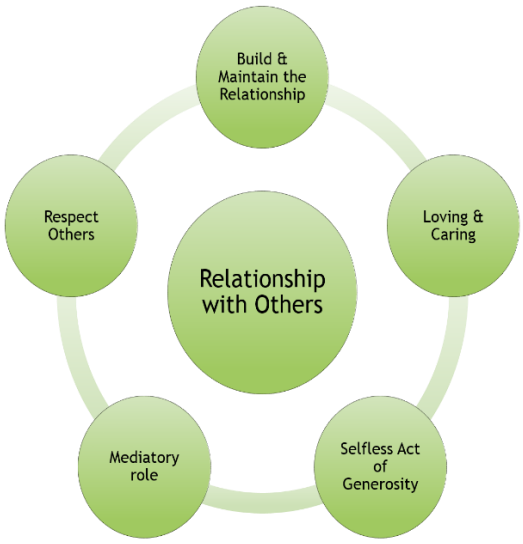


Figure 1.4: Relationship with Others

In the process of building and maintaining the relationship, parents need to choose their close friends and neighbors carefully. Osman Nuri Topbas claimed that housing, be it rented or owned, must be big enough for the size of the family and should be located in a good neighborhood. Parents are seen as a role model to their children that will shape their behavior and attitude; therefore, it is very important to have good relationship with their friends and neighbors. In Islam and Turkish culture, it is more important to choose neighbors than the home people will stay longer. The Messsenger of Allah stated the significance of choosing a friend as "A man is on the religion of his friend, so let him looks with whom he befriends.

Osman Nuri Topbas' Parenting Model

Osman Nuri Topbas practiced five approaches in nurturing his children and maintaining strong family bonds (Figure 1.5).: love, loyalty, respect, patience and responsibilities. These elements are the effective way in nurturing his children and ensure them a successful individual in their life and hereafter.



Figure 1.5 Osman Nuri Topbas' Parenting Model

In a family, men should have loyalty towards his wife and parenthood and women should have respect and affection. If any party faults to observe these criterias, most of the time, their family also lose to protect. The happiness of a family depends on both parties observing each other's rights with respect and even further clenching this respect with love.

In order to get along with each other, spouses need five great qualities: piety, virtue, love, compassion and fidelity. First of all, happiness in a family can only be achieved mutually. The foundations of mutual happiness are: treat each other kindly, behave thoughtfully and maturely and put the other person first. Since Religion is good manners, couples should show to each other and their children in all circumstances. Fidelity means to be honest and faithful in every aspect of life. Of course, each partner's avoidance of words and actions that might damage the other's confidence is very important for the continuity of their marriage. Another manifestation of fidelity and loyalty is to respect and serve the parents of one's spouse.

According to the aforementioned Prophetic sayings we can conclude that happiness in a family depends on two great principles: Sincerity of the both parties and mutual encouragement to piety.

PARENTING IN ISLAM

Happiness in the Family

First of all, happiness in a family can only be achieved mutually. The foundations of mutual happiness in the family from the perspective of Osman Nuri Topbas are:

Treat each other kindly;

Behave thoughtfully and maturely;

Put the other person first.

These habits can easily be attained by people who pursue morality, intelligence, wisdom, sincerity and mutual sensitivity as personal goals. In order to get along with each other, spouses need five great qualities: *piety, virtue, love, compassion and fidelity*. The importance of these qualities is very obvious in our society now, since we hear of so many tragedies emerging every day due to the lack of them.

The Meaning of Marriage in Islam

Through marriage, humanity is able to protect their most beautiful characteristics which make them truly human. Marriage is the social and spiritual sanctuary for the spiritual and development of humanity. The continuation of the verse:

"Surely we created man of the best stature" (Qur'an:95/4) is related to healthy marriages.

Through the proper fulfillment of the institution of marriage, the human soul can attain peace and contentment, the human body finds its balance and order, human morality is perfected and developed and the welfare and safety of society can be realized. In the absence of marriage, this delicate order can be broken.

Marriage also enables couples to develop their latent abilities. A woman, through showing affection and concern for her children, perfects her love and mercy and over countless hours of work masters how to be a good mother, educator and arbitrator.

A man learns how to be more responsible through family leadership and he acquires maturity. The family unit is the smallest social unit, but it is the most significant one for any nation. Therefore, all the prophets were married except Prophet Jesus.

Parent-Child Relationship in Islam

Islam directs the parent-child relationship inside the system of duties and rights. In other words, guardians have duties for and rights over their children and children have duties for and rights over their guardians.

Duties of Parents Towards Their Children

It is particularly important that parents always treat their children equally and observe justice between them. People may not be able to control their inner feelings, but at least the outward expression of those feelings ought not to produce inequality among children.

To support the religious and moral growth of women and children, assisting their education in the ways that will bring them eternal happiness, are among the most significant duties of men. Parents. The Qur'an states:

O you who believe! Save yourselves and your families from a fire whose fuel is men and Stones (66:6).

The full scope of this task encompasses the members of our families, our relatives, our neighbors and ultimately everybody in the country according to their positions and potentials; because just as families shape their greater environment, so also does the greater environment shape our families.

Children's Rights and Parents' Responsibilities

Islam gives numerous rights for children, numerous of which relating to the themes examined in this thesis. The title of children is talked almost straightforwardly 297 times and in a roundabout way 342 times within the Qur'an (Asimgil, 2004). Children's rights in Islam are demonstrated by two

sources, the Qur'an and Hadith. Concurring to Islam, children are a blessing from God endowed to the guardians. The guardians will be held capable for this believes amid the Day of Judgment. For that reason, children's rights are moreover to be respected as a blessing from God (Asimgil, 2004; Beshir, 2007; Canan 2010). This right is the quintessence of child-parent relationships and may be an update that these obligations are critical, not only for this life, but too for consolation and bliss within the from now on. As a result, guardians are firstly mindful to God when they are raising their children.

In Islam, children's rights incorporate everything that children require in arrange to be arranged for genuine life. The family is mindful for assembly those needs counting but not restricted to, educating perusing and composing, ethical instruction, character instruction, sports, and career choice. Children moreover have a right to thoughtfulness, tenderness and leniency, which guardians are dependable to appear.

A Hadith appearing usually: 'One of Muhammad's companies saw Muhammad kissing his grandson, and said "I have ten children, I have never kissed any of them." Muhammad said "God will not have kindness on an individual who does not have benevolence on others" (Bashir, 2007). Another Hadith indicates that "*The one who does not have leniency on our youthful ones and does not appear regard to our senior citizens isn't from among us."* Aisha (Muhammad's spouse) said "*God is kind and delicate. He adores benevolence in all affairs*".'

In addition, verbal communication is a vital trait in giving solid bonds between guardians and their children. The Qur'an and the Sunnah give rules for how one must talk to children. For case, in case Muhammad exhorted the children, He chose His words exceptionally carefully; beginning with the state *"O my beloved son",* sharing their interface and talking to children in a way they seem get it. The Qur'an moreover employments the same express when the Prophet Luqman gave the exhortation his child.

Tuning in to children is another strategy of communication counting perspectives such as body dialect. Bashir (2007) emphasizes the significance of verbal and non-verbal communicative strategies when guardians are endeavoring to communicate with their children, encouraging them to be kind and tender. Besides, the parent ought to let their children express their sentiments and share their joy and torment. Prophet Muhammad was a dynamic audience. In case a child had an issue, He would inquire the children to portray the issue, share his/her sentiments, and mediate to unravel the issue in the event that he/she needs; He would recommend a few thoughts to bargain with the issue, and let the children select (Bashir, 2007).

Parent's Rights and Children's Responsibilities

In arrange to comply God and Muhammad (pbuh); children must be respectful and aware to their parents. The Qur'an says *"And we have charged upon man concerning his guardians: his mother bore him in shortcoming upon shortcoming, and his weaning is in two a long time. In this manner, appear appreciation to Me and to both your guardians: unto Me is the inevitable journeying" (Qur'an 31:14).* In arrange to get the God' rewards, children must comply their guardians. Muhammad (pbuh) said, *"The joy of God lies within the joy of the guardians and the disappointment of God lies in disappointing the parents".* In another Hadith he expressed that *"God has commanded that in the event that anyone supplicates rise to the summons performed by the prophets, such supplications will do no great in the event that that individual has been reviled by his or her parents".* In this way, guardians and children are unexpected upon one another for legitimate Islamic hone. *"Worship none spare God [as it were], and be great to parents" (Qur'an 2:83; Schleifer, 1996:8).* The verse relates the commitment children in Islam have in respects to their behavior, and says to implore to God for pardoning additionally appears great treatment to your guardians.

Another verse talks on parent's rights "*Give much appreciated unto me and unto thy parents" (Qur'an 31:14).* The verse appears appreciation, or thanks, to God additionally to the guardians. Islam frequently calls for regard and kindnesss to guardians: *"And do great [appear benevolence] unto guardians, and unto kinsfolk and vagrants, and the needy" (Qur'an 4:36; Schleifer, 1996:10).*

These verses moreover appear children's obligations for how they ought to carry on and treat their guardians once their guardians have come to an ancient age: "Your Master has announced that you just revere none but Him, which you be kind to your guardians. In the event that one or both of them achieve ancient age in their life, don't say to them a word of disregard, nor repulse them, but address them in terms of honor. And out of thoughtfulness, lower to them the wing of lowliness, and say, *'My Master! Offer on them Your kindness, fair as they cherished me in childhood" (Qur'an 17:23, 24).*

The Role of Mother

Mothers play a solid part in Islamic social structure since they raise children to fill future community positions. Hence, moms are given a uncommon status within the domestic and overseas. "Paradise is at the foot of the mother" (Schleifer, 1996:88). The Hadith has been narrated about this case as , *"those who carry children, deliver birth to them, bolster them at the breast, and treat them compassionate, on the off chance that they do their supplications, go to Paradise" (Hadith).*

Ladies in Islam are the most performing artist for raising children. In this way, the meaning of parenthood in Islam alludes to the prompt individual duty of ladies to raise their children as loyal Muslims with protective cherish and warmth improved by their devotion (Saktanber, 2002). The task of this particular part immortalizes ladies, recognizing them as a keeper of Islam, additionally warrants diminishing their essentialness to reliance.

Mothers have a solid role in controlling and affecting the irregularity that will happen in child rearing, coming about in mental clutter (Dwairy, 2008). Hence, "Home and family are seen as the establishment of Islamic society, and 'mothering' has ended up the foremost crucial work performed for the survival of these foundations" (Saktanber, 2002:43). Saktanber demonstrates ladies in Islam are thought of as having been made with the intrinsic qualities of nurturing kindness and love concurring to the Islamic talk on sexual orientation complementarities.

The Role of Father

A man has to protect his family from all kinds of negative influences. A father should keep children away from friends and places that may spoil their religion and morality, from the immoral shows on television, from vicious and worthless books and magazines. In short, protecting the family from attacks arriving both inside and outside the home is the responsibility of men.

An intelligent and insightful man forgives his family members' worldly mistakes and approaches them with mercy and compassion. He keeps his wife's secrets and deficiencies from everybody.

However, he does not ignore his family's faults in religious matters. He seriously confronts errors when they occur and heads off in advance mistakes that might be committed because of laziness or ignorance. He meticulously does everything possible to support the religious education of his family. He teaches his children himself as much as he can and when necessary, he also gets professional help from effective scholars. These things, too, are among the responsibilities of the father.

In a sense, Islam entrusts the family to the father. Our tradition assigns him both particular rights and also the particular responsibility of providing for all his family's material and spiritual needs. That is the meaning of the leadership position is given to a father.

A father is like the sun in the sky of a family; a mother is like the moon, covered with veils of chastity; and the children are like the stars.

A father who devotes his entire energy, power and intelligence to his family's welfare, discipline and education of course deserves to be respected, loved and obeyed. It is a great mistake to rebel against, disobey, or talk disgracefully to such a father. This is why the Prophet (peace and blessings be upon him) says:

Allah's pleasure is hidden in a father's contentment and Allah's anger is hidden in a father's anger.(Tirmidhi, *Birr*, 3)

Conclusion

Parents should be clever and wise at their approach to children as they read from the history of righteous lives. This is because their end is guaranteed by Allah Almighty to the highest level of Paradise. Starting from zero will not bring any benefit to any human being. For the approach towards children, there should not be any space to doubt and suspicions in nurturance. Muslim parents need to be aware of current era's problem while considering Islam is a universal religion till the end of this life. Therefore, Prophet Muhammad's (S.A.W) life style also can be considered universal.

KELÂM İLMİ'NDE TEOLOJİK DİL VE ANLAŞILMA BİÇİMLERİ

Harun ÇAĞLAYAN[1]

Özet: 20. yüzyılın başlarındaki dilbilimsel tartışmalar, önceleri sadece çevrenin nasıl anlaşıldığıyla ilgili zihnin ilkelerini bulmaya yönelik iken sonrasında din dilini de içine alan geniş bir anlambilimsel gayrete evrilmiştir. Modern dönemde din diliyle ilgili ilk tartışmaların özünü, bu dilin mantıkî açıdan statüsünün ne olduğu oluşturmaktadır.

Psiko-sosyal bir canlı olan insanın kendiyle barışık olması, çevresiyle iletişime geçmesi ve evrenin ardındaki gizemle bağının kurması açısından dilin önemi yadsınamaz. Dini düşünce ve inancın teşekkülünde ise din dilinin kaçınılmaz olarak belirleyici bir etkisi vardır. Din dilinin ilahiyat/metafizik konularla ilgilenmesinden kaynaklanan doğrulamacı mantık kurallarına göre sıkıntılı olan hususları bir kenara bırakacak olursak din dilinin genel anlambilim içerisinde bir yeri olduğu konusunda teologlar olumlu bir fikre sahiptir. Bu bağlamda inancın sağlıklı bir şekilde anlaşılması için teolojik dilin imkân, nitelik, kapsam ve çeşitlerinin bilinmesi gerekir. Aksi halde dinin hedefi olan hakikat bilgisine ve huzura ulaşmak mümkün olmayacaktır.

Müslüman kültüründe, evrende etkin olan yegâne öznenin Tanrı olduğu kabul edilir. Kuşkusuz bu anlayış, Tanrı ve nitelikleri hakkında Kur'an'da kullanılan teolojik dilden kaynaklanmaktadır. İnanç ilkelerinin anlaşılmasını amaç edinen Kelamcılar, ulûhiyet açısından vahiy dilinin anlatım biçimlerini farklı şekillerde açıklamayı denemişlerdir. Çünkü yanlış bir Tanrı anlayışı, bireyin düşünce dünyasını ve çevresiyle olan ilişkilerini olumsuz yönde etkiler. Kelâmcılar, zat-sıfat ayrımından hareketle Tanrı hakkında konuşmayı deneyen teolojik dili tartışmaya başlamıştır. Bununla onlar, hem Kur'an'ın kullandığı vahiy dilinin yapısal niteliğini, hem de bunun dilde neye karşılık geldiğini tespite çalışmışlardır. Kelamcılar, teolojik dilin sınırlarını belirlerken mecâz, teşbih ve te'vil gibi dil sanatlarını kullanmışlardır. Bu kavramların günümüzdeki hermenötik, dil oyunu ve linguistik tahlil gibi kavramlardan farklı olmadığı görülmektedir.

Tebliğimizde teolojik dilin anlaşılmasında yaşanan sorun ve zorluklar, Müslüman teolojisinin temel konusu olan ulûhiyet konusu başlığı altında incelenecektir. Böylece Kur'an'da kullanılan teolojik dilin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için çözüm önerileri sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Anlambilim, Teolojik Dil, İnanç, Ulûhiyet.

The Forms of Understanding and Possibility of Theological Language in The Kalam

Absract: The linguistic debates in the early 20th century, first of all, were concerned with finding the principles of the mind about how the environment was understood, but later have evolved into a broad semantic effort that include the language of religion. In the modern era, the essence of the first debates about the language of religion constitute the status of this language from the logical point of view.

The importance of language cannot be denied as human being is a psycho-social entity who is at peace with himself, communicate with the environment and establish a connection with the mystery behind the universe. The language of religion has inevitably a decisive influence in the formation of religious thought and belief. If we leave aside issues that are troubled according to the rules of verifier logic arising from the relevance of religious language to theology / metaphysical subjects, everyone has a positive idea that religion has a place in general semantics. In this context, in order to understand

[1] Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelâm ve İtikâdî İslam Mezhepleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, caglayanharun@gmail.com.

the belief in a healthy way, theological language should be known in terms of possibilities, qualities, scope and types. Otherwise, it will not be possible to reach the knowledge of truth and peace which is the target of religion.

In Muslim culture, God is accepted as the only subject who is active in the universe. This understanding, of course, stems from the theological language used in the Qur'an about God and its attributes. Theologians who aim to understand the principles of faith have tried to explain expression forms of theological language for divinity (uluhiyyah) in different ways. Because a false understanding of God adversely affects the individual's world of thought and its relations with the environment. From the distinction of "zat"- attribute, theologians began to discuss the theological language that tried to talk about God. So they tried to determine both the structural nature of the revelation language used by the Qur'an and what it corresponded with the language. In determining the boundaries of theological language, theologians used concepts such as majaz, tashbih and te tawil. It is seen that these concepts are not different from current hermeneutics, language game and linguistic analysis.

In our paper, the problems and difficulties experienced in the understanding of theological language will be examined under the heading of the subject of divinity, which is the main subject of Muslim theology. Thus, solution suggestions will be presented in order to understand the theological language used in the Qur'an in a healthy way.

Keywords: Kalam, Semantics, Theological Language, Faith, Divinity.

Giriş

Psiko-sosyal bir canlı olan insanın kendiyle barışık olması, çevresiyle iletişime geçmesi ve evrenin ardındaki gizemle bağının kurması açısından dilin önemi yadsınamaz. Dini düşünce ve inancın teşekkülünde ise din dilinin kaçınılmaz olarak belirleyici bir etkisi vardır.

Hicri 2. ve 3. yüzyıl Müslüman dünyasında, sosyo-kültürel ve teo-psikolojik açıdan önemli kırılma noktaların yaşanmasına neden olan tanrısal konuşma ve bunun mahiyetiyle ilgili dinsel tartışmalar, günümüzde daha çok *tanrı hakkında konuşmak* ve *tarihselcilik* başlıkları altında yeniden gündeme gelmektedir. Konunun detayına inildiğinde din diliyle ilgili yaklaşımların özünde ilâhî kelam olduğuna inanılan Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılma çabalarının olduğu görülmektedir.

Müslüman kültüründe din diliyle ilgili yaklaşımları genel olarak dört başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki, din dilinin uslübuna dair psikolojik ve sosyolojik unsurlara uygun bir tebliğ metodunun nasıl olacağı iken ikincisi, haberi sıfatlar gibi belağat açısından din dilinde kullanılan mecaz-hakikat, genel-özel ve açık-kapalı gibi edebi kullanım tarzlarının nasıl anlaşılacağıyla alakalıdır. Bahsi geçen üçüncü ve dördüncü başlıklar ise din dilinin mahiyeti ve bu mahiyetin dil felsefesi açıdan ne anlam ifade ettiğiyle ilgilidir. İslami disiplinlerden din dilinin üslup ve manasıyla tasavvuf, tefsir ve fıkıh gibi disiplinler ilgilenirken; dilin mahiyet ve değeriyle daha çok kelâm ilmi alakadardır. Çalışmanın öncelikleri açısından, bahsi geçen yaklaşımlardan mahiyet ve değer bağlamında din dilinin Müslüman teolojisi için ne anlam ifade ettiği hakkındaki tespit, yorum ve değerlendirmelerin özel bir önemi vardır.

Geleneksel metin-yorum veya lafız-mana teorileri hakkındaki düşünce ve yaklaşımlar, aydınlanma sonrasındaki gibi analitik boyutlarda olmamakla birlikte modern hermenötik tartışmalarıyla yarışacak bir zenginliğe sahiptir.[2] 20. yüzyılın başlarındaki dilbilimsel tartışmalar, önceleri sadece çevrenin nasıl anlaşıldığıyla ilgili zihnin ilkelerini bulmaya yönelik iken sonrasında din dilini de içine alan geniş bir anlambilimsel çabaya evrilmiştir. Modern dönemde din diliyle ilgili ilk tartışmaların özünü, din dilinin mantıkî açıdan anlambilimsel statüsünün ne olduğu oluşturmaktadır.[3] Din dilinin ilahiyat/metafizik konularla ilgilenmesinden kaynaklanan doğrulamacı mantık kurallarına göre sıkıntılı olan hususları bir kenara bırakacak olursak; onun genel anlambilim içerisinde bir yeri

[2] Werner G. Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, çev. Emir Kuşçu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 19.
[3] Turan Koç, *Din Dili*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 9.

olduğu konusunda kelamcıların olumlu bir fikre sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda inancın sağlıklı bir şekilde anlaşılması için teolojik dilin imkân, nitelik, kapsam ve çeşitlerinin bilinmesi gerekir. Aksi halde dinin nihai hedefi olan hakikat bilgisine dayalı huzura ulaşmak zor görünmektedir.

1. Teolojik Dil ve İmkânı

Batı kültüründeki hermönitik gelişmeler, kutsal kitapların yeterli yorum yöntemlerini araştıran Yahudi ve Hristiyan araştırmalarıyla yakından ilişkilidir. Her iki dine mensup araştırmacıların da özde odaklandıkları nokta, içeriğinde tanrı iradesinin saklı olduğuna inanılan kutsal metinlerin mümkün olacak en güvenli şekilde anlaşılmasını sağlamak olduğundan bu araştırmaları yapmak, tanrının devam eden ifşasını anlamak için gereklidir. Bu bakış açısıyla onlar, Batı hermenötik tarihini üç aşamada incelemeyi uygun bulur. Bunlardan ilki, klasik Yunan edebiyat ve felsefesinin etkisi; ikincisi, Yahudi ve Hristiyan teolojisinin doğuşunu ifade eden biblikal yorumun etkisi; üçüncüsü ise hermenötik bakış açısını dini bağlamın ötesine taşıyan aydınlanma felsefesinin etkisidir.[4] Batı hermenötik tartışmalarında bir dönüm noktası olarak görülen aydınlanma çağına özgü lengüistik/dilsel çıkarımların bir noktaya gelmesinde, kendisinden hemen hiç söz edilmeyen Müslüman kültüründeki lafız-mana tartışmalarının oldukça önemli katkıları olmuştur.

Modernizm, sekülerizm ve özellikle 18. yüzyılda zirve yapan Aydınlanma felsefesiyle birlikte geleneksel dinî söylem, (*religious discourse*), din dili (*religious language*) ve teolojik dil (*theological language*) çoğunlukla materyalist ve pozitivist akım mensuplarınca yöntem ve içerik açısından çeşitli eleştirilerin odağına oturtularak sorunlu görülüp anlambilim sahasında geçersiz kabul edilmiştir.[5] Ancak bugün gelinen noktada bilim ve dinin imkân, konu, kapsam ve metot açısından birbirinden bağımsız alanlar olduklarından farklı bağlamda ele alınmaları gerektiği savunulmaktadır.[6] Çünkü sağlıklı bir din dilinin imkânı için analitik felsefenin önerdiği doğrulama, eskatolojik doğrulama ve dilsel tahlil gibi ilkelerin hemen tamamı birbirlerine alternatif olarak öne sürülen tepkisel yaklaşımlardır. Bu yaklaşımların hiçbiri kendi başına dinin amaç ve alanına hitap edecek seviyede olmadığı gibi her tepkisel yaklaşımda olduğu gibi bir deformasyonu da beraberinde taşır. Oysa din; teori, tecrübe, duygu ve aynı zamanda sosyal bir ilişkidir. Dolayısıyla tüm bu hususları gözetecek bir yaklaşımın dili de tikel olayların ötesinde bütüncül bir bakış açısına sahip olmalıdır.[7]

Din dilini inkâr edilmekten kurtarıp kendi kalıpları içerisinde değerlendirmesi gereken bağımsız bir alan olduğu düşüncesinin yaygınlaşmasında çeşitli gerekçeler gösterilebilir. Ancak burada, akademik kaygılar nedeniyle sadece bilimsel olanlarına değinilmesi uygun görülmüştür. Nitekim sadece bir dil kullanımı içinde inançlar, doğru ve yanlış olarak nitelenebildiğinden[8] sağlıklı bir değerlendirmeye ulaşabilmek için meselenin yanlızca bilimsel yönüne odaklanmak gerekir.

Din dilinin yapısal niteliklerinin neler olduğu konusunda konuşabilmek için öncelikle dilin ne olduğu noktasında bir fikir birliğine varmak gerekir. Kuşkusuz dilbilim, dil felsefesinden amaç ve kapsam açısından oldukça farklıdır. Dilbilim, dillerin morfolojik, sentaktik, semantik ve fonetik gibi çeşitli açılardan durumlarının ne olduğunu tespit eder. Bunu yaparken dillerin teşekkül, gelişim ve etkileşim bağlamında birbirleriyle olan akrabalık bağlarını da inceleyerek ortak bir dil kökeninin imkânını sorgular. Dil felsefesi ise ayrı ayrı dillerin farklı niteliklerine değil, bizzat dil yeteneğinin kendisine odaklanarak çözümlemelere girişir.[9]

Modernizmin dayattığı, fen bilimlerindeki bilimcilik (*scientizm*) ve sosyal bilimlerdeki mantıksal deneycilik (*logical empiricism*) yaklaşımlarının esas aldıkları doğrulama ilkelerinin (*principle of*

[4] Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, 42.

[5] Mahmut Ay, "Modernleşme Sürecinin Osmanlı Kelâm Literatüne Etkileri ve Yarattığı Yapısal Sorunlar", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm*, edt. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, U. Murat Kılavuz (İstanbul: İsar Yayınları, 2016), 543.

[6] Ay, "Modernleşme Sürecinin Osmanlı Kelâm Literatüne Etkileri ve Yarattığı Yapısal Sorunlar", 553.

[7] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 136.

[8] John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, çev. Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 108.

[9] Atakan Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2014), 15, 16.

verification) dinî düşünce ve bu düşüncenin dili açısından nasıl bir karşılık bulacağı tartışmalıdır. Ancak şu kadarı ifade edilebilir ki; bilim ve din dili arasındaki farkları gerekçe göstererek, onların tümüyle birbirinden bağımsız bir anlambilim dünyasını temsil ettiklerini savunmak, en az din dilinin bir gerçekliği olmadığını iddia etmek kadar yanlıştır.[10]

Anlambilim açısından din dili ve bilim dili arasında bir ayrıma gidilmesinde, kanaatimizce Batı'daki teolojik dil tartışmalarının merkezine hermönötiğin konulmasının önemli bir etkisi vardır. Çünkü en yalın anlamıyla hermönötik, farklı varlık düzlemleri arasındaki iletişimin imkân, nitelik ve kapsamıyla ilgilenir. Daha açık bir ifadeyle hermenötik, tanrısal alanla beşerî alan arasında bir köprü kurma girişimidir. Bu bağlamda farklı alanlardaki bir metin veya eserin taraflar arasında yanlış anlaşılmaya yer vermeyecek şekilde anlaşılmasını sağlamak, hermenötiğin varlık sebebi olup sürekli olarak tarafların (Allah-insan) niteliklerine göre doğru bir iletişimi sağlaması gerekir. Buradaki "süreklilik" kavramıyla, metin ve sanat eserini yorumlayan öznenin zamanla farklı nitelikler edinmeye açık olması kastedilmektedir. Yani aynı kitap veya eser, aynı özne tarafından farklı zamanlarda farklı şekillerde anlaşılabilir; çünkü süreç içerisinde öznenin bakış açısı ve niteliklerinde birtakım değişiklikler olmuştur. Bu durumda aynı mesajın şartlara göre herkes tarafından farklı şekillerde anlaşılması mümkün olduğu gibi aynı kişi tarafından da zamanla farklı anlaşılması mümkündür.[11]

Realizme dayalı bir rasyonalizmi öngören aydınlanma çağı, bizzat insanı doğanın nesnesi konumuna düşürmüştür. Bu yaklaşıma göre insan, ontolojik varlığını doğaya borçlu olduğundan öncelikle antropoloji ve biyolojinin konusudur. İnsan hayatı ise tarihin akışı içerisinde iklim, coğrafya ve ekonomik koşullar gibi etkenlere göre şekillenen tarihsel dönemlerin bir yansıması olarak görülmelidir. Diğer bir deyişle tüm manevi kavramlar, kendi tarihsel süreçlerinin şartlarıyla şekillenen aldatıcı ideolojilerdir. Tarihsel rölativizmin yaklaşımına göre tek bir hakikatten değil; ancak her dönemin kendi hakikatinden bahsedileceği için düşünce ve bilginin temeli olan aklın yazgısını belirleyen tarihtir.[12] Peki tarihi ve akış yönünü belirleyen nedir?

Aydınlanma filozoflarıyla birlikte tarihin akışında, doğal olarak daha iyiye doğru bir yükselişin olacağı öngörülmeye başlandı. Çünkü tarihsel süreç, -her ne kadar öngörülemeyen sonuçlara gebe olsa da- aklı kendine rehber edinerek bilimle güçlenmiş insan aklının büyük olasılıkla mükemmele doğru bir yol takip etmesi gerekiyordu. Ancak bu iyimser tarih anlayışının, insan sözkonusu olduğunda çok da gerçekçi olmadığını yine tarihin bizzat kendisi defalarca gösterecekti. Örneğin medeniyet ve düşünce tarihinde önemli bir hadise olan Fransız İhtilali, liberal bir anayasa yerine askeri bir diktatörlüğün, özgür uluslar fedearasyonu yerine emperyalizmin ve nihayet barış yerine savaşın başlıca aktörü olmuştur. Dolayısıyla ister insanın en baştan ahlâkî bir canlı olduğunu kabul edelim, ister tarihsel süreçte onun ahlakileşebileceğini kabul edelim, her dönemin kendi içinde bir göreceliğe (*relativity*) sahip olduğunu kabul etmek durumundayız.[13] Buna göre değişmeyen doğrular üzerinde yükseldiği iddiasında olan dini söylemin geçirdiği her tarihsel dönemde zorunlu olarak maruz kaldığı değişimleri sağlıklı bir şekilde tespit etmenin bir yöntemi olmalıdır.

Teolojik dilin nitelik, kapsam ve metotlarına ilişkin tartışmaların Müslüman kültüründe neye karşılık geldiğine ilişkin klasik ve modern birçok yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bunlardan klasik olanlarının başında, tanrısal mahiyetin yapısına ilişkin *zât-sıfat* ve tanrısal konuşmanın mahiyetine ilişkin *kelâmullah* tartışmaları; modern olanlarının başında ise *tarihsel* yaklaşımlar olduğunu söyleyebiliriz.

Tarihsel veya Batı'daki anlaşıldığı şekliyle hermönitikle ilgili tartışmaları, gerçekte klasik kelâmi literatürdeki teolojik dile dair tartışmalardan çok da bağımsız düşünmemek gerekir. Çünkü din dili konusunda klasik ve modern yaklaşımların her ikisinin de ele aldıkları konular benzer olup aralarında

[10] Harun Çağlayan, "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi", *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 18/58 (2014): 55.
[11] Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, 25, 26.
[12] Rudolf Bultmann, *Tarih ve Eskatoloji*, çev. Emir Kuşçu (Ankara: Elis Yayınları, 2006), 16.
[13] Bultmann, *Tarih ve Eskatoloji*, 11, 75-79.

fark, kullandıkları metot ve kaynaklarla sınırlı kalmaktadır. Dolayısıyla başta klasik kelâm ve tefsir çalışmaları olmak üzere Müslüman edebiyatındaki dilin varlık ve kullanım alanlarına ilişkin edebî kavram ve sanatları, günümüzdeki dilin etkinlik sahasına ilişkin metodik çalışmalardan ayrı tutmamak gerekir. Çünkü kanaatimizce dil, bilinç sahibi bir öznenin düşünsel faaliyetlerine ait sürecin ifadesinden başka bir şey değildir. Bu durumda öznenin olay ve olgulara yaklaşım tarzını belirleyen insana ait temel unsurların aynı zamanda dilin sınırlarını da belirlediğini söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle insanın yapısı değişmediği sürece onun her kültürde ortak bir düşünme ve konuşma biçimine sahip olduğu söylenebilir.

2. Teolojik Dil ve Kelâm İlmi

Teolojik veya din dilinin genel olarak dildeki sınırlarını belirlemeye çalışmanın ortaya çıkardığı sorunların benzerlerini kelâm ilminde teolojik dilin imkân ve yeri hakkındaki tartışmalarda da görmek mümkündür. Kelamcıların kullanmış olduğu dili; kaynak, metot ve gelişim açısından tümüyle dinsel etkenlere bağlamak, onun teolojik dille olan ilişki biçiminin ve temel kullanım alanlarının yanlış veya yetersiz anlaşılmasına neden olacağından uygun bir yaklaşım olmayacaktır. Dolayısıyla kelâmî literatürde yer alan kelime, kavram ve anlam derinliğini öncelikle genel dil evreninin sınırları içinde düşünmek, sonrasında ise kendi dünyasındaki özel iletişim kabullerine göre yargılamak gerekir.

Kelamcılar, lafzın dildeki manası dışında bir anlam içermesinin mümkün olmadığını savunur. Dolayısıyla onlar, teolojik dildeki anlaşılması zor hususları açıklayabilmek için mecâz, teşbih ve te'vil gibi söz sanatlarına sıklıkla müracaat etmeyi bir yöntem olarak benimsemişlerdir. Bu bağlamda klasik dönem kelamcıların hemen tamamının aynı zamanda dilci olmaları bir tesadüf değildir. Kelamcıların din diline edebi sanatları taşımaları ise; onların iddialarının aksine, sadece mesajın ne demek istediğiyle değil, aynı zamanda onun mahiyetiyle ilgili de bir yaklaşımı ortaya koyar. Nitekim bu hususların günümüzdeki hermenötik, dil oyunu ve linguistik tahlil gibi kavramlar eşliğinde din dilini anlama gayretinden çok da farklı olmadığı görülmektedir.

Ötekini anlamayı istemek, aslında kendi anlam evrenimizi riske atmak anlamına gelir. Buradaki ötekiden kastımız tanrı ise işler daha karmaşık bir hal almaya başlar; çünkü ister Tanrı'nın varlığını bilmeyi isteyelim isterse de O'nun inayetini isteyelim; sonuçta kendi öznellik, imkân ve sınırlarımızı aşarak Tanrı hakkındaki ilişkimizi belirleyen hermenötik düzlemi yeniden kurgulamaya yelteniriz. Bu bağlamda tanrıyla ilgili hiçbir düşünce, hermenötik riskten kendini koruyamadığı gibi herhangi bir hermenötik girişimde -ne kadar özel olursa olsun- bağlı bulunduğu kültürün anlam derinliği dışına çıkacak bir yorum gücüne erişemez. Dolayısıyla dilde var olan bireysel yorum ve dinamik gelenekler arasındaki diyalektik ilişkinin aynısını teolojik dil için de düşünmemiz gerekir.[14]

Teorik olarak her yazılı metnin teolojik bir yorumunu yapmak mümkündür. Bu yönüyle herhangi bir metin, tanrının iradesiyle ilgili anlayışımızı ve evrendeki yerimizi anlama noktasında bize fazladan bir bilgi verebilir. Ancak şu kadarı var ki dışlayıcı bir bakış açısıyla herhangi bir metni, keskin anlam sınırları içinde okumaya çalışmak ideolojik yorumlara neden olacağından sakıncalıdır. Dolayısıyla teolojik yönü açıkça bilinen metinlerin yorumlanmasında hatalı anlamanın önüne almak için daha geniş bir dil çatısı altında konulara yaklaşmayı bilmek gerekir.[15]

Tanrı hakkında konuşmak, kuşkusuz din dilinin anlaşılması en zor bölümlerindendir. Esasen bu durumu doğal karşılamak gerekir. Çünkü aşkın ve mutlak kabul edilen bir tanrı imgesinin sınırlı ve izafî olan insan tarafından anlaşılma girişimi, yapısı gereği her defasında sorunlara açık bir görünüm arz eder. Diğer bir deyişle yaratılışı gereği insan, tüm yönleriyle anlaşılması olanaksız bir tanrı imgesi karşısında zorunlu olarak genel (küllî) ve değilci (selbî) bir düşünmeye itildiğinden tanrıyla ilgili sözü de peşinen anlaşılması zor ve ucu açık bir muğlaklığa sahip olmaktadır. Bu durumda din dili hakkında konuşabileceğimiz tek gerçek, tanrının ne olduğu değil ne olmadığıyla ilgili tespitlerimiz olacaktır.

[14] Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, 13.
[15] Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, 35.

Kelamcılar, tanrı ve yarattığı evren arasında mahiyet farkı olduğunu savunduklarından uluhiyetle ilgili konuşurken farklı metot ve kavramlara vurgu yapma gereği hissetmişlerdir. Onların konuya yaklaşımlarının her aşamasında öne çıkan mahiyet farklılığı vurgusu, kimi zaman tartışmaların maksadını aşmasına kimi zaman da mantık kurallarına göre anlaşılması zor varsayımlara neden olmaktadır. Kelamcılar, bu sorunları ez aza indirmek için konuyu Allah'ın mahiyeti (zât) değil, nitelikleri (sıfat) üzerinden yürütmeyi uygun görmüşlerdir. Çünkü onlar; ancak *birleşik* (mürekkeb) bir varlık olan maddenin mahiyeti hakkında konuşulabileceğini, Allah'ın yapısı hakkında bilgi sahibi olmanın ise imkânsız olacağından O'nun mahiyeti hakkında konuşmanın mümkün olmadığına kanaat getirmişlerdir. Bu bağlamda varlık ve nitelikleri (cevher-araz) hakkında kullanılan birleşik-ayrık, durağan-hareketli, soğuk-sıcak, sert-yumuşak, tatlı-acı, renk ve koku gibi nitelemelerden hiçbirini tanrıya nispet edemeyiz.[16]

Bahsi geçen nedenlerden dolayı kelamcılar, evren hakkında konuşurken cevher-araz, tanrı hakkında konuşurken ise zat-sıfat kavramlarını kullanırlar. Bununla onlar, hem tartışmanın daha sağlıklı bir zeminde yapılacağı hem de dini emrin bir gereği olarak tanrıya saygıda bir kusur edilmeyeceği kanaatindedirler. Müslüman aydınlanması açısından ironik olan husus, rasyonalizmin öncüleri kabul edilen Mu'tezilî bilginlerin neredeyse tamamı dilci olmasına rağmen, bu hünerlerini vahyin ne dediğini anlamaya çalışmaktan daha çok onun kaynağı hakkında konuşmakla harcamış olmalarıdır. Bu bağlamda, Tanrı hakkında konuşmak hariç tutulacak olursa Mu'tezile'nin din dilinin mantığını çağdaşlarından daha iyi anladığını söyleyebiliriz.

Kuşkusuz din dilinin simgesel, tarihsel ve sanatsal yönü ağır basan bir yapıya sahip olması, onun iletişim kazalarına sebep olacak bir tarzda anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla din dilinde odaklanılması gereken vahyin farklı şekillerde açığa çıkması değil, doğrudan onun vermek istediği mesaj olmalıdır. Ancak burada; şekilden bağımsız bir anlambilim olamayacağı düşünüldüğünde, mesajın içerdiği anlamın neye göre belirleneceği sorunu gündeme gelmektedir. Bu sorun, İslami disiplinlerde "lafız-mana" başlığı altında tartışılmıştır.

İnsanların ilâhî mesajın vermek istediği mesajı sağlıklı bir şekilde anlayabilmeleri için her toplumun kendi içinden bir elçi aracılığıyla uyarıldığını[17] haber veren Kur'an, kendisinin de sırf muhataplarınca açık ve kolay bir şekilde anlaşılması için Arapça nazil olduğunu[18] söylemektedir.[19] Nitekim bu husus, bir Kur'an ayetinde şöyle ifade edilmektedir:

"Her ümmetin kendi içinden üzerlerine bir şahit göndereceğimiz, seni de onların üzerine şahit olarak getireceğimiz günü düşün! Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik." Nahl, 16/89.

İlâhî mesajın dinsel ve tarihsel bir gerçeklik olduğu noktasında tüm teologlar ittifak içindeyken onun nitelik, metot ve kapsam açısından nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Kelamcılar, din felsefesinin popüler deyimiyle "*tanrı hakkında konuşmak*" ifadesiyle kastettikleri hususları "*sıfatulah*" konusu etrafında sürdürülen tartışmalar bağlamında ele alırlar. Allah'ın sıfatları ise genel olarak *zatî* ve *fiilî* sıfatlar olarak ikiye ayrılır.[20] Zatî sıfatları ezelî olduğu konusunda ittifak; fiilî sıfatlar konusunda ise ihtilaf vardır. Bu bağlamda teolojik dil kaynaklı temel kelâmî konuları, en genel şekliyle Allah'ın konuşma sıfatı (Kelâm) ve bu sıfatın yaratılmış olması (Halku'l-Kur'ân) meselesiyle ifade etmek mümkün görünmektedir.

---

[16] Ebû'l Muin Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *et-Temhîd fî uṣûli'd-dîn*, thk. Abdulhay Kâbîl (Kahire: Dâru's-Segâfe, 1987), 5.

[17] "Andolsunki biz her millete; Allah'a kulluk edip putlara ibadetden kaçının! diye bir elçi gönderdik." Nahl, 16/36.

[18] "Apaçık Kitab'a andolsun ki biz, anlayıp düşünmeniz için onu Arapça bir Kur'an kıldık." Zuhruf, 43/2, 3."Nitekim kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab'ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir Resûl gönderdik." Bakara, 2/151.

[19] Ebû'l Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Baḥru'l-Kelâm fî ilmi't-tevḥîd*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr (Dımeşk: Mektebetu Dâru'l-Farfûr, 2000), 133.

[20] Nesefî, *Baḥru'l-Kelâm*, 90.

2.1. Kelâm Sıfatı

Sıfatullah konusunun kelâmî bir mesele olarak ortaya çıkışı, "*Kelam Sıfatı*" etrafında sürdürülen tartışmalarla başlamıştır. Kelam sıfatıyla ilgili olarak literatürde ilâhî kelam (kelâmullah), ilâhî mesaj (Kur'ân-ı Kerîm), vahiy ve ayet gibi kavramsal nitelendirmelere de rastlamak olasıdır.[21]

Mu'tezile'ye göre kelam, geçerli bir manaya delâlet eden bir araya gelmiş harf ve seslere denir. Bu tanımı farklı açılardan eleştiren sünnî teologlardan bazılarına göre kelamın tanımı yapılamazken bazılarına göre "sahibini mütekellim (konuşan) yapan şey" şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu bağlamda kelime, kendisiyle anlamının açığa çıktığı söz olmaktadır.[22]

Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Muhammed el-Bağdâdî'ye (ö. 429/1037) göre kelam, insanların aralarında anlaştıkları ortak işaret ve ibarelerin delâlet ettiği kişiyle kaim olan sözdür. Bağdâdî'nin bu tanımını sünnî ekolün genel yaklaşımı olarak da okumak mümkündür.[23]

Ehl-i Sünnet, Kelam sıfatının Allah'ın zatıyla kaim ezeli bir sıfat olmasında ve ilâhî kelamın emir, nehiy, vaad ve vaîdden haber veren bir mesaj olduğu konusunda icma etmiştir. Sunnî yaklaşıma göre Allah, başlangıcı olmayan ezelî bir kelamla mütelkellimdir.[24] Kerramiyye, ilâhî hitabın O'nun söze kudreti olduğunu; sözün de hadis olduğunu savunmuştur. Mu'tezile ise Allah kelamının diğer hâdis cisimler gibi bir cisim olduğunu ve sonradan yaratıldığını iddia eder. Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyl Muhammed el-Allâf (ö. 235/850), Allah'ın "ol!" emrinin bir mahalli olmayan hâdis bir araz olduğunu söyler. Diğer bir deyişle Allâf, Allah'ın sözlerini, cisimlerde yaratılmış kelam olarak tanımlar.[25] Aynı şekilde Hariciler, Zeydîler, İmâmîler ve diğer râfizîler, kelâmullahın yaratılmış olduğunu ve varlığının bir başlangıcı olduğunu savunurlar.[26]

Eşarî bakış açısına göre kelâmullah ezeli bir sıfattır. Eğer o, hâdis (sonradan yaratılmış) olsaydı Allah'ın hâdislere mahal olması imkânsız olduğundan kelam sıfatından bahsedilemezdi. Çünkü araz; ancak bir mahalde olur. Şu hâlde Allah kelamı, ezeli olup yaratılmamıştır.[27] Kelam sıfatı hakkındaki benzer bir yaklaşıma sunnî ekolün Mâtürîdî kanadında da rastlamak mümkündür. Mâtürîdîlere göre Allah, tek bir kelam ile konuşmakta olup bu kelam, ses ve harfin dışında ezeli olan bir sıfattır. Bizler ancak bu şekildeki ezeli olan bir kelamı Allah'a nispet edebiliriz.[28]

Eşarilere göre Kelam sıfatının ezeli olmasından dolayı yok olması veya ortadan kalkması imkânsızdır. Dolayısıyla başka bir kelam ile kelâmullahın neshedilmesi düşünülemez; ancak kelâmullahın kendi içinde nâsih mensûh olabilir. Aynı şekilde kelâmullahın umûm-husus ve mücmel-müfesser gibi farklı şekillerinin olması da Allah'ın emir-nehiy ve vaad-vaîdlerinin değişik açılardan izahından başka bir şey değildir.[29]

Kelâmullahın Arapça okunması (kıraât) Kur'an, İbranice okunması Tevrât veya Zebur, Süryanice okunması ise İncil'dir. Okuma (kıraât), okunandan farklıdır. Çünkü okunan, tek olan Allah'ın kelamı iken, okuma yedi çeşittir. Bundan dolayı "Asım'ın kıraatı" denir; fakat "Asım'ın Kur'anı" denmez.[30]

---

[21] Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 121, 122; Nesefî, *Baḥru'l-Kelâm*, 130.

[22] Ebu'l-Hasen b. Ahmed Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, thk. Abdulkerîm Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 47; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 102.

[23] Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah el- Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ ḳavâtı'ı'l-edille fî uṣûli'l-'itikād*, thk. Muhammed Yusuf Mûsa, Alî Abdulmunîm Abdulhamîd (Bağdat: el-Mektebu'l-Hancî, 1950), 102-104; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 104.

[24] Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 99-113; Nesefî, *et-Temhîd*, 23, 24.

[25] Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Uṣûlu'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1346-1928), 106; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 101.

[26] Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 100.

[27] Bağdâdî, *Uṣûlu'd-dîn*, 106.

[28] Nesefî, *et-Temhîd*, 23.

[29] Bağdâdî, *Uṣûlu'd-dîn*, 107, 108.

[30] Bağdâdî, *Uṣûlu'd-dîn*, 108; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 130.

Selef fırkalarından olan Haşviyye ve Kullabiye, mihraplarda okunan ve mushaflarda yazılan Kur'an'ın yaratılmamış olup Allah'ın zatıyla kâim olduğunu savunur.[31] Bu anlayışın bir devamı olan Eşariliğe göre de Allah'ın kelamı mushaflarda yazılır, kalplerde saklanır ve dillerde okunur. Onun mushaflardaki yazılması mutlak değil, mukayyed manada olduğundan kelâmullahın bir mahalde olduğu söylenemez.[32]

Mu'tezile'ye göre tanrısal öz, mutlak ve aşkın bir değer olarak her türlü harici nitelemeden uzak olmalıdır. Çünkü tanrı, her yönüyle yetkin olduğundan O'na herhangi bir şey eklenemeyeceği gibi bir şey de çıkarılamaz. Bu bağlamda tanrısal özün mahiyeti hakkında konuşurken kullanmış olduğumuz nitelemelerin (zâtî sıfatlar) tanrıdan bağımsız varlıklarından bahsedemeyiz; ancak tanrısal faaliyet alanından bahsederken kullanmış olduğumuz nitelendirmelerin (fiilî sıfatlar) tanrının dışında cereyan eden olaylar olarak görmemiz mümkündür. Çünkü ilâhî veya beşerî olmasına bakılmaksızın tüm fiili nitelikler, bir zaman ve mekânda ortaya çıktıklarından yaratılmışlardır. Yaratılmış bir eylem ise ezeli olamayacağından ancak öznesinin kudret ve iradesine bağlı olarak varlığını devam ettirebilir. Bu yönüyle yaratılmış şeylerin iradeye bağlı olarak zıtlarının da ortaya çıkması mümkündür. Örneğin tanrı, irade ederek kâinatı yaratabilir veya yaratmayabilir. Tüm bu değişken durumlar, tanrısal özün mahiyetiyle ilgili değil, dıştaki fiilleriyle ilgili olduğundan tevhide zarar vermez. Bu bağlamda Mu'tezile'ye göre rızık vermek (terzik) ve yaratmak (tekvin) gibi fiili sıfatlar, olumlu veya olumsuz anlamda Allah'a nispet edilebilir. Allah'ın yaratma sıfatı, yarattığı an meydana geldiğinden ezeli olmadığı gibi Allah'ın konuşma sıfatı da (kelam) konuştuğu an meydana geldiği için ezeli değildir.

2.2. Halku'l-Kur'ân Meselesi

Vahyin metne aktarılmış şeklini temsil eden olan kutsal kitap ifadesi, esasen bütün ilâhî dinlerin üzerinde önemle durdukları bir kavramdır. Kutsal kitap kavramının Müslüman kültüründeki karşılığı, Kur'an-ı Kerim'dir.

Kur'an, İslâmî disiplinlerin her biri için ayrı bir anlama geldiğinden onun hakkındaki herhangi bir değerlendirme, gerçekte tanrısal konuşmayla veya kelam sıfatıyla ilgili bir yaklaşımı ifade eder. İlâhî hitabın tabiatı, kelâmullahın metot ve nitelikleri ağırlıklı olarak tefsir ilminin konusuyken; emir ve yasaklarının (ahkam) evrenselliği fıkıh ilminin ilgi alanına girer. Konunun kelâm ilmiyle olan kısmı ise vahyin ezeli olup olmadığını ifade eden Halku'l-Kur'ân (Kur'an'ın yaratılmışlığı) meselesidir.

Halku'l-Kur'ân meselesinin menşei ve nedenleri konusuda farklı yaklaşımlar vardır. Meseleyi Yahudilik ve Hristiyanlıkla ilişkilendirenler olduğu gibi doğrudan Müslüman düşüncesinin bir sonucu olarak görenler de vardır. Ancak derinlemesine bir tahlil yapıldığında meselenin sadece entelektüel bir gayret neticesinde doğmuş bir tartışma değil bireysel, sosyal ve siyasal yönleri bulunan oldukça karmaşık bir konu olduğu rahatlıkla görülebilir.[33]

Genel olarak Halku'l-Kur'ân konusunun kelâmî çevrelerde sistematik olarak tartışılmaya başlaması Mu'tezile ile olmuştur, denilebilir. Onların bu konudaki görüşleri şu şekildedir. Allah'ın kelamı mahluktur. Allah onu bir mahalde yaratmış ve onunla mütekellim olduğu için ondan önce ezelde mütekellim değildir.[34]

Mu'tezile bu konuda şekillerde yorumladığı birçok ayeti (15/9; 21/2; 23/18; 29/49; 39/23; 43/3) delil olarak farklı gösterir. Örneğin onlara göre Kur'an'da konuşan elçilerden bahsedilmesi[35] elçilerin yaratılmış olmasından hareketle kelam sıfatının da yaratılmış olmasını gerektirir.[36]

---

[31] Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 527.

[32] Eş'arî, *el-İbâne*, 32; Bağdâdî, *Uṣûlu'd-dîn*, 108;

[33] Faruk Sancar, "Halku'l-Kur'an: Kur'an'ın Yaratılmışlığı Problemi", *Sistematik Kelam*, edt. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 305-309.

[34] Nesefî, *et-Temhîd*, 24.

[35] "Ne zaman rablerinden kendilerine bir uyarıcı ve katırşatıcı bir mesaj gelse, onu ancak alaya alarak dinliyorlar." Enbiyâ, 21/2.

[36] Nesefî, *Baḥru'l-Kelâm*, 134, 135.

Kur'an'ın mahluk olduğunu Mu'tezile'nin yanı sıra Neccâriye (Hariciler), Mütekaşşife, Zeydiyye, İmâmiyye ve Cehmiyye gibi çoğunlukla aykırı gruplar da savunur.[37] Bunlara göre Allah, Kadir Gecesi'nde inmeye başlayan Kur'an ile konuşmaya başlamıştır. Kur'an ise hazırda var olan insanlara emir ve nehiyleri içerir. Onun henüz kâinat yaratılmadan önce ezelî bir kelâm ile ma'duma (yok olan) hitap etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın ancak insanlar yaratıldıktan sonra Allah'ın yaratılmış (hâdis) bir kelâmla olması gerekir.[38]

Kur'an'ın yaratılmış olduğu düşüncesine başlarda selefî çizgiye sahip bilginler münferit olarak karşı gelmiş; sonraları haleften sistematik olarak karşı cevaplar verilmeye başlamıştır. Dolayısıyla ilk dönem sunnî kelâm eserlerinin hemen tamamında Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'ân konusundaki görüşünü çürütmeye yönelik aklî ve naklî açıklamalara rastlamak mümkündür.[39] Sunnî çevrelere göre Allah, nasıl ki ezeli ilmi ve kudretiyle âlim ve kâdir oluyorsa, aynı şekilde ezeli kelamıyla da mütekellimdir.[40] Bu bağlamda Kur'an, mahluk (yaratılmış) değildir ve bunu savunmak kişiyi küfre götürür.[41]

Ehl-i Sünnet bilginleri, Allah kelamı olan vahyin varlık alemindeki tezahürü olan Kur'an'ın kıraatından ayrı olarak bizzat Allah'ın sesiyle işitilmesinin imkânı konusunda ihtilaf etmiştir. Ebu'l-Hasan İsmail el-Eş'arî (ö. 324/936) kelâmullahın duyulabileceğini söyler. Onlara göre ayetlerde Allah'ın kelamıyla işitmek fiilinin birlikte kullanılması onun işitilebileceğine delildir. Mâtürîdî bilginlere göre Kur'an'dan işitebilen sadece harf ve seslerdir. Kelâmullah ise görülmeyen ve duyulmayan bir sıfat olup Allah'ın zatıyla kaimdir.[42]

Kur'an'ın yaratılmamış ezeldeki varlığıyla ilgili iki yaklaşım vardır. Ma'duma hitabı caiz görenler, kendilerine varlık, buluğ ve akıl verildikten sonra insanların muhatap kılınması şartıyla kelâmullahın imkânında bir sıkıntı görmezler. Ma'duma hitabı caiz görmeyenler ise varlık yaratılmadan önceki kelâmullahı emir ve nehiy (teklif) olarak isimlendirmemiş teklifin ancak yaratılmadan sonra olacağını söylemişlerdir.[43]

3. Tanrının Konuşması Hakkında Konuşmak

Kelâmullah ve Halku'l-Kur'ân meselesi etrafında sürdürülen temel teolojik tartışmaların kaynağından metotuna kadar ana belirleyicisinin din diline yüklenilen anlam olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kelamcıların kullandıkları din dilinin sadece bir te'vil metodu olarak değil, aynı zamanda onların din anlayışını belirleyen temel bir duruş noktası olarak da görmek gerekir.

Halku'l-Kur'ân meselenin yanlış anlaşılması; tevhid, kader ve hüsün-kubuh gibi teolojinin temel konularda farklı yaklaşımların doğmasına neden olmaktadır. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmek; öncelikle her şeyin önceden belirlendiği bir kader anlayışının reddi anlamına gelir. Çünkü kelâmullah eğer dönemsel şartlara göre yaratılıyorsa, Allah-insan ilişkilerinde belirleyici olan Allah değil, tarih olmaktadır. Bu durumda tarihe bağlı unsurların ne derece evrensel olduğu tartışılır bir hal almaktadır. Kur'an'ın ezeli olduğunu savunmak ise kadercilik ve şekilciliğe neden olmaktadır.

Dilde, kelimelerin mutlak ve mukayyet (sınırlı) kullanımlarına bağlı olarak kazandıkları yeni anlamlardaki değişiklikler kaçınılmazdır.[44] Dolayısıyla aynı sıfat ve isimlerin tanrı için kullanılan mutlak anlamıyla tanrı olmayan için kullanılan mukayyet anlamları birbirinden farklı olmalıdır. Kelamcılar, yaratılmışlara ait niteliklerine benzer olan ilâhî vasıflar arasında bir ayrıma gitmek için birbirinden farklı sıfatullah tanım ve taksimine gitmişlerdir. Onların tamamı bununla Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih

[37] Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 100; Nesefî, *Baḥru'l-Kelâm*, 132.
[38] Ebu'l Hasan Alî b. İsmâil el-Eş'arî, *el-İbâne 'an uṣûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, ts), 22, 23.
[39] Eş'arî, *el-İbâne*, 21-37.
[40] Nesefî, *et-Temhîd*, 24.
[41] Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî*, Kitâbu't-Tevḥid*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 83-92; Eş'arî, *el-İbâne*, 10, 29.
[42] Nesefî, *Baḥru'l-Kelâm*, 136, 137.
[43] Bağdâdî, *Uṣûlu'd-dîn*, 108; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 119; Nesefî, *Baḥru'l-Kelâm*, 26.
[44] Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 47.

edip kâmil sıfatlarla muttasıf kılmayı arzusalar da konuya yaklaşım tarzlarından dolayı farklı sonuçlara ulaşmışlardır.

Mu'tezile, Allah'ın zâtî sıfatları dışında ebedi sıfatları olamayacağını, dolaysıyla da görmek, duymak, konuşmak ve yaratmak gibi Allah'ın yaratılmış evrenle olan ilişkisinden doğan sıfatları ezelî kabul etmez. Mu'tezile'ye göre bu tarz sıfatlar, gerçekte olumsuzunun da Allah'a nispet edileceği Allah'ın yaratmış olduğu eylemlerdir. Ehl-i Sünnet ise Allah'ın gerek zatıyla ve gerekse evrenle olan ilişkisinden doğan sıfatlarının tamamını ezeli ve ebedi sayar. Onlara göre Mu'tezile'nin yaptığı gibi zâtî sıfatları ebedi sayıp subûtî sıfatları yaratılmış saymak küfürdür. Diğer bir deyişle Mu'tezile, Allah için kâmil, insan için noksan olduğu düşünülen subûtî sıfatların tamamını fiilî sıfat sayar.[45]

Mu'tezile'nin fiilî sıfat anlayışının bir uzantısı olarak Kelam sıfatını subûtî değil fiilî sıfatlardan saydığını görmekteyiz. Çünkü onlara göre Allah, vermek istediği mesajın alınması için insanların anlayacağı şekilde bir kelam yaratarak konuşur. Allah'ın bu konuşması ise yaratılmış olup kendinden bir parça değildir. Eğer bu kelam, Allah'ın zatından bir parça sayılırsa; gayb (metafizik) ve şâhid (fizik) evreni arasında duyulabilen başka ses, görülebilen başka renk ve manaların da olabileceği düşünülür ki, bu durumda ilâhî olanla beşerî olanı ayırt etmek imkânsız olur.[46]

İlâhî kelamın bir yerde bulunması hulul etmek anlamında değildir. Dolayısıyla "bir yerde Allah yazılmış" denildiğinde kasdedilen, O'nun zâtını temsil eden harfler yazılmış demektir. Buradaki harfler, ses olduğu için mahluktur. Sesler ise devamlılığı olmayan, konuşma organlarında kendini gösteren arazlardır. Ancak bu sayede mahluk olmayan, mahluk olanla ifade edilebilir.[47]

Ehl-i Sünnet, bir yandan kelam sıfatının ezelî olduğunu diğer yandan onun temsili olarak ezberlenmesi, okunması ve yazılmasının yaratılmış olduğunu uzlaştırmak nefsî kelam ve lafzî kelam şeklinde bir formül üretmiştir. Buna göre ezeli olan Allah'ın katındaki kelâm-ı nefsîdir. Bu kelam, harf ve seslerden uzak olup ezeli ilmindeki manaya dayanan doğrudan Allah'ın zâtıyla kâim yaratılmamış bir sıfattır. Kelâm-ı lafzî ise ilâhî kelamın yaratılmışlar dünyasındaki mana, ses ve harfe karşılık gelen temsili şeklidir. Kelâm-ı nefsî ezelî, kelâm-ı lafzî ise hâdistir. Mu'tezile, kelâm-ı nefsîyi kabul etmez.[48]

Müslüman düşüncesinde mutlak olan kelâm-ı nefsîdeki mananın mukayyed olan kelâm-ı lafzîye aktarılması veya geçişi, "inzal" denilen bir aktarım şekliyle olur. Buna göre Cebrail, levh-i mahfuzda yaratılan manayı idrak ederek sonrasında yeryüzüne inip ilâhî kelâmdan anladığını peygambere aktarır. Burada nakledilen Allah'ın kelâmı değil, ondan anlaşılan şeydir. Bu tıpkı bir hükümdar mektubunun yerine ulaşması durumunda, ulaşandan kasdedilenin hükümdarın sesinin değil, emrindeki mananın olması gibidir.[49]

Müslüman kelâmcıların ilâhî kelamın mahiyeti hakkında farklı görüşlere sahip olmaları, onların teklifî manada din dilinin geçerliliğini kaybettiğini savundukları anlamına gelmez. Ancak şu kadarı var ki; din dilinde ifadesini bulan teklifî hükümlerin hangi şartlarda nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili kesin bir yöntemin imkânından da bahsetmemiz olanaksız görünmektedir. Bu bağlamda din dilini olup bitmiş bir anlam aktarımı şekli olarak değil, belli bir sistem içinde düşünmeyle detaylarına vakıf olunacak bir yönlendirme süreci şeklinde okumak gerekir.

Sonuç

Kelâmcılar, tanrı hakkında konuşmak bağlamında teolojik dilin anlaşılma biçimleriyle ilgili temel sıkıntının tevhid ilkesinin yanlış anlaşılmasıyla ilgili olduğunu düşünürler. Bundan dolayı onlar, tanrı hakkında konuşurken varlıkla ilgili cevher-âraz terimlerini değil, tanrıya özgü zât-sıfat kavramlarını kullanırlar. Bu ayrım, onların din diliyle ilgili görüşlerini de yansıtan bir tutumdur.

[45] Nesefî, *Baḥru'l-Kelâm*, 133, 134.
[46] Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 549.
[47] Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 132; Nesefî, *et-Temhîd*, 24.
[48] Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 104-109, 117, 118, 127.
[49] Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 135.

Müslüman kültüründe, evrende etkin olan asıl öznenin tanrı olduğu kabul edilir. Bu anlayışın doğmasında tanrı ve nitelikleri hakkında Kur'an'da kullanılan dilin önemli bir etkisi vardır. İnanç ilkelerinin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını kendine ilke edinen kelamcılar, ulûhiyet açısından din dilinin anlatım biçimlerini farklı şekillerde açıklamayı denemişlerdir. Çünkü din dilinin ifade tarzını bilmemekten kaynaklanan yanlış bir anlayış; sadece çarpık bir tanrı kurgusuna değil, aynı zamanda bireyin tüm ilişkilerini olumsuz yönde etkileyecek bir anlam krizine sebep olmaktadır.

Kuşkusuz Allah, mesajını insanlara onların anlayabileceği bir şekilde konuşarak aktarmıştır. O'nun konuşması, mutlak olan mananın mukayyed olan insan zihnine aktarılması şeklinde olmuştur. Bu süreçte varlıksal mahiyet farklılığından kaynaklanan anlamsal sorunların olmasını, doğal kabul etmek gerekir. Böylesi bir kabul, din dilinin hem tanrıyla olan ilintisini hem de vermek istediği mesajın dildeki karşılığının daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını kolaylaştırır.

Son tahlilde din dilinin kendine özgü muğlak yönlerinin olması, ilâhî kelamın anlaşılmasının imkânsız olduğuna değil, onu anlayan hiçbir muhatabın zihnindeki mananın doğrudan Allah'ın kelamını temsil edemeyeceğine bir işarettir. Bunun aksini savunmak, Hristiyan teolojisindeki gibi vahyin doğrudan Allah'ın kendisi olduğunu söylemek anlamına gelir. Oysa Müslüman düşüncesinde vahiy, Allah'ın kendisi değil O'nun insanlara vermek istediği mesajdır. Her mesajın bir manası, her mananın ise bir ifade biçimi; yani dili vardır. Bu bağlamda din dilini, dilbilimsel bir gerçeklik olarak okumak; vahiy dilinin lafza bağlı literal bir anlama veya kutsiyet atfedilen mitolojik bir kurguya indirgenmeden anlaşılması durumunda ancak geçerli olacaktır.

KAYNAKÇA

Altınörs, Atakan. *50 Soruda Dil Felsefesi*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2014.

Ay, Mahmut. "Modernleşme Sürecinin Osmanlı Kelâm Literatüne Etkileri ve Yarattığı Yapısal Sorunlar". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm*. Edt. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, U. Murat Kılavuz, 543-577. İstanbul: İsar Yayınları, 2016.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Uṣûlu'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Bultmann, Rudolf. *Tarih ve Eskatoloji*. Çev. Emir Kuşçu. Ankara: Elis Yayınları, 2006.

el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah. *Kitâbu'l-irşâd ilâ ḳavâtı'ı'l-edille fî uṣûli'l-'itikād*. Thk. Muhammed Yusuf Mûsa, Alî Abdulmunîm Abdulhamîd. Bağdat: el-Mektebu'l-Hancî, 1950.

Çağlayan, Harun. Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi. *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 18/58 (2014): 41-58.

el-Eş'arî, Ebu'l Hasan Alî b. İsmâil. *el-İbâne 'an uṣûli'd-diyâne.* Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, ts.

Jeanrond, Werner G. *Teolojik Hermenötik*. Çev. Emir Kuşçu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Kadı Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed. *Şerhu'l-Uṣûli'l-ḫamse*. Thk. Abdulkerîm Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.

Koç, Turan. *Din Dili.* İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

el-Mâtürîdî*,* Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-Tevḥid*. Nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2003.

en-Nesefî, Ebû'l Muîn Meymûn b. Muhammed. *et-Temhîd fî uṣûli'd-dîn*. Thk. Abdulhay Kâbîl. Kahire: Dâru's-Segâfe, 1987.

----------. *Baḥru'l-Kelâm fî ilmi't-tevḥîd*. Thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr. Dımeşk: Mektebetu Dâru'l-Farfûr, 2000.

Sancar, Faruk. "Halku'l-Kur'an: Kur'an'ın Yaratılmışlığı Problemi". *Sistematik Kelam*. Edt. Mehmet Evkuran. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.

Searle, John R. *Bilinç ve Dil*. Çev. Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

KELÂMCILARIN BATINİYYE İLE MÜCADELELERİNDE BAŞVURDUKLARI TEMEL ARGÜMAN: DİLDE TOPLUMSAL UZLAŞIM (EL-MUVADA'A)

Hilmi KARAAĞAÇ[1]

Öz

Dil, insanların düşünce ve duygularını bildirmek için kelimelerle ve işaretlerle yaptıkları bir anlaşmadır. Dilsel iletişim sıhhatini, kullanıcıların kelimelerin muhtevası üzerindeki ortak sözleşmelerinden alır. Muvada'a, konuşanın belli bir söze ya da özel işarete muhatabıyla anlaşarak yüklediği anlam demektir. Dildeki bu anlaşma muhatabın söze keyfi anlamlar yüklemesini engeller.

Bâtıniyye, nasların zahiri manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilenlerin bileceğini savunan fırkaların adıdır. Onlara göre nasların zâhiri ve bâtını olmak üzere iki yönü vardır. Zâhiri yön lafızlardan elde edilir. Bâtını yön ise lafızların ötesinde gizli olan gerçek manalardır. İslam alimleri, dini ve dini ilimleri yok ederek sübjektif bir din tasavvurunu ortaya koyan bâtını düşünceyi şiddetle tenkit etmişlerdir. Onlara göre lafızlar anlamlarını kullananların müşterek sözleşmesinden alır. Bu nedenle lafızların başkalarınca bilinmeyen gizli anlamları yoktur. Aynı şekilde ilahi hitabın maksadının anlaşılması nasların lafızları ve bu lafızların delaletlerindeki uzlaşım ile mümkün olur.

Çalışmamızda Bâtınilerin nasların zahir/bâtın anlamına yönelik iddiaları, bu iddialara karşın Kelamcıların reddiyeleri ve cevapları ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dil, Lafız, Anlam, Bâtıniyye, Delil.

The Basic Argument Used by Theologians in Their Struggle against Bātiniyyah: Social Consensus in Language (al-Muwada'a)

Abstract

Language is an agreement that people use words and signs to communicate their thoughts and feelings. The linguistic communication is based on the users' common agreement on the content of the words. Muwada'a means the meaning that the speaker makes an agreement on a particular word or special sign with the collocutor. This agreement in the language prevents the collocutor from imposing arbitrary meanings to the words.

Bātiniyyah is the name of the fırqas who do not accept the apparent meanings of nas and argue that only those who can relate to God will know their true meanings. According to them, there are two aspects of the nas, external and internal. The external tack is obtained from the letters. The internal tack argues that the real meaning is hidden beyond the words. Islamic scholars have strongly criticized esoteric approach which reveals a subjective conception of religion by destroying religion and religious sciences. According to them, words take their meaning from the collective agreement of the users. For this reason, words have no hidden meaning unknown to others. In the same way, understanding the purpose of the divine address is possible by the consensus on the words of nas and the indication of these words.
In this study, the claims of the Bātinis about exterior and esoteric meaning and the rejections and answers of theologians against these claims will be put forward.

Keywords: Language, Wording, Meaning, Bātiniyyah, Indication.

[1] Doç.Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
hilmi.karaagac@hbv.edu.tr, orcid.org/0000-0001-7733-6341

Giriş

İnsanlar arası iletişimin en önemli vasıtası olan dil, tarih boyunca birçok düşünürün ilgilendiği bir saha olmuştur. Söz konusu ilginin genellikle dilin ortaya çıkışı ve kaynağı üzerinde yoğunlaştığı görülür. Dilsel iletişimin sıhhatinin temeli ise kullanılan lafız ve işaretlerin delaleti üzerinde dilin kullanıcılarının uzlaşısıdır. Bu uzlaşı aynı zamanda kutsal metinlerin anlaşılması ve onlardan hüküm çıkarılmasının da yolunu açmaktadır.

Dil kavramının birbirinden farklı tanımları yapılmış olmakla birlikte bu tanımlar çoğunlukla benzer muhtevaya sahiptir. Bazı araştırmacılar dili tanımlarken sözlükler marifetiyle duygu aktarma niteliğini ön plandan tutarlar. Buna göre dil; insanların düşündüklerini ve duyduklarını bildirmek için kelimelerle veya işaretlerle yaptıkları anlaşmadan ibarettir.[2] Diğer bir tanımda ise dilin dinamik, bütünleştirici ve sistematik yapısına vurgu yapılır. Dil; insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta; kendi kanunları içinde yaşayan ve gelişen canlı bir varlık; milleti birleştiren, koruyan ve onun ortak malı olan sosyal bir müessese; seslerden örülmüş muazzam bir yapı; temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli anlaşmalar ve sözleşmeler sistemidir.[3]

Üçüncü bir tanım olarak dilin uzlaşımsal yapısına temas edilir. Buna göre dil; belirli ve standart anlamları olan sözcüklerden ve bir iletişim yöntemi olarak kullanılan konuşma formlarından meydana gelen yapı ya da bütün; birbirleriyle karşılıklı olarak, sistematik bir ilişki içinde bulunan ve sözcük düzeyinde uzlaşım yoluyla oluşan bir anlama sahip olan birimlerden meydana gelen sistemdir.[4]

Tüm bu tanımlardan anlaşılacağı üzere dilin belli başlı nitelikleri bulunmaktadır. Buna göre dil kelime ve işaretlerden oluşur, diyaloğu ve anlaşmayı sağlar, kendine has kanunları vardır ve bu kanunlar değişen ve gelişen dinamik bir yapıya sahiptir, duygu ve düşünceleri aktarma vasıtasıdır, toplumun ortak malıdır ve üzerinde gizli bir sözleşme mevcuttur. Diğer bir ifadeyle insanlar arasında duygu ve düşüncelerin iletişim vasıtası olan dil, taraflarca kabul gören bir anlaşma ve sözleşmeye dayanır. Bu anlaşmanın temeli kullanılan lafız ve işaretlerin muhteva ve delaletinde karşılıklı bir uzlaşımın bulunmasıdır. Bu uzlaşım nedeniyle kullanılan iletişim araçları ile kaynağın muradı muhataba istenilen ve arzulanan biçimde ulaştırılır.

Dilin doğuşu ve kaynağına ilişkin tartışmalar Antik Yunan filozoflarına kadar dayanır. Bu hususta filozoflar, dil bilimcileri ve antropologlar çeşitli teoriler ileri sürmüşlerdir. İslam düşüncesinde hicri dördüncü ve beşinci asırlarda Fârâbî, İbn Sinâ, Ka'bi, Ebu Haşim el-Cübbâî, Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, İbn Furek, Bâkıllânî, Kâdî Abdulcebbâr konuyu gündeme getirerek fikir beyan eden isimlerdendir.

İslam alimleri dilin kökeni konusunda üç farklı gruba ayrılmışlardır.

Diller Allah tarafından vaz'edilmiştir. Buna göre varlıkların isimleri Allah tarafından konulduğundan bütün diller tevkifidir. "Allah Adem'e isimleri öğretti"[5] ayetiyle delillendirilen bu görüşe göre Allah eşyanın isimlerini ve ilk dili insana öğretmiştir. O, dilleri ya vahiy yoluyla, ya insanda yarattığı zorunlu bilgi ile ya da varlıklarda manalara delalet eden bir takım sesler yaratıp insanlara duyurması ile yapmıştır. İnsanlar da öğrendikleri bu dili sonraki nesillere aktarmışlardır.[6] Bu görüş genel olarak sünni kelamcılar tarafından savunulmaktadır.

Dil İnsanlar tarafından icad edilmiştir. Çoğunlukla Mu'tezili düşünürler tarafından benimsenen bu yaklaşıma göre dil, insan aklının ve çabasının bir ürünü olup insanların varlıklara uygun isimler vermeleriyle oluşmuştur.

---

[2] Hasan Eren vd., "Dil", *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988), 1/374.

[3] Muharrem Ergin, *Türk Dili*, (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1992), 7.

[4] Ahmet Cevizci, "Dil", *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 448.

[5] el-Bakara 2/31.

[6] Fahreddîn er-Râzi, *Tefsiru'l-Kebîr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 2/191; a.mlf., *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh* (Müessesetü'r-risâle, ts.),1/181-187.

Dil, kısmen Allah'ın vaz'ı, kısmen de insanların icadıyla oluşmuştur. Yani ıstılahi ve mevzuî'dir. Bu yaklaşıma göre manalar ve onlardaki ıstılahlara isimler koymak için insanların muhtaç olduğu kadarını vaz'edip öğreten Allah'tır. Kul bunu Allah'ın onda yarattığı zaruri bir ilim ile bilir. Diğerleri ise insanların aralarındaki ortak uzlaşım ve sözleşme ile teşekkül etmiştir.

Dillerin kaynağı konusunda tevakkuf düşüncesi bu üç farklı görüşün yanı sıra dördüncü bir yaklaşım olarak görülebilir. İlk olarak Bâkıllânî'de sonraları ise Cüveynî, Gazzâli ve Râzî'de göze çarpan bu düşünceye göre dillerin kaynağının ne olduğu kesin olarak ispatlanıp bilinemeyeceğinden bu hususta kati' bir hüküm vermek mümkün değildir. Dillerin tevkifi veya mevzûî alternatiflerinden her ikisi de mümkündür.[7]

İlk kaynak olarak dillerin tevkifiliği veya mevzûîliği görüşlerinden hangisi benimsenirse benimsensin sağlıklı bir dilsel iletişimin yolu lafızların delaleti hususunda insanların bir uzlaşım ve ittifak içerisinde olmasına dayanmaktadır. Muvada'a; lafızların delaleti üzerine kullanıcıların uzlaşması demektir. Bireyin yaşadığı toplumdan bir ferde duygu, düşünce ve isteklerini sağlıklı bir şekilde iletebilmesi ve muhatabın da bunu doğru olarak algılayabilmesi için her iki tarafında lafızları ve bu lafızlara yüklenen manaları bilmesi gerekir. Bu durum ancak toplumun fertleri arasında lafızlar ve anlamları üzerinde uzlaşma ve uyuşmayla mümkündür.[8] Muvada'a, lafzın delaletini yok sayarak batını yorum imkanına kavuşan Bâtıniyye fırkasıyla mücadelede kelam bilginlerinin en önemli argümanlarından birisidir.

Bâtıniye ve Bâtını Yorum

Bâtınıyye; gizli olmak, bir şeyin iç yüzünü bilmek anlamına gelen *bâtn* veya *butûn* kökünden türeyen *bâtın* kelimesine nisbet ekinin eklenmesiyle oluşan bir kavram olan *bâtıniyye* gizli olanı ve bir şeyin iç yüzünü bilenler demektir. Nasların zahiri manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilenlerin bilebileceğini savunan fırkaların müşterek adıdır. Kavram olarak mutedil sufilerle, aşırı şii fırkalara ve mülhitlere varıncaya kadar geniş bir zümreyi kapsar.[9]

Bâtını düşünceye göre Allah evrendeki her şeyi çift yönlü olarak yani zâhir ve bâtın şeklinde yaratmıştır. Duyuların algı alanına giren zâhir, kabuk veya perde iken bâtın ise öz ve cevherdir. Aynı şekilde dini nasların ve bu naslarda ifadesini bulan emir ve yasakların da zâhir ve bâtın olmak üzere iki yönü vardır. Zâhiri yön, nasların sözel anlamında ve bu anlamda ifadesini bulan namaz, oruç gibi şer'i ve ameli yükümlülüklerdir. Bâtını yön ise lafızların ötesinde gizli olan gerçek manaları ihtiva etmektedir.[10] Nasların hakiki anlamlarını içinde barındıran zâhiri yön bir kabuk mesabesinde olup avama ve avamın ulemasına hitap eder. Havas ve havas uleması ise zâhirden ziyade bâtınla iştigal etmelidir. Zâhirin içerisinde barındırdığı öze ulaşmak için zâhirin aşılması yani kabuğun kırılması gerekir. Gerçeğin bilgisini ihtiva eden bâtını yön ise ancak masum ve ilahi teyide mazhar olduğuna inanılan bir muallimden yani imamlar ve onların hüccet ve dâilerinden öğrenilebilir.

Bâtıniyye'nin bu düşüncesi, delillendirilebilir ve ispatlanabilir herhangi bir ilmi ölçüsü bulunmayan ve genellikle İslam dininin temel esaslarını iptal etmek vesilesi olarak kullanılan tevillere dayanır. Çünkü lafızlar, delaletleri nedeniyle yorumcusunu bağlar ve sınırlandırır. Zâhire bağlılık, anlama ve yorumlama faaliyetinde naslardan sınırlı sayıda ve herkesin anlayıp kavrayabileceği anlamlar çıkarılmasını sağlar. Buna mukabil zâhirin sınırlılığından kurtulan bâtını tevilci, naslara sınırları tayin edilemeyecek genişlikte sınırsız anlam yükleme imkanına kavuşur. Zira o meşruiyyetini lafızların muhteva ve delaletinden değil masumiyetinden almaktadır. Şia'nın masum imamlar vasıtasıyla sufilerin

[7] Elmas Gülhan Çam, *Bâkıllânî'de Dil ve Dilin Kelamî İstidlaldeki Kullanımı*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 19-20.

[8] Mustafa Sönmez, "Kelamcılara Göre Dillerin Kaynağı Problemi ile İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (2010), 193.

[9] Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/191.

[10] Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınilik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 214.

ise içsel tecrübe ve sezgiyle doğrudan ilahi kaynaktan aldıklarını iddia ettikleri bir bilginin nasların zahiri delaletlerinin ya da toplumun kullandığı dilin verileriyle sınırlanması söz konusu olmaz.[11]

Kelamcılar akıl, havas-ı selime ve haberi bilgi kaynağı olarak kabul ederler. Bunların dışında kalan keşf, ilham, sezgi ve rüyayı sübjektif olmaları ve ispatlanamamaları nedeniyle kati' bilgi vasıtaları olarak görmezler. Bu kabule bağlı olarak naslardan hüküm istinbatlarında onlar lafzi delaletlere ve linguistik tahlillere büyük önem verirler. Dil ve lafızların delaleti üzerinde mevcut olan konsensüs nedeniyle linguistik tahlile dayalı bir sistemde keyfiliğe fazlaca bir yer yoktur. Zâhir-bâtın, işâre-ibâre ayırımına başvurularak zâhirin ve ibarenin yok sayılmasına mukabil bâtının ve işârenin öncelenmesi keyfiliğin önünü açtığı gibi naslarda yer bulamayan fikirlerin İslam'a dahil edilmesine vesile olmuştur. Çünkü bâtıni tevil dilden bağımsız; sınırları, yöntemi ve kuralları bulunmayan, sübjektif ve keyfi bir yorum tarzıdır.

Dilsel Delil

Yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren, bir şeyin bilgisine ulaştıran anlamlarına gelen *delil* kendi vasıtasıyla başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan şey demektir. Bâkıllâni delili, duyularla algılanmayan ve zaruri olarak kendiliğinden bilinmeyen hususların bilinmesini sağlayan yol gösterici şeklinde tanımlar.[12] Delil; akli-nakli delil, kati'-zanni delil gibi çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Bâkıllâni'nin yaptığı tasnife göre delil, ihtiva ettiği bilginin kaynağı bakımından akli, şer'i ve dilsel delil olmak üzere üçe ayrılır. *A. Akli delil*; medlûlüne taalluku olan delildir. Fiilin failine delaleti gibi. *B. Sem'î-Şer'î delil*; dilden çıkarılan anlam üzerinde uzlaşıdan sonra konuşma yoluyla veya konuşmadan çıkarılan mana yoluyla delalet eden delil. *C. Lügavî (Dilsel) delil;* dilsel uzlaşıdan ve sözün anlamlarından hareketle delalet eden delildir. Yani kelamın manası, ismi sıfat ve diğer lafızların delaletleri üzerine muvada'a yoluyla gerçekleşen delildir.[13]

Kelamcılar ilk dönemlerden itibaren fırkalar arası tartışmalarda ve istidlallerinde dilsel analizlere sıkça başvurmuşlardır. Kelam kaynaklarında haberi sıfatlardan *yed, vech, istiva* kavramları, halku'l-Kur'an meselesinde *ceale* fiili, rüyetullah tartışmalarından *idrak, nazar* kavramları ve *len* edatı; *marifet, tasdik, iman, amel* ve *küfür* kavramları çerçevesinde yapılan tahliller bunlardan bir kaçıdır.

Kur'an-ı Kerim Arapların konuştuğu dil üzerine yani Arapça olarak nazil olmuştur.[14] Bunun başlıca sebepleri arasında onun inzal edildiği toplumun ve seçilen elçinin dilinin Arapça olması sayılabilir. Bu durumda Kur'an'ın anlaşılması ve ona hüküm bina edilmesinde bu dili kullananların kastettikleri mana ve adlandırmalar asıldır. Bâkıllânî'ye göre Arapların *nar* ile kastettikleri tutuşmuş ateş, *insan* ile kastettikleri de bildiğimiz insandır. Bir kimse *nar* veya *insan* gördüğünü söylediğinde bundan anlaşılan onun bizim bildiğimiz anlamda ateşi veya insanı gördüğüdür. Bu nedenle itikadi problemlerin vuzuha kavuşturulmasında ilgili lafızlara Arapların ve dilcilerin verdiği anlamın temel alınması gerekir.[15]

Netice itibariyle dilsel delili müstakil bir delil olarak zikretmemiş olsalar da bütün fırkalar kendi iddia ve görüşlerini delillendirmede dili, toplumun sözcüklerin delaletinde uzlaşarak verdikleri anlamları ve dilin gramerini sıkça kullanmışlardır. Bâkıllânî tüm bunlardan farklı olarak dilsel delili istidlal şekilleri arasında zikretmiştir. O, ihtilaflı itikadi konularda kendi konumunu tayin ederken diğer kelamcıların yaptığı gibi dil sahiplerinin kabullerinin asıl olduğunu ifade ederek lafzi ve kavramsal analizlere başvurmuş, buna ek olarak dilin, bilgiye ulaştıran delillerden birisi olduğunu ifade etmiştir.[16]

---

[11] Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum,* 147.

[12] Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu İ'tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehlu bihî,* (Kahire: Mektebetu'l-Hancı,1993), 15.

[13] Bâkillânî, *el-İnsâf,* 15.

[14] Tâhâ 20/113.

[15] Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî , *Kitabu't-Temhîd,* (Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 12-13; Galip Türcan, "Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlâl Şekli-Bâkıllânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme", *SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/27, (2011), 131-132.

[16] Çam, *Bâkıllânî'de Dil ve Dil'in Kelami İstidlaldeki Kullanımı*, 74.

Dilde Toplumsal Uzlaşım (el-Muvada'a)

Muvada'a, tarafların herhangi bir konuda görüş birliğine varmaları, bir hususta sözleşerek ittifak ve uzlaşım içinde olmaları, konuşanın belli bir söze ya da özel işarete muhatabıyla anlaşarak yüklediği anlam[17] anlamlarına gelir. Dilde muvada'a ile kastedilen ise dilin kaynağının insanların kendi aralarında sağladıkları uzlaşı ve sözleşmeye dayandığı düşüncesidir. Girişte de belirtildiği üzere dilin kaynağı konusunda ara tercihler bulunmakla birlikte temelde tevkifi ve muvada'a olmak üzere iki yaklaşım söz konusudur. Muvada'ayı savunan yaklaşım dilin doğuşunu doğrudan insanların uzlaşımına bağlar. Tevkifiliği savunan yaklaşıma göre ise diller Allah tarafından vaz'edilerek insanlara bildirilmiş daha sonra da sonraki nesillere aktarılarak oluşan bir uzlaşımla kullanılagelmiştir. Her ne kadar kaynağı hususunda farklı yaklaşımlar bulunsa da zamanla diller toplumsal uzlaşım ve mutabakatla kullanılan bir iletişim vasıtası olmuştur. Bu bağlamda ele almamız gereken husus nasların anlaşılması ve yorumlanmasında onların lafızlarının delaleti üzerinde oluşan uzlaşım ve sözleşmenin rolüdür. Zira bâtını yorum geleneği söz konusu delaleti yok sayarak naslarda zahirinde görülmeyen gizli manalar olduğunu iddia etmektedir.

Kâdî Abdulcebbâr, işaret sistemi olarak tanımladığı dilin delalet sınırlarının insanın aklı tarafından çizilmiş olduğunu fakat bu sistemin en önemli niteliğinin aynı işaret sistemini kullanan insanların uzlaşımına yani muvada'aya dayandığını ifade etmektedir. İnsanlar arası iletişime olanak sağlayan husus dilin söz konusu sabit ve uzlaşımsal yapısıdır. Ona göre bu nitelik nedeniyle lafızların delaleti kişiden kişiye değişiklik arzetmez. Aksi halde dilin anlam delaleti nesnelliğini kaybeder.[18] Bu bağlamda Bâtıniyye tarafından öne sürülen 'Naslar zahirlerinden ayrı bâtını manalar içerir ve bunlara ancak ehli bâtın muttali olur." şeklindeki iddialar tutarlı olmaktan uzaktır. Bâtıniyye'nin bu iddiaları dilin sözleşmeye dayalı yapısıyla bağlantılı olarak şu gerekçelerle reddedilmiştir:

Lafız-mana bütünlüğü; Dil bir işaret ve iletişim sistemidir. Bu sistemde lafız ile mana arasında dilin uzlaşımsal yapısından kaynaklanan bir bütünlük söz konusudur. Bu bütünlük sayesinde işaret ile işaret edilen, isim ile müsemma arasında bir bağ kurulmaktadır. Lafızdan yola çıkılmadan elde edilen mana, lafız-mana bütünlüğünü bozmakta ve dili doğal yapısının dışına çıkarmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr'a göre şehadet aleminde kötülüğü istemeyeceği ve yapmayacağı bilinen bir konuşmacının sözünün anlamsal içeriğinin ölçütü toplumun belli lafızları belli manaları göstermek üzere kullanmasında gizlidir.[19] Yani lafız mana bütünlüğündeki bir uzlaşım konuşanın meramını lafızlarla ifade etmesini, muhatabın da lafızlar yardımıyla meramı anlamasını sağlar. Kişi meramını uzlaşıma bağlı lafızları kullanarak ifade ettiği takdirde lafız bir anlam ifade eder. Aksi takdirde söz herhangi bir anlam taşımaz. Bu öncülden hareketle ilahi hitabın muradının anlaşılması için söz konusu lafız-mana bütünlüğünün muhafazasından başkaca bir yolun olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Buna göre nasların ifadelerini lafız-mana bütünlüğünün dışına çıkararak dil üzerindeki toplumsal uzlaşımın aksine bir anlama taşımaya ya da onun tam ve belirli bir anlamı ifade ettiğini inkar etmeye imkan yoktur. Bâtıniye'nin yaptığı gibi kelamda halkın dilinde yerleşik olmayan gizli anlamlar icad etmenin bir dayanağı bulunmamaktadır.[20]

Kelamdan maksat bir manayı anlatmak olduğundan anlam ifade etmeyen kelam abestir ve iyi değildir. [21] Aynı şekilde dilsel uzlaşım temelinden yoksun olan ve ne anlam ifade ettiği bilinmeyen bir kelamın fesahatinden de bahsedilemez. Allah, kitabını maksadını ortaya koyacak şekilde indirmiştir. Anlamı ve faydası olmayan bir iletişim saçma olacağından Allah'ın bir faydayı gerçekleştirme kasdı

[17] Metin Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 56.

[18] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Mugnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (Kahire, 1965), 8/228; İbrahim Aslan, *Kadı Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu,* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 244.

[19] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Mugni*, 16/350-351.

[20] Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası*, 140.

[21] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* çev.İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/481.

bulunmayan hitapta bulunması abestir.[22] Kur'an'ın anlamı ve delaleti olan bir metin olması da nazil olduğu dilin uzlaşımsal yapısından kaynaklanır. Söz konusu uzlaşımsal yapı Allah'ın hitabını insanlarca anlaşılabilir kılmaktadır. Bu yapı nedeniyle din dili genel bir niteliğe sahiptir ve herkes tarafından belirli oranlarda anlaşılabilir. Bunu belirli bir kişi, nesil veya zümreye tahsis etmek temelsizdir.[23]

Kur'an-ı Kerim Araplara onların diliyle ve onların anlayabileceği lafızlarla nazil olmuştur. Bu dilin edebi özelliklerini, inceliklerini ve niteliklerini bilenler tarafından anlaşılabilir. Mananın lafızdan bağımsız olduğu ve lafızların delaletinin o dili kullananlarca da bilinmeyen manalar ihtiva ettiği iddiası dikkate alındığında Kur'an'ın Arapça olmasıyla olmaması arasında hiçbir fark kalmayacaktır. Hatta Kur'an'ın varlığı anlamsız hale gelecektir.[24]

Dil bir iletişim aracıdır. İletişimin sıhhati ise taraftarların lafız veya yazı gibi işaretleri üzerinde uzlaşıldığı haliyle kullanmalarına bağlıdır. Bunun ötesinde gerçekleşen bir kullanım veya yorumlama, kargaşaya neden olacağından dilden beklenen faydanın yani sıhhatli iletişimin gerçekleşmemesi gibi bir sonucunu doğurur.

Bir metni lafızların delaletinden bağımsız olarak anlama ve ona gizli muhtevalar hamletme yöntemi ve kuralı bulunmayan, sübjektif ve keyfi bir yorumlama şeklidir. Nassı anlamaya değil de daha çok nassa dilediğini söyletme amacına hizmet eder.[25]

Sonuç

Bâtıniyye, nasların görünen zahiri anlamlarının yanı sıra görünmeyen gizli, bâtıni ve daha derin anlamlarının olduğunu savunan düşünce sahiplerinin genel adıdır. Buna göre ayet ve haberlerde saklı olan bu anlamların zahir ile uğraşanlar tarafından bilinmesi mümkün değildir. Bu gizli bilgilere ancak masum imamlar ya da Allah katında yüce bir konuma sahip olan veliler sahip olabilir. İslam düşüncesinde hicri dördüncü asırda itibaren belirgin bir şekilde görülen bu düşünce çoğunlukla şii fırkalar ile bazı mutasavvıflarda görülmektedir.

Kur'an ve Hadisler İslam ahkamının istihraç edildiği ve İslami ilimlerin üzerine bina edildiği birincil kaynaklardır. İslam alimleri istinbat ve istidlallerinde öncelikle nasların zâhiri ve literal anlamlarına dayanmışlar, tefsir ve tevillerinde lafızların sözlük ve yerleşik anlamlarına müracaat etmişlerdir. Bâtıniyye tarafından öne sürülen 'Nasların zahirlerinde bâtıni manalar vardır. Ancak ehli bâtının muttali olduğu bu manalar kabuğa nispetle özdür. Bâtın ilmine sahip olandan teklif sakıt olur." şeklindeki iddialar dinin ve dini ilimlerin geçersiz addedilerek iptal edilmesidir. Bu nedenle İslam alimleri çeşitli argümanlar öne sürerek Bâtıniyyeyi ve Bâtıni düşünceyi tenkid ederek reddetmişlerdir. Söz konusu argümanlardan en önemlisi de dil, dilin teşekkülü, söz ve lafzın delaletine yapılan vurgudur.

Buna göre dil, insanların aralarında gerçekleşen toplumsal uzlaşıma dayalı olarak kullandıkları bir anlaşma ve iletişim aracıdır. Söz sahibi ile muhatap arasında arzulanan sağlıklı bir iletişim ve anlaşmanın gerçekleşebilmesi için sözün her zaman ve herkesçe bilinen bir manaya delalet etmesi zorunludur. Sözün başkalarınca bilinemeyen gizli anlamlarının olduğu iddiası ispatlanamayan temelsiz bir iddiadır. Bir lafzın dilcilerin ve toplumun benimsediği anlama değil de başka bir anlama işaret etmesini izah ve ispat mümkün değildir. Sözün içerisinde başkalarınca anlaşılamayan gizli anlamların olduğunu iddia edenlerle konuşmak ve anlaşmak bir yana tartışmak bile imkansızdır.

Sonuç olarak, lafızların hakiki ya da mecaz olsun dilin özellikleri ve toplumsal uzlaşıma dayalı anlamlarının ötesinde bâtıni ve gizli anlamları yoktur. Dilin özelliklerini ve dil üzerinde tesis edilen muvada'ayı bilenler sözü anlayabileceğinden nassları anlamak için imam ve hüccet gibi otoritelere de ihtiyaç yoktur.

[22] Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası*, 126.
[23] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Mugni,* 16/356-371. Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 256.
[24] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Mugni*, 16/369. Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası*, 152.
[25] Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 150.

Kaynakça

Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitabu't-Temhîd.* Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.

Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf fî mâ yecibu İ'tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehlu bihî.* Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1993.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 8.Basım, 2013.

Çam, Elmas Gülhan. *Bâkıllânî'de Dil ve Dilin Kelamî İstidlaldeki Kullanımı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Eren Hasan vd.. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.

Ergin, Muharrem. *Türk Dili*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1992.

İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kâdî Abdulcebbâr. *el-Mugnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. Kahire, 1965.

Kâdî Abdulcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Özdemir, Metin. *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Aşırı Yorum-Tefsirde Batınilik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Râzi, Fahreddin. *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh,* Müessesetü'r-risâle, ts.

Râzi, Fahreddin. *Tefsiru'l-Kebîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

Sönmez, Mustafa. "Kelamcılara Göre Dillerin Kaynağı Problemi ile İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme". *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (2010), 183-210.

Türcan, Galip. "Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlâl Şekli-Bâkıllânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme". *SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/,27, (2011), 127-138.

CEDEL YÖNTEMİNDE KULLANILAN DIŞLAYICI VE ÖTEKİLEŞTİRİCİ DİLİN TEMEL DAYANAKLARI ÜZERİNE

Hüseyin DOĞAN[1]

Öz: Cedel, Mantıkta kullanılan bir sanat türü olmakla birlikte özellikle de İslâm kelâmcıları ile filozoflarının, muhatapları ya da hasımlarıyla olan tartışma ve münazaralarında kullanmak üzere sıkça başvurdukları bir tartışma metodolojisidir. İslâm kelâmcıları ile filozoflarının tartışma ve münazaralardaki temel hedefi, karşı tarafı veya hasmı ikna edip susturmak olduğundan, cedelin kendisi üzerinden sürdürüldüğü meşhurât ve müsellemât türü önermeler onların ilmî disiplinlerinin vaz geçilmez bir unsuru haline gelmiştir. Çünkü meşhur hükümler veya doğruluğu ve geçerliliği hasımca kabul edilen müsellem yargılar sayesinde benimsenen ve savunusu yapılan inanç, görüş ve düşüncelerin ispatı daha rahat gerçekleştirilmiştir.

İslâm Kelâmında cedel yöntemini oluşturan temel öncüller kadar, bu öncüllerin kendisine istinat ettiği dayanak ve argümanları da o denli önemi hâizdir. Zira cedel yönteminin kendisine istinat ettiği meşhur ve müsellem hükümlerin temel dayanakları dinî ve mezhebi olduğu kadar, aynı zamanda sosyal, kültürel, tarihsel ve yerel unsurlarla da ilgilidir. Bu nedenle İslâm kelâmcıları, hasımlarıyla olan tartışma ve münazaralarında kimi zaman dışlayıcı ve ötekileştirici dili çağrıştıran güç ve otoriteye dayanma, halkın duygularını kullanma, tekfir söylemini öne çıkarma ve en önemlisi de karşı tarafı kötüleyip itibarsızlaştırma gibi argümanlara sıkça başvurmuşlardır. Karşı tarafla sağlıklı ve verimli iletişim oluşturma noktasında söz konusu bu dışlayıcı ve ötekileştirici dilin çok büyük olumsuz katkıları olduğu malumdur. Şayet tartışma ve münazaradan olumlu ve kayda değer bir sonucun çıkması hedefleniyorsa, öncelikle muhatapla sağlıklı ve makul bir zeminde, uygun bir dil ve söylemle diyalog kurmak çok önemlidir.

İşte bu bildiride, bilhassa da ortaçağ İslâm dünyasında İslâm kelamcılarının sürdürdükleri tartışma ve münazaralardaki benimsedikleri dil ve üslup problemi ile dışlayıcı ve ötekileştirici dilin karşı taraftaki insanlar üzerindeki negatif etkisi analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu sayede onların kabul ettikleri dil ve metodoloji anlayışlarında ne kadar ilmî, bilimsel ve nesnel davrandıklarının da bir anlamda sağlaması ortaya konmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cedel, İnsan, Te'vil, Anlama, Yöntem.

ON THE BASIC OF BASES EXCLUSIVE AND REJECTIVE USED IN THE METHODOLOGY OF JADAL

Abstract: Jadal is a type of art used in Logic, but it is a methodology of discussion that is often used by the philosophers of Islam and their philosophers in their discussions and debates with their interlocutors or rivals. Since the main aim of the Islamic philosophers and philosophers in the discussions and debates is to convince the other party or the enemy, silence and muqalatat type propositions in which the cedra were carried on itself became an indispensable element of their scientific disciplines. Because of the famous provisions or accuracy and validity of the judiciary is adopted by the judiciary judges adopted and defended beliefs, opinions and thoughts proved more comfortable.

As much as the basic premises that constitute the jadal method in the Islamic Class, the foundations and arguments that these premises rely on are so important. Because the jadal method is based on the famous and the basic foundations of the legal provisions of religious and sectarian as well as social, cultural, historical and local elements are also related. For this reason, Islamic theologians frequently used the arguments such as relying on the power and authority that sometimes refer to the exclusionary and alienating language, to use the feelings of the people, to emphasize the discourse of the unbelievers, and most importantly to discredit and discredit the opposite party. It is clear that this

[1] Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi huseyindogan5555@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-3509-5340

exclusionary and alienating language has very negative contributions to creating healthy and efficient communication with the other party. If a positive and significant conclusion from the discussion and debate is aimed, it is very important to establish a dialogue with a suitable language and discourse on a healthy and reasonable basis.

In this study, in particular, in the medieval Islamic world, it tried to analyze the language and stylistic problem of the Islamic theologians in their debates and debates and the negative effect of the exclusionary and alienating language on the people in the opposite side. In this way, the scientific, scientific and objective behaviors of the language and methodology they adopt provided in a sense.

Keywords: Jadal, Human, Interpretation, Understanding, Methodology.

1. Cedelin Tanımı ve Mahiyeti

Aristoteles, cedelî akıl yürütmeyi, genel olarak kabul edilen (yaygın) görüşlerden hareketle oluşturulan bir akıl yürütme biçimi olarak tanımlamakta ve onu, kesin sonuç veren önermelere (burhân) dayanılarak oluşturulan akıl yürütmenin karşıtı olarak görmektedir. O, genel olarak kabul edilen öncüllerle, bütün insanların ya da onların büyük çoğunluğunun yahut da, bilge olan kimselerin ya da bunların seçkinlerinin ve ünlülerinin sanılarını kast etmektedir.[2] İslâm mantıkçısı olan Fârâbî, cedeli, daha çok bir sanat (teknik) olarak değerlendirmektedir. Ona göre cedel, çelişik olan iki seçenekten birisinin savunulmasını üzerine alan, cevap veren (mucîb) kişiden soru sorularak elde edilen ve konusu tümel bir konulu iptal hususunda, doğruluğu herkesçe ya da büyük çoğunlukça kabul edilen meşhûrât türü öncüllerden tasım yapmayı sağlayan bir sanat anlamına gelmektedir.[3] O, cedelde daima iki kişinin bulunacağını göz önüne aldığı ve her ikisinin de değişik olması gereken davranışlarını (roller) cedelin tanımına sokmak istediği için, bu şekilde tanımlama yoluna gitmiştir.[4]

İbn Sînâ'nın cedel tarifi, her ne kadar yukarıda geçen cedele ilişkin tanımlardaki aynı unsurları içeriyorsa da, Fârâbî'nin tanımından daha açık ve anlaşılır gözükmektedir. Ona göre cedel, bir fikri ya da bir görüşü yaygın olan veya genellikle kabul edilen önermelerle ispat etme ve savunulan bir görüşe karşıt bir görüş benimsememe sanatı anlamına gelmektedir.[5] İbn Sînâ bu tanımında, cedel ile istenilen bir düşüncenin ya da ileri sürülen bir görüşün ispatlanacağını belirtmişse de, ona göre cedelî ispatlarla elde edilen bilgi sanıya (zann) dayanmakta ve bu bilgi ile hiçbir şekilde gerçeğe ulaşılamamaktadır.[6] Bu açıdan bakılacak olursa İbn Sînâ'nın dışında, Aristoteles ve Fârâbî gibi mantıkçılar cedelî akıl yürütmenin yaygın olan öncüllerle yapılması ve cevap sırasında ileri sürülen konula karşıt bir konulun ileri sürülmemesi gibi önemli sayılabilecek birtakım hususlarda ortak bir kanıya varmışlardır. Bu anlamda Aristoteles ve Fârâbî gibi mantıkçılar, cedeli tanımlarken sadece meşhurât türünden olan öncülleri dillendirmiş[7] olsalar da gerçekte cedel, müsellemât türünden olan öncülleri de kapsamaktadır. Nitekim daha sonraki İslam mantıkçıları olayın ayırdına varmış olacaklar ki cedeli, "meşhûrât ve müsellemât türünden olan öncüllerle kurulan bir çeşit tasımdır"[8] biçiminde tanımlamak suretiyle, cedelin her iki çeşit öncül türünü (meşhûrât ve müsellemât) de kapsadığına dikkati çekmişlerdir.

Cedel, herhangi bir konuda ya da herhangi bir meselede, gerçeği araştırıp ortaya koymaktan çok bir düşüncenin, bir konulun veya doğruluğu kabul edilen herhangi bir fikrin savunulmasında ve böylece de karşı tarafın susturulmasında, ikna edilmesinde ya da dize getirilmesinde kullanılan

[2] Aristoteles, *Organon-V (Topikler)*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952), 4-5.
[3] Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî–III (Kitâbu'l-Cedel)* thk Refîk el-'Acem, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Felsefiyye, 1986), 13.
[4] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 14.
[5] Ebû 'Ali 'Abdillâh b. Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantık-VI (Kitâb el-Cedel)*, thk. 'Ahmed Fu'âd el-Ahvânî, (Mısır: 1385/1965), 21.
[6] İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Cedel*, 11.
[7] Aristoteles, *Organon-V*, 21-27; Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 13.
[8] Seyyîd Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: 1990), 78.

mantıksal bir yöntemin ismidir. Diğer bir söylemle cedel, bir düşünceyi ya da bir görüşü savunarak karşı tarafa kabul ettirebilmek ya da karşı tarafın bir düşüncesini veya bir görüşünü geçersiz kılabilmek için, daha çok meşhûrât veya müsellemât türünden olan öncüllerle yapılan ve birtakım delil getirme tekniklerini konu edinen bir mantaliteyi nitelendirmektedir.[9] Her ne kadar cedel ilk, kesin ve doğru olan öncüllerden kurulan ya da oluşturulan "burhân" (kesinliği saptanmış) kadar sağlam ve güvenilir olmasa da, ulaştıracağı olası bilgi değeri açısından bir ilim olarak da kabul edilebilir.[10]

İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî cedeli şöyle tanımlamaktadır: Cedel, tartışan iki kişinin anlatım yoluyla veya bu anlatımın yerine geçen göstergeler (işâret) ve delâlet yoluyla, kendi görüşünü savunma ve karşı tarafın görüşünü reddetme hususundaki savlarının dayanaklarının ortaya konmasıyla ilgilidir.[11] Onca cedel, bilinecek olan şeyleri ortaya çıkarmak için başvurulan genel bir söylem biçimidir. Cüveynî, kitap (Kur'an) ve sünnete dayanılarak oluşturulmuş olan cedelin gerekliliği üzerinde durmakta olup, içeriği açısından ve edebi bakımdan cedelin İslamî bir değeri ve önemi vardır.[12] Nitekim o, bu anlayışıyla kuramsal olarak tartışılan her şeyin, her yöntemin, mantığın ve cedelin Kur'an'da olduğu hususunda öğrencisi Ebû Hamid el-Gazzâlî'yi de etkilemiştir.[13]

Cedelin en önemli amacı, ilzâm-ı hasm, yani hasmın susturulmasıdır. Dahası, hasmın ikna edilmesi ve delillerinin çürütülerek karşı tarafın bastırılmasıdır. Buna karşılık bir tartışmada münazaranın amacı ise, İbn Sînâ'nın da ifadeye çalıştığı gibi gerçekliğin ortaya konması, hakkın beyan edilmesi ve sonuçta da gerçek bilgiyi elde etmektir. Cedelde hasmı susturmak veya bastırmak için dikkatlice hareket edilmekte, şekil mantığına sıkı sıkıya bağlı kalınmakta; ayrıca, üslup yerine göre sert ya da yumuşak olarak düzenlenebilmektedir. Çünkü cedelde, genel olarak doğruluğu ve geçerliliği önceden kabul edilmiş peşin hükümler ve yargılar söz konusudur. Hatta cedelde hasmın kabullendiği düşüncenin yanlışlığını, geçersizliğini ve tutarsızlığını gösterip kendi iddiasını ispat etme amacı olduğu için cedelci daima stresli ve hırslıdır. Öyle ki cedelci bu amacına ulaşabilmek için, kimi zaman da tartışma sürecinde birtakım kelime ve mantık oyunlarına yönelebilmekte, hileye başvurabilmekte veya konuyu anlaşılmaz ve karma karışık bir vaziyete sokabilmektedir.

2. Cedelin Yapısını Oluşturan Önermeler

2.1. Meşhûrât Türü Önermeler

Meşhûrât türü önermeler, herhangi bir toplulukta genel olarak herkesin veya bunlar arasında bilge olan kimselerin, bu sonuncular arasında da hepsinin ya da seçkin olanlarının sanılarını yahut da, belirli bir topluluğun üzerinde uzlaşmaya vardığı olası görüşleri ifade eden önermelerdir.[14] Ayrıca meşhûrât türü önermeler, herhangi bir toplulukta genel olarak kabul edilen görüşlere zıt görüşlerden oluşabileceği gibi, bir toplulukta genel olarak kabul edilen görüşlere çelişik olan birtakım sanılardan da

[9] Esîrüddîn el-Ebherî, *Îsâgûcî (Mantığa Giriş)*, çev. Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 87.
[10] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 21-23.
[11] İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire, 1399/1979), 30.
[12] İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, 70-73. İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen, "*(Ey Muhammed) sen hikmetle, güzel öğütle Rabb'inin yoluna çağır (davet et) ve onlarla en güzel bir biçimde mücâdele et...*" (en-Nahl, 16/125) ve "*...Eğer doğru iseniz, [kesinliği saptanmış] delilinizi getiriniz*." (el-Bakara, 2/111) ayetlerine dayanmak suretiyle dinsel açıdan da cedelin gerekliliği üzerinde durmakta ve cedele dinî bir meşruiyet kazandırmaktadır. Bu hususta bkz. *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, 23. Ayrıca, İbn Rüşd de Kur'an-ı Kerim'de geçen, "*(Ey Muhammed) sen, hikmetle, güzel öğütle Rabb'inin yoluna çağır ve onlarla en güzel bir biçimde mücâdele et...*" âyetindeki hikmetin,*"felsefî burhâna*", güzel öğüdün, *"hitâbeye"*, mücadelenin de *"cedelî"* kıyasa karşılık geldiğini ileri sürerek, Kur'an'ın hem kesin sonuç veren (burhânî), hem söylevsel (hitabî), hem de cedelî birtakım delilleri kullandığını belirtmiştir. Ancak ona göre, Kur'ân, çoğunluğu ikna etme amacı taşıdığından daha çok cedelî ve söylevsel türden delilleri ya da kanıtlamaları kullanmaktadır. Bu konuda bkz. Ebû'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, *Felsefetü İbn Rüşd –Faslu'l-Makâl-el-Keşf'an Menâhici'l-Edille-*, thk. el-Cennetü İhyâi't-Türâs el-'Arabiyyifî Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde (Beyrut, 1402/1982), 110-112.
[13] M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, (İstanbul: İsam Yay., 1998), 12-13.
[14] Aristoteles, *Organon-V*, 27.

oluşabilmektedir.[15] Buradan da anlaşılacağı üzere meşhûrât türü önermelerdeki bu genel birliktelik ve uzlaşım, bir toplulukta yaşayan herkesin ya da büyük çoğunluğun genel katılımı ve tanıklığı ile ya da insanların akıllılarının (seçkin kişiler), bilginlerinin ve filozoflarının genel katılımı ve tanıklığı gerçekleşmektedir.[16]

Meşhûrât türü önermeler, ulaştıracağı sonuçları bakımından kesin sonuç veren önermelerden (yakîniyyât) farklıdır. Çünkü kesin sonuç veren önermelerin bizzat kendileri saltık gerçeği ve doğruyu ifâde etmektedirler.[17] Meşhûrât türü önermeler ise yaygınlığını, ya meşhûr önermeyi kullanan cedelciye ya da bizzat meşhûr önermenin kendisine özgü olan durumlarda kazanmaktadır.[18] O halde, bir görüşü ya da bir fikri yahut da, herhangi bir nesneyi meşhur kılan durumlar (ya da nedenler) ne olabilir? Ya da meşhûrât türü önermelerde, hangi durumlardan ya da nedenlerden dolayı genel bir birliktelik veya uzlaşım sağlanabilmektedir? Herhangi bir görüşü, düşünceyi ya da nesneyi yaygın kılan nedenleri şöyle sıralamak mümkündür:

a) Meşhûrât türü önermeler, bir toplulukta genel olarak herkesin ya da büyük çoğunluğun yararını ilgilendiren önermelerdir. Bu tür önermeler, genelde herkesin ya da büyük çoğunluğun üzerinde görüş birliğine vardığı (icmâ) ve insanlar arasında hiçbir kişiye mal edilmeksizin varlığını sürdüren görüşleri ifâde etmektedir. Sözgelimi, 'adaletin yerine getirilmesi gerekir' ya da 'yalan söylenmemesi gerekir' gibi.[19]

b) Meşhûrât türü önermeler, tümevarıma (istikrâ) dayanan önermelerdir. Yani meşhûrât türü önermeler, genel bir araştırma ve yoklamadan sonra elde edilen önermelerdir. Sözgelimi, 'bazı varlıklar sonradan olmadır' gibi.

c) Meşhûrât türü önermeler, insanların daha çok dinsel terbiye, edep, utanma ve acıma duygularına indirgenebilen türden önermelerdir. Sözgelimi, 'Allah birdir' (Müslüman kesim için); 'İsa, Tanrı'nın oğludur' (Hıristiyan kesim için) ve 'büyüklerin karşısında ayaklar uzatılmaz' (Türk âdet ve geleneğinde olduğu) gibi.

d) Meşhûrât türü önermeler, genelde gerçeği andıran ya da gerçeğe aykırı olan önermelerdir. Öyle ki, bunların böyle olduğu insanlar tarafından fark edilmediği ve araştırılmadığı için, insanlarca doğru olarak kabul edilmektedir. Bu tür önermeler, gerçeğe benzedikleri için halkın ya da büyük çoğunluğun karşı çıkmadığı türden önermelerdir.[20] Sözgelimi, 'özgürlük en büyük erdemdir' gibi.

e) Meşhûrât türü önermeler, cedelcinin kendi kişiliğini ayrıcalıklı kılan birtakım niteliklerle ve cedelcinin söylem biçiminin güzel oluşu ile ilişkili olan önermelerdir. Sözgelimi, 'toplum içinde barışı yaşatmak ya da esas kılmak gerekir' gibi.

f) Meşhûrât türü önermeler, insanlar tarafından kolaylıkla benimsenebilen ve kabul edilebilen türden önermelerdir.[21] Sözgelimi, 'adalet en büyük toplumsal olgulardan birisidir' ya da 'yoksulları sevindirmek güzeldir' gibi.

2.2. Müsellemât Türü Önermeler

"Müsellemât" terim olarak mantık kitaplarında, bir tartışmada karşı ya da her iki tarafça da kabul edilerek ele alınan önermeler olup taraflardan her birisinin diğerine üstün gelmek için, ister doğru ister yanlış olsun kendilerine dayanmış olduğu önermeler[22] anlamında kullanılmaktadır.

---

[15] Aristoteles, *Organon-V*, 27.
[16] Fârâbî, *Kitâb el-Cedel*, 65-66; İbn Sinâ, *Kitâb el-Cedel*, 76.
[17] Ebherî, *Îsâgûcî*, 84-85.
[18] İbn Sînâ, *Kitâb el-Cedel*, 32.
[19] İbn Sînâ, *Kitâb el-Cedel*, 39.
[20] İbn Sînâ, *Kitâb el-Cedel*, 39.
[21] İbn Sînâ, *Kitâb el-Cedel*, 32.
[22] Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Bilim Yay., 1996), 87.

Mantık kitaplarının birçoğunda "müsellemât" türü önermelerle ilgili olarak, Hz. Muhammed'in mi'raca çıkışının olanaksızlığını tartışan bir Hıristiyan'la ona cevap veren bir Müslüman arasında geçen bir tartışmada, Hz. İsâ'nın gökyüzüne yükselişi örnek olarak verilmektedir. Burada, karşı tarafın doğru kabul ettiği genel bir inançtan hareketle kanıtlama yapılmaya çalışılmaktadır. Bunu, cedelî tasım formu çerçevesinde şu biçimde ifadelendirebiliriz:

"Hz. İsâ'nın gökyüzüne yükselmiş olduğunu kabul ettiğinize göre, bazı insanların da gökyüzüne yükselebileceğini kabul ediyor musunuz?" (*Müsellemât*)

"Evet"

"Hz. Muhammed bir insandır; o halde, o da gökyüzüne yükselmiş olabilir mi?"

"Evet"

"Öyleyse, Hz. Muhammed'in mi'racını niçin kabul etmiyorsunuz?"

Yine, Hz. İsâ'nın babasız olarak dünyaya geldiğini inkâr eden bir Yahudi'yi, 'Hz. Âdem'in hem babasız hem de annesiz olarak dünyaya gelmiş olduğu' delili ile susturmak da, müsellemât türü önermeye bir örnektir.[23] Bunun, cedelî tasım formu çerçevesinde ifadelendirilişi şu biçimdedir:

"Hz. Âdem, hem babasız hem de annesiz olarak dünyaya gelmiştir, değil mi?"

(*müsellemât*)

"Evet"

"Hz. İsâ bir insandır; o halde, o da babasız olarak dünyaya gelmiş olabilir mi?"

"Evet"

"Öyleyse, Hz. İsâ'nın babasız olarak dünyaya gelmiş olduğunu niçin kabul etmiyorsunuz?"

Müsellemât türü önermeye bir başka örnek, Kur'an'dan da verilebilir. Kur'an, "*kurumuş kemikleri yeniden kim diriltecek*" diye soranlara "*ilk kez yaratan*" cevabını vermiştir (el-Yâsîn, 36/78. Burada, karşı tarafın kabullendiği dinsel bir inançtan (müsellemât) hareketle kanıtlama yapılmıştır. Bu, cedelî tasım formu çerçevesinde şu biçimde ifadelendirilebilir:

"Tanrı her şeyi ilk kez yaratmıştır, değil mi?" (*müsellemât*)

"Evet"

"Bir şeyi ilk kez yaratan, ikinci kez de yaratabilir mi?"

"Evet"

"Öyleyse Tanrı, kurumuş kemikleri ikinci kez yaratabilir mi?"

"Evet"

Cedelde müsellemât türü öncülleri kullanmaktaki gaye, tanımında da geçtiği üzere, doğru olsun yanlış olsun ya da tümel olsun tikel olsun, karşı tarafın benimseyip kabul ettiği fikirlerle onu susturmak veya iknâ etmektir. Ya da karşı tarafı alt etmek yahut da, onu kendi silahıyla vurmaktır.

[23] Cedelî tasım formu çerçevesinde ifade etmiş olduğumuz söz konusu kanıtlama biçiminden Kur'ân da bahsetmektedir: "*Allah'a göre İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan yarattı sonra da ona "ol" dedi, artık olur. Bu, Rabb'inden gelen bir gerçektir. O halde [sen de] kuşkulananlardan olma!"* Bu hususta bkz. el-Âl-i İmrân, 3/59-60. [Ayrıca bu konuda geniş bilgi için]: Cemal Sofuoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm'e ve Hadislere Göre Hz. İsâ ve Hıristiyanlık* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2005), 31-34.

3. Cedeldeki Dışlayıcı ve Ötekileştirici Dilin Temel Nedenleri

3.1. Tek Bakış Açısı

İnançtaki tekçilik-mutlaklık, anlaşılır ve kabul edilebilir olsa da düşünce ve fikir düzeyinde o denli sıkıntılı ve zorlayıcıdır. Bütün insanlar, aynı anda aynı şeyleri düşünemez ya da benzeri tepkileri gösteremezler. Bu durum, onların fıtrî yapısını zorlayan hatta bozan en önemli bir durumdur. Çünkü tekçi-mutlakçı anlayışta sadece belli bir inanç, düşünce, ideoloji, arzu ve görüşe bağlılık gösterme, onu kutsama, tahkik etmeme ve irdelememe vardır. Bu mantığa göre eskiden ya da gelenekten ne nasıl aktarılmışsa, onu hiç kurcalamamak, araştırmamak ve değerlendirmemek esastır. Dogmatizm olarak da isimlendirilen bu anlayış, kendi üstünde veya kendisine alternatif hiçbir inancı, düşünceyi ve ideolojiyi geçerli ve makbul kabul etmemektedir.

Tekçi-mutlakçı anlayışta, kendisi dışındaki hiçbir inanç, görüş, düşünce ve ideolojiye yer yoktur. Sadece kendisinin haklı ve geçerli olduğunu, bu sebeple de anlamı, değişimi, dönüşümü ve fikrî kırılmayı ancak kendi dünyasıyla sınırlı kılar. Bu nedenle tekçi-mutlakçılığın olduğu yerde fikirsel ve düşünsel kırılmalardan kesinlikle bahsedilemez. Bu nedenle İslâm düşünce ortaya çıkmış olan bazı mezhebî teşekküller ve kelâm okulları, zamanla kendi dinî inanç, görüş ve yaklaşımlarının geçerliliğini ve doğruluğunu savunarak kendileri dışındaki oluşum ve anlayışlara hep kapalı kalmışlardır. Bu açıdan tekçi-mutlakçı bakışın verdiği etkiyle hareket, kendi dinî-itikâdî anlayışları yani gelenekleri dışındaki bütün insanî ve ahlâkî ve teşekkülleri yok sayma, son tahlilde hiçbir gelişim, dönüşüm ve ivmeyi yakalayamama anlamına gelir. Bu durum, bir fikir ve düşünce tutulması olarak da tarif edilebilir. Ancak evrende geçerli ve haklı olan tek-mutlak şey ise fikrî değişim, gelişim ve dönüşümdür. Unutulmamalıdır ki, hiçbir zaman fikrî çalkantı ve ideoloji epistemolojiden önce oluşturulmamalıdır. Şayet sistematik bir ideoloji oluşturulabilirse, ancak o zaman sistematik bir epistemolojiden bahsedilebilir. Yoksa fikirsel-düşünsel değişim ve gelişim, yozlaşmış bir ideolojiye terk edilirse, orada "çatışma" ve "dışlama" baş gösterir.

3.2. Siyasî Otoritenin Etkisi

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde herhangi bir iktidar kavgası ya da siyasî ve ideolojik bir tartışma yaşanmamışken, idarenin ve siyasetin insanların uhdesine geçmesinden sonra İslâm dünyasında bölünmeler ve fikrî kırılmalar baş göstermiştir. Özellikle de halifeler dönemine baş gösteren iç mücadele ve savaşların kahir ekseriyeti, tamamen dünyevî ve siyasî kaygılarla varlık bulmuştur. Bu durum belli bir dönemden sonra sadece siyasî kırılma ve çalkantı ile sınırlı kalmamış, diğer taraftan dinî-itikâdî tartışmaları beraberinde getirmiştir. Hiç kuşkusuz Emeviler'in Arap ırkçılığına dayanan siyaset ve idare anlayışları, dinî-itikâdî teşekküllerin de bu minvalde yol almasında en büyük etkendir. Onlar Arap ırkçılığına dayanan bir siyaseti desteklerinden, kendilerinden olmayan mevaliyi ve onların dinî telakkilerini de yok hükmünde kabul etmişlerdir. Bu dönemde baş gösteren direniş ve ayaklanmaları özellikle de yaşanan "Kerbela Olayı"nı bu çerçevede ele almak ve değerlendirmek gerekmektedir. Üsteki yönetim ve siyasî algı neyi düşünüyorsa, aynı şekilde dinî-itikâdî paradigmanın da bu istikamette şekillenmesini talep etmişlerdir. Fakat üzülerek belirtmek gerekir ki bu uygulama ve tasarruf, onların sonunu hazırlamış ve tarih sahnesinden çekilmelerine neden olmuştur. Aynı durum bir hoşgörü ve tahammül sloganıyla ortaya çıkan Abbasiler'de de gözükmektedir. Bir dönem sonra Halîfe el-Me'mûn eliyle oluşturulan *Halku'l-Kur'ân* engizisyonu, Abbasî iktidarının sonunun habercisi olmuş, insanlar haksız yere yaratılan bir doktrin uğruna heba edilmiş ve tarih, insanlık ve ahlâk katledilmiştir. Kısacası Abbasî iktidarı da, kendi siyasetleriyle uyuşmayan, onlara muhalif her türlü inanç, görüş ve düşünceleri tutsak etmiştir.

Siyasî erk ve gücü ellerinde bulunduran İslâm devlet adamları, muhalefeti sadece kendileri gibi düşünmeyen, onlara karşı çıkan ve otoritelerini sarsan oluşumlar olarak görmüşlerdir. Oysaki Kur'ân, insanın yaratılış felsefesine de uygun olarak şöyle buyurmuştur: "*Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halîfe yaratacağım" demişti. Onlar da, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birisini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima tesbih ve takdis ediyoruz" demişlerdir. Allah da, "Ben, sizin bilmediklerinizi bilirim" demişti*" (el-Bakara 2/30). Bu âyette, sadece insanın yaratılış ve

yeryüzü serüveni değil, onun nasıl bir yapıda olduğuna işaret vardır. Buna göre insanın, Allah tarafından yeryüzünde "halîfe" olarak yaratılmış olması, ona siyaset etme ve idarede bulunma dışında "muhalefet etme" hakkı ve hürriyetini de tanımıştır. İnsanın muhalefeti her daim olumsuz, menfî ve kaygı verici olmaz. Bazen de bu muhalefetten olumlu, ufuk açıcı ve kayda değer insanî ve ahlâkî kazanım ve tecrübeler çıkartılabilir. O nedenle tarihî tecrübeler ışığında konuşmak gerekirse bugünün devlet ve siyaset adamları da, muhalefeti ya da kendilerine olan karşı koyuşu asla bir direnme, yaftalama ve baskı unsuru olarak değerlendirmemelidirler.

3.3. Mezhep Taklitçiliği ve Taassup

"Taassup" ve "taklit"te ortak olan temel unsur, insan aklının kullanılmaması bir anlamda hata, yanlış ve kusurda ısrar edilmesi ve direnilmesi; yanlış veya doğru demeden herhangi bir otoritenin (dinî ya da insanî) söz ve eylemine ön kabullü ve hiçbir endişe hissetmeksizin bağlanma ve tutunma yönelimi taşımaktadır. Öyle ki, insanın yapısında var olan bu temayül ve farkında olmadan beliren bilinçaltı durumu, insana yön vermekte onun zihin ve gönül dünyasına tahakküm etmektedir. Bu bağlamda, insanın zihninde ve kalbinde zamanla kutsallaştırılan bu türden bir takım düşünce, inanç ve kanılar dogma haline gelmekte ve insanları, bu türden düşünce, inanç ya da kanılarının savunuculuğuna soyundurarak bu doğrultuda birtakım kanıtlar bulmaya ve dinî-itikâdî bağnazlığa sevk etmektedir. Hiç kuşkusuz böylesi bir kabul ve tutum, elbette ki insanları görüş ayrılığına ve kısır çekişmelerin içine sürükleyecektir.

İnsanın kendi yapısından kaynaklanan hata ve kusurları genel olarak iki kategoride ya da iki aşamada ele almak veya değerlendirmek mümkündür:

i. Üzerinde araştırma ve inceleme yapıldığı halde, her şeye rağmen kaçınılmaz olarak ortaya çıkan hatalardır ki, bu türden hata ve yanlışları yapan insanlar doğruyu, gerçeği ve nesnel olanı bulmaya çalıştıkları ya da böylesi bir aktivitenin içinde olduklarından her şeye rağmen mazur kabul edilirler. Bu kişiler, dinî metinleri anlama ve yorumlama (te'vîl) konusunda herhangi bir art niyetleri olmadığı halde, üstelik sağlam yöntemlerle de hareket etmiş olmalarına rağmen bir şekilde doğruya ve gerçeğe isabet edemeyen kişilerdir.

ii. Araştırılacak olan konu üzerinde doğru, tutarlı ve gerçekçi yöntemlere başvurmaksızın doğrudan doğruya maksatlı olarak art niyetli ya da kötü düşünceli kimselerce oluşturulan hata ve yanlış türleridir. Öyle ki bu türden değerlendirmeler, dinî metinleri yeniden okuma ve yorumlama sürecinde ortaya konan ve içine sıklıkla düşülen bir hata ve yanlış türüdür. Hatta bu türden bir yanılsama içinde olanların, dinî nassları kendi istek, hevâ ve arzularına göre yorumlamak istediklerini söyleyebiliriz.[24]

4. Cedel Yönteminde Kullanılan Temel Aklî Dayanaklar

4.1. Güce Başvurma

Cedelî bir tartışmada taraflar, benimsemiş oldukları herhangi bir görüş ya da düşüncenin doğruluğunu ve geçerliliğini, kimi zaman güç tehdidinde bulunarak karşı tarafa rahatlıkla kabul ettirebilirler. Kuşkusuz bu cedelî dayanakta, benimsenen ya da kabul edilen herhangi bir görüşle ilişkili olarak uygun ve anlaşılır birtakım kanıtlar getirme ya da bilimsel ve tutarlı bir gayret içerisinde bulunma yerine, tartışılan konuyla hiçbir ilişkisi olmayan, yani tamamen mantık dışı araçlara başvurulmaktadır. Çünkü bu cedelî dayanak, mantıksal açıdan sava kanıt olmaktan uzaktır. Cedelin bu aklî dayanağında, benimsenen ya da kabul edilen herhangi bir inanç ya da görüşle ilişkili uygun ve anlaşılır birtakım kanıtlar getirme ya da bilimsel ve tutarlı bir gayret içerisinde olmak yerine, gerçekte doğrudan tartışılan konuyla ilişkisi olmayan güç, kuvvet ve tehdidi ön plana çıkaran söylem biçimi tercih edilmektedir. Başka bir deyişle, daha çok "*küfür*", "*tehdit*" ve "*tekfir*" söylemlerinin dile döküldüğü ifadeleri bu dayanak kapsamında değerlendirmek mümkündür.

[24] Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maveraünnehir'de Ilımlı Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 277-286.

İslâm kelamcılarından *el-Bağdâdî*, âlemin, içerisinde bulunan her şey ile birlikte yok olabileceği sorunu üzerinde karşıtlarıyla tartışırken, kendi dinsel görüş ve fikirlerini büyük ölçüde bu cedelî dayanağa uygun bir biçimde savunmaya çalışmaktadır:

"'Âlemin öncesiz (kadîm) olduğunu söyleyenler, onun yok olmasını olanaksız görmüşlerdir. Câhız dışında, âlemin sonradan olduğunu (hâdis) söyleyenler, onun yok olmasını mümkün görmüşlerdir. Câhız ise, cisimlerin yok olmasını imkânsız görmüştür."[25]

"Ümmetin selefine göre Câhız'ın sözü (görüşü) küfürdür. Çünkü o, Allah'ın ezelde olduğu gibi tek olarak kalmasını imkânsız görmüştür."[26]

Görüldüğü üzere, bu tartışmada *el-Bağdâdî*, benimsemiş olduğu dinsel görüş ve düşüncesini karşı tarafa güç tehdidinde bulunarak kabul ettirmeye çalışmaktadır. Bu hususta o, görüş ve düşüncesini karşı tarafa kabul ettirebilmek için, "*ümmetin selefine göre*" demekle geçmişte dinsel otoriteleriyle saygınlık kazanan kişilerce kabul edilen bir inançtan hareket etmekte ve bu noktada halkın gücünü de arkasına almaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, onun içerisinde yaşadığı ya da tanıklık ettiği dönem ve kelâmî gelenek, böylesi bir davranışa ya da tutuma olanak tanımaktadır. Çünkü o dönemde, öncekilerin üzerinde görüş birliğine vardığı hususlar (icmâ), kesinliği benimsenmiş ve tartışılmaz hususlar olarak kabul edilmiştir.

el-Bağdâdî, aynı sorun üzerinde, yani âlemin içerisinde olanlarla birlikte yok olmasının geçerliliği konusunda benzer bir yol izleyerek, Ebû 'Ali el-Cübbâ'î (öl.321/933) ve oğlunun (Ebû Hâşim) görüşünü de geçersiz kılmaya çalışmaktadır:

"Ebû 'Ali el-Cübbâ'î ve oğlu (Ebû Hâşim), Allah'ın yok olmayı (fenâ) mahalsiz olarak yarattığını, bununla bütün cisimleri yok ettiğini ileri sürdüler. Onlar, Allah'ın, cisimlerin bazısını yok etmeye, bazısını da bırakmaya güç yetiremeyeceğini ileri sürmüşlerdir."[27]

"el-Cübbâ'î ve oğlunun sözünün küfrü (tekfîr) açıktır. Çünkü onlar, Allah'ı, bazı şeyleri yok etmeye güç yetirmekle, bazı şeyleri yok etmeye de güç yetirememekle nitelendirmişlerdir. Övgü (hamd), her türlü yenilikten (bid'at) koruyan Allah içindir."[28]

Öyle anlaşılıyor ki, bu cedelî dayanak (güce başvurma=argumentum ad baculum) toplumun büyük çoğunluğunun benimsediği inanç dizgesine koşullanmışlığı bağlamında geçerli ve etkili olabilecek olan bir dayanak olmasına karşın, mantıksal düzlemde tartışılan konuyla ilişkisi olmamasından ötürü anlamsız olan, yararsız ve meşru olmayan bir dayanaktır. Çünkü burada, ileri sürülen iddiaya mantıksal açıdan herhangi bir kanıt getirilmemekte tam tersine, kanıt gücünü yaygınlaşmış olan bir inançtan almaktadır. Güce başvurma yönteminde ileri sürülen kanıtlar, psikolojik düzeyde etkili olmalarına karşılık mantıksal olarak tartışılan problemle (konu) ilgili olmaması nedeniyle, doğru olmayan ve tartışma özgürlüğünü kısıtlayabilecek nitelikte kanıtlardır. Bu bakımdan çoğu kere güce yönelmek suretiyle tartışmayı kesmek ya da sonuçlandırmak, mantık dışı bir davranıştır.

4.2. Genel Kanaat ve Duyguları Önceleme

Cedelî yöntembilimin bu dayanağında genel olarak herhangi bir toplulukta yaşayan insanların çok beğendiği, hoşlandığı ve aşırı bağlılık gösterdiği ortak değer ve ilkelerden hareket edilmektedir. Cedel yöntemine ilişkin bu dayanak, tartışmalarda en çok kullanılan dayanaklardan birisi, hatta en önemlisidir; çünkü daha önce de değindiğimiz gibi genel anlamıyla ortaklaşa paylaşılan fikirleri ifade eden meşhûrât cedel yönteminin ana hareket noktasıdır.

el-Bağdâdî, kendi yapıtında karşıtlarıyla yaptığı bazı tartışmaları sırasında bu cedelî dayanağa sıkça başvuran bir kelâmcı-düşünürdür. O, kendi eserindeki bir tartışmada Mücessime'yi kötülemeye

[25] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed 'Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: 1346/1928), 66-67; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991), 128

[26] Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 67.

[27] Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 67; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 134.

[28] Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 67.

ya da onların benimsemiş oldukları birtakım görüşleri geçersiz kılmaya çalışırken, halkın genel kabullerini dikkate almakta ve bu çerçevede kendi görüş ve düşüncesini savunmaya çalışmaktadır:

"Horasan Mücessimesi'nin genel esasına göre, âlemin sonradan oluşu (hudûs) doğrulanmayınca, onların âlemin yaratıcısına ilişkin olarak başka bir yolları kalmamakta ve O'nu (Allah) bilmemektedirler. Hiç kimsenin kalbinde iman bulunmadığını söyleyenlerin, iman [sahibi] olduklarına nasıl karar verilebilir? İmânlarının, küfre inanan kâfir münâfıkların imanı gibi olduğunu söyleyenler, nasıl mü'min olabilirler? Ümmetin diğer [inançsal] grupları, bütün [inançsal] grupları cennet ehlinden gördükleri halde, [bunlar] onları kâfirlikle suçlamakta (tekfîr) ve heva ehlinin cezasını çektikten sonra cennete gideceklerini, onların cezâlarının sürekli olmadığını ileri sürmektedirler. Onlara göre, karşıtlarının hepsi cehennem ehlindendir. Bu nedenle onlar, ümmete göre en kötü [inançsal] grup olmuşlardır."[29]

el-Bağdâdî, bir başka tartışma örneğinde, İslâm dininin en önemli rükünlerinden birisi olan "namazın" açıklanması ve dindeki yerinin belirtilmesi hususunda, benzer bir cedelî dayanaktan hareket etmektedir:

"Fıkıhçılar, namazın bazı rükünlerinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bunlardan yerine getirilmesi gerekenler hususunda görüş ayrılığı olan hususları terk eden kimse kâfir olmaz; ancak, selefin yerine getirilmesi gerekenlerde görüş birliğine vardığı (icmâ) herhangi bir rüknü inkâr eden kişi ise, kâfir olur. Bu yüzden, farz namazda niyetin vâcip olmadığını ve başlangıçta İslâm'a girerken yapılan niyetin yeterli olduğunu söyleyen Kerrâmiyye'yi küfürle suçladık (tekfîr). [Kerrâmiyye'nin bu görüşü], bütün ümmetin görüşüne terstir."[30]

Öyle anlaşılıyor ki, kişiler tartışmada böylesi bir cedelî dayanağa başvururken muhtemelen içerisinde yaşamış oldukları toplumlarda benimsemiş oldukları veya savunuculuğunu üslendikleri dinsel anlayışın gücünü ve özellikle de siyasal otoritenin hâkimiyetini önemli ölçüde kullanmışlardır. Başka bir söylemle taraflar, çoğu kere yaygın olan halk inancını ve bu yaygın halk inancı doğrultusunda hareket eden siyasal otoritenin yaptırımını ve gücünü yedeklerine almak suretiyle birbirlerine karşı koymuşlardır.

4.3. İşin Uzmanına Dayanma

Cedelin bu aklî dayanağına göre, bir tartışmada taraflar, kimi zaman bir toplulukta beğenilen, kendisine saygı gösterilen ve görüşlerine güvenilen kişi ya da grupların inanç, bilgi, görüş ve düşüncelerine başvurmak suretiyle kendi görüş ve düşüncelerini karşısındakilere daha kolay kabul ettirebilirler. Bu cedelî dayanakta, mutlaka herkesçe veya büyük çoğunlukça saygın addedilen ve itibar gösterilen bir güç (anlayış) söz konusudur. Görüş ve düşüncelerin doğru ya da yanlış olduğunu ön görmek ve araştırmaktansa, aslında ilgili otorite ve hâkim güce göre tavır almak, bu tarz kanıtlama biçiminde daha değerli ve elzemdir.

el-Bağdâdî, imân konusunda karşıtlarıyla yaptığı başka bir tartışmada da izlemektedir. Öyle ki, o, taklidî olarak inanan kimsenin imanı (mukallid el-imân) üzerinde tartışırken karşıtlarını, bu hususta kendisince uzman kabul edilen birtakım kişilerin görüş ve düşüncesine başvurmak veya dayanmak suretiyle ikna etmeye çalışmaktadır. O, bu hususta kendi üyesi bulunduğu kelâmî geleneğin önde gelen isimlerinin görüş ve düşüncelerini ön plana çıkarmakta ve kendisince bir dayanak oluşturmaktadır:

"Yandaşlarımız (Eş'arîler), delillerini bilmeksizin dinin prensiplerine taklidî olarak inanan herkesin (mukallid el-imân) durumunu inceleriz demişlerdir. Bununla birlikte eğer o kişi, bu hususlarda şüphesinin olabileceğine inanır; fakat, bu şüphesinin kendi imanını bozacak şekilde olduğuna inanmadığını söylerse, o kişi, Allah'a inanan (imân eden) ve O'na ita'at eden değil, tersine kâfirdir. Eğer delilini bilmeyerek Hakk'a inanırsa ve bununla birlikte inancını bozan bir şüphenin olmadığına inanırsa, o kişi hususunda yandaşlarımız görüş ayrılığına düşmüşlerdir:

[29] Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 338.
[30] Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 190; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 167

Onlardan bazıları şöyle demiştir: O kişi mü'mindir ve ona İslâm hükmünün [uygulanması] gerekir. O kişi, dinin kurallarının delillerini bilmeye götüren kuramsal inceleme ve akıl yürütmeyi terk etmek suretiyle günahkâr ('âsî) olmuşsa da, inancı ve diğer ta'atleri nedeniyle Allah'a ita'at edendir. Eğer bu şekilde ölürse, onun için şefa'at ve Allah'ın merhametiyle günahının bağışlanmasını ümit ederiz. Eğer günahından dolayı cezalandırılırsa, onun azabı kalıcı olmaz ve Allah'ın övgü (hamd) ve iyiliği ile onun durumunun sonucu cennettir. Bu, eş-Şâfi'î, Mâlik, el-Evzâ'î, es-Sevrî, Ebû Hanîfe, 'Ahmed b. Hanbel ve Zâhir ehlinin görüşüdür. 'Abdullah b. Sa'îd, el-Hâris el-Muhâsibî, 'Abd el-'Azîz el-Mekkî, el-Hüseyin b. el-Fazl el-Becelî, Ebû 'Abdullah el-Kerâbîsî ve Ebû el-'Abbâs el-Kelânisî gibi ilk hadisçi kelâmcılar da bu görüştedir. Biz de ('Abd el-Kâhir el-Bağdâdî), bu görüşteyiz."[31]

el-Bağdâdî'nin kelâmdaki yöntembilimini belirleme ve tanıtma adına ortaya koymaya çalıştığımız bütün bu örneklerden hareketle, cedelî dayanaklardan birisi olan "işin uzmanına (otoriteye) dayanma"nın (argumentum ad verecundiam), tamamen geçersiz, hiçbir tutanağı olmayan ve gelişigüzel kullanılan bir dayanak olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Aslında kişinin, kendi alanında ün kazanmış, söz sahibi olmuş kişi, gurup ya da kuruluşlara göndermede bulunması, çoğu zaman son derecede etkilidir. Ancak, bunun aşırı bağlılık boyutlarına ulaştırılmaması, aşırı taassup ve kişisel birtakım kaygılarla yapılmaması gerekmektedir.

4.4. Tartışmayı Şahsileştirme

Cedelin bu aklî dayanağı, gerçekte tartışılan konu ve mevzu ile alakalı bir yöntem değildir. Daha açık bir söylemle bu cedelî dayanakta taraflardan birisi, diğer tarafın benimsemiş olduğu herhangi bir görüşü ya da ileri sürmüş olduğu savı, tartışmayı doğrudan doğruya karşı tarafın kişisel bazı yeterlilik ve zaaflarına yönelterek olumsuz, toplumda infial uyandıracak özelliklerini ve niteliklerini önde tutmak suretiyle o kişinin görüşü geçersiz kılınmaktadır. Cedelin bu aklî dayanağı uygulanırken, daha çok karşı tarafın benimsediği dinî inanç ve tutum, savunduğu görüş, bağlı olduğu gelenek ve mezhepten yola çıkılarak açıklama ve savunu yapılmaya çalışılmaktadır.

el-Bağdâdî, kendi yapıtında dinsel inanç ve görüşlerini karşıtlarına kabul ettirme konusunda ya da onların görüşlerini geçersiz kılma hususunda, kimi zaman bu cedelî dayanağa başvurmuş ve onu kullanmıştır. Sözgelişi o, bilgi ve gerçekliklerin varlığı konusu üzerinde karşıtlarıyla tartışırken, büyük ölçüde tartışmanın kişisel bağlamda sürdürülmesine özen göstermekte ve bu şekilde karşı tarafı "alaya almak" suretiyle onların görüşünü geçersiz kılmaya çalışmaktadır:

"Onlar (Sofistler), çeşitli gruplara ayrılmışlardır: Onlardan bir grup, "şey"in gerçekliğinin (hakîkat) ve "şey"e dair bilginin olmadığını ileri sürmektedir. Bunlar, görüşlerinde direnenlerdir. Onları dövmek, cezalandırmak ve mallarını ellerinden almak gerekir. Dövmenin acısından şikayet ettiklerinde ve alınan mallarını geri istediklerinde onlara şöyle denilir: "Sizin ve sizdeki acının bir gerçekliği (hakîkati) yoksa, o halde niçin acıdan şikayet ediyorsunuz; bu sıkıntınız ne diye? Mallarınızın bir gerçekliği yoksa, onları geriye istemenizin bir anlamı var mı? [Öyle ya] gerçekliği olmayan bir şeyi niçin istiyorsunuz?"[32]

Tartışma sürecinde cedelcinin, karşı tarafın görüşünü veya savını geçersiz kılmak için, kimi zaman bu cedelî dayanağa müracaat ederek kanıtlamada bulunması, insanî ilişkiler çerçevesinde uygun bir davranış olmadığı gibi, tartışmadan beklenilen verimi de olumsuz yönde etkilemektedir. Öyle ki, tartışma süresince cedelcinin, karşı tarafın özel durumunu öne sürmesi ya da bununla uğraşması (meşgul olması) yerine, onun görüş ve düşüncesini dikkate alarak inceleme bulunması veya tartışması gerekir. Çünkü karşı tarafın kişisel birtakım özelliklerine takılmak ya da böyle bir saplantıya düşmek, kimi zaman tartışmanın kişinin aleyhine dönmesine de neden olabilir. Çünkü tartışmacının karşı tarafın özel durumunu öne sürmesi ya da bununla uğraşması (meşgul olması) yerine, onun görüş ve düşüncesini dikkate alarak doğrudan konuyu tartışması gerekir.[33]

---

[31] Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 254-255.

[32] Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 6.

[33] Cedelde kullanılan bu aklî dayanaklar hakkında geniş bilgi için bkz. Hüseyin Doğan, *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı (Eş'arî Abdülkâhir el-Bağdâdî Örneği)* (İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 154-173.

Sonuç

Kabul edileceği üzere hiçbir yöntem ve anlayış, kendiliğinden ya da boşlukta var olmuş değildir. Çünkü ilgili yöntem ve anlayışı içinden doğduğu toplumda takviye eden ve besleyen önemli argümanlar söz konusudur. Gerek, tamamen aklî ilke ve dayanakların hâkim olduğu "*burhân*" yönteminde gerekse de, genel kabul ve düşüncelere dayalı diğer aklî yöntem "*cedel*"de olsun, mutlaka dayanaklar ve ara mekanizmalar vardır.

Bilindiği üzere, "cedelin" yapısını, "meşhûrât" ve "müsellemât" türünden olan birtakım önerme ve görüşler oluşturmaktadır. Bu tür önerme ve görüşler, halkça benimsenen ve doğruluğu genelde herkesçe ya da büyük çoğunlukça kabul edilen önerme ve görüşler oldukları için, Ortaçağ İslâm dünyasında gerek tartışmalarda gerekse açıklamalarda bunlara sıkça başvurulmuştur. Meşhûrât ve müsellemât niteliğindeki önerme ve görüşler, yaygınlık kazandıkları toplumlarındaki bilgisel, dinsel, ahlâksal ve toplumsal birtakım görüş ve düşüncelerle yakından ilgili oldukları için, bunların doğruluklarından, geçerliliklerinden ve karşı taraftaki insanlara karşı kullanılmasından hiç kuşku duyulmamıştır.

Olayın teoriden bağımsız pratik kısmından söz edecek olursak, cedel yöntemine ilişkin bu aklî mekanizmalar, belli bir dönemin dinî, ilmî ve ahlâkî görüşlerinin ve öncüllerinin oluşturulmasında faydalı olduğu muhakkaktır. Ancak değişen dünya şartları ve sürekli gelişen ilmî aktiviteler bağlamında ele alındığında ise, yetersiz kaldıklarını veya en azından sorunlu taraflarından bahsetmek mümkündür. Daha açık bir söylemle bahis konusu olan bu cedelî dayanaklar, kullanıldıkları dönem itibariyle yeterli olmuş, sadra şifa sağlamış olabilirler; ancak günümüz için aklî ve bilimsel önermelerinin oluşturulmasında yeniden gözden geçirilmeleri bir gereklilik arz etmektedirler. Bu dayanakların cedel yönteminin içinde ortaya çıkarılması, ilgili dönemin dinî ve ilmî bakış açısının ortaya konmasında son derece önemlidir. Hatta günümüzde değişik platformlarda yapılan tartışma mantıklarının kökenlerinin neler olduğunu, geliştirilen söylem biçimlerinin ya da münakaşalardaki kanıtlamaların hangi gerekçeler üzerinden sürdürüldüğünü tanıtması bakımından da yararlıdır.

Kaynakça

Aristoteles, *Organon-V (Topikler)*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed 'Abdülkâhir, *Usûli'd-Dîn*, İstanbul: 1346/1928.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed 'Abdülkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

el-Cürcânî, Seyyîd Şerîf 'Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Beyrut: 1990.

el-Cüveynî, İmâm el-Haremeyn 'Abdülmelik b. 'Abdillâh, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Kahire: 1399/ 1979.

Doğan, Hüseyin, *Horasan ve Maveraünnehir'de Ilımlı Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Doğan, Hüseyin, *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı (Eş'arî Abdülkâhir el-Bağdâdî Örneği)*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

el-Ebherî, Esîrüddîn, *Îsâgûcî (Mantığa Giriş)*, çev. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *el-Mantık 'inde'l-fârâbî–III (Kitâbu'l-Cedel)*, thk. Refîk el-'Acem el-Mektebetü'l-Felsefiyye, Beyrut: 1986.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed, *Felsefetu İbn Rüşd –faslu'l-makâl – el-keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille*, thk. el-Cennetu İhyâi't-Turâs el-'Arabiyyi fî Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut: 1402/1982.

İbn Sînâ, Ebû 'Ali 'Abdillâh, *eş-Şifâ el-Mantık-VI (Kitâb el-Cedel)*, thk. 'Ahmed Fu'âd el-Ahvânî, Mısır: 1385/1965.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: Bilim Yayınları, 1996.

Özervarlı, M. Sait, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İstanbul: İsam Yayınları, 1998.

Sofuoğlu, Cemal, *Kur'ân-ı Kerîm'e ve Hadislere Göre Hz. İsâ ve Hıristiyanlık*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

KADÎM YARAMIZ: BAZI DİNDARLARIN KENDİNDEN OLMAYANI ÖTEKİLEŞTİREN DİLİ

Namık Kemal OKUMUŞ[1]

Özet: Bilindiği gibi din, barış ve kardeşliği esas alır. Bu yüzden de din, gerek içe ve gerekse de dışa karşı şefkatli bir dil kullanır. Zira onun bakışına göre hemen herkesin çağrıya muhatap olma hakkı bulunmaktadır. Çünkü yaşayan herkesin olası muhatabı olan din, kendisini tanıtma amacına yönelik olarak hiç kimseyi dışlamadan, hemen herkesi kucaklayıcı ve de ötekini anlamayı öne alan empatik bir dili önermektedir. O kadar ki bu dil sayesinde, Yüce Allah'ın insana olan çağrısı her kesim tarafından daha net bir şekilde duyulacaktır. Ancak zaman zaman bu öneriye kulak asmayan dindarların olduğunu görmek hayli üzücüdür. Daha bidayette hâricilik adı verilen ve kendinden olanlara karşı dışlayıcı, ötekileştirici hatta düşmanlaştırıcı bir dilin kullanılması nedeniyle, geçmiş dönem dindarları arasında hayli kavgaların yaşandığını biliyoruz. Benzeri dilin daha sonraki süreçlerde de mâkes bulduğu ve sempatizanlarınca geliştirilmek suretiyle bir sürü taraftarının da olduğunu görmekteyiz. İnsanı üzen hatta dine karşı rezerv geliştirilmesine neden olan dışlayıcı din dilinin günümüzde de devam ettiğini görmek, vahyin amaçlarının yeterince kavranamadığı noktasında bizlere yardımcı olmaktadır. İşbu nedenden ötürü, günümüzde hâlâ aktif durumda olan bu dilin mantığını kavrama adına, ilgili dindar ve dindarlıkları besleyen bazı eserlere daha yakından bakmak gerekmektedir. Bize göre mevcut dışlayıcı dilin pek çok ortamda yaşama ve yaşatılma nedenini olarak, özellikle bu tür yaklaşımları içeren ve kitleleri küçük yaştan itibaren eğitmek durumunda olan bu tür eserlerin olmasıdır. Garip bir şekilde, sıradan halkın başucu eseri mesabesinde olan bazı ilmihâllerin de zaman zaman bu tür dışlayıcı dili benimsediğine şahit olmaktayız. Çalışmamızı bu tespitin gerçekliğini gösterme amacına yönelik olarak, günümüzde hâlâ kullanım sahasında olan bazı ilmihâller üzerinden araştırıma konusu yapmış bulunmaktayız. Görebildiğimiz kadarıyla kendisini hakikatin merkezinde gören her düşünce, ister dindar olsun, isterse olmasın, ötekine karşı son derece dışlayıcı bir dil kullanmaktadır. Ve dahi bu kesimler, hayat verdikleri bu dışlayıcı dilin referanslarını da yine kendilerince değerli olan bazı eserlerden almış görünmektedir. Onların kendilerinden görmediği dindarları 'ötekileştirici' dilleri sayesinde, ya sadece kendileri 'makbul dindar' olarak kalmakta ya da kendileri dışındaki herkes bir şekilde bidatçı/günahkâr/sapkın olabilmektedir. İşbu nedenden ötürü, dindarlarımızın ve dindarlıklarımızın yüce dinimizin önermiş olduğu 'tatlı dil'den asla ayrılmaması ve dışlayıcı dilden uzak bir tebliğ sürecini benimsemeleri gerekmektedir. Yoksa bizim tutumlarımız üzerinden yüce dinimiz büyük zarar görecektir. İşte o zaman, önümüze konulan faturayı ödeme şansını da bulamayabiliriz.

Anahtar kelimeler: din, dil, barış, dışlama, tebliğ.

Our Ancient Wound: The Language Of Some Devout's That Alienates Others

Abstract: As it is known, religion is based on peace and brotherhood. Therefore, religion uses a compassionate language, both inward and outward. According to its view, almost everyone has the right to address the call. Because the religion, which is the possible interlocutor of all living people, proposes an emphatic language that embraces almost everyone and emphasizes understanding of the other, without excluding anyone for the purpose of introducing itself. So much so that thanks to this language, the call of Almighty Allah to man will be heard more clearly by all people. But from time to time, it is very sad to see that there are religious people who do not listen to this suggestion. Because of the use of a language called exclusionism in the beginning, which is an exclusionary, otherizing and even enmity against those of itself, we know that there was a great deal of fights between the religious leaders of the past. We see that similar language is reflected in later processes and that there are a lot of supporters by being developed by sympathizers. It helps us to see that the language of the religion, which upset people and even led to the development of reserves against religion, continues today, at the point where the aims of Revelation are not comprehensible enough. For this reason, in order to understand the logic of this language, which is still active today, we need to take a closer look at some of the works that feed the religious and religiosity. In our view, the main reason for living and living in

[1] Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

many environments is that there are such works that contain such approaches and have to educate the masses from a very early age. Strangely, we are witnessing that some of the scientists, who are the initiators of the ordinary people, occasionally adopt this kind of language. In order to show the reality of this determination, we have made the subject of research through some of the scientific discoveries that are still in use today. As far as we can see, every thought that sees itself at the center of the truth, whether religious or not, uses a language that is extremely exclusive to the other. And even these sections seem to have taken the references to this exclusive language they have given to life from some of the works that are valuable to them. Because of their 'otheritarian' tongues, those who do not see them, they remain either "pious" or they become "sinners" or perverted by anyone other than themselves. For this reason, our piety and religiosity should never leave the "sweet language" proposed by our supreme religion and adopt a communication process that is free of the exclusive language. Otherwise, our supreme religion will be damaged by our attitudes. Then we may not have the chance to pay the bill.

Keywords: Religion, language, peace, alienating, dawah

Bilindiği gibi din, barış ve kardeşliği esas alır. Bu yüzden de din, gerek içe ve gerekse de dışa karşı şefkatli bir dil kullanır. Zira onun bakışına göre hemen herkesin çağrıya muhatap olma hakkı bulunmaktadır. Çünkü yaşayan herkesin olası muhatabı olan din, kendisini tanıtma amacına yönelik olarak hiç kimseyi dışlamadan, hemen herkesi kucaklayıcı ve de ötekini anlamayı öne alan empatik bir dili önermektedir. O kadar ki bu dil sayesinde, Yüce Allah'ın insana olan çağrısı her kesim tarafından daha net bir şekilde duyulacaktır. Ancak zaman zaman bu öneriye kulak asmayan dindarların olduğunu görmek hayli üzücüdür. Daha bidayette hâricîlik adı verilen ve kendinden olanlara karşı dışlayıcı, ötekileştirici hatta düşmanlaştırıcı bir dilin kullanılması nedeniyle,[2] geçmiş dönem dindarları arasında hayli kavgaların yaşandığını biliyoruz.

Benzeri dilin daha sonraki süreçlerde de mâkes bulduğu ve sempatizanlarınca geliştirilmek suretiyle bir sürü taraftarının da olduğunu görmekteyiz. İnsanı üzen hatta dine karşı rezerv geliştirilmesine neden olan dışlayıcı din dilinin günümüzde de devam ettiğini görmek, vahyin amaçlarının yeterince kavranamadığı noktasında bizlere yardımcı olmaktadır. İşbu nedenden ötürü, günümüzde hâlâ aktif durumda olan bu dilin mantığını kavrama adına, ilgili dindar ve dindarlıkları besleyen bazı eserlere daha yakından bakmak gerekmektedir. Bize göre mevcut dışlayıcı dilin pek çok ortamda yaşama ve yaşatılma nedenini olarak, özellikle bu tür yaklaşımları içeren ve kitleleri küçük yaştan itibaren eğitmek durumunda olan bu tür eserlerin olmasıdır. Garip bir şekilde, sıradan halkın başucu eseri mesabesinde olan bazı ilmihâllerin de zaman zaman bu tür dışlayıcı dili benimsediğine şahit olmaktayız. Çalışmamızı bu tespitin gerçekliğini gösterme amacına yönelik olarak, günümüzde hâlâ kullanım sahasında olan bazı ilmihâller üzerinden araştırıma konusu yapmış bulunmaktayız.

Görebildiğimiz kadarıyla kendisini hakikatin merkezinde gören her düşünce, ister dindar olsun, isterse olmasın, ötekine karşı son derece dışlayıcı bir dil kullanmaktadır. Ve dahi bu kesimler, hayat verdikleri bu dışlayıcı dilin referanslarını da yine kendilerince değerli olan bazı eserlerden almış görünmektedir. Onların kendilerinden görmediği dindarları 'ötekileştirici' dilleri sayesinde, ya sadece kendileri 'makbul dindar' olarak kalmakta ya da kendileri dışındaki herkes bir şekilde

[2] Uzun süredir yakındığımız ve ümmeti böleceğine dair güçlü kanaat beslenen bu dilin günümüzde farklı coğrafyalarda oldukça yaşanır olduğunu görmekteyiz. Bunlardan birisinde, bütün farklılıklarına rağmen yine de İslâm şemsiyesi altında görülmesi gereken ekol olan Şiîlik ve onun içindeki aşırı unsurları öne alınarak, ilgili düşünce okulu için tekfir silahının kullanıldığına şahit olmaktayız. Din dilinin ötekine karşı oldukça yakıcı şeklini ifade eden bu kullanım, İran ve İran Rejimi için *'Mecusîlerin Geri Dönüşü/İran Devriminin Tarihi, Akidevi ve Politik Boyutları*" adlı eserde açıkça görülmektedir. Bu eser, olması gereken eleştiri ve olmaması gereken tekfirin dinî kisve altında nasıl da yakıcı olabileceğini daha yakından göstermektedir. Bkz. Muhammed Surur Zeynelabidin, *'Mecusîlerin Geri Dönüşü/İran Devriminin Tarihi, Akidevi ve Politik Boyutları*", çev. Hüsrev Subaşı, (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2014).

bidatçı/günahkâr/sapkın olabilmektedir. İşbu nedenden ötürü, dindarlarımızın ve dindarlıklarımızın yüce dinimizin önermiş olduğu 'tatlı dil'den asla ayrılmaması ve dışlayıcı dilden uzak bir tebliğ sürecini benimsemeleri gerekmektedir. Yoksa bizim tutumlarımız üzerinden yüce dinimiz büyük zarar görecektir. İşte o zaman, önümüze konulan faturayı ödeme şansını da bulamayabiliriz.

Din dilinin bu dilin oluşumuna katkı sunan din ile büyük bir ilişkisi bulunmaktadır.[3] Yani din ve onun kullanmakta olduğu kavramları din dilinin merkezinde yer bulmalıdır. Yine din dilinin merkeze alması gereken şeylerin başında, amacı tebliğ ve destek bulma olan bir dinin, 'kuşatıcı bir dil' üzerinden muhataplara hitap etmesidir. Onun içindir ki her din geçmişle hesaplaşma yerine kuşatıcı bir 'barış dili' kullanmak durumundadır. Bu dilin affetme, bağışlama, hoşgörü, anlama, empati, tövbe vb. gibi son derece koruyucu bantları vardır. Eğer ki din dili bunların yerine hesap sorma, dışlama, cezalandırma yolunu seçerse, ilgili dilin kabul değeri hayli düşecektir. Hatta bu dilin mezkûr geçmişiyle birlikte yeni dinin kapısında bekleyenlere yapılması gereken tebliğ süreci de sekteye uğrayacaktır.

Öyle ki daha sonraki süreçlerde aldığı isimler gereği 'semavî dinler' dediğimiz Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın 'kuluçka dili' hakikatin tevziîdir diyebiliriz. Buna uygun olarak, tevhidin ya da İslâm'ın ortak bir isimlendirme olduğunu unutmamalıyız. İnsanlığın vahiyle şerefyâb olduğu değişik zamanlardaki farklı uygulamalarının adı olan bu oluşumlar, süreç içinde kendilerine uygun bir 'sunum dili' bulmuşlardır. Bize göre, tarihsel anlamda kendisini organize eden dinsel mesaj kümelerinin vadettikleri umudu görebilme adına bu oluşumların dünyaya gelişlerinde kullandıkları 'ilk kelimeleri'ne bakmak lazımdır. Nitekim bu durum, adeta yeni doğan bebeklerin konuşma temrinlerindeki ilk sözlerinin önemi gibi bir şeydir. Yahudiliğin 'yaşatmayı', Hıristiyanlığın 'sevmeyi', Müslümanlığın ise 'okumayı' merkezine aldığı hâlde, süreç içinde dindarların katı, acımasız ve kuralcı tutumları/dilleri sayesinde bu dinlerin ilk sözleriyle uyumlu bir gelenek oluşturamadıkları söylenmelidir. Yani yaşatma emriyle hayata başlayan din, öldürmeyi kutsar aşamada, sevmeyi ahlâk edindiğini söyleyen din, ötekileştirmeyi, türlü fobileri ve de okumayı merkezine alan bir dinsel tebliğ, cehaleti kutsar hâle gelmiş görünmektedir.

Din dilinin çağımızdaki en büyük sorunlarından birisi, 'normalliği değil olağanüstülüğü merkezine almasıdır' diyebiliriz. O sebeple dinsel anlatımlar, belli bir amacın tahakkuku çerçevesinde mucizemsi olaylarla birlikte sunulmaktadır. Aslında sıradanlığı öldüren bu dil, mesajın normalliğine de zarar vermektedir. Bu tür anlatım tercihlerinde din ve mucize, din ve olağanüstülük yan yana gelmek suretiyle, 'yaşanabilir din' olgusu zarar görmektedir. Öyle ki başı sıkıştığında mucize, yardım ve el atmayı bekleyen dindar bir kitlenin çalışması düşünülemez. Bu dilin okullarından mezun olanlar nezdinde, her işinin sorumluluğunu alan değil, Yüce Allah'a havale eden bir nesil ortaya çıkmıştır. Çünkü sıradan olan şeyler, bu kesimlerce normal karşılanmamakta, olan her şeyde mutlak surette olağandışılık aranmakta, bulunamazsa kendileri icat etmektedir.

Mamafih elçilerin sıradan kişiler olmasını hazmedemeyen bu algı sahipleri, onların da üstünde yeteneklerle donatılmış olan bazı şahıslar icat etmişlerdir. Bazıları da kendi kutsallıklarına kaynak ittihaz etme adına takip ettikleri elçilerin tanrısal yetenekleri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gün geçmiyor ki secde eden ağaç, ibadete saygı duyan kuş, ezan dinleyen hayvanlar vb. gibi hem vahyin amacıyla örtüşmeyen ve hem de hiçbir kimseye faydası dokunmayan kurgusallıklar içinde bocalayıp durmaktayız. Sanki bu din insana değil de bu işleri yapmakta olan diğer canlılara gelmiştir.

Bazı gruplar tarafından adeta kendi mahfiline hapsedilmiş olan ve son derece öznel olan bir 'din dili'nin üretildiğini görmekteyiz. Bu kişi, grup ya da cemaatlerin sıklıkla bu dilin üzerinden kendi kutsallıklarını ürettiği de görülmektedir. Ya da bu dil sayesinde kendilerine kutsiyet atfetmekle kalınmayıp, fırka-i nâciye/kurtuluş fırkası, necat teorisi gibi oldukça özel kazanımlar üretildiği de

[3] Esasında 'din dili' denilince sadece üslûptan bahsetmemekteyiz. Bununla birlikte, din dilinin aktif olduğu her ortamda üslûbun önemini bilmekle beraber, en az bunun kadar önemli olan 'din dili' ile 'dinî dil' kavramlarının da farklı oluşudur. Dinî dil deyince daha çok 'dinî ifade', 'dinî söylem', 'dinî metin'leri anlamamıza rağmen, din dili bunların da üstünde pratik hayatı kuşatıcı bir vasfa sahiptir. Bu konuda geniş bir çalışma için bkz.: Ali Yıldırım, *Din Dilinin Ahlaki Yorumu,* (Ankara: Elis Yayınları, 2015), ss. 9-11.

bilinmektedir. Bu sebepledir ki uzunca bir zamandır, dinden beslendiğini ileri süren hemen her kesimin kendine ait bir din dili geliştirerek sokakta tanınır olduğu farklılıkları yaşamaktayız.

Bu tutum yüzünden neredeyse her kliğin, her grubun, her dergâhın, her mezhebin ve de her caminin dili değişiklik arz eder olmuştur. Çünkü başta cami olmak üzere, bu gibi mahfillerin sorumlusu olan şahıslar, öteden beri beslenmekte oldukları kaynağın öznel/özel dilini hatta terminolojisini kullanmayı tercih ettiklerinde dolayı, bu tip mekânların sorumlusu olan her kişi elindeki kaynaktan üretmiş olduğu dille farklılığını öne sürmektedir. Sıradan insanın kolayca anlayamayacağı, ancak uzmanların hemencecik tanıyacağı bu dil, bu tür anlatımlara yabancı duran cami cemaatini bölmekte, hatta bu dile rezervi olanları oradan uzaklaştırmaktadır. Nihayetinde kamunun ibadet mahalli olan caminin ortak ve kapsayıcı dilini bu şekilde grubun diline indirgemek, son derece yanlış bir tutum olarak tezâhür etmektedir.

Bazı gruplar nezdinde 'özelleştirilen din dili' sayesinde yeni kutsallıkların icat edildiği görülmektedir. Bu icadın hem icat sahibine ve hem de ait olduğu cemaat ve onun liderine son derece güçlü bir konum kazandırdığı söylenebilir. Zira insanlar, aklî sorgulamaya tâbi tutmaları gereken pek çok sıfatı, kendileri için önemli gördükleri şahıslar için kolaylıkla kullanmaktadır. Öyle ki aidiyeti kutsayan bu dil üzerinden muhatabın farklı olan algısı kilitlenmekte ve ilgili sıfatın gölgesinde tanıdığı şahıslarla farklı ilişkiye girmektedir. Mamafih böyle bir dile mâruz kalan bir kulağa 'Allah dostu' diye tanıtılan herhangi bir şahsın yanlış söyleme şansı olmadığı gibi, yanlışın içinde olma şansı da yoktur. Eğer ki onların söyledikleri zahirde yanlış görünüyorlarsa, batınî te'vil üzerinden düzeltilme şansları bulunmaktadır.

Hatta bazı kişiler için, 'kâinatın efendisi, kâinat imamı, mehdi, gavs, şeyh, müceddid, asrın müceddidi, kutup, mevlâna, asrın imamı, bediuzzaman' vb. gibi sıradan insanı bile şaşırtacak yücelikteki ifadelerin kullanılması, yatay ilişki içinde bulunan kesimler adına son derece yanlıştır. Hem bütün iyi niyet ve samimiyetimiziz koruyarak söyleyebiliriz ki, dışarıdan sıfat entegresi/yüklemesi yapılan bu kişilerin ilgili sıfatları duymaları hâlinde verecekleri tepkiyi de düşünmek lazımdır. Bize göre aklı baştan almaya çeşne olan bu tutum, her daim kendisini öven kişilerden uzak durmayı yeğleyerek, bu gibi durumlarda mahcup bir eda ile '*bana Allah'ın kulu ve elçisi deyin. Zira ben kral değilim, güneşte kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum!*'[4] diyen elçinin duruşuna ne denli yabancıdır!

Kendinden olmayanı ötekileştiren dil, yüzyıllardır tanıklık ettiğimiz üzere bu işi dinsel terminoloji üzerinden yapmaktadır. O nedenle de bu işin diğerleri tarafından dinle ilişkilendirilen ve onunla ilgi kurulan bir yönü bulunmaktadır. Potansiyel müşterisine din dili üzerinden suçlayıcı, dışlayıcı, tecziye edici ve de ötekileştirici bir dil kullanan bu lisanın, özel anlamda Müslümanlar genel anlamda ise dindarlar nezdinde kanayan bir yara olduğu görülmektedir. Bu yaranın gün geçtikçe derinleştiği, çünkü yarayı kanatanların kendi sınırları dışına çıkarak diğer alanlara da müdahale ettiğine şahit olmaktayız. Dinsel bilginin barış temin eden yönünün celbi için sadece bu şekilde dinsel bilgi verilen mekânların değil, her bireyden tutun, her sokağa, hatta şehre ve dahi ülkeye kadar bu dilin terk edilmesi lazımdır.

Bu çağda oldukça sakîl duran ve olaylara kendi penceresinden bakmayı alışkanlık hâline getirmiş olan çeşitli grup, cemaat ve mezheplerin sadece kendilerini haklı gösteren dili terk zamanı gelmiştir. Adı geçen mahfillerde sıklıkla şahit olunduğu üzere, kendilerinden farklı düşünen kişilere sapık, kâfir, müşrik, zındık vb. gibi sıfatların kullanılmasına son verilmelidir. Yapılan suçlamanın antitezini oluşturacağı ve mutlak surette kendisine döneceği var sayılırsa, bumerang etkisi gereği bu dilin kimseye bir faydasının olmayacağı söylenebilir. Neticede tefsir, hadis, kelâm ya da felsefe hocasının fâsık olduğu bir öğretim kurumunda hakikatin taşıyıcılığı kendilerine mi kalacaktır?

Din dilinin şiddetle yakın duran bir veçhesi de bulunmaktadır. Öyle ki zaman zaman şiddeti kutsayan ve bunun üzerinden hayat devşireceğini düşünen bu dilin kesici unsuru/giyotini/baltası/kılıcı "fetva" olmaktadır. Verilen ya da alınan fetvalar sayesinde nice âlimin, muhalifin, ötekinin vb. başı

[4] İbn Mâce, *Et'ıme* 30.

kesilmiş, hapislerde çürütülmüş, eşi elinden alınmış, malı müsadere edilmiş veya ülkeden sürülmüştür.[5] Ne gariptir ki başından sonuna siyaset ve zulüm kokan bu durum, halk nezdinde öyle büyük bir tepki de çekmemiştir. Çünkü 'minareyi çalan kılıfını da hazırlayarak', devlet aygıtını arkasına alanların sıklıkla yaptıkları gibi, muhatabı ölmeden kabre koyan propaganda gücü üzerinden ilgili kişilerin itibarsızlaştırıldığı görülmektedir. Süreç içinde bize dindarlık olarak sunulan bu yapılar, kendilerine oldukça büyük miktarda müntesip de bulmuşlardır.

Öteden beri şahit olduğumuz üzere, şiddeti orasına/genetiğine/varlığına/çekirdeğine nakşetmiş olan bazı dinsel grupların ördüğü dillerde, ötekine yaşam hakkı tanımayan din dilinin büyük bir etkisi ve de izi bulunmaktadır. Bu izler, mürtedin öldürülebileceğinden kölelik ve câriyeliğin aktif olduğu tasavvurlara, hatta bilâd-i küfür olarak görülen dış ülkelerde faizin alınabileceğinden tutun, dârü'l- harp hükmünde olan bu gibi yerlerde takıyye yapılıp yalan dahi söylenebileceğine dair verilen fetvalar, dinin evrenselliği adına son derece yanlış olan bu bakış açısının rasyonalizesinden sonra hayatiyet göstermektedir. Gelinen bu noktada din ve din, dindarlık ve dili adına yaşayan her değerin hakikat içermediğini söylemek durumundayız. Onun için mevcudun ilkesel tahkikinin yapılması elzem görünmektedir.

Bölünmeyi marifet sayan İslâm coğrafyasında tebârüz eden büyük bir yanlış vardır ki o da, câmilerin dilinin genelden özele doğru kaymasıdır diyebiliriz. Bunun görünür nedenleri arasındaki ilk madde, bu dili kullananların siyasal aidiyetleri ile işlerini birbirine karıştırmış olduğu gerçeği yatmaktadır. Dün olduğu gibi bugün de bu mekânlar, ötekinin dövüldüğü mekânlar olmamalıdır. Kim olursa olsun bu mekânlarda kendisine yer bulmalıdır. O nedenle bu mekânların dili, din dilinin kapsayıcı, kuşatıcı ve muhataptan bağımsız nesnel yapısını korumalıdır. Siyasal, mezhebî ve kurumsal aidiyetlerimiz din dilimize yansımamalıdır. Buralarda câmiye gelenlerin huzur bulacağı sevgi dolu, saygın ve de saygılı bir dil üzerinden hitap edilmelidir. Yine buralarda insanların yanlışları değil, doğruları ve bu doğruların etrafında kümelenmenin önemine değinilmelidir. Özel kazanımlar değil, genel kazanımlar önemsenmeli hatta öncelenmelidir. İrşat faaliyeti adı altında hazırlanan bütün metinler, bir grubu çağrıştırıcı imalardan uzak tutulmalıdır.

Hatta bu gibi yerlerde çalışanların siyasal, kültürel, sportif ve de diğer tercihleri öne çıkmamalı ve mümkün olduğunca saklı tutulmalıdır. Ancak bu sayede Müslümanların tamamını kuşatması gereken câmilerin dili normale dönebilir. Mamafih herkesin camisindeki dil, yine herkesi kucaklamalı ve de kuşatmalıdır. Görevlilerin tutumları ile dili, cemaati ve de halkı bölen kavmî, siyasal, mezhebî vb. vurgulardan uzak durmalıdır. Câmilerde hiçbir kimsenin sevdiğine hakaret edilmemeli ve onlara karşı nefret dili kullanmamalıdır. Din dilinin sahipleri, kendilerine tarihsel şahsiyetler üzerinden arka aramamalı, bilakis ilkeler üzerinden haklılığını ortaya koymalıdır. Bu dil, imalarla dahi olsa yakın durduğu siyasetin günlük çıkarlarını onamamalı ve onun bülteni, hutbesi, fetvası, açıklaması gibi imalardan kaçınmalıdır. Zira din dilinin sahibi bilmelidir ki, onun muhatabı halkın bir kesimi değil, bütünüdür.

Din dilinin tektipçi yapısından kurtulup çoğulcu, multidisipliner bir yapıya kavuşması lazımdır. Tektipçi yapının hüküm sürdüğü mekânlarda verilen eğitimin tek hakikatçi, hakikatin sadece kendisinde olduğuna inanan bir yapı ortaya koyduğu görülmektedir. Bu yapılarda verilen değişik derslerin sahiplerine herhangi bir faydası dokunmamakta, çünkü farklı dersleri bile uzmanı değil aynı kişiler vermektedir. Kendi alanımız için söyleyecek olursak, kelâm ve felsefeyi bir sûfînin vermiş olduğu medresede, farklı düşünmenin imkânı olur mu? Mekânın sahibine göre kişneyen bir disiplinin varlığı, düşünse manada çoğulculuğu öldürmekte, fikrî zenginliğe set çekmektedir. Bu aşamada, tarihsel larak 'yitik malımız'ın bu olduğunu düşündüğümüzü ifade etmeliyiz. Uzun zamandır yabancısı olduğumuz bu zenginliğin bazı kurumlarda artık esamisi bile okunmamaktadır. Bugün itibariyle farklı olanın dokuz köyden kovulduğu hatta kuduz köpekler gibi kovalandığı tektipçi dindarlığın eşiğinde durmaktayız.

[5] Bu konuda geniş bir çalışma adına bkz. Namık Kemal Okumuş, *Dost Ateşinde Pişmek/Te'vil ve Tekfir Arasında Müslüman Zihin,* Araştırma Yayınları, Ankara 2019.

Halkı tornadan geçirir gibi aynı şeyi düşünmeye zorlamak, tarihî hatanın tekrarından ibarettir. İbn Rüşd'ü sürgüne gönderen, felsefeyi küfür ilan eden bir din dilinin kime faydası var, düşünülmelidir.

Bugün itibariyle ilmî/bilimsel manada din eğitimi veren kurumların dahi tektipçi eğitimi kutsayan bir medreseye evrildiği tuhaf bir süreci yaşamak, oldukça üzücüdür. Dünün medeniyetini yıkan bu gerilik hâlleri, kendi içinde; zamanın ruhunu kaçırma, içerik, bilimsel ve metodolojik anlamda modernleşememe, gerekli olan ıslaha direnme vb. tutumların üzerinden beslenmiş olduğu hâlde, onlara bit pazarında rahmet arar gibi bugün yeniden sarılınması oldukça komik gelmektedir. Gelinen bu aşamada, farklı söz söyleyenleri ya da sözü olduğundan farklı dile getirenleri şablona uymadığı gerekçesiyle aforoz eden din dili ve din eğitiminin tektipçi, dışlayıcı dili bize ne kaybettirdi? dersek, sahadan gelen bir kişi olarak diyebiliriz ki, bu dil üzerinden koca bir nesli ve de o neslin ateş parçası olan gençliğini kaybettik, kaybetmeye de devam ediyoruz. Bu dilin onlara hitap etmediği artık yadsınamaz bir gerçekliktir. Yine bu dil, ârafta duranları bile ötekileştirmek suretiyle, ilkesel olarak uyumlu olmayı tercih edip yaşamaya çalışan ve de mevut zihniyetler arasında taraf tutmayanları bile marjinalleştirdi. Herhangi bir mezhep, cemaat, grup ya da tarikata girmeden dinin yaşanmayacağını ima eden bu dilin kimseye faydası da yoktur. Faydası olmayan dilin zararı olacağı varsayılır ki, bunu da herhangi bir kişinin yine herhangi bir gruba dâhil olmadan önceki dili ile girdikten sonraki dili ve ilişkilerini gözlemleyerek bulabiliriz.

Mevcut din dilinin oldukça tuhaf, tuhaf olduğu kadar da yanlış olan bir doğruluk kriteri bulunmaktadır. Bu kritere genel manada 'çoğunlukçuluk' diyebiliriz. Zira bu algıya göre ümmetin çoğunluğu neredeyse orası hakikattir. Çünkü bu kadar kişinin yanılması mümkün değildir. Ana arterden yani Ehl-i Sünnet'ten/Sevâd-ı Âzâm'dan gitmek her zaman güvenlidir. Kenarda kalmak, Dicle'nin koyunları gibi kurda yem olmak demektir. Görüldüğü üzere bu tutuma göre hakikatin kendisi değil, çoğunluk tarafından kabulü önemlidir. O nedenle bu dilin sahipleri, yeni bir şey duyduğunda ilk olarak onu kendi geçmişlerinin onayına sunmaktadır. Onayı orada bulamadıklarında ise, 'bu kadar kişi bilemedi de bir tek sen mi bildin?' gibi kurumsal bir tepki verirler. Onlara göre bir şeyin kabul değeri, ancak kendi geçmişlerindeki onay ile olabilir. Hâlbuki bu anlayış, sadece vahiy açısından değil hemen her açıdan bütünüyle yanlış bir tutum üzerinde yükselmektedir. Biz biliyoruz ki din dilinin temel, başat ve merkezî ölçülerini koyan metin olan Kur'an'a göre hakikatin onay değeri çoğunluk değildir. Çoğunluğun sapıttığı/sapkın olabildiği, buna karşılık olarak azınlığın ya da sıradan bir kişinin bile doğruyu bulabildiği durumlar bulunmaktadır.[6] Elçilerin mücadelesi bunun örnekleriyle doludur. Üstelik bu anlayışa göre, Hindistan veya Çin'de çoğunluğun yanılmama ihtimali olmayacağına göre oralarda mevcut dinlere uymak gereklidir. Oysaki İslâm, çoğunlukçu değil, çoğulcu bir anlayışla din dilini inşâ etmektedir diyebiliriz.

Din dili, kapsayıcı ve kuşatıcılığını kaybederse, muhataplarını konsolide eder. Sonuçta sadece bir kesime hitap eden ve sadece bir kesimin kulak verdiği yabancı/yabanıl bir dil ortaya çıkar. Bu dilin zararları adına görünür en büyük örneklik, vaaz ve hutbe esnasında telefonlarıyla oynayanların büyük bir yekûn tutmasıdır. Câmiye geldiği hâlde söylenene kulak vermeyen bu kişiler, söylev sahibinin sözlerine olan itimadı ya da söz sahiplerinin doğruyu, sadece doğruyu dikkate alacakları hususunda oldukça kuşkulu durmaktadır. Hatip ya da imam ne zaman bize çatacak, ne zaman diğer gruplar üzerinden konuşacak, ne zaman sevaplarımızdan değil de hatalarımızdan bahsedecek… şeklindeki bir beklenti, bazı kişilerin câmide kalış sürecini azaltmakla birlikte, kalış sürecinde de yeni meşgaleler bulunmasına sebep olmaktadır. Buralarda bütün insanların ilgisini çekecek derecede sağlıklı konuların işlenmesi, tutum, giyim ve duruşları üzerinden hiç kimsenin ötekileştirilmemesi, cemaatle coğrafya, aidiyet, kabile, siyaset ya da spor üzerinden yakınlık kurulmaması ve dahi mezhebi yakınlıklara vurgu yapılmaması, yukarıda bahsedildiği üzere toplumsal ayrışmayı tetikleyen tarzda bir konsolide olmanın en etkin ilacıdır. Halk dilinde söylendiği gibi, 'Allah'ın evi'nde O'nun sözlerinden bahsedilmelidir. Tevhidin en büyük birleştirici unsur olduğu düşünülürse, câmide kullanılan din dilinin sadece tevhidi merkeze alması düşünülmelidir.

[6] En'âm 6/116-119.

İnsanlar, dil üzerinden ilişki kurarlar. O nedenle sağlıklı ilişkilerin temini adına kullanılan dile dikkat etmek lazımdır. Ben merkezci ve kerameti kendinden menkûl dilin din dili olduğu ortamlarda, hem sunumu yapan ve hem de sunumun kendisi büyük bir tepki alacaktır. Bu durum, kim olursa olsun insanların hata yapma kotası gereği bazen yapılabilirse de, süreklilik arz etmemelidir. Zira etkili bir sunum adına, sunum sahiplerinin aradan çekilerek mesajın kendisine yoğunlaşmayı sağlaması gereklidir. Kişisel kaprisleri besleyen sertlikler üzerinde inşâ edilen ve içerik olarak; kaba, dışlayıcı, sevimsiz, özgüven vermeyen, tektipçi, ötekileştirici, tek hakikatçı ve yasakçı bir dilin hâkim olduğu her sunumun, muhataplar nezdinde kulak ardı edildiği görülmektedir. Bu meyanda din dilinin kendiliğinden yok olacağını düşündüğü veya gizlilik içinde kalması gerektiğine kanaat getirdiği bazı hataları tölere etmesi, bazılarını görmemesi, bazılarını ise asla dile getirmemesi gerekmektedir. Yine din dili, kişisel veya toplumsal bazda süreklilik arz eden ve faturasının ağır olacağını düşündüğü bazılarına adeta zum yaparak öne çekmesi ve gündemine alması, kişisel ve toplumsal inşâ adına önemli bir seçimdir.

Din dilinin "buyurgan" edayı terk etmesi gereklidir. Onun daha ziyade "tasvirî" bir dil kullanması yeğlenir. Zira buyurgan eda, faili merkeze alarak muhatabın yanlışını öne çekerken, tasvirî dil ise, olası hitabı fail üzerinden değil, bahis konusu olayı gündeme almak suretiyle gerçekleştirmektedir. Bu iki sunum arasındaki fark, öğüt verme ile emretme arasındaki fark gibidir. O yüzden din dilinin genel manada öğüt verme, nasihat etme, yol gösterme, önünü açma, işaret etme, yardımcı olma, eşgüdüm sağlama vb. gibi olumlu bir tutum içinde olması beklenir. İnsanların hayatını inşâ etme hedefi olan dinin tabiidir ki emir ve yasakları bulunacaktır. Buradaki sorun dinde veya bu dinin sunumunda emir, yasak, haram ve helâllerin işlenmesi değil, bunların sunumu yapılırken dikkatli olunmasıdır. İmdi bu konuda olması gereken sağlıklı tutumun, enformasyonun insanların egolarına dokunmayan bir dil ve üslup dâhilinde aktarımının yapılmasıdır diyebiliriz. Bu sahada araştırma yapan hemen herkes yakından bilir ki, din gibi hassas içerikli bir konuda edinilen buyurgan dilin faydasından çok zararı bulunmaktadır.

Din dilinin şahsiyeti billurlaştıran 'bireysel farklılıkları koruyucu' bir dile yaslanması herkesin çıkarınadır. Zira her insan farklı bir âlemdir. Bu açıdan din dilinin ötekiyle buluştuğu nokta olan fetvâ/hüküm/görüş/içtihat vb. alanlarda özel duruşu esas almalıdır. İncelikleri hesaba katması gereken böyle bir sunumda 'genel fetvâ' verilmesi sakıncalıdır. O nedenle din dili, fetvâyı özelleştirmek zorundadır. Özelleşen fetvânın kişisel farklılıkları koruyacağı mâlumdur. Nitekim daha önceden yazılmış olan kitaplardan genel fetvâlar çıkarmak, özünde kişisel olan sorunun detaylarını kaçırmaya neden olabilir. Netice olarak herkesi sıradanlaştıran genellemelerden kaçınması gereken din dilinin, yaratıcılığı yok eden, herkesi aynileştiren, eğitim farklılıklarını öldüren vb. yaklaşımlardan uzak durması gereklidir. Binaenaleyh şartları oluşmuş bir fetvânın her şeyden evvel yapılan bir 'durum tespiti' olduğunu düşünürsek, nerede olursa olsun bu dilin asıl muhatabı fetvâya neden olan sorunun sahibidir diyebiliriz.

Bildiğimiz kadarıyla insanları bedensel anlamda uyuşturan çeşitli maddeler bulunmaktadır. Yine bu maddelerin albenisi yüksek olup hayli çeşitlilik arz eder oldukları da bilinmektedir. Günlük hayatımızda oldukça yakından bildiğimize göre uyuşturucu vasfı taşıyan maddeler, sadece maddî vasfı olan şeyler değildir. Bazı katı, sıvı ve toz hâlindeki maddelerin de hem uçucu ve hem de uçurucu vasfı gereği, ister sentetik isterse organik olsunlar, insanı anormal bir duruma soktukları yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu demektir ki sağlıklı insanlar için aslolan normalliktir. Onları normallikten alıp anormalliğe taşıyan her değer, bilgi, hâl, tutum ve madde, büyük ölçüde zararlı bir nitelik taşımaktadır diyebiliriz. İşbu açıklamadan sonra ifade edilmesi gerekir ki, söz ve eylem açısından insan aklını kontrol merkezi olmaktan çıkaran ve onun duygusal tepki vermesine neden olan din dilinin o dile meftûn olanlar nezdinde büyük zararları bulunmaktadır.

Zira bu dil, daha ilk etapta insanı normallikten alıkoyacağı içindir ki, buna mâruz kalan ilgili şahsiyetin bundan sonra hayatın akışına normallik ekseninde katılması söz konusu olamaz. Ve dahi bu kişiler, kendilerine benzer olanlarla birlikte toplumdan ayrışır ve kendi gettolarında yaşamaya mahkûm olurlar. Süreç içinde normalliğin temsilcisi olan sıradan insanlarla anlaşamaz ve de uyuşamaz bir noktaya gelirler. Mamafih daha yakından bilmeliyiz ki belli alışkanlıklar, zikir ve hareketler sonrasında kendi çapında bir dünya kuran her dil, din dilinin kapsayıcılığı, genelliği ve normalliğine son derece büyük zarar verecektir. Bu açıdandır ki sosyal hayatta sağlıklı ilişki kurmak isteye herkes, din dilinin

gizemli yapısına yakın duran dillerden uzak durmalıdır. Zihnî anlamda uyuşturucudan farksız olan bazı telkinler üzerinden aile, okul, iş ve diğer ortamlarını terk eden insanların çokluğu, insanlığın tecrübeleriyle sabit olan bir durumdur. Sonuçta insanları normallikten çıkaran bu dilin din dili üzerinden kendisine yaşam alanı açmasının son derece zararlı olduğunu söylemenin lüzumu açıktır.

Din dili, 'çare ve umudun dili' olmalıdır. Hiçbir durumda muhataplarına çaresizliği öğretmemelidir. Diğer bir deyişle din dili, her daim umudun diğer adı olan 'çare eğitimi' durumunda kalmalı, insanların umudunu yok eden 'çaresizlik eğitimi' şekline girmemelidir. Yine din dilini kullanan kişiler, bu dil sayesinde çaresizlik eğitiminin mimarları konumunda görülmemelidir. İnsanların yapıp-etmelerine fırsat sunan din dili, çare eğitimi ve seçeneği konumunda görülmeli, hiçbir durumda çaresizlik eğitimine dönüşmemelidir. Çünkü din denilen olgunun kendisi hem fırsat, hem çare, hem çözüm ve hem de değişim ve devrimdir. Tarih buyunca bütün dinler değişimin kendisi olarak ortaya çıkmış, ancak bir süre sonra çeşitli sebeplerden dolayı 'statükonun koruyucusu' durumuna düşürülmüşlerdir. Bu kişi ve kurumlar eliyle geçmişi, ataları ve geleneği sorgulayan bir din, süreç sonunda geleneğin kendisi olmuştur. İlkesel olarak ataları eleştiren bir din, kutsallık formu gereği ataların yerine ikame edilmiştir. Kim ve ne zaman olursa olsun yanlıştan uzaklaşmanın dili olan din, yanlışın kutsandığı bir derekeye indirgenmiştir.

Ve dahi sömürü, kavga, savaş, işgal vb. şeylerin reddi üzerine teori/pratik geliştiren din ya da din dili, süreç içinde bunların yanında yer almaya başlamıştır. Özgürlük ve eleştiri kültürünün rahmi olan din veya din dilinin koşulsuz itaat, zihnî kölelik ve mutlak onayın merkezine yerleşmesi ne acıdır! Kanaatimizce bu gibi nesepsiz işler, kontrolsüz ve de özgürlük yoksunu eğitim tarzlarından neşet etmektedir. Bu yüzden iç kontrolü dikkate almayarak, sadece dış kontrolle eğitim veren bir yapıyı eleştiren "Küçük Çocuk"[7] adındaki şu şiir, sadece din dili üzerinden değil, sıradan eğitim modellemesi

[7] "*Bir gün küçük bir çocuk okula başladı/Çocuk oldukça küçüktü/Ve okul oldukça büyüktü/Ama küçük çocuk/Dışarıdaki kapıdan içeri girince/Sınıfına gidebileceğini fark etti/Mutluydu/Ve okul artık gözüne/Eskisi kadar büyük görünmedi/Küçük çocuk okula başladıktan bir süre sonra/Bir sabah öğretmen, "Bugün bir resim yapacağız" dedi/"Güzel!" diye düşündü küçük çocuk/Her tür resim yapmayı severdi/Aslanlar ve kaplanlar/Tavuklar ve inekler/Trenler ve gemiler…/Hemen boya kalemi kutusunu çıkardı/Ve çizmeye başladı./Ama "Bekle!" dedi öğretmen/"Daha başlama zamanı gelmedi!"/Ve öğretmen herkesin hazır olmasını bekledi/"Şimdi" dedi öğretmen/"Çiçek resmi çizeceğiz"/"Güzel!" diye düşündü küçük çocuk/Pembe, turuncu ve mavi kalemleriyle/Güzel çiçekler çizmeyi çok severdi/Ama "Bekle!" dedi öğretmen/"Size nasıl çizileceğini göstereceğim"/Ve yeşil saplı kırmızı bir çiçek çizdi/"İşte" dedi öğretmen/"Şimdi başlayabilirsiniz."/Küçük çocuk öğretmeninin çiçeğine baktı/Sonra kendi çiçeğine baktı/Kendi çiçeğini öğretmeninkinden daha çok sevdi/Ama bunu söylemedi/Kâğıdının arkasını çevirdi/Ve öğretmeninki gibi bir çiçek çizdi/Yeşil saplı kırmızı bir çiçekti/Başka bir gün/Küçük çocuk girişteki kapıyı/Tek başına açmayı başardıktan sonra/Öğretmen, "Bugün kille bir şeyler yapacağız" dedi/"Güzel!" diye düşündü küçük çocuk/Kili çok severdi./Kille her şeyi yapabilirdi/Yılanlar ve kardan adamlar/Filler ve fareler/Arabalar ve kamyonlar…/Ve elindeki kil topuyla oynamaya başladı/Bir güzel/Ama "Bekle!" dedi öğretmen/"Daha başlama zamanı gelmedi!"/Ve öğretmen herkesin hazır olmasını bekledi/"Şimdi" dedi öğretmen/"Bir tabak yapacağız."/"Güzel!" diye düşündü küçük çocuk/Tabak yapmayı çok severdi/Ve bir sürü farklı şekilde ve boyutta/Tabaklar yapmaya başladı/Ama/"Bekle!" dedi öğretmen/"Size nasıl yapılacağını göstereceğim."/Ve öğretmen herkese gösterdi nasıl yapılacağını/Derin bir tabağın/"İşte," dedi öğretmen/"Şimdi başlayabilirsiniz."/Küçük çocuk öğretmeninin tabağına baktı/Sonra kendi tabağına baktı/Kendi tabağını öğretmeninkinden daha çok sevdi/Ama bunu söylemedi/Elindeki kili yuvarlayarak tekrar top haline getirdi/Ve öğretmeninki gibi bir tabak yaptı/Derin bir tabaktı/Ve kısa bir süre sonra/Küçük çocuk beklemeyi öğrendi/Ve izlemeyi/Ve her şeyi öğretmeninki gibi yapmayı/Ve kısa bir süre sonra/Kendiliğinden hiçbir şey yapmamaya başladı/Sonra bir gün/Küçük çocuk ve ailesi/Başka bir şehirdeki/Başka bir eve taşındılar/Ve küçük çocuk/Başka bir okula gitmek zorunda kaldı/Bu okul diğer okuldan bile büyüktü/Ve dışarıdan sınıfa açılan/Bir kapısı yoktu bu okulun/Koca basamakları tırmanıp/Uzun bir koridordan yürüyüp/Sınıfına gidiyordu ancak/Ve okulun ilk günü geldi/Öğretmen "Bugün bir resim yapacağız" dedi/"Güzel!" diye düşündü küçük çocuk/Ve ona ne yapması gerektiğini söylemesi için/Bekledi öğretmenini/Ama öğretmen hiçbir şey söylemedi/Sadece sınıfta dolaştı/Küçük çocuğun yanına gelince sordu/"Resim çizmek istemiyor musun?"/"Evet," dedi küçük çocuk/"Ne çizeceğiz?" diye sordu/"Sen yapana kadar bilemem," dedi öğretmen/"Nasıl yapmalıyım?" diye sordu küçük çocuk/"Neden soruyorsun, istediğin gibi yap" dedi öğretmen/"İstediğim renkte mi?" diye sordu küçük çocuk/"İstediğin renkte" dedi öğretmen/"Eğer herkes aynı resmi yapsaydı/Ve aynı renkleri kullansaydı/Kimin ne yaptığını/Nasıl anlarım*

üzerinden de şahsiyet onarımını öne çeken herkes için son derece anlamlı bir mesaj vermektedir diyebiliriz.

Din dilinin 'menfaat odaklı' bir yapısının olması, sadece Müslümanlara has bir durum değildir. Esasında her din ya da ideolojinin müntesipleri adına belli oranda ve dengeli işleyen bir menfaati öne çekmesi yanlış bir şey değildir. Ancak yanlış olan, işin özünden olmamakla birlikte, oldukça basit şeylerden büyük menfaatlerin temin edileceği inancıdır. O nedenle din, din dili denildiğinde belli dozda menfaatin olması ve bunun faydasından da bahsedilebilir. Mesela dindar ve iyi insan olunduğunda karşılık olarak cennete nail olmak, cehennemden uzak durmak, Allah'ın cemalini görmek, nimetlerden hoşnut kalmak vb. gibi öte dünya çıkarlarının olması, temelde yanlış bir hedef değildir diyebiliriz. Bilakis bu gibi ödüller, insanların motivasyonunun temini adına son derece lüzumludur. Dahası, bu gibi şeylerin öncelikli olarak dünya üzerindeki davranışların iyiliği için söylenmiş olduğunu veya söylenmesi gerektiğini düşünürsek, böyle durumlarda bile bütünüyle negatif olan bir şeyden de bahsetmemiş oluruz.

Fakat bunların yanında, şahsiyet oluşturma yerine küçük şeylerle avunarak günlük menfaati öne çeken din diline örnek olarak sayısız numuneler de bulunmaktadır. Oysaki bunlar, yani kolaycılığı öne çeken müjdeler, kişilerin esası kaçırmasına vesile olduklarından ötürü, son derece sakıncalı da olabilmektedir. Nitekim kolaycılığı besleyen bu gibi müjdelerin umumiyetle, "Şunu şu kadar yaparsan… şunu şu kadar okursa, şunu okumanın faydaları, şuna elini, yüzünü sürersen, şunu şu kadar içersen, şuna şu kadar verirsen…." vb. şeklinde izhâr olunduğuna şahit olmaktayız. Dindarlık süreçlerinde kalıcı olanı atlamak suretiyle günlük menfaat üzerinden gelir devşiren bu dilin, ne dine ve ne de muhataplarına herhangi bir faydası olmayacaktır.

Gösteriş, insana şahsiyet kazandırmaya çalışan din olgusunun bütünüyle yabancısı olduğu bir hususdur. Zira gösteriş, sahibini olmadığı gibi göstermesinin yanında, söz konusu meselenin özünü kaçırıp kabuğuyla yani dış unsurlarıyla ilgilenmenin diğer adıdır. Bu açıdan gösteriş ve gösterişçi dindarlığın en büyük zararı din olgusunun kendisine olmaktadır diyebiliriz. O sebepledir ki din ve dinin dış dünyaya sunumunun adı olan din dili; her daim gösteriş, riya, büyüklenme, kibir gibi olgulardan uzak durmalıdır. Ayrıca din, dili ile gösteriş ve riya arasında herhangi bir yakınlıktan bahsedilemez. O hâlde sağlıklı bir din dili, ancak sadelik, tevazu ve ağırbaşlı bir sunum üzerinden kendisini kabul ettirebilir. Dahası, mütevazı ama kararlı bir dindarlık, ancak bu gibi bütünüyle normal olan değerleri önceleyen dengeli bir tutum ve bu tutumun yansıması olan din diliyle mümkündür. Dâvet süreçleri sayesinde yakından biliyoruz ki, başta peygamberler olmak üzere, insanlığın kutlu bilgelerinin hemen hepsi gösterişçi dindarlığa savaş açmışlardır. Nitekim *"Gösteriş, bir insanın kültürel zayıflığını yansıtma hâlidir."* diyen büyük bilge Konfüçyüs, tebliğ ve dâveti esas alan din dilinin bu illetle beraber anılamayacağına işaret etmektedir.

Kontra bir söylemi öne çekerek ifade etmeliyiz ki, din dilinin hak-hukuk karşısında herkesi eşitlediği/sıradanlaştırdığı için övünülecek bir yönü de bulunmaktadır. Ancak bu dilin sahipleri kendi konumlarına halel getirdiği için bunu pek de kullanmazlar. Din dilinin en bâriz ve en saf hâllerini görmüş olduğumuz nebevî öğütte olduğu veçhile, adalet terazisi eşit derecede iş görecektir. Bunun gibi yaratılış ve hak-hukuk söz konusu olduğunda insanların '*tarağın dişleri gibi eşit olduğu*'[8] tezini işlemesi gereken bir sıradanlığa, hemen herkes tarafından saygı duyulması gerekir. Bize göre bu söylev, her çağ ve kişi için din dilinin merkezinde olması gerekirken, bu dil, geçmişin bazı kişi ve dönemlerini kutsamakla meşguldür. Bütün faziletleri geçmişte yaşamaları olan bazı kişilerin, mevcut din dili üzerinden bu denli kutsanması, dindeki ölçü adına hayli şaşırtıcıdır.

Ayrıca bazı dönemlerin kutsanarak ulaşılmaz hedeflere dönüşmesi, beşerin üretmiş olduğu bu dilin sakatlıklarından sayılmalıdır. Nitekim buna örnek olması bakımından, bazı dönemler için yapılan 'hidayet asrı', 'altın çağ', 'asr-ı saadet' vb. tanımlamalar ile insanlar için yapılan değişik kutsamalar,

sonra?"/"Bilmiyorum" dedi küçük çocuk/Ve sonra yeşil saplı kırmızı bir çiçek yapmaya başladı." Helen Buckley, Dublin Üniversitesi Öğretim Üyesi.

[8] Bu ifadenin mevzû/uydurma hadis olduğu söylenmektedir.

takva bilinci temelinden bütünüyle yanlış bir ifadelendirmedir. O kadar ki bu dinin sunumunu yapanların hedef alması gereken din dili, üstünlüğün kişi ve dönemlerle ilgili olmadığı, ilkeler yani ilkelere bağlılığın diğer adı olan "takvâ"[9] ile ilişkili olduğu seçeneğini tercih etmelidir. Sonuçta sürekli olarak geçmişin kutsanması akabinde bireysel ve çağdaş yeteneği öldüren sınırlayıcı bir dille karşılaşmamız işten bile değildir.

Din dilinin mekânla ilgili sorunları da bulunmaktadır. Dinsel uyarı ve tavsiyelerin kürsü ve hutbe gibi genelde yukarıdan ve tek taraflı sunumuna karşılık olarak, dinleyiciler nezdinde hemen olmasa bile, bir süre sonra eleştiri ve yargılama faaliyeti içine girildiği görülmektedir. Bu dilin mekânsal olarak böyle bir 'seviyesizliğe' mahkûm olması demek, iletişim dilindeki pek çok şeyin göz ardı edildiğini göstermektedir. Oysaki sağlıklı bir iletişimde, konuşan ile dinleyenlerin yakın, seviyeli ve de göz hizasına yakın durmaları gerekir. Tıpkı dinsel sunumların neredeyse 'en az dinlenen' nutukları hüviyetine sahip olan hutbelerde olduğu gibi, insicâmın temini adına ilk önce mekânsal eşitsizliğin ortadan kaldırılması gerekir. Allah Resûlü'nun hutbe okuduğu yerin yüksekliğinin 40-50 cm olduğu düşünülürse, herkesin eşitlendiği mekânlar olan câmi ve mescitlerdeki bu konforun yeniden gözden geçirilmesi lazımdır. Öneri olarak, yapılacak olan vaazların göz teması kurulacak seviyede icrâsı, hutbelerin ise yukarıdan buyurmanın konforunu temâşa ettiren basamaklı saraylardan kurtulması lazımdır. Öyle ki sunumu yapan ile sunum yapılanların göz temasının olması, hayret ve şaşkınlık uyandıran hâl-i hazırdaki durumdan daha elverişli olacaktır. İletişimdeki başarının aynı zamanda mekânla da ilgili olduğunu düşünürsek, nereden alındığı belli olmayan bu gibi uygulamaların, bize ait olması adına yeniden değerlendirilmesi icap eder.

Fakirliği övünülecek bir şey gibi gösteren din dilinden vaz geçilmelidir. Üstelik de bu durumu kutsallık verilmiş bir tarzda bazı hadis metinleriyle süsleyen dilin kimseye faydası da yoktur.[10] Oysaki fakirlik, insanın şeref, haysiyet ve kazanımları adına ne övünülecek bir şeydir ve ne de istenilecek bir durumdur. Bilakis fakirlik, istenmeyen bir durum olması bakımından, sosyal ve ekonomik şartlar gereği insanın içine düştüğü bir kriz hâlidir. İslâm'ın zengin olmayı önermiş olması,[11] bu hâlin bazı ibadetlerin yapımını doğrudan temin ettiği içindir. Zira zekât, hac ve diğer bazı yardımların ancak zenginlik şartına bağlı olduğunu ve ancak bu durumda yapılabildiğini biliriz. Haddizatında insanları fakirlikte eşitleyen dil, din dili olamaz. Bu yüzden zenginliği eleştiren, fakrı öven dilden kurtulmak lazımdır. Yaşanan gerçeklikler gösteriyor ki, hemen herkesi yoksullukta sıradanlaştıran dil, sömürgeye açık bir kültürün yaratıcısıdır.

Başkasının elinden tutmak, teknolojik gelişim, ekonomik refah, askeri güvenlik, eğitimde fırsat eşitliği, açlıkla mücadele, yoksullukla savaş, okuma süreçleri, deneyleyerek öğrenmenin lüzumu vb. hemen her şeyin zenginlikle daha kolaylaştığı düşünülürse, bazı çevrelerde adeta uyuşturucu verme modunda olan 'fakirliği övme seansları'ndan kurtulmak lazımdır. Bilmeliyiz ki fakirliğin ya da zenginliğin kendisi ne iyi ve ne de kötüdür. Önemli olan bizim bu durumlarda ne yaptığımızdır. '*Ele verir talkını, kendi yutar salkımı'* misali, herkesin fakirlik üzerinde aynîleştirilmiş olduğu dillerden mutlak manada kaçınmak zorundayız. Çünkü zenginlerin imkânlarına kavuşarak daha kolay bir yaşam ümidini taşıyan nice topluluklar bulunmaktadır. Binaenaleyh halka irşad temin eden kürsülerden fakirlik ya da zenginlikten çok, paylaşma, kalkınma, infak, destekleme vb. gibi kişi ve toplumların refahına neden olacak çağrıların yapılması gereklidir.

Din dilinin hiçbir yanlışı 'meşrulaştırıcı' bir tavır içinde olmaması lazımdır. Diğer bir deyişle din dili, sadece özü sözü bir olanların tutumlarının onayını yapmalıdır. Bu dilin her zaman istismara açık

[9] Hucurât, 49/13.

[10] "*Fakr/fakirlik benim fahrimdir/övüncümdür."* Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, (Beyrut: 1352).

[11]"*Allah'ım, yoksulluk fitnesinin şerrinden, küfür ve yoksulluktan sana sığınırım*."(Nesaî, "Sehv", 90, "İstiâze", 16, 29; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 36, 39, 42, 44; VI, 57, 207). *"Ben görmeyen birisiydim, Allah basiretimi açtı; fakirdim, beni zengin kıldı."* (Buhârî, Enbiyâ, 51). "*Veren el, alan elden daha üstündür/hayırlıdır."* (Buhârî,"Vesâyâ" 9,"Zekât" 18;Müslim,"Zekât" 94, Tirmizî, "Zühd" 32).

büyük bir tarafı bulunmaktadır. O nedenle bu alanı kullanmak isteyip, örneklik anlamında sadece 'sözel anlatılar' üzerinden kendine alan açanların, sıra eyleme geldiğinde arkadan dolanmayı tercih etmekte olduğu görülmektedir. Yapmadığı ya da yapmayacağı her şeyi değer gibi anlatmak,[12] sonuçta iman-amel, söz-eylem, ifade-şahsiyet ayrışmasına varan sağlıksız bir karakterin oluşmasına neden olur. Öyle ki Kabil gibi yaşayıp Habil gibi olduğunu, Firavun gibi yaşayıp Hz. Mûsa gibi olduğunu, Nemrut gibi davranıp Hz. İbrahim gibi olduğunu, Ebû Cehil gibi takılıp Hz. Muhammed gibi olduğunu vb. ileri süren dillerin olması, din dilinin son derece etkin bir meşrulaştırma aracı olduğunu göstermektedir. Tıpkı bunun gibi şatafat içinde yaşayıp fakirliğe övgü düzmek, zenginlerle takılıp fakirlerle laf üretmek, güçlülerle yan yana durup zayıflarla ağlamak şeklinde tezâhür eden bu hastalığa din dilinin onay vermemesi, hatta yanından bile geçmemesi lazımdır. Çünkü 'kâtilin kılıcını kullanıp maktûlün sonrasında ağlayan' bir din dilinin hiç kimseye bir yararı dokunmaz.

Yukarıdaki teorik düzlemden sonra ifade etmeliyiz ki, tarihsel gerçeklikler, halkın üzerinde otorite devşirmiş olan güç sahiplerinin bu dili nasıl ve hangi amaçla kullandığını göstermektedir. Nitekim Kur'an'ın da değindiği gibi 'güç sahipliği' olgusu kendisine farklı alanlarda yer edinmiştir. O nedenledir ki, tarih buyunca gücü temsil eden Firavun, sermayeyi temsil eden Kârun ve din dilini temsil eden Bel'am'ların ortak amaca hizmet ettiği görülmektedir. Bize göre bu üçlüde asıl görev, mevcut durumu meşrulaştıran Bel'âm yani din dilinin kullanıcısına düşmektedir. Hem din dilinin mûtî kılan/sorgusuz-sualsiz itaati kutsayan ve bu sayede halkı sömürgeleştiren bu yanı olmasa, diğerlerinin gücü sınırlı kalmak zorundadır. Olayları meşrulaştıran ve halkı dizginleyen gücün adı olan bu dil, kötü kullanıldığı zaman nerelere mal olduğu tarihsel süreçte ortada durmaktadır. Bu sebeple bu dilin gücünden vazgeçmeyecek pek çok irade bulunmaktadır. Bunlara rağmen, din dilinin düzenleri meşrulaştırıcı dilini terk etmesi, insanlığın yararınadır. Yani din dilinin zaman içindeki olası temsilcileri konumundaki güç sahipleri, tarihsel örneklik makamında bulunan 'bel'am rollerini' terk etmelidir. Buna ilaveten, din adamlarının hiçbir zaman ve durumda 'Kralın soytarısı' durumun düşmesi kabul edilemez bir gelişmedir. Onlarla olan ilişkileri, sadece hakikat arayışı noktasında kesişmelidir.

Din dilinin 'dengeli' bir tarzı olmalıdır. Dengeden kastımız, din dilinin ya da bu dilin temsilcilerinin bazı sorunları dile getirirken kantarın topuzunu kaçırmamalıdır. Mesela bu dil, paylaşım, yardımlaşma ve infaktan bahsederken hep zenginler üzerinden bir söyleme hapsolmamalı, kim olursa olsun vereceği bir şeyi olacağı düşüncesiyle verme, paylaşma ve yardım olayını maddî servetin dağıtımı dışına da çıkarabilmelidir. Yine bunun gibi din dili, sürekli olarak yapıladurduğu tarzda sadece zenginleri itap eden, eleştiren ve suçlayan bir dilden sakınmalı, fakir, yoksul ve çalışanların da sorumluluğunu hatırlatmalıdır. Dahası bu dil, iş ve işvereni birlikte ele alırken, emek ve çalışanı da aynı sorumluluğun parçası olarak görmelidir. Kürsülerde konuşurken işverenin sorumluluğunu hatırlattığı ölçüde, çalışanın sorumluluklarına da değinmelidir. Mamafih günlük yaşamda dengeli bir sorumluluk paylaşımı için iş, işçi ve işveren bütünlük içinde ele alınmalıdır.

Gerek zihinsel ve gerekse de diğer konularda sorgulamayı, düşünmeyi, muhalefeti değil de mutlak surette itaati öne çeken din dilinin, ilâhî olanı tekrarladığı için kendisine sonsuz güven duyan ve itimat dolu bakışlarla yakınlık duyan muhataplarını zihinsel olarak sömürgeleştirdiğini söyleyebiliriz. Dünya üzerinde yaşanan sorunların hemen hepsinde bu dilin 'güçlülerin yanında durmak' şeklinde tezâhür eden genetik kodu sayesinde, sıradan halkı yaşanan olumsuzluklar karşısında çözümden yana ümitsizleştiren/çaresizleştiren bir yönü de bulunmaktadır. Belki de sırf bu sebepledir ki peygamberlerin hemen hepsi, insana ümidi taşıyan mesajları gereği, kurulu düzenlerle mücadele etmiş olan 'devrimciler' mesabesindeki kişilerdir. Geçmiş dönemlerde ezilmiş halkların bağımsızlık mücadelelerinde ön saflarda duranların bu dili kullandığı görülürse, din dilinin 'haklının güçlü olduğu' bir yapıya kavuşması ve 'güçlüyü haklı yapan dil olmaması' gerektiğine karar verebiliriz.

Tespit anlamında söylenecek şeyleri bu noktada bıraktıktan sonra, çözüm sadedinde söylememiz gereken şeylerin de olduğunu düşünmekteyiz. Bize göre çözümün ilk adımında; din dilinin adalet, hak-hukuk ve erdemin yanında olması gerektiği hususu öne çıkmaktadır. Gücün değil, hakkın

[12] Saff, 61/2-3.

yanında duran bu dil sayesinde nice tiranlıklar devrilmiştir ve de devrilecektir. Mamafih haklı olmanın diğer bir adı olan 'özün gücü', haksız olmanın çıkarla örtüşen noktasında duran 'gücün sözü'ne hizmet etmemelidir. Bu yüzden din dili, vicdanların teskin edildiği bir tarza evrilmelidir.[13] Bu dil, siyasal anlamda olmasa bile, emek, hak-hukuk, adalet ve benzeri değerlerin yanında konuşlanan her oluşumun yanında saf tutmalıdır. Solculuk ya da sağcılık terimlerinin üzerine çıkarak, hakikati yalın bir şekilde söyleyebilmelidir. Gelenek ve muhafazakârlığı değil, sadece doğruyu tekrar etmelidir.

Din dilinin 'sorun çözmeyen' ve de 'sorun çözdürmeyen' dil olarak tanındığı uzun yılların ardından, insan ve onun hayatına dokunan bir tarzda 'sorun çözer' bir duruma gelmesi lazımdır. Yine bu dil, bazı nedenlere bağlı olarak sorunu çözemese bile, insanları farklı alternatiflere yönlendirebilmelidir. Yaşamın doğallığında kendisine yol bulan din dili, günlük yaşamın olası her adımını dikkate alarak yeni ve uygun düşünceler/fetvâlar üretebilmelidir. Bu işi başarma adına, insanların yaşamına kolaylık getiren bakış açılarını önemsemeli, katı, donuk, sevimsiz ve kuralcılığı sebebiyle hemen herkese sorun çıkaran yapısını devre dışı bırakmalıdır. Umudun kapısı olması gereken bu dil, ümitsizliğin kapısı durumuna gelmemelidir.

Halk dindarlığını besleyen eserlerde sıklıkla görüldüğü üzere, bu dilin kendinden olmayanı düşmanlaştırıcı tutumunu terk etmesi lazımdır. Kendi geçmişi içinde tutum ve tutamak arayan ve bulduğu/tutunduğu şeyler üzerinden kalıcı dil oluşturan bu yapı, kendisinden farklı düşünen kişi ve ekolleri suçlayıcı dilden uzak durmalıdır. Yine bu dil ve bu dilin müntesipleri, tarihsel olarak tartışılan ve bize arkeolojik unsur olarak kalması gereken her bilgiyi, takip edilebilecek bilgi olarak görmeyi bırakmalıdır. Aynı şekilde din dili, ancak insanlığın fikrî zenginliği ölçeğinde ele alınabilecek olan tarihsel oluşumları din diye sunmamalıdır. Neticede tarihten beslenen bu dil, tarihin birer nesnesi konumunda olan mezhep ve tarikatları siyasal-dinsel oluşumlar olarak görmeli ve bunların söylediklerini bu bağlamda ele almalıdır.

Din dilinin 'hemen ve burada' tarzındaki sunumları terk etmesi gerekmektedir. Büyük bir menfaat beklentisi üzerine kurulan bu yapı, bazı kimseler için kurtuluş vesilesi olsa bile, işin esasını ıskaladığı için, süreç sonunda din olgusunun zarar hânesine yazılacaktır. Haddizatında din dili, kısa günün kârlarını kalıcı kazanımlarla değişmemelidir. Mızraklı İlmihâl,[14] Saadeti Ebediyye, Risaleler ve benzeri örneklikerde olduğu gibi, nispeten küçük bir grubu hedef alan bu dilin güçlü bir şekilde yer almış olduğu eserler, kendilerine güven duyan ve neticede bu sesin çıktığı yapıların saflarına katılmış olan küçük bir azınlığın dili olmayı tercih etme lüksünden uzak durmalıdır. Bunun yanında bu dilin 'mahfillerin onayı'nı değil, büyük kitlelerin 'anlama'sını öne alması lazımdır. Din dilinin başarı hânesinin kabarık olması adına, akıl sahibi herkesin söyleneni anladığı/anlamasının gerekli olduğu yalın bir dil kullanılmalıdır. Bu ve benzeri eserlerde olduğu gibi, sürekli olarak belli bir kliğin kabul edebileceği yaklaşımlar üzerinden hayat bulan din dilinin, 'özel hitabı' bırakması gereklidir. Bunun yanında kuşatıcılığı önemsemesi gereken bu dilin, herkesin kabul edebileceği tarzda 'genel dil' üzerinden sunumunun yapılması elzemdir. Ve nihayetinde din dilinin, başka camilere gitmeyecek derecede 'körleşen müritler' oluşturma sürecinden uzak durması, başta dinin kendisi olmak üzere hemen herkesin yararına olan bir tutumdur.

Her daim kendi çağının insanına hitap etmek durumunda olan din dilinin en değerli adımı, "empati"yi merkeze almasıdır diyebiliriz. Başta kendisi olmak üzere yetiştirdiği herkes için bu yeteneğin

[13] Che Guevara der ki: *"Hayatta daima gerçekleri savun! Takdir eden olmasa bile, vicdanına hesap vermekten kurtulursun*." Dünya üzerinde borusu öten güçlülerin kavramları nasıl da değiştirdiğine dair Stalin'in şu sözü, yaşananlara tanık olduğumuz müddetçe ibret alınacak derecede şuurlanmamıza vesile olmalıdır:"…*Bir kişiyi öldürmek cinayet, on kişiyi öldürmek katliam, yüz kişiyi öldürmek trajedi, bir milyon kişiyi öldürmek ise istatistik olur."*

[14] *Mızraklı İlmihâl*, haz. M. İsmail Fındıklı, (İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.); Hüseyin Hilmi Işık, *Tam İlmihal/Se'adet-i Ebediyye*, haz. M. Sıddık Gümüş, (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2009).

görülmesi lazımdır. Öyle ki bu dilin temsilcileri; konuşurken, hüküm verirken ve sair işlerinde sürekli olarak kendisini muhatabın yerine koyabilmelidir. Yine bu dilin sahipleri, şeker yemenin zararlarını anlatırken kendisi de şeker yememelidir. Netice olarak, geliştirilen empati duygusu sayesinde ötekini anlamaya dayalı olan din dili, sadece dinin düşmanlıklardan arınmasını temin etmez, bu yapıdan uzak duranları da kendisine çekebilir. Bize göre din dilinin en büyük kazanımı 'empati temini' olmalıdır. Günâh, yanma ve dışlama üzerinden yakınlık kurulmaya çalışılan bireylerin, kendilerini refüze eden bu dile niçin yakınlık duyması gerektiği sorgulanmalıdır. Sağlıklı bir din dili, hangi günâhı işlerse işlesin muhataplarını gelecekte yanında görebileceği bir dile alıştırmalıdır. Bu amaçladır ki din dili, insanları kendinden uzaklaştıran 'kahredici dili' terk edilmelidir. Beddua eden değil, dua eden dille gençliği yakınlaştırmalıyız.

Çağın sorunlarıyla ilgilenen din dilinin, çözüm sadedinde getirdiği öneriler üzerinden vicdanları kanatan değil, vicdanların sesini öne alan bir yapıya bürünmelidir. Yaşadığı çağa olumlu katkı babında söz söylemek durumunda olan gümümüz Müslümanı için, nükleer silahlanmadan, cinsiyet eşitsizliğine, kadın cinayetlerinden, bankacılık sistemine, siyasal partilerin yapısından, demokrasi ihtiyacına, spor etkinliklerinden kadının sosyal statüsüne, ekonomiden eskatolojiye değin hemen her alanda söz söylemesi gereken din dili lazımdır. Bugünü görmezden gelip, dünde kalmayı adeta kutsayarak dünün eserlerinden görüş açıklayan bir dilin ne dine ve ne de güne katkısı olacaktır. Coğrafya anlamında yakın ve uzak komşularıyla olan ilişkilerde hak ve hakkaniyet üzerinden fikir beyan etmesi gereken din dilinin, sadece kendi sorunlarıyla boğuşan içe kapanmacı tavrından uzak durması lazımdır.

Zira bu dil, her durumda millet ve milliyetini koruma güdüsüyle hareket edip, ümmetin sorunlarını da göz ardı etmemelidir. Herhangi bir uluslararası sorunda eğer ki kendi ülkesi haksızsa bunu açıkça ifade edebilmelidir. Tıpkı Yahudilerin yaptığı gibi, her durumda haklı olan ve haklı kalan bir din dilinin sadece ölülere hitabı olabilir. Yine aynı örnek üzerinden diyebiliriz ki, kendi haklılığını ve de üstünlüğünü merkeze almak suretle yola çıkmış olan ve yol boyunca sadece 'zulüm üreten' bir dilin tarihe olan katkısı sadece yıkım olacaktır. O yüzden tevhit ve adalet üzere söylem geliştirmesi gereken bu dilin herkes için barış üretmesinin zamanı gelmiştir.

Özlem duyulan din dilinin her ortamda dik duruşunu koruması lazımdır. O nedenle bu dilin sahipleri, hangi güç olursa olsun baskıya boyun kırmamalı ve de baş eğmemelidir. Geçici olanı değil, kalıcı olanı tercih eden bu dil, her platformda kolaylıkla örnek alınabilecek 'şahsiyet kazandırma' tercihi adına, önce kendi taşıyıcılarını, sonra da olası muhataplarını yanlışı savundurmaktan uzak tutabilmelidir. Hatta bu dil, sıradan insanların doğruyu görmelerine engel olan her mâniayı kaldırmayı kutlu hedefine koymalıdır. Binaenaleyh bu dilin, yanında saf tutanlar nezdinde sağladığı ahlâkî tutum sayesinde iyilikleri inkâr etmek gibi negatif kazanımları ortadan kaldırıp, doğruyu savunmak, yanlışı görebilmek ve yapılan iyiliğin kadrini bilmek gibi güçlü eğitim yönü olmalıdır. Yani din dili sorunun kendisi değil, çözümün kendisi olmalıdır. Zira sorunun kendisi olan dil, sorun çözmede kullanılamaz. O yüzdendir ki çözüme din dilinin değişmesiyle başlamalıyız. Göreceğiz ki bu adım sayesinde dille ilişkide olan tutumlar da değişecektir. Çünkü sadece içeride olanı dışarıya yansıtan dilin, süreç içinde fiilî kazanıma dönüştüğü görülmektedir.

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ*. Beyrut: Yy., 1352.

Buharî, Ebu Abdullah İsmail. *el-Câmius-Sahîh*. (I-VIII), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Işık, Hüseyin Hilmi. *Tam İlmihal/Se'adet-i Ebediyye*. Haz. M. Sıddık Gümüş, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2009.

İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned.* (I-VI), İstanbul: Çağrı Yayınları,1981.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Sünen*, (I-II), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Mızraklı İlmihâl. Haz. M. İsmail Fındıklı. İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Haccac. *el-Câmiu's-Sahîh*. (I-III), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Nesâî, Ebû Adurrrahman Ahmed. es-*Sünen*, (I-VIII), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Okumuş, Namık Kemal. *Dost Ateşinde Pişmek/Te'vil ve Tekfir Arasında Müslüman Zihin.* Ankara: Araştırma Yayınları, 2019; *Eğitim Bizi Eğitebiliyor mu?,* Araştırma Yayınları, Ankara 2015.

Yıldırım, Ali. *Din Dilinin Ahlaki Yorumu.* Ankara: Elis Yayınları, 2015.

Zeynelabidin, Muhammed Surur. *Mecusîlerin Geri Dönüşü/İran Devriminin Tarihi, Akidevi ve Politik Boyutları*. Çev. Hüsrev Subaşı, İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2014.

"EMRİ Bİ'L MA'RUF NEHYİ ANİ'L MÜNKER" İLKESİNİN GÜNÜMÜZ DİNİ SÖYLEMİN İNŞASINDA İŞLEVSEL YÖNÜ

Seyithan CAN[1]

Özet

Bugün İslam dünyası, ciddi bir fikri/zihni, ahlaki kriz ve değerler sorunu yaşamaktadır. Bunun en önemli nedenlerinden biri de din dilinin ve dini eylemlerin İslam'ın ilke ve değerlerine aşırı derecede yabancılaşmasıdır. Bu yabancılaşmanın önüne geçmek ve Müslümanların ahlakî değerlerine katkı sunmak için Kur'an-Kerim; *İçinizde öyle kişiler bulunmalı ki onlar, sizi hayra çağırsın, size iyiliği emretsin, sizi kötülükten vazgeçirmeye çalışsın ve onlardır kurtulanlar, muratlarına erenler."* (Âl-i İmran 3/104) ayetiyle bizlere pratize edebileceğimiz bir yöntem sunmaktadır.

Ayetten hareketle İslâm âlimleri, iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmenin, hem fert hem de toplum açısından gerekliliği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak tarihsel süreçte ortaya çıkan sosyo-politik krizlerle bu ilke, gerek siyasi erk, gerekse mezhep taassubu gibi faktörlerle kendi düşüncelerini başkasına dayatma/empoze etme ve muhalif her düşünceyi susturma aracına dönüştürülmüştür. İlkenin ötekileştirme, ayrıştırma, susturma, tehdit ve hatta ölüme kadar götüren bir yöntemle uygulanması, zamanla insanın zihninde bu işleviyle hatırlanmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum, insanların bu ilkenin sorumluluğundan uzak durması, ilkenin belli bir kesime hasredilmesi ve anlamsal bağlamının sadece ibadetlermiş gibi telakki edilmesine neden olmuştur. Böylelikle ilke, dini eylem ve söylem noktasında işlevselliğini kaybetmiştir.

İslam dünyasının değerler alanına tekrar mobilize/seferber edilmesi ve dini söylemin etkili olması için "emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker" ilkesinin sosyo-politik ve kültürel şartlar bağlamında yeniden ele alınması gerekmektedir. Tebliğimizde, söz konusu Kur'ani ahlak ilkesinin İslam dünyasında öteki ile ilişkiyi düzenlemede işlevselliğinin nasıl olması gerektiği ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Emr, Maruf, Münker, Sorumluluk, iletişim.

The Functional Aspect of The Principle "Emri Bi'l Ma'ruf Nehyi Ani'l Münker" on The Formation of Today's Religious Statement

Abstract

The world of Islam has a significant intellectual/mental, moral crisis and values problem. One of the most important reasons for it is that the religious language and actions are estranged extensively to Islam's principle and values. The Koran provides a method that we can practice for us with the verse of " *Such a person should be in you that he/she calls you for the goodness, orders you for the well-being, tries to dissuade you from the badness and they are the savers, saints to their desires"* (Al-i Imran 3/104) in order to prohibit this alienation and contribute to the moral values of Muslims.

From the point of this verse, Islam's schoolars were in accord about the necessity of ordering the well-being and giving up the badness in terms of the individual and society. However, this principle with the socio-political crises which occur in the historical process has been transformed into imposing/enjoining their ideas to someone else with the factors such as the political power and communion bigotry and into the tool of shutting each kind of opposite view. The implementation of principle with a method of othering, degradation, quietening and taking to the threat and event the death caused that it is remembered in the people's mind with this function in time. This situation caused that the people avoid from the responsibility of this principle, it is devoted to a certain part and

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

its semantic context is considered as it is only a worship. So the principle lost its functionality in the point of religious action and statement.

It is necessary to reconsider the principle of "emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker" in the context of socio-political and cultural conditions in order that the world of Islam is mobilized again in the field of values and the religious statement is effective. In our article, it will be considered how the functionality of aformentioned moral principle of The Koran should be to regulate the relationship with the other in the world of Islam.

Key Words: Force, Well-known, Disowned, responsibility, communication

Giriş

Bugün İslam dünyası, ciddi bir fikri/zihni, ahlaki kriz ve değerler sorunu yaşamaktadır. Bunun en önemli nedenlerinden biri de din dilinin ve dini eylemlerin İslam'ın ilke ve değerlerine aşırı derecede yabancılaşmasıdır. Bu yabancılaşmanın önüne geçmek ve Müslümanlar'ın ahlakî değerlerine katkı sunmak için Kur'an-Kerim; *İçinizde öyle kişiler bulunmalı ki onlar, sizi hayra çağırsın, size iyiliği emretsin, sizi kötülükten vazgeçirmeye çalışsın ve onlardır kurtulanlar, muradlarına erenler."* (Âl-i İmran 3/104) ayetiyle bizlere pratize edebileceğimiz bir yöntem sunmaktadır. Birey ve toplumla alakalı Kur'an hükümlerinin en önemlilerinden biri olan iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma anlayışının, Hz. Peygamberin Hadislerinde de önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Öyle ki "Ma'ruf'u emretmeyen münkeri nehyetmeyen bizden değildir"[2] hadisi bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Hem Kur'an-ı Kerim de hem de Hadislerde önemle üzerinde durulan bu konu, İslâm âlimleri tarafından toplumsal düzen için şart görülmüş ve "emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i an'il-münker" şeklinde formülleştirilmiştir. Âlimler, bu görevin toplumda uygulanması konusunda farziyetin olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bu bakımdan gerek ilk dönem gerekse son dönem İslâm âlimleri, emri bi'l-ma'ruf nehy-i an'il-münker ilkesini dinin, üstünde kurulduğu bir temel ve ümmetinin en önemli görevlerinden biri olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.[3]

Bu ilke siyasi, itikadi ve fıkhi tüm mezhepler tarafından kabul edilmiştir. Ancak tarihsel süreçte her mezhebin bu prensibi yorumu, uygulama şekli ve metodu farklılık göstermiştir. Hatta bazı zamanlarda siyasi idareler bu ilkeyi, halkı baskı altında tutmanın dini bir aracı olarak kullanmışlardır.[4] Toplumda ortaya çıkan sosyo-politik krizlerle bu ilke, gerek siyasi erk, gerekse mezhep taassubu gibi faktörlerle kendi düşüncelerini başkasına dayatma/empoze etme ve muhalif her düşünceyi susturma aracına dönüştürülmüştür. İlkenin ötekileştirme, ayrıştırma, susturma, tehdit ve hatta ölüme kadar götüren bir yöntemle uygulanması, zamanla insanın zihninde bu işleviyle hatırlanmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum, insanların bu ilkenin sorumluluğundan uzak durması, ilkenin belli bir kesime hasredilmesi ve anlamsal bağlamının sadece ibadetlermiş gibi telakki edilmesine neden olmuştur. Böylelikle ilke, dini eylem ve söylem noktasında işlevselliğini kaybetmiştir. Bu nedenlerden dolayı, İslam toplumlarında evrensel ahlâk kurallarını tesis edecek bu prensip, inananların ilgi ve kabul dünyasında bir karşılık bulamamıştır. Dolayısıyla İslam dünyasının değerler alanına tekrar mobilize/seferber edilmesi için dini söylemin etkili bir iletişim yolu olan "emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker" ilkesinin sosyo-politik ve kültürel şartlar bağlamında yeniden ele alınması gerekmektedir.

1.İLKENİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Kur'an'ı Kerim ve Hadislerde üzerinde önemle durulan bu ilkenin işlevselliğinin sağlanması için ilk etapta kavramsal çerçevenin ele alınması önem arz etmektedir.

[2] Tirmizi, Birr.

[3] İbn Hazm, *el-Fasl,* çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazmak Eserler Kurumu Yayınları, 2017), 3:418.

[4] Ayşe Bayraktar Barış, *Kur'an-ı Kerim'de Emri Bi'l-Ma'ruf Ve Nehyi Ani'l-Münker Meselesi*, (Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007), 2-3.

1.1. Emir Kavramı

Emir kavramı, iş, durum, olay, anlamına gelir. Bu bağlamıyla fiillerin hepsini içine alan genel bir lafız olarak kabul edilir.[5] İkinci anlamı ise; bir şeyin yapılmasını istemek veya emretmektir.[6] Emir kavramının iki yönlü anlamsal bağlamına bakıldığı zaman, eylemin kendisinin de "emir" olduğu görülmektedir. Dolayısıyla "emir" kavramı sadece ikinci anlamıyla "emretmek" olarak ele alınmamalıdır. Bu iki anlamını "emri bi'l ma'ruf" çerçevesinde ele aldığımızda, "emir" kavramı, hem "ma'ruf'u yapma hem de söyleme anlamına gelebileceğini ve kazanması gereken genel anlamın bu olması gerektiğini söyleyebiliriz. Yani insan, sadece emirler vermek, nasihatler etmek, telkinlerde bulunmak gayesi gütmemeli, aynı zamanda emirler verdiği bütün düşünceler için davranışlar sergilemelidir. Çünkü böyle yaptığı takdirde "emir" kavramını tam anlamıyla ifa etmiş sayılır.

1.2. Ma'ruf Kavramı

"İrfân" kökünden türetilen ma'rûf kelimesi, "bilinen, mâlûm olan nesne" anlamına gelmektedir.[7] Ancak bu bilme, bir şey üzerinde düşünmek ve araştırmak yoluyla elde edilmesi şeklindedir.[8] Arap dilinde "urf" ma'ruf demektir. Urf ise, kişinin emrettiği her iyi amel veya davet ettiği her iyi iştir.[9] Bu anlamda hakkı gözetmek, adaletli ve ölçülü olmak, iyilik etmek, cömertlik, tatlı dil, iyi davranış ve benzerleri gibi iyi görülen güzel âdetlere hep "ma'rûf" denilmiştir.[10] Istılahi anlamı itibariyle Ma'ruf; aklın araştırma ve tefekkür ile güzel olarak kabul ettiği her fiildir.[11] Bu tanımda her ne kadar akıl ön plana çıkarılsa da, bazı âlimler aklın yanında şeriatında güzel bulduğu şeyleri, ma'ruf kavramı içerisine yerleştirir. Dolayısıyla ma'ruf tabiatı gereği, insanların gördüklerinde reddetmedikleri bir iş olarak kabul edilebilir.

Kavramın hem lügat hem de ıstılahî anlamından da anlaşılacağı üzere ma'ruf, toplumsal alanda yaygınlık kazanan bir iş ve oluş değildir. İşin toplum tarafından kabul görüp meşru olması onun maruf oluşunu ortaya koymaz.[12] Ma'ruf'ta olması gereken diğer bir önemli özellik de şeriate uygunluğudur. Cürcani (ö. 816/1413) ma'ruf kavramını, şeriatın iyi ve güzel dediği her şey diye anlar.[13] Bu şekliyle ele alındığında işin ma'ruf olabilmesi, onun hiçbir şekilde şeriata aykırı olmamasını gerekli kılar.

1.3. Nehiy Kavramı

Nehiy kelimesi, bir şeyin yapılmasını engellemek, yasaklamak, insanları ondan uzak tutmak anlamına gelir.[14] Lügatlerde genellikle 'emr'in zıddı olarak tanımlanır.[15] Bu kavram özellikle "Münker" kavramıyla kullanıldığında, "insanların kötülüklerden birbirlerini vazgeçirmeye çalışmaları" şeklinde bir anlam kazanmaktadır.[16] Vazgeçirme olayı da o kişinin, bu işi yapma kudretine sahip olmasıyla mümkün olup[17] insanın imkânı dâhilinde olan her kötülüğe engel olması, kavramın anlam sahası içerisinde yer alır. Dolayısıyla engelleme ve vazgeçirme olayı sadece söz ile değil araç gereçlerle de olmalıdır. Zaten

---

[5] Rağıb el-İsfahânî *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân,* thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru's'-Sâmiyye, 2009), 88.

[6] Ebu'l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyât,* thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısri (Lübnan: Müessesetu'-Risale, 1998), 176-177.

[7] Mehmet Efendioğlu, "Ma'rûf", Tdv İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/maruf--hadis (29.07.2019).

[8] Rağıb el-İsfahânî, *Mufrâdetu Elfâzi'l-Kur'ân,* 560.

[9] Muhammed b. Cerîr et-Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an-Te'vili'l-Kur'an*, tah. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetu İbn-i Teymiyye), 7:105.

[10] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, İstanbul, Ty) 2:103.

[11] Rağıb el-İsfahânî, *Mufrâdetu Elfâzi'l-Kur'ân,* 560; Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 2:430.

[12] Ramazan Kıymaz, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Emr-i bi'l-Ma'rûf Ve Nehy-i An'il-Münker Probleminin Kelam İlmi Açısından Tahlîli*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi ,2009), 17.

[13] Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât,*(Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 237.

[14] Rağıb el-İsfahânî *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân,* 826.

[15] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1707), 6:4564; Cürcani*, Kitâbu't-Tâ'rifât*, 218.

[16] Avni İlhan, "el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker", 91-92.

[17] Ebu'l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyât,* 903.

Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında nehiy kavramının hem söz ile hem de başka çeşitli araçlarla olmasının kastedildiği görülmektedir. Bu mal, makam, el, dil ve kalp de olabilmektedir.[18]

1.4. Münker Kavramı

Sözlükte "bilmemek; şiddetli ve korkulu olmak" anlamındaki "neker" (nekâre) kökünden türeyen "münker ve nekîr", "tanınmayan, şiddetli ve korkulu olan" anlamına gelmektedir.[19] "Münker", anlam itibariyle marufun zıddı olarak kabul edilmektedir.[20] Bu anlamıyla ma'ruf, aklın iyi gördüğü şey olarak tanımlandığı için münker de aklın çirkin görüp kabul etmediği şey olarak kabul edilir.[21] Aklî münker, fazilete, ferdi menfaate ve umumî faydaya zıt olan şeylerdir. Ancak sağlıklı akılların kötü gördüğü veya karar veremediği durumlarda münker, şeriatın kötü olduğuna hükmettiği her iştir.[22] Şer'î tarafı da Allah'ın razı olmadığı söz veya fiil olarak kabul edilmiştir.[23] Bu bağlamıyla münker kavramında da ma'ruf kavramında olduğu gibi hem akli hem de şer'î tarafın oluğunu söyleyebiliriz.

2. KUR'AN-I KERİM'DE EMRİ Bİ'L-MA'RUF NEHYİ ANİ'L-MÜNKER

Ma'ruf kavramı, Kur'an-ı Kerimde, insanların sergilemiş oldukları birçok tutum ve davranışın akıl tarafından kabul edilmesi ve aklın reddetmediği şey olarak mütalaa edilmektedir.[24] Bu ilkenin içerisine sosyal, ahlâkî, insanî hususlar gibi, yardımlaşma, infak ve toplumu ilgilendiren pek çok konu da girer. Bu bağlamıyla bazı ayetlerde, kötü ve müstehcen olmayan söz,[25] yetimlerin mallarını yeme noktasında dikkatli olmak[26] tutum ve davranış iyi olma[27] anlamında kullanıldığı gibi, bazı ayetlerde de insanın günlük hayatında karşılaşacağı durumlarla alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Mesela boşanmış kadınlar, boşanan çiftlerin çocuklarının bakım mükellefiyetleri, nikâh, kadınlara karşı iyi davranma, güzel sözle mukabele, ebeveyne hürmet, katilin vermesi gerekli kan bedeli, yetimlerin vasileri ve varisler konularında kullanılmıştır.[28] Bu anlamıyla söz, iş veya davranışın sıfatı olmaktadır.[29]

Münker de ma'ruf olan söz, iş ve davranışın zıddı olarak kabul edilmektedir.[30] Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetlerde özellikle hangi davranışların ma'rûf, hangilerinin münker olduğu belirtilip bir tahsis yoluna gidilmemiştir. Bundan dolayı Kur'ân'da yasaklanan, toplumda şer, zulüm, batıl, fâsid ve kötü olarak bilinen her şey de münkerdir denilebilir.

Âlimler, "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır." (Al-i İmrân 3/104), "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz…"(Al-i İmran 3/110) ayetlerinden yola çıkarak, Müslümanların ilk dini farizalarının ma'ruf'u emr ve münkeri nehiy olduğunu belirtmişlerdir.[31] Müslüman âlimler, bu âyetlerin hükmü ile imandan sonra iyiyi emredip, kötüyü nehyetmeyi dinî bir farz olarak kabul etmişlerdir.[32] Bazı âlimler bu farzın, farzı ayn olduğunu düşünürken bazıları da arzı

---

[18] Rağıb el-İsfahânî *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân,* 826-827.
[19] Süleyman Toprak, "Münker Ve Nekir", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi. org.tr/munker-ve-nekir (29.07.2019).
[20] İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*,6:4539.
[21] Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2:430.
[22] Rağıb el-İsfahânî, *Mufrâdetu Elfâzi'l-Kur'ân,* 823
[23] Cürcânî, *Kitâbu't-Tâ'rifât*, 254; İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*,6:4539.
[24] Mukatil b. Süleyman, *el-Eşbah ve'n-Nezâir f'il-Kur'ân'il-Kerim*, ter. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: işaret Yayınları, 2016),130-131.
[25] Muhammed, 47/21.
[26] Nisa, 4/6.
[27] Nisa, 4/8.
[28] Avni İlhan, "el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker", 91-92.
[29] Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ani Kavramlar*, trc. Ali Turgut (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2003),191.
[30] Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ani Kavramlar*, 192-193.
[31] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2:407.
[32] Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Murat Memiş (Ankara: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014), 26.

kifaye şeklinde olduğunu vurgulamışlarıdır.[33] Farz-ı kifaye şeklinde kabul edenler, bu emrin, belirli bir grubu vazifelendirmek suretiyle yerine getirileceğini belirtirken, bazı âlimlerde bu tahsissin kadınlar, hastalar ve acizler gibi bir kısım insanın bu işe güç getiremeyeceği durumlar için olduğunu ifade etmişlerdir.[34] Bazı âlimler de "min" edatının "Tebyin" anlamında ele aldığını ve ayette belirtilen sorumluluğun ümmetin tamamına gideceğini vurgularlar.[35]

Yapılan yorumlara bakıldığında Kur'an'ın üzerinde durduğu önemli bir görevi, sadece belli bir topluluğun omuzuna yüklenmemesi daha uygun görülebilir. Çünkü her ne kadar farz noktasında bazı âlimler tahsis yapma gereği hissetmişlerse de sorumluluk açısından toplumun her bir ferdinin alması gereken bir görevdir. Zira münker, sosyolojik boyutu itibariyle toplumun her kesiminde ve her bireyinde ortaya çıkma potansiyeline sahiptir. Şayet bunu engellemek belli bir kesime hasr edilirse o zaman toplumun her tarafına ulaşma gibi bir imkânın oluşamayacağı gayet açıktır. Mesela sadece iki kişinin bulunduğu bir ortamda bunlardan biri münker yaptığında diğerinin de bunun engelleme noktasında imkânlarını kullanmasının vacip olduğunu bilmesi gerekir. Öyle ki Kur'an-ı Kerimde "Öyle bir fitneden sakının ki o, içinizden sadece zulmedenlere erişmekle kalmaz (topluma sirâyet eder ve hepsini perişan eder). Biliniz ki, Allah'ın azabı şiddetlidir."(el-Enfâl 8/25) ayeti, Müminlere aralarında münkerin yayılmasını kabul etmemelerini aksi takdirde azabın onların tamamını kuşatacağını bildirmektedir. Böylelikle Kur'an, toplumsal alanda herkesi birbirinden sorumlu görmüş ve iyiliği hâkim kılmaya, kötülüğü mahkûm etmeye çalışmayan insanların yok oluşların sebebi olarak bu toplumsal yasanın ihlaline işaret etmiştir.[36] Zira kötülükten menetme olmazsa, kötü olan şeyler halk nazarında normalmiş gibi algılanacaktır. Bu da toplumun yok olmasına sebep olur.[37]

"Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar…."(Tevbe 9/71),[38] ayetine bakıldığında bu emrin sadece din anlamında gelmediğini, ve gayrimüslim olanlara yönelik olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bundan dolayı "emri bi'l ma'ruf nehyi ani'l münker", mü'minin hem kâfir ile hem de mü'min ile ilişkisini doğrudan kapsamaktadır.

Sonuç olarak baktığımızda Kur'an-ı Kerim açısından bu ilke, toplumda yaşayan her insanın yüklenmesi gereken bir sorumluluktur. Dolayısıyla sadece va'z ve öğütten ibaret bir anlam sahasına sıkıştırılmamalıdır. Aksine inanç, ibadet, ahlâk ve tüm sosyal ilişkileri kapsayan boyutu ile ele alınmalıdır.

3. DİNİ BİR İLETİŞİM YÖNTEMİ OLARAK EMRİ Bİ'L MA'RUF NEHYİ ANİ'L MÜNKER

İletişim kavramı, latince communis kavramından gelen bir kelimedir.[39] Farklı disiplinlerde kullanılan bir kavram olan iletişim ile ilgili birçok tanımın yapıldığı görülmektedir. Bu anlamda iletişim kişiler arası olması bakımından; "Düşüncenin karşılılık olarak değiş tokuşu", "Dünyayı anlamlı kılan ve bu anlamı başkalarıyla paylaştığımız insani süreç", "İki kişiyi ilişki içine sokan psiko-sosyal bir süreç", Bilginin, duygunun, düşüncecinin yaşantının paylaşımı" şeklinde tanımlanmıştır. [40]

Yukarıdaki tanımlarda vurgulanan noktalar dikkate alındığında iletişimin en az iki insan arasında meydana gelen psiko-sosyal bir süreç olduğu anlaşılmaktadır.[41] Öyle ki insanın psikolojik, biyolojik ve sosyo-kültürel boyutu göz önünde bulundurulduğunda çok yönlü toplumsal bir varlık olduğu

[33] Ebu'l-Berekât en-Nesefi, *Medâriku't-Tenzîl,* thk. Yusuf Ali Bedevi (Beyrut: Dâru'l-Kâmi'l,1998), 1:280;
[34] Avni İlhan, "el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker", 94.
[35] Zemahşeri, *el-Keşşaf*, th. Adil Ahmed, Ali Muhammed, (Riyad: Mektebetu'l- Abikan 1998)1:604.
[36] Şaban Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012),89.
[37] Avni İlhan, "el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker", 99.
[38] Konu ile ilgili faydalanılabilecek diğer ayetler ise şunlardır: Bakara, 2/195, 216, Al-i İmrân, 3/ 113-114, 180 Tevbe, 9/ 112, Nahl, 16/128, Kehf, 18/30, Ankebut, 29/69, Sâffât, 37/78-80, Yunus, 10/11, 28
[39] Alim Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, edit. Alim Kaya, (Ankara: Pegem Akademi Yayınalrı2015), 3.
[40] Alim Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, 4-5.
[41] Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, 29.

anlaşılmaktadır.[42] Onun benliğini geliştirmesi için bu üç yönünün ihtiyaçlarını gidermesi elzemdir. Bunların giderilmesi de onun diğer insanlarla, duygu düşünce ve yaşantılarını paylaşmasıyla gerçekleşir ki bu anlamıyla iletişim, insan hayatının en önemli parçalarından birini oluşturmaktadır. [43]

İletişim için yapılan tanımlarla, din için yapılan tanımlara bakıldığında dinin tanımının hemen hemen iletişimin bütün tanımlarını kapsadığını ve aralarında pek bir farklılığın olmadığını söyleyebiliriz. Öyleki din her ne kadar bazı yönleriyle teorik yönler bulundursa da insanın hayatında pratize edilmeyi bekleyen pek çok tutum, davranış ve yaşantıları da içerdiği bir gerçektir. Zaten teorik kurallar ve buna bağlı değerler hayatta karşılık bulmazlarsa bunların din olarak kabul edilmesi sosyolojik olarak imkânsızdır.[44] Dolayısıyla eğer bir yerde insanın insanla ilişkisi söz konusu ise orada hem iletişim hem de din vardır denilebilir. İşte "emri bil ma'ruf nehyi ani'l münker" de dini iletişim en temel ilke ve yöntemi olup birey ve toplum açısından nasıl olması gerektiğini belirleyen en temel prensiptir.

4. EMRİ Bİ'L-MA'RUF VE NEHYİ ANİ'L-MÜNKER İLKESİNİN TARİHSEL SÜREÇTE KAZANDIĞI ANLAMSAL BAĞLAMLAR

Din eksenli muhalefet, kamu düzenin sağlanması açısından önem arz etmektedir. Kamu düzeninin sağlanması Müslümanlar'ın hepsinin yüklendiği bir sorumluluk olmasından dolayı "emri bi'l ma'ruf ve nehyi ani'l münker", İslam toplumunun oluşmaya başladığı andan itibaren ortaya çıkmış ilk meselelerden biridir.[45] Ancak tarihsel süreçte ortaya çıkan birçok sosyo-siyasi olay, teolojik bağlam ifade eden kavramların farklı anlamlar kazanmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla toplumsal olaylarda ortaya çıkan krizler, ahlaki, ameli ve siyasi yönü olan bu ilkenin tarihsel süreçte birçok mezhebin ve siyasî idarenin meşruiyet dayanağını oluşturmuştur.[46] Her mezhep ve iktidar, bu prensibi yorumlamada, uygulamada farklı metodlar sergilemiştir. Şimdi de bu ilkenin belli başlı ekoller tarafından hangi alanlarda dayanak noktası olarak kullanıldığını ortaya koymaya çalışacağız.

4.1. Şiddetin Dini Dayanak Noktası Olarak Kullanılması

Hariciler, adaletsizliğe ve zulme karşı duruşa çağıran âyetleri, fikirlerinin temeline oturtmuşlardır. Onlara göre iyiliği emr edip kötülükten uzaklaştırma ilkesi, Allah'ın insanlardan almış olduğu ahiddir ve onlar bu ahdi yerine getirmektedirler.[47] Bu bakımdan onlar, **"**Emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker" ilkesini başta imam olmak üzere, her Müslüman'ın vazgeçilmez bir vazifesi olarak kabul etmişlerdir. Ancak Hariciler'in ilkeyi uygulama yöntemi savaşma üzerinde şekillenmiştir.[48] Bu yöntemi de dinin tehlikede olduğu iddiasıyla destekleyerek, öldürme olayını, "kötülüğün olduğu yerde eyleme geçmek dini bir vecibedir" anlayışıyla yapmışlardır.[49] Bu düşünceleriyle Hâriciler, Hz. Ali ve bütün otoritere karşı ayaklanmaların meşruiyetini de sağlamışlardır.[50] Böylece İslam tarihinde ilk defa dini-siyasi bir fırka, bütün Müslümanlar'ın benimsediği Kur'anî bir ilkeyi, kendi sloganlarından biri olarak kullanmıştır.[51]

---

[42] İsmet Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 21.
[43] Alim Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, 5.
[44] Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, 11.
[45] Marshall G. S. Hudgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol (İstanbul: Yenişafak Yayınları, 1995), 1:277.
[46] Ali Samî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016),2:265.
[47] İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, trc. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 197.
[48] Fığlalı, Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1983), 119;Ali Muhammed e-Sallabi, *Doğuştan Günümüze Hariciler*, trc. İsa Demirkaynak (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 84; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâriciler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/hariciler#1 (12.01.2019), Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları 172), 79.
[49]Ali Muhammed e-Sallabi, *Doğuştan Günümüze Hariciler*, 84; Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları 172), 79.
[50] Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017),181; Avni İlhan, "el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker", 114.
[51] Avni İlhan, "el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker",107.

Haricîlerin bu yaklaşımı aynı zamanda "Emr-i bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesinin ilk şekillenmesinin de zeminini hazırlamıştır. Bu durum Kur'an'ın üzerinde durduğu önemli bir ilkenin, daha sonraki süreçte uygulanması noktasında ikinci planda kalmasına sebebiyet vermiştir denilebilir.

4.2. Siyasi Ve İdeolojik Söylemin Dayanak Noktası Olarak Kullanılması

Emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker, ilk Kelâm ekollerinden biri olan Mu'tezile'nin de beş temel prensibinden bir tanesidir. Ancak İslam toplumunda ortaya çıkan toplumsal kaos, zulme karşı kuvvet kullanma ve adaletsiz idarecilere isyan şeklindeki siyasî boyutla, iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğü ortadan kaldırılması şeklindeki ahlaki boyut, birbirine karıştırılmıştır.[52] Çünkü ahlak içerikli bu ilkeye Mu'tezile, siyasi bir içerik kazandırmış ve farklı zamanlarda farklı amaçlar için kullanmıştır. Mesela muhalefet döneminde bu ilke, Emevi iktidarının zulme dayalı politikalarına karşı kamuoyu oluşturmak ve yönetime karşı başkaldıranın bir aracı olarak kullanılırken, iktidar döneminde, siyasi ve ideolojik amaçlarla toplumu düzenlemek, denetlemek, toplumda kontrol mekanizması oluşturmak ve kendi görüşlerini zorla kabul ettirme gibi eylemler için meşruiyet zemini olmuştur.[53] Hatta Müslüman geleneğinde 'mihne' kelimesiyle ifade edilen siyasi baskı, soruşturma ve işkenceler, bu ilkeye dayandırılmıştır.[54] Sonuç olarak Mutezile, "emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker" ilkesini, siyasi ve ideolojik mücadelenin dayanağı olarak kullanmıştır.

4.3. Pasif Muhalefetin Karşılığı Olması

Haricilerin isti'raz zihniyeti ve Mu'tezile'nin mihne hareketinin bir sonucu olarak, sünnî düşünce âlimleri, "emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker" prensibini sadece kalple uygulamanın doğru olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlar her ne kadar Kur'an-ı Kerîm'de geçen ayetlere karşılık "emri bi'l-ma'ruf ve nehyi anil'l-münker"'in vacip olduğunu kabul etseler de bunun eylemsel bir durum olmaktan çok kalbî bir durum olduğunu söylemişlerdir. Mesela Hasan el-Basrî, "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker"i daha çok ahlaki bir prensip olarak kabul ederek, silahlı ayaklanma düşüncesini kabul etmemiştir. Ancak o, her ne kadar silahlı mücadeleye karşı çıksa da halife ve diğer yöneticilerin haksız uygulamalarını ağır bir dille eleştirmiştir. Buna yakın bir anlayışın da Ebu Hanife'de olduğunu görüyoruz. O, "emru bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker" ilkesine dayanarak, İslam ümmetin birliğini temsil eden devlet başkanına karşı silahlı mücadeleye girişen ve böylece ümmetin birliğini tehlikeye sokanların, ıslahtan çok ifsat ettiklerini belirtmiş, bu sebeple Haricîleri şiddetle tenkit etmiştir.[55]

Genel olarak Ehl-i Sünnet âlimleri kötülük, adaletsizlik ve zulüm karşısında kuvvet kullanmanın, toplum içinde fitne ve fesadın yayılması ihtimâline karşı, doğru olmadığını savunmuş ve silah kullanmayı kabul etmemişlerdir.[56] Bu bakımdan Ehl-i Sünnet'in ilk temsilcileri, kötülük karşısında sadece kalple tavır almayı kabul etmiş ve gücün yitirildiği durumda, ilkenin dil ile uygulanmasının daha uygun olacağını düşünmüşlerdir.[57] Hatta Hz. Peygamberin "Sizden kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin, şâyet buna gücü yetmezse, diliyle değiştirsin, şayet buna da gücü yetmezse, onu kalbiyle değiştirsin, ancak bu imanın en zayıfıdır." Hadisini de bu düşünceleri için delil olarak kabul etmişlerdir. Bu bağlamda onlar, Hadiste kötülüğü düzeltme yolunda bir araç olarak kabul edilen "dil" ve "kalp" araçlarını benimsemişlerdir.[58]

---

[52] Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, (*Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001), 67

[53] Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 181-182.

[54] Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. M. Mahfuz Söylemez editörlüğünde, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012); Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); Uğur Erman, "Molla Gürâni'nin Sünnî İtikadının Hadis Yorumuna Yansıması" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 19(2018).

[55] Sayın Dalkıran, "Hâricîler'in "El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehyu Ani'l-Münker" Anlayışı" Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 3/1(2004), 203.

[56] Ebû Yusr Muhammed, Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi,* çev. Şerafettin Gölcük, (Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980), 275.

[57] İbn Hazm*, el-Fasl,* IV: 171

[58] Cihad Tunç, "İyiliği Emredip Kötülüğü Yasaklama Görevi", Erciyes *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1987), 5.

5. İLKENİN İŞLEVSELLİĞİNİN SAĞLANMASI İÇİN DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN HUSUSLAR

Dini iletişimin doğru olarak gerçekleştirilmesi, insani ilişkilerin düzgün kurulmasına büyük ölçüde bağlıdır. Çünkü beşeri münasebetin normalin dışında veya olağanüstü bir hal aldığı durumlarda dini iletişim de ya hiç kurulmayacak ya da yanlış bir zeminde gerçekleşecektir. Böyle bir durumda yapılan her türlü eylem olumsuzlukla sonuçlanacaktır.[59] Öyle ki tarihsel süreçte "emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker" ilkesinin uygulanması ile ortaya çıkan olumsuz sonuçlar, ilkenin kim tarafından ne zaman ve nasıl uygulanacağı sorunlarını da ortaya çıkarmıştır. Şimdi de ilkenin iletişim bilimi açısından işlevsel olması için dikkat edilmesi gereken psiko-sosyal ve kültürel faktörlere geçebiliriz.

5.1.Kişiye Özgü Faktörler Ve Bireysel Farklılıklar Göz Önünde Bulundurulmalıdır.

İnsanların davranışlarını incelerken onların kendilerine has olan psikolojik yapılarını göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü insanın eylemleri, içsel bir neden veya psikolojik bir temele dayanır.[60] Her insan da eylemlerini bu doğrultuda meydana getirir. İnsanların davranışlarının birbirinden farklı olması dayandıkları bu temellerin farklı olmasından kaynaklanır.[61] Bu durum da insanların kendilerine özgü özellikleriyle diğer insanlardan farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan iletişimde bulunan kişilerin geçmiş yaşantıları, kişilik özellikleri, cinsiyetleri, bilişsel yapıları, algılama biçimleri, duyguları değerleri ve farklı birçok özelliği iletişim sürecini olumlu ya da olumsuz etkilemektedir. Kişiye iletilen mesaj yaşantı ve tutumuyla uyumlu değilse herhangi bir etki yaratmayacaktır. Hatta onun için bir iç çatışmaya bile sebebiyet verebilecektir. Dolayısıyla mesaj onun ihtiyaç ve beklentilerine cevap verecek nitelikte olmalıdır. Bu bakımdan kişinin hem kendisi açısından hem de iletişime geçtiği kişi açısından dikkat etmesi gereken hususlar şunlardır.

5.1.1. Kişilere Saygı Duymak

"Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" yapılırken, dini içerikli hiçbir söylem menfi bir eyleme dönüşmemelidir. Çünkü kişilerarası ilişkilerde dikkat edilecek en önemli husus karşılıklı saygıdır. Din, dil, ırk statü gelir, cinsiyet eğitim düzeyi, vb. özellikler ne olursa olsun hoşgörü ve saygıyla yaklaşılmalıdır. Saygı, karşıdaki kişinin ayrı bir kişi olarak düşünce duygu ve eylemlerinde özgür olduğunun kabul edilmesidir. Saygı insanlara, sadece insan oldukları için değer vermek ve onları yüceltmektir. Dava, ideoloji gibi kavramlar insan ve insani değerler kavramının önüne geçmemelidir. İlke din olgusunun insan-insan ilişkisinin (saygı, muhabbet ve merhamet gibi çoğulcu yapısıyla vb.) her türlü bağlamı çerçevesinde ele alınmalıdır. Öyle ki karşındakiyle olumlu ilişki kurabilmenin yolu da budur.[62]

Bu noktada dikkat edilmesi gereken ne önemli hususlardan biri de insanın özel hayatıdır. Hiç kimse herhangi bir insan için gizlilik ifade eden bir eylemi araştırması kabul edilebilir değildir.[63] Çünkü münker alenen yapıldığı ve başkasını etkilediği anda müdahale boyutuna ulaşır. Aksi takdirde insanın gizli hayatını ifşa etmek, maruftan çok münker yapma olayına girer. Dolayısıyla emredilen şeyin kesin olarak iyi, yasaklanan şeyin de kesin olarak kötü olduğunun bilinmesi şart olmalıdır.[64]

---

[59] Fikret Karaman, "Ma'ruf'u Emretme Ve Münkeri Nehyetme Görevi Hakkında Bir Değerlendirme", 22.

[60] Doğan Cüceloğlu, *İletişim Donanımları,* (İstanbul: Remzi Kitabevi, ty), 66-67.

[61] Ökkaş Üzümcü, "Mümin ve Münafık Açısından Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i ani'l-Münker" *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31(2018), 23.

[62] Fulya Yüksel Şahin, "Grupla İletişim Becerileri Eğitimin Üniversite Öğrencilerinin İletişim Becerileri Düzeylerine Etkisi", *Grupla Psikolojik Danışma ve Rehberlik Programları içinde*, edit. Serdar Erkan, Alim Kaya,(Ankara: Pegem Akademi, 2017), 3.

[63] Ahmet Özel, *Yönetici Peygamber Hz. Muhammed* (İstanbul: Küre Yayınları 2017), 85; Fikret Karaman, "Ma'ruf'u Emretme Ve Münkeri Nehyetme Görevi Hakkında Bir Değerlendirme", 18.

[64] Selim Özarslan, İyiliği Emretmek Ve Kötülükten Sakındırmak (El-Emru Bi'l-Ma'ruf Ve'n Nehyu Ani'l-Münker), 42/3(2006), 84.

5.1.2. Empatik Anlayışla Yaklaşabilmek.

Empati karşıdaki kişinin duygularının yoğunluğunu ve anlatımını algılama ve anlama yeteneğidir. Kendini karşındakinin yerine koyarak olaylara onun gözüyle bakmak iletişim süreci açasından önemlidir. Özellikle ilk etapta karşıdaki insanın davranışlarını değerlendirmekten kaçınmak gerekir. Çünkü eylemler doğru, yanlış, iyi, kötü diye değerlendirilirse karşındaki kişinin doğru bir şekilde tanıma eksik olur.[65] Bu bağlamda iyilik çağırısı ve kötülükten sakındırma işi yapılacaksa bunun içeriği mutlaka bireyin hayatına dokunmalıdır. Birey kendisine sunulan şeyin kendisini kalıplamadığını, manasız, kullanışsız malumatlar olmadığını fark etmelidir.[66] Mesela aç olan birine emri bi'l ma'ruf onu doyurmaktır, onu teselli etmek değildir.

5.1.3. "Ben Dilini" Kullanmak

Ben dili karşıdaki kişiyi suçlamadan küçültmeden bir konuya ilişkin duygu ve düşüncelerini iletmektir. Ben dilinde kişi kendisini değil karşındakini merkeze almalı ve duygusal iletişime geçmelidir. Çünkü duygusal iletişim, zihinsel iletişime göre daha etkili olup bu iletişimle elde edilen kazanımlar daha kalıcı ve güçlü olur. [67] Dolayısıyla emri bi'l ma'ruf nehyi ani'l münker yapılırken birey kendi duygularını açarak, kendisi ile ilgili farkındalık düzeyini arttırabilmelidir.

5.1.4. Saydam Olmak Maske Takmamak

Saydamlık, dürüstlük içtenlik, doğruluk anlamına gelir. Bireyin rol yapmaması maske takmaması, olduğu gibi görünmesi ve içi dışı bir olmasıdır. İnsanların sosyal maskeleri takarak, iletişim kurmalarının önemli bir nedeni, başkaları tarafından kabul edilme ve red edilmeme isteğidir.[68] Ancak bu maskeler zamanla insanın anlaşılması noktasında hayal kırıklıklarına sebep olabilirler. Dolayısıyla insanlarla iletişimde bulunurken geçici olan sıfatlardan çok insan kişilik ve karakteri üzerinde inşa ettiği değerlerle hareket etmelidir.

5.1.5. Somut Konuşmak

İletişimin inandırıcı olması, tarafsız olmasına mesajın içerdiği anlamdan farklı niyet ve maksatlar taşımamasına özen gösterilmelidir. Özellikle emri bi'l maruf ve nehyi ani'l münkerde herhangi bir karşılık beklenmemelidir. İlke uygulanırken, kişisel yorumlardan uzak durulmalı ve ilmi gerçeklerle objektif bir tutum sergilenmelidir.[69] Deliller anlamaya dayalı olmalıdır. Duygusal yönle zenginleştirilmelidir. Bu anlamda sevgi, bağlılık güven, ümit endişe vb. tutumlar geliştirilmelidir. Emri bi'l ma'ruf, edimsel mesajlar içermeli v3 yaşantıları değiştirmeye, yönlendirmeye yönelik olmalıdır.

5.7. Sözel ve Sözel Olmayan Mesajlarında Uyumlu Olmak.

Emri bi'l ma'ruf nehyi ani'l münker yapılırken günümüzde en çok eksikliğini hissettiğimiz temel yöntem, söylem-eylem birlikteliğidir. Herkesin doğruyu tavsiye etmesine rağmen toplumsal alandaki ahlaki zayıflama, söylemlerimiz ile davranışlarımız arasında bir tutarsızlığın olduğunun göstergesidir. Öyle ki davranışlarımız, insanları yanlış duygu ve düşüncelere sevk edebilmektedir. Hatta yaptığımız eylemler din adına ise zaten bu noktada bireyin dini tutum ve davranışlarının karşı tarafa bırakacağı etki daha fazla olabilmektedir.[70] Dolayısıyla bireyin söz ve eylemde tutarlı olması, iletişimde inandırıcı olması bakımından önemli bir husustur.[71]

---

[65] Fulya Yüksel Şahin, "Grupla İletişim Becerileri Eğitimin Üniversite Öğrencilerinin İletişim Becerileri Düzeylerine Etkisi", 3-4.

[66] Ramazan Diler, Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker İlkesinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi, *İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi*, 7/2(2018), 988.

[67] Fulya Yüksel Şahin, "Grupla İletişim Becerileri Eğitimin Üniversite Öğrencilerinin İletişim Becerileri Düzeylerine Etkisi", 9-10.

[68] Fulya Yüksel Şahin, "Grupla İletişim Becerileri Eğitimin Üniversite Öğrencilerinin İletişim Becerileri Düzeylerine Etkisi", 12.

[69] Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, 167.

[70] Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, 19.

[71] Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*,168.

Emri bi'l ma'ruf nehyi ani'l münkeri yapılırken sözel olmayan davranışlar, kişilerarası ilişkilerde çok önemlidir. Sözel olmayan davranışlar, kişilerin, duyguların ve bireyin bir çalışması olarak yorumlanır.[72] İletişim açısından sözün anlattıkları ile beden dilinin anlattıkları uyum içinde olduğu zamanda güçlü ve sağlıklı bir iletişim kurulmuş olur. Bu ikisi arasında bir uyumsuzluk olduğunda, beden dili daha etkin durumda olur. Çünkü insan duyduklarından çok gördüklerine inanma eğilimindedir.[73] Dolayısıyla ne kadar etkili söz söylesek de bunun davranışla desteklenmesi karşı tarafı etkilemeyeceği anlamına gelmektedir.

5.2. Çevreye Özgü Faktörler Göz Önünde Bulundurulmalıdır.

İletişim ortamının fiziksel nitelikleri, mekânın özellikleri ve kültür iletişim davranışını doğrudan etkileyen faktörlerdir. Çünkü pek çok iletişimsel davranışımız, içinde yaşadığımız toplumun kültüründen etkilenir.[74] Bu bakımdan emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker ilkesinin de diğer unsurlarla birlikte içeriğinin kültürel kodlara göre düzenlenmesi gerekmektedir. Bu anlamda içerik bireyin sosyo-kültürel durumu, gelişimi, ilgi ve ihtiyaçları göz önünde bulundurulmalıdır.[75] Ayrıca din-kültür etkileşimi göz önünde bulundurulduğunda ma'ruf kavramından kültürün değil de iyiliğin ortaya konmaya çalışılması bilinmelidir. Çünkü bazı noktalarda din ve iyilik diye kültürün kendisi anlatılmaktadır. Bu nokta de en iyi ayırımın da ma'ruftan kastın her türlü iyilik olmasına dikkat edilmelidir. Dinin özellikle bütün toplumlar için öngördüğü değerler bağlamında bir metot geliştirilmeli ve sadece bu değerler anlatılmalıdır. Ayrıca bir Müslümanın tutum ve davranışlarına özen göstermesi gerekir. Çünkü onun insanlarla kurduğu ilişki ve iletişimi, dini ve insani yönden nasıl sonuçlar verdiği dinin anlaşılması açısından önemlidir.[76]

Sonuç

İletişim için yapılan tanımlarla, din için yapılan tanımlara bakıldığında dinin tanımının, insanın-insanla ilişkisi bakımından iletişimi de doğrudan içerdiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda "emri bil ma'ruf nehyi ani'l münker" de dini iletişim en temel ilke ve yöntemidir.

"Emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker ilkesi Kur'an-ı Kerimde, insanların sergilemiş oldukları birçok tutum ve davranışın akıl tarafından kabul edilmesi şeklinde ele alınmıştır. Bu ilkenin içerisine sosyal, ahlâkî, insanî hususlar gibi, pek çok konu girmektedir.

"Emri bi'l ma'ruf ve nehyi ani'l münker", İslam toplumunun oluşmaya başladığı andan itibaren ortaya çıkmış meselelerden biridir. Ancak tarihsel süreçte ortaya çıkan birçok sosyo-siyasi olay, ahlaki, ameli ve siyasi yönü olan bu ilkenin tarihsel süreçte birçok mezhep ve iktidar tarafından meşruiyet dayanağı olarak kullanılmıştır. İslam tarihinde ilk defa dini-siyasi bir fırka olan Hariciler, bütün Müslümanlar'ın benimsediği Kur'anî bir ilkeyi, kendi sloganlarından biri olarak kullanmıştır. Öte yandan bu ilke, Mu'tezile ile siyasi bir içerik kazanmış ve farklı zamanlarda farklı amaçlar için kullanılmıştır. Emevi iktidarının zulme dayalı politikalarına karşı kamuoyu oluşturmak ve yönetme karşı başkaldıranın bir aracı olarak kullanılırken, iktidar döneminde, siyasi ve ideolojik amaçlarla tolumu düzenlemek, denetlemek, toplumda kontrol mekanizması oluşturmak ve kendi görüşlerini zorla kabul ettirme gibi eylemler için meşruiyet zemini olmuştur.

Genel olarak Ehl-i Sünnet âlimleri fitne ve fesadın yayılması ihtimâline karşı, sadece kalple tavır almayı kabul etmiş ve gücün yitirildiği durumda, ilkenin dil ile uygulanmasının daha uygun olacağını düşünmüş ve ilke pasifize edilmiştir.

İlke uygulanırken birçok husus göz önünde bulundurulmalıdır. Özellikle kişilerin psiko-sosyal yapıları göz önünde bulundurulmalı ve onların ihtiyaç ve beklentilerine cevap verecek nitelikte söylem

[72] Fulya Yüksel Şahin, "Grupla İletişim Becerileri Eğitimin Üniversite Öğrencilerinin İletişim Becerileri Düzeylerine Etkisi", 8-9.
[73] Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, 57.
[74] Alim Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, edit. Alim Kaya, (Ankara: Pegem Akademi Yayınalrı2015),22-23.
[75] Ramazan Diler, Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker İlkesinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi, 987.
[76] Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, 19.

ve eylemler geliştirilmelidir. Öte yandan ortamının fiziksel nitelikleri, mekânın özellikleri ve kültür, iletişim davranışını doğrudan etkileyen faktörlerdir. Dolayısıyla "emri bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" ilkesinin de diğer unsurlarla birlikte içeriğinin kültürel kodlara göre düzenlenmesi gerekmektedir.

Din-kültür etkileşimi göz önünde bulundurulmalıdır. Dinin özellikle bütün toplumlar için öngördüğü değerler bağlamında bir metot geliştirilmeli ve sadece bu değerler anlatılmalıdır.

Kaynakça

Ahmet Özel, *Yönetici Peygamber Hz. Muhammed* (İstanbul: Küre Yayınları 2017).

Ali Muhammed e-Sallabi, *Doğuştan Günümüze Hariciler*, trc. İsa Demirkaynak, İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.

Ali Samî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016,2.

Alim Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, edit. Alim Kaya, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015.

Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, (*Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.

Ayşe Bayraktar Barış, *Kur'an-ı Kerim'de Emri Bi'l-Ma'ruf Ve Nehyi Ani'l-Münker Meselesi*, Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007.

Cihad Tunç, "İyiliği Emredip Kötülüğü Yasaklama Görevi", Erciyes *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1987).

Cüceloğlu, Doğan. *İletişim Donanımları,* İstanbul: Remzi Kitabevi, ty

Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Murat Memiş, Ankara: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014.

Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkçı İstanbul: Ensar Yayınları, 2017, 2.

Ebû Yusr Muhammed, Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi,* çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980.

Ebu'l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyât,* thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısri*,* Lübnan: Müessesetu'-Risale, 1998.

Ebu'l-Berekât en-Nesefi, *Medâriku't-Tenzîl,* thk. Yusuf Ali Bedevi, Beyrut: Dâru'l-Kâmi'l,1998, 1.

Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, İstanbul, Ty, 2:103.

Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâriciler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi. org.tr/hariciler#1 (12.01.2019).

Uğur Erman, "Molla Gürâni'nin Sünnî İtikadının Hadis Yorumuna Yansıması" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 19(2018).

Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları 172.

Fığlalı, Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1983.

Fulya Yüksel Şahin, "Grupla İletişim Becerileri Eğitimin Üniversite Öğrencilerinin İletişim Becerileri Düzeylerine Etkisi", *Grupla Psikolojik Danışma ve Rehberlik Programları içinde*, edit. Serdar Erkan, Alim Kaya,(Ankara: Pegem Akademi, 2017.

İbn Hazm, *el-Fasl,* çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazmak Eserler Kurumu Yayınları, 2017), 3.

İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, trc. Cemalettin Saylık, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1707.

İsmet Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

M. Mahfuz Söylemez editörlüğünde, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Marshall G. S. Hudgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol, İstanbul: Yenişafak Yayınları, 1995, 1.

Mehmet Efendioğlu, "Ma'rûf", Tdv İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/maruf--hadis (29.07.2019). .

Muhammed b. Cerîr et-Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an-Te'vili'l-Kur'an*, tah. Mahmud Muhammed Şakir,Kahire: Mektebetu İbn-i Teymiyye, 7:105.

Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ani Kavramlar*, trc. Ali Turgut, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2003.

Mukatil b. Süleyman, *el-Eşbah ve'n-Nezâir f'il-Kur'ân'il-Kerim*, ter. M. Beşir Eryarsoy İstanbul: işaret Yayınları, 2016.

Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Ökkaş Üzümcü, "Mümin ve Münafık Açısından Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i ani'l-Münker" *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31(2018), 23.

Rağıb el-İsfahânî *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân,* thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru's'-Sâmiyye, 2009.

Ramazan Diler, Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker İlkesinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi, *İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi*, 7/2(2018).

Ramazan Kıymaz, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Emr-i bi'l-Ma'rûf Ve Nehy-i An'il-Münker Probleminin Kelam İlmi Açısından Tahlîli*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi ,2009.

Sayın Dalkıran, "Hâricîler'in "El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehyu Ani'l-Münker" Anlayışı" Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 3/1(2004), 203.

Selim Özarslan, İyiliği Emretmek Ve Kötülükten Sakındırmak (El-Emru Bi'l-Ma'ruf Ve'n Nehyu Ani'l-Münker), 42/3(2006).

Seyithan Can, "Sosyo-Siyasi Olayların Teolojik Söyleme Etkisi", İslam ve Yorum içinde (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2019.

Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât,* Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.

Süleyman Toprak, "Münker Ve Nekir", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi. org.tr/munker-ve-nekir (29.07.2019).

Şaban Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

Zemahşeri, *el-Keşşaf*, th. Adil Ahmed, Ali Muhammed, Riyad: Mektebetu'l- Abikan 1998, 1.

DİLİN KAYNAĞINA İLİŞKİN KELAMCILARIN YAKLAŞIMLARINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Erkan YAR[1]

Özet

Dillerin kaynağına ilişkin çeşitli alimlerin görüşlerini inceleyen araştırmalar olduğu gibi, belirli bir alandaki alimlerin veya ekollerin dillerin kaynağına ilişkin görüşlerini konu alan araştırmalar da mevcuttur. Bu araştırmalarda genel olarak kişi ya da ekollerin görüşlerine yer verilmesine rağmen, bu görüşlerinin eleştirisi yapılmamakta; dilin kaynağının ilişkili olduğu konular hakkındaki paradigmalara yer verilmemektedir. Bu nedenle de bu çalışmada çeşitli alimlerin ve ekollerin görüşlerin açıklanmasıyla birlikte çözümleme, karşılaştırma ve eleştiri yöntemi kullanılarak dilin kökenine ait yaklaşımlar incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Kelam İlmi, Dillerin Kaynağı, Adem'in Dili, Cennetin Dili, Dillerdeki Üstünlük

A Critical Perspective on Theologians' Approaches to the Source of Language

Abstract

As there are researches that study the views of various scholars regarding the origin of languages, there are also researches that study the views of scholars in a specific field or ecole regarding the origin of languages. Although these researches generally present the views of individual scholars or ecoles, they do not criticise them nor are the paradigms about the origin of languages are included. Therefore, this paper studies the views of various scholars and ecoles on the origin of languages using the methods of analysis, comparison and criticism along with their descriptions.

Keywords: Kalamology, Origin of Languages, Language of Adam, Superiority Among Languages

Giriş

Dillerin kaynağı probleminin çeşitli disiplinlerin konusu olması, pek çok dinsel alanın dille ilişkili olmasından kaynaklanmaktadır.[2] Dillerin kaynağı dilbilimin konusudur. Dilbilim; dillerin kaynağını, yapısını, özelliklerini vs. incelemektedir. Vahyin elçinin dilinde indirilmiş olması, dillerin kaynağını ondan hüküm çıkarmanın yöntemlerini inceleyen usûl ilimlerinin konusu yapmaktadır. Kur'an'da dillerin çeşitliliğinin Allah'ın ayeti olarak belirtilmesi nedeniyle dillerin kaynağı olması ve bu konunun insanın yeryüzündeki göreviyle ilişkili olması nedeniyle bu konu kelam ilminin konusunu oluşturmaktadır. Aynı şekilde kelam ilmi nakli delilleri de kullanmaktadır ki bu delillerin dili Arapçadır. Bununla birlikte insanın yeryüzünde halife olarak görevlendirilmesi anlatımlarında insana "her ismin öğretildiği"ne ilişkin anlatımlar da bu konuyu kelam ilminin konusu haline getirmektedir. Bu durumda Allah'ın insana öğretmesinin anlamının çözülmesi zorunlu hale gelmektedir. İnsanın yeryüzündeki görevinin halifelik olarak tanımlanması ve bunu açıklayan bir eylem olarak da "ibâdet etmek" belirlemesi, dillerin üretiminin de halifelik ve ibadet kavramlarıyla ilişkisini açıklamayı gerektirmektedir. Kelamcılar dillerin kaynağı problemini insan fiillerinin yaratılması/*halk'u efâli'l-ibâd* konusuyla da ilişkilendirmişlerdir. Bütün bunlara ek olarak diller arasında inşa edilen üstünlük ya da kutsama anlayışları da dilin kaynağıyla ilişkili bir problemdir.

[1] Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ. eyar@firat.edu.tr

[2] Dilin kaynağı hakkındaki çalışmalar için bkz. Mustafa Sönmez, "Kelamcılar Göre "Dillerin Kaynağı" Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme", *Kelam Araştırmaları*, 8:1 (2010), ss, 183-210; Ramazan Demir, "İbn Hazm'a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi", *Usûl*, Sayı: 10, Temmuz-Aralık 2008, ss. 107-124; Zeki Yıldırım, "Kur'ân Işığında Dillerin Kaynağı Problemi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 22, Erzurum 2004; Elmas Gülhan Çam, "Dillerin Kökenine İlişkin Kelâmî Yaklaşımlar: Bâkıllânî Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2018, 45: 367-388; Muhammed Çetkin, "Celâleddîn es-Suyûtî ve Dillerin Kaynağı Hakkındaki Görüşleri", Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2014), Sayı: 4, ss. 131-150; Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

Dil sözcüğünün Türkçe'de hem bir organ ve hem de bu organın fiili olarak kullanıldığı görülmektedir. Ancak dil sözcüğünün aslı Farsçadır ve gönül anlamındadır. Gönül ise gerçekte zihin anlamına gelmektedir. Bu durumda bir nesnenin zihinde/*kalb*, dilde/*lisân* ve sözde/*kelâm* varlığı gerçekleşmiş olmaktadır. Ancak Türkçede gönül için *dil* denilmemekte; Farsçada konuşulan dil için *dil* denilmemekte ve *zebân* denilmektedir. Bununla birlikte gönülde yani zihinde var olanın yani düşüncenin bir organ aracılığıyla başkasına iletilmesinden sonra, dışarıda belirli bir topluluğun konuştuğu bireyden bağımsız olarak var olan ve topluluk üyeleri arasında anlaşma aracı olarak var olana da dil denilmektedir. Dilin bireydeki varlık süreci zihin, organ olarak dil ve toplumda var olan seslerden oluşan dil olsa da, dil bir bireyden bağımsız olarak kişinin doğduğu toplumda vardır. Bununla bağıntılı olarak İbn Cinnî, lügatı her topluluğun kendi isteklerini açıkladıkları sesler olarak tanımlamaktadır.[3]

Kur'an'da düşünme organı olarak *kalb* kullanılmaktadır bu organ *sadr, fuâd* ve *lub* gibi farklı sözcüklerle anılmaktadır.[4] Bu kalb ile insandaki bir organın kastedildiği açıktır. Bu organın insanda kanın diğer organlara ulaşımını sağlayan bir organ olarak değil; düşünce eyleminin organı olduğu görülmektedir. Bu organ da insanın beynidir. Kalb; insanın düşünme organıdır. Zihin/*kalb* düşüncesini bir organ aracılığıyla açıklamaktadır ki bu da dildir. Dil; lafızlar aracığıyla anlamı başkasına aktarmaktadır.

Bir nesnenin kökenine ilişkin sorgulamalar, ne olduğuna dair sorgulamalardan daha karmaşıktır. Bir şeyin ne olduğu en azından şey yani varlık olması nedeniyle kavranabilir olması ve bunun da ötesinde eğer somut ise bilimsel olarak çözümlenebilir olması anlamına gelmektedir. Bir varlığın kökeni, her zaman gizlidir. Kök yerine kaynak demek de aynıdır. Kaynaktan ortaya çıkmış ve çıkmakta olan bir nesne her zaman kavranabilir özelliktedir. Ancak onu var eden nedenlerin ortaya konulması için derinliğine incelemeler yapmak gerekecektir. Bir nesnenin başlangıcı da önemlidir. Bunun için kelamcılar, ilk olarak hangi nesnenin var olduğunu, diğer bir deyişle Allah'ın ilk olarak neyi veya kimi yarattığına ilişkin sorgulamalar yapmışlardır. Çünkü insan bilgisi ilk olan şeyin değerli ve diğer şeylerin nedeni olduğuna dair kanısı vardır.

1. Dilin Kökenine İlişkin Görüşler

Dilin kaynağı hakkında var olan temel iki görüş mezheplerle ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Diğer görüşler bu iki görüşten ortaya çıkan bağdaştırmacı görüşlerdir. Dilin kaynağının ilahi olduğunu söyleyenler Zahiriler ve Eşaridir. Dilin kaynağının ıstılahi olduğunu söyleyenler ise Muteziledir. Bu ayrımda ilahi nitelemesi tevkifi olarak da ifade edebilir ki bir şeyin tevkifi olması onun Allah tarafından gönderilmiş olduğunu kabul edilmesi anlamındadır. Bu olguyu ifade etmek için Allah'ın vahyetmesi sözcüğü de kullanılmaktadır. Vahyi sadece kutsal kitaplarla sınırlı kabul edenler, bunu ilham olarak da isimlendirmektedirler. Istılahî[5] nitelemesini ise dillerin kökenin akli ve uzlaşmaya dayalı olması şeklinde açıklayabiliriz. Çünkü insan aklı orada işlevde bulunmaktadır. Vad'i olarak nitelesek de bu durumda onun toplumsal bir düzenlemeye ve anlaşmaya bağlı olarak ortaya çıktığını kabul etmiş oluruz.[6]

1.1. Dilin Kaynağının İlahi Olduğu

Dilin kaynağının ilahi olduğunu söyleyenler, bununla dillerin Allah tarafından insan öğretildiğini iddia etmektedirler. Bu yaklaşım açısından dillerin kaynağı Allah olduğundan, bütün diller tek bir kaynaktan gelişmiş olmaktadır. Bu kaynak da ya tek bir dil yaratmış ve bütün diller ondan ortaya çıkmıştır ya da farklı farklı diller yaratmıştır. Dillerin tevkifi olduğu görüşü Eşarî'ye dayandırılmaktadır.[7]

---

[3] Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyet'u li'l-Âmme, trs), 1/34.

[4] Bkz. el-Bakara 2/204, 260, 283; en-Nahl 19/106; Tâhâ 20/25 vd.

[5] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/34;

[6] İbn Cinnî bu kavramı kullanmaktadır. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/34.

[7] Râzî bu görüşü Eşarî ve İbn Fûrek'e nispet etmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alevânî, (Muessesetu'r-Risâle, 1997), 181; Âmedî, bu görüşü Eşarî ile birlikte Zahiriler ve fakihlerden bir topluluğa nispet etmektedir. Alî b. Muhammed el-Âmedî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (Beyrut: el-

Ancak Eşarî'nin eserlerinde dilin kaynağına ait herhangi bir görüş bulunmamaktadır.[8] Eşarî'nin görüşlerini nakleden İbn Fûrek de eserinde dillerin kaynağına ilişkin onun görüşünü bize aktarmamaktadır.[9] Zahiriler de dilin tevkifi olduğunu iddia etmektedirler. İbn Hazm, sem'i delil ve zorunlu bir burhan ile dilin tevkifi olduğunu belirtmektedir. Ona göre buna delalet eden sem', Allah'ın Adem'e isimleri öğrettiğini bildirdiği anlatımdır. Ona göre bu konuda zorunlu burhan ise şu şekildedir: "Söz eğer ıstılahi olursa bunun zihinleri olgun, akılları işlevsel, bilgileri tamamlanmış, alemde var olan bütün varlıklara vakıf olan, onların sınırlarını, birleşmeleri, farklılaşmalarını ve yapılarını bilen bir topluluğun bu anlaşmayı yapmış olması gerekir. Bakıllânî, bir topluluğun her dilde varlıkların tümünün isminin ve onlardan anlaşılanın Allah'ın Adem'e öğretmesiyle olduğu, bunun da ya onun hitabına ulaşma ya da onun ilinde vahyetme yoluyla olduklarını açıklamakta;[10] ancak bu görüşü Eşarî'ye nispet etmemektedir. İbn Teymiyye, dillerin kaynağı konusunda Eşarî'nin Ebû Alî Cübbâî ile tartıştığını, Cübbâî'nin dilin kaynağının ıstılahi olduğunu ve Eşarî'nin de dilin kaynağının tevkıfî olduğunu söylediğini nakletmektedir.[11] Onlara göre bu ayet, her olgu ve olayın isimlerinin insana Allah tarafından öğretilmesi anlamına gelmektedir. Gazâlî, tevkifi savunanların, dillerin ıstılahi olabilmesi için anlaşma için bir sesleniş, davet veya çağrının olması gerektiğini, bunun da ıstılah oluşturmak için toplanmak üzere bilinen bir lafız ile olmasıyla mümkün olduğunu söylediklerini aktarmaktadır.[12] Âmedî, bu görüşü kabul edenlere göre bunun ortaya çıkış biçiminin ya ilahi tevkif yoluyla bizim ona erişmemiz ya vahiy ya da onun sesleri ve harfleri yaratması ve bizden bir kişinin ve topluluğun onu işitmesi yoluyla olduğunu söylemektedir.[13]

Dillerin kaynağının tevkifi olduğunu söyleyenler, Allah'ın Adem'e isimleri öğrettiğini açıklayan "*Allah Adem'e bütün isimleri öğretti*"[14] ayetini delil olarak sunmaktadırlar.[15] Râzî, "Allah eğer insana isimleri öğrettiyse bu onun fiilleri ve harfleri öğretmesi anlamına da gelir. İnsanlar bunlar arasında fark görmemektedirler. Sadece isimler ile konuşmak mümkün değildir, buna fiilleri ve harfleri de eklemek gerekir. İsimin isim olarak adlandırılması, onun adlandırılana işaret olması nedeniyledir. Fiiller ve harfler de isimler gibidir. Burada sadece isimlerin zikredilmesi Arap dilcilerinin bir adetidir"[16] demektedir.

Bütün dillerin Allah tarafından insana öğretildiğini iddia edenler, dildeki çeşitliliğin failinin de Allah olduğunu söylemektedirler. Bu durumda Arapça, İbranice, Aramice, Türkçe, Farsça vs. bütün diller Allah tarafından öğretilmiş olmaktadır.[17] Bakıllânî, çeşitli ayetlerde yer alan takdirin anlamının yaratma ve iradesine uygun olarak ölçüye dayandırmak olduğunu belirttikten sonra, dillerin ve renklerin farklılığının onun ayeti olduğunu belirten ayeti şöyle yorumlamaktadır: "Tevil ehlinin tümüne göre Allah, dillerin farklılığıyla lügatlerin farklılığını ve dillerdeki sözü kast etmiş; dillerde ne kadar çok farklılık

---

Mektebetu'l-İslâmî, h. 1406), 1/74; Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhîr fî Ulûmi'l-Luğat'i ve Envâihâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/19.

[8] Bkz. Ebu'l-Hasen el-Eşarî, *Kitâbu'l-Luma' fî Redd'i alâ Ehli'z-Zeyğ'i ve'l-Bida'*, thk.Hamûde Ğarâbe, (Kâhire: Matbaat'u Mısr, 1955); Bâkıllanî de bu görüştedir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bakıllânî, *et-Takrib ve'l-İrşâd*, thk. Abdulhaîd b. Alî Ebû Zuneyd, (Müessesetu'r-Risâle, trs), 1/319.

[9] Muhammed b. Hasan b. Fûrek, *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eşarî*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, (Kâhire: Mektebetus's-Sakafeti't-Dîniyye, 2005).

[10] Bakıllânî, *et-Takrib*, 1/319.

[11] Tahyüddîn İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-Îmân*, thk. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, (Ürdün: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1996), 76.

[12] Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Mustasfâ,* thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfî, (Beyrut. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 181.

[13] Âmedî, *el-İhkâm*, 1/74.

[14] el-Bakara 2/31.

[15] Bkz. Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1420), 1/37; Âmedî, bu görüşü Behşemiyye olarak adlandırdığı Ebû Hâşim el-Cubbâî'ye bazı kelamcılara nispet etmektedir. Âmedî, *el-İhkâm*, 1/74.

[16] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/185.

[17] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/34.

olduğunu kast etmemiştir çünkü o dillerin farklılığının özelleştirilmesi ve onu ayet olarak nitelemesi, dillerin kendi içerisinde farklı olması görüşünü geçersiz kılmıştır. Farklılaşmış sözlerimiz onun ayeti olunca, onun yaratıcısının da Allah olması gerekir"[18] demektedir. Razî, bu anlatımdan kastın dillerin oluştuğu şeyler ve bileşenleri olmadığını, çünkü bunların dillerin içerisinde açık ve beliğ bir şekilde var olmadığını ve dolayısıyla dillerin özel olarak zikredilmesinden kastın bu olmadığı ve dillerin farklılığının olduğunu söylemektedir.[19]

Dillerin kökeninin ilahi olduğunu söyleyenler, "*Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır*"[20] ayetine atıfta bulunmaktadırlar[21] ki bu ayet dillerin tevkifi olduğuna işaret etmemektedir. Kur'an Allah'ın varlığının göstergelerini bildirirken, tek bir asıldan meydana gelen farklılaşmalara ve farklılıkların uyuşmasına gönderme yapmaktadır. Bu olgular da insan merkezli veya insanın bilgisinde olan nesneler üzerinden sunulmaktadır. Allah'ın ayetlerinin zikredildiği bu bağlamda; aynı asıldan yani topraktan yaratılan insanların farklılaşması, dişi ve erkek olarak farklı cinsiyetlere sahip varlıklar arasında sevginin oluşması, göklerin yani yönetsel erkin ve yerin yani yönetilenlerin varlığıyla birlikte bunların renklerinin ve dillerinin farklı olmasına rağmen ona kullukta yani emirlerini yerine getirmede birliktelikleri de onun ayeti gösterilmektedir. Bu bağlamda gece ve gündüzün farklılaşmasının insan için önemi belirtilmekte ve şimşeğin çakmasıyla insanda korku ve ümit gibi farklı iki duygunun oluşması da Allah'ın ayetleri olarak gösterilmektedir.[22]

Dilin kaynağının tevfiki olduğunu ileri sürenlerin akli delillerinden biri şudur. "Özel sözcüklerin özel anlamlar için konulması, ancak bir sözle olur. Eğer bu söz onlar tarafından başka bir düzenlemeyle olmuşsa, bu durumda her bir düzenlemeden daha önce bir düzenlemenin olması gerekir. Bu da sonsuza kadar gider. Öyleyse bunların Allah'ın tevkifiyle ortaya çıktığında durmak gerekir."[23] Gerçekte bu akli delil, her şeyin bir sebebinin olmasından hareketle, kendisi nedenli olmayan bir nedende durması gerekeceği şeklinde biçimlenen nedensellik delilinin dile uygulanmasından ibarettir. Halbuki insanın dili geliştirmesi kendi gereksinimlerine dayanmaktadır. İnsanın varlıklar hakkındaki bilgisi arttıkça sözcükler de artmaktadır. Sözgelimi önceleri hava, su, toprak, ateş gibi dört unsur ilk ilke olarak kabul edilirken, günümüzde bunların hiçbiri element olarak kabul edilmemektedir. Bunun nedeni insanın varlıkları büyüterek incelemesine olanak sağlayan aletlerin keşfedilmesidir. Dolayısıyla her keşfedilen varlık insan tarafından betimlenmekte, ölçülmekte, tanımlanmakta ve sınıflandırılmaktadır.

1.2. Dilin Kaynağının Istılahi Olduğu

Dillerin kaynağının ıstılahi olduğunu ileri sürenler, dillerin tevkifi olmasının imkansız olduğunu, tevkif sahibinin lafzının muhatap tarafından daha önceden anlaşılmış olmasıyla bilinmesinin gerekli olduğunu söylemektedirler.[24] Âmidî, bu görüşü benimseyenlerin bizden bir kimsede veya toplulukta belirli lafızları belirli anlamların karşısına koyma isteklerinin gerçekleşmesi, geriden gelenlerin de işaret ve tekrar ile bunları öğrenmeleri, ebeveynin süt çocuğuna bu şekilde öğretmesi ve dilsize de işaret ve tekrar ile öğretilmesini delil getirdiklerini nakletmekte; "*biz her elçiyi kendi kavminin diliyle göndeririz*" ayetinin dilin biset ve tevkiften önce olduğuna delalet ettiğini söylediklerini aktarmaktadır.[25] Bunun anlamı, tevkifin geçerli olması için, insanların sözcüklerin anlamları üzerinde bir anlaşma sağlamalarının gerekli olduğudur. Bu durumda dil asıl olarak insana aittir ve Allah da insanların anlamları üzerinde anlaştıkları şekilde onlara hitap etmektedir. Toplumların sözcüklerin gerçek anlamlarından mecazi anlamlara geçişte uydukları kurallar bu anlayışı desteklemektedirler. Nesnelere ve eylemlere verilen

[18] Bakıllânî, *Temhîd*, 344.
[19] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/186.
[20] er-Rûm 30/22.
[21] Suyûtî, *el-Muzhîr*, 1/19.
[22] Bu anlatımlar için bkz. er-Rûm 30/20-25.
[23] Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 1/37.
[24] Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 181; Mâturîdî, bunu ihtimal olarak görmektedir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilât'u Ehli's-Sunne,* thk. Mecdî Baslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/418.
[25] Âmedî, *el-İhkâm*, 1/74; Suyûtî, *el-Muzhîr*, 1/19.

isimler toplumlara göre değişse de, nesnelerin mecazi anlamları topluluklara göre benzerlik içermektedir. Sözgelimi insan organları gerçek anlamlarıyla dillerde yer aldığı gibi görünen ve işlevleri insan tarafından algılanan organlar mecazi anlamlarda da kullanılmaktadır. Nesnelere verilen adlar dillere göre değişse de gerçek anlamdan mecazi anlamlara geçiş akli olduğundan çeşitli dillerdeki benzerlik bu nedenle ortaya çıkmaktadır. *El* sözcüğünün Türkçedeki ve Arapçadaki anlamları incelendiğinde, hakiki anlamdan mecazi anlama geçişte bu benzerlik oraya çıkacaktır.

Sözcüklerin anlamları üzerinde insanların ihtilaf ettikleri görülmektedir. Kur'an, Arapça bir metindir ve Arapça konuşan topluluklar bile Kur'an'ın anlamlarında ihtilaf etmişlerdir. Dille ilişkili bu ihtilaflar muhkem ve müteşabih kavramlarının oluşmasına neden olmuştur. Bu kavramların delalet ettiği anlamlar tarihsel süreçte Müslümanlar arasında farklı şekillerde yorumlanmıştır. Müteşabihlerin tevile gereksinim duymasının anlamı bu ayetlerin olgusal karşılıklarının bulunması yani ilk olarak olgudaki anlamlarının çözülmesini gerektirmiştir. Dille ilgili olarak yoruma etki eden bir diğer faktör, zahir ve batın anlamlardır. Sözcüklerin dış anlamları yani ilk bakışta delalet ettiği anlamlar belirli olan sözcükler ile onların işaret ettikleri derin alamlar olarak batın anlamlar yine Müslümanlar arasında ihtilaf nedeni olmuştur ve hatta bu konu Zahirlik ve Batınılık gibi ekoller olmuştur. Eğer dili Allah öğretmiş olsaydı, sözcüklerin anlam alanları konusunda bu çelişkiler ortaya çıkmazdı.

Dilin kaynağının doğal sesler olduğuna ilişkin görüşler varsa da bu görüşler teolojik bir temelde kabul edilmediğinden kelamcılar tarafından çok fazla dillendirilmemiştir. Bu yargı, dillerin aslında sesler ve işitilen şeylerden oluştuğunu söylemektedir. Sözgelimi rüzgarın esintisi, şimşeğin gürültüsü, suyun ışıltısı, hayvanların çıkardıkları sesler vs. şeklindeki sesler dilin kaynağını oluşturmaktadır.[26] Bu düşünce kendilerinde ses yeteneği olan varlıkların seslerini açıklamada yeterli olsa da, insanın bütün isimlendirmeleri varlıklarda ortaya çıkan seslerle ilişkili değildir. Örneğin farklı diller konuşan insan, nitelikleri derecelendirmiştir. Türkçede bu nitelemeler ilk biçimde sıfatın kendisi, ikinci biçimde *daha* sözcüğü ve üçüncü biçimde ise *en* sözcüğü ile yapılmaktadır. Sözgelimi yenilen bir şeyin tatlı olduğunu belirtildikten sonra "daha tatlı" ve "en tatlı" nitelemeleri yapılmaktadır. Ancak bu derecelendirmeler gerçekte aklidir. Çünkü sıfatlar tek bir varlığı nitelemek için kullanılırlar. Nitelenen varlıklar iki adet olunca orada karşılaştırma yapılmakta ve birinin diğerinden daha tatlı olduğu belirtilmektedir. En tatlı nitelemesi ise varlıkların sayısının ikiden fazla yani çok olduğunda geçerli olmaktadır. Bu durumda bütün dillerde geçerli olan bu nitelemelerin aslında akli olduğu söylenebilir.

1.3. Dillerin Kaynağının Tevkifi Ve Istılahi Olduğu Görüşü

Dillerin kaynağının hem tevkîfî ve hem de ıstılahi olduğunu benimseyenleri, daha önce zikrettiğimiz iki görüş arasında tercih yapmakta zorlananlar oluşturmaktadır. Buna göre ıstılah için insanların bir araya toplanması için çağrı tevkifi ve diğerleri de ıstılahidir.[27] Abdulcebbâr, "İsmin bir varlık için isim olması kasıtlıdır. Eğer böyle olmasaydı, onun bir varlık için isim olması diğerinden daha evla olmazdı. Bu da bir varlığı bir isimle adlandırmak isteyen bir kimsenin bir çeşit kasıtla onu isim yaptığını göstermektedir. Harflerin gerçekliği, herhangi bir varlığa isim olarak konulmak için ona indirgenebilecek bir ilişkiyi içermemektedir. Bunu gerektiren şey istenç ve niyettir. Tek bir isim dillere göre adlandırdığı nesnenin değişmesi, ancak onu kastedene göre olması desteklemektedir" demektedir.[28] Buna ek olarak o, "muhatabın Allah'ın kendisine hitabını anlaması için ilk olarak anlaştığı bir dilin olması gerekir. İlk dilin anlaşma ile olması gerekir. Ondan sonraki dillerin tevkifi olması caizdir. Bu nedenle biz Adem'in herhangi bir dilde meleklerle anlaşmasının ya da onların anlaştığını bilmesinin gerekli olduğunu söyledik"[29] demektedir. Bu nedenle o, dilin ilk olarak ıstılahi olduğunu ve sonraki dillerin ise tevkîfî olmasının caiz olduğunu söylemektedir. Allah'ın ona seslenişlerini anlamasının gerçekleşmesi için hitap edilenle herhangi bir dilde anlaşmak gereklidir. İlk dilin anlaşma ile oluşması

[26] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/47; Calvin Wells, *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), 130.
[27] Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 181
[28] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Adl'i ve't-Tevhîd,* (Kahire: 1962), 5/160.
[29] Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 5/165.

gerekir. Ondan sonrakiler ise tevkifi olabilir. Adem'in meleklerle anlaşması ve onların anlaşmalarını bilmesi gerekir. Bundan sonra da Allah onlara delalet eden isimleri öğretmiş olmalıdır.[30]

1.4. Bütün Görüşleri Caiz Gören Yaklaşım

Bu görüşte olanlar söz konusu üç yaklaşımda da haklılık payı olduğunu söyleyenlerdir. Bunu bağdaştırmacı yaklaşım olarak da adlandırabiliriz. Buna göre dillerin kaynağına ilişkin zikredilen bütün görüşler ihtimal içerisindedir. Bu görüş, Eşarîlik mezhebine mensup pek çok kelamcının görüşüdür. Her ne kadar Eşarî'nin dillerin tevkıfî olduğunu kabul ettiği rivayet edilse de, sonraki Eşariler bütün bu görüşleri caiz görmektedirler. Bakıllânî, dillerin tevkıfî olduğu, ıstılâhi olduğu, hem tevkıfî ve hem ıstılahî olduğu görüşlerini zikrettikten sonra, kendisinin tercih ettiği görüşün bütün bunların toplamı olduğunu belirtmektedir.[31] Cüveynî, yukarıda zikredilen bütün görüşleri aklın caiz gördüğünü belirtmektedir. Ona göre tevkıfî olduğuna ilişkin bir delil sunmaya gerek olmadığını, bunun anlamının Allah'ın zihinlerde akıllı insanların biçimleri ve anlamları açığa çıktığı anlamlarla özel bir biçimde bedihi bir ilim var ettiğidir. Onun ıstılahi olmasının caiz oluşu, Allah'ın akıllı insanları birbirlerinin isteklerini anlamak için harekete geçirmesi, sonra kendi seçimleriyle biçimler oluşturmaları ve böylece kendi hallerini anlatmaları ve adlandırılanlar için işaretler oluşturmaları uzak değildir. Nitekim çocuk kendisine kavratılmak istenilen şeyleri bu yolla öğrenmektedir.[32] Âmidî, bu görüşü kabul edenlerin gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: "Bu görüşlerden her biri mümkündür ve bunlardan her birinin gerçekleştiği kabul edildiğinde, özü itibarıyla muhal gerçekleşmez. Ancak bunlardan herhangi birinin gerçekleşmesi konusunda kesin bir delil yoktur. Bu durumda da zanlar herhangi bir belirlemeye engel olmaktadır"[33]

2. Kelamcıların Dilin Kökenine İlişkin Görüşlerine Etki Eden Paradigmalar

Dillerin kökenine ilişkin görüşlerde yaratma anlayışlarının yaklaşımları etkili olmaktadır. Teistler genel olarak yaratmayı kabul etmekte ve yaratmayı Allah'ın bir fiili olarak insanı madde ve biçim olarak yoktan yani bir şey değilken yaratması olarak kabul etmektedirler. Ancak tesitlere göre bu yaratma gerçekte insanın olgun bir surette yaratılmasını içermektedir. Yaratma olgun kabul edilince, insanın yeryüzünde gelişim süreçleri dikkate alınmamaktadır. Diğer bir deyişle insan türünün başlangıcı bir erkek ve bir dişi olarak kabul edilmekte ve türe ait bu iki varlık bütün yeteneklerle donatılmış olarak kabul edilmektedir. Halbuki Kur'an'ın anlatımlarında insanın gelişim süreçlerini takip etmek olmaktadır. Sözgelimi insanın barınmak için yaptığı evler insanın gelişim sürecince farklılaşmıştır. *"Hatırlayın ki Allah Ad kavminden sonra sizi onların ardından halifeler kıldı ve sizi yeryüzünde yerleştirdi. Yerin ovalarında köşkler kuruyor, dağları oyup evler yapıyorsunuz. Artık Allah'ın nimetlerini anın da yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın*"[34] ayetinde insanın düz ovalarda ve dağlarda yaptığı evlere işaret edilmektedir.

İnsan yeryüzünde halife olarak görevlendirilmiştir. Kur'an'ın mevcut tertibinde giriş olarak yer alan insanın yeryüzünde halife olarak görevlendirilmesine ilişkin anlatımların insanın yaratılışına ait anlatımlar bağlamında yorumlanması imkansızdır. Bu kıssanın başlangıcında yer alan insanın yeryüzünde halife olarak görevlendirilmesi *câil* sözcüğüyle ifade edilmektedir ki bu sözcük Arap dilinde insanın sonradan kazanımlarına gönderme yapmaktadır.[35] Kur'an'ın tertibinde bu anlatımın başlangıçta yer almasıyla Tevrat'ın tertibinde yaratılış kıssası olarak girişte yer alması arasında bir ilişkinin var

[30] Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 5/116.
[31] Bakıllânî, *et-Takrib*, 1/320.
[32] Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/45.
[33] Âmedî, *el-İhkâm*, 1/75.
[34] el-A'râf 7/74; Krş. eş-Şuarâ 26/149.
[35] Genel olarak müfessirler bu anlatımda yer alan *ca'l* sözcüğünün yaratma anlamında olduğunu söylemektedirler. Sözgelimi Cüşemî, *ca'l*, *halk*, *fi'l* ve *ihdâs* sözcüklerinin eş anlamlı sözcükler olduğu belirtmekle birlikte bu sözcüğün nesneyle ilişkisinin diğer sözcüklerin zıddına varlık vermeyle ilişkili olmadığını ve *ca'l*in hakikatinin bir nesneyi olduğundan başkalaştırmak olduğunu söylemektedir. Bkz. Hakîm el- Cüşemî, *et-Tehzîb'u fi't-Tefsîr*, Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, Kâhire: Dâru'l-Kutub'l-Mısrî, 2018, 1/309.

olduğu söylenebilir. Bu nedenle bu kıssasının anlaşılmasında Tevrat'taki anlatımlarla karşılaştırmaların yapılması gereklidir. Kıssanın Tevrat'ta olduğu şekilde "yaratılış kıssası" olmaması ve "yeryüzünde halife görevlendirilme" kıssası olması, bu kıssadaki anlatımların insanın yeryüzünde halife olarak görevlendirilmesini gerektirici özellikleri olarak anlamayı gerektirmektedir.

Allah'ın Adem'e isimleri öğretmesi anlatımını Allah'ın isimleri öğretmesiyle insanın meleklerden üstün konuma geçmesi ve böylece de meleklerin insan türünün üstünlüğünü kabullendiklerinin göstergesi olarak ona secde etmeleri nedeniyle insanın Allah'ın insanda yarattığı özellikleriyle varlıklara ad koyması olarak anlaşılmasını gerektirmektedir. Bir varlık ancak kendinde olan özellikleriyle diğer varlıkların secdesini hak etmektedir. İnsanın Allah'ın öğrettikleriyle meleklerin secdesini hak etmesi durumunda insan kendisinde olmayan bir özellikle başkasının secdesini hak etmiş olacaktır ki bu da anlamsız olacaktır. Bu nedenle bu anlatımdaki Allah'ın insana isimleri öğretmesi insanın Allah'ın onda var ettiği özelliklerle varlıklara ad koyması olarak yorumlamak daha tutarlı olacaktır.

İnsanın en temel özelliği olan varlıklara ad koyma eylemi, asıl olarak onun varlıkların özelliklerini çözümlemesi ve diğerleriyle karşılaştırmasını da gerektirmektedir. Çünkü isim sözcüğünün aslı yüceltmektir ki bir nesneye isim koymak asıl olarak onu bir varlık olarak kabul etmek anlamına gelmektedir. Özel isimler dışarıda tutulacak olursa, varlıkların adlandırılmasında varlıkların özelliklerinin ve niteliklerinin etkili olduğu söylenebilir. Aynı şekilde olgu ve olayların isimlendirilmesi de olgu ve olayların yapısını çözümlemeyi gerektirmektedir. Sözgelimi Arap dilinde ev anlamında mesken, menzil, dâr, beyt sözcükleri kullanılmaktadır. Mesken adlandırılması harekete gönderme yapmakta ve insanın dışarıda hareket halindeyken o mekanda hareketsiz olmasında dayanmaktadır. Menzil, insanın herhangi bir yerden o mekana inmesi anlamındadır. Dâr isimlendirmesi, insanın hep o mekanın etrafından dönmesine gönderme yapmakta ve *beyt* isimlendirmesi de insanın orada gecelemesi anlamına gelmektedir.

Allah'ın bütün varlıkların isimlerini Adem'e öğretmesi, birey olarak ona isimlerin öğretilmesini değil, tür olarak insanın isimlendirme yeteneğine gönderme yapmaktadır. Çünkü Adem bir bireyi değil, topraktan yaratılan varlık türünü ifade etmektedir. Aynı şekilde Kur'an'da ismi zikredilmese de onun eşinin Havva olarak isimlendirilmesi de canlıdan yaratılan anlamına gelmektedir. Bu durumda melekler ve insan arasında yeryüzünde hilafete layık olma asıl olarak niteliklerle alakalıdır. Melekler insanı kan dökücü ve fesat çıkarıcı olarak nitelemekle aslında yeryüzünde halifelik görevinin kendilerine verilmesini istemekte ve kendilerindeki olumlu niteliklere karşın ondaki olumsuz niteliklerine gönderme yapmaktadırlar. Meleklerin insanı kan dökmekte olan ve fesat çıkarmakta olan şeklinde nitelemeleri, Adem'in topraktan yaratılan bireye değil de topraktan yaratılan varlık türüne işaret ettiğini göstermektedir. Bu durumda da ona bütün isimlerin öğretilmesinin onun varlıkları isimlendirme yetkinliğine işaret ettiği söylenebilir.

İnsanın yaratılış amacı ibadettir. İbadet ise insanın yeryüzündeki her türlü üretim faaliyetlerini içerisine almaktadır ki dil üretmek de bunlar arasında zikredilebilir. Dilin kaynağının ilahi olduğunu görüşünü ileri sürenler, gerçekte yeryüzündeki her şeyin kaynağı olarak da Allah'ı görmektedirler. Bu bakışı Allah merkezlilik/*theocentricism* olarak tanımlayabiliriz. Bunun karşısında ise insana ait her şeyi insana indirgeyen insan merkezlilik/a*nthropocentrism* anlayışı yer almaktadır. Yeryüzünde halife olarak yaratılan insan meslekleri ve sanatları gereksinimlerine göre üretmişken, meslekleri ilahi olarak gören anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Kur'an'da Davud (a.s.) ile ilişkili olarak "*Bir de ona, sizin için, zırh yapma sanatını öğrettik ki, savaşlarınızda sizi korusun. Şimdi siz şükrediyor musunuz?*"[36] ve Süleyman (a.s.) ile ilişkili olarak "*Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavratmıştık. Zaten her birine hükümranlık ve ilim vermiştik. Dâvûd ile birlikte, Allah'ı tespih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik*"[37] denilmektedir. Bunun da ötesinde genel olarak insanın ürettiği her şey Allah'a nispet edilmektedir ki "*Allah, yarattıklarından sizin için gölgeler yaptı ve dağlarda da*

[36] el-Enbiyâ 21/80.
[37] el-Enbiyâ 21/79.

sizin için barınaklar var etti. Sizi sıcaktan koruyacak elbiseler ve savaşta sizi koruyacak zırhlar verdi. Böylece Allah, müslüman olasınız diye üzerinizde olan nimetini tamamlıyor"[38] ayetinde bu durum söz konusudur. Ancak bu anlatım ilk muhatapların bilgisine göredir. Çünkü sıcak bir iklimde yaşayan insanlar gölgeliklere gereksinim duymaktadırlar burada kastedilen ağaç, taş vs. gölgelikler günümüzde mevcut değildir. İnsanlar belirli gelişim evrelerinde dağlarda barınaklar yapmışlardır ki bu tür barınaklar günümüzde kullanılmamaktadır. İnsanları sıcaktan koruyacak elbiselerin nimet olarak anlatılması olgusuna yerel bir anlatım olarak bakmak gerekir. Soğuk iklimlerde elbiseler insanı soğuktan koruyacak niteliktedir. Beden gücüyle savaşların olduğu dönemlerde zırhlar elverişli olsa da, araçlarla ve teknoloji ile savaşların olduğu günümüzde kişilerden çok araçların zırhlarına gereksinim ortaya çıkmıştır.

Her toplumun yaşadığı coğrafyanın şartlarının adlar koymada etkili olduğu söylenebilir. Göçebe topluluklarda adlandırmanın göçebe yaşam biçimine göre olması, deniz kenarında yaşayan toplulukların kendi şartlarına uygun olarak isimlendirmeler yapmaları ve çölde yaşayan toplulukların da kendi şartlarına göre varlıkları adlandırdıkları görülmektedir. Bu nedenle de Arapça'nın çölde yaşayan Araplar tarafından kullanılması nedeniyle deve dili, Türkçe'nin göçebe toplulukların dili olması ve göçebelerin de en çok at kullanmaları nedeniyle at dili ve Yunanca'nın da deniz kıyısında yaşayan topluluklar olması nedeniyle balık dili olması buradan kaynaklanmaktadır. Arapça bir metin olan Kur'an'da devenin bu kadar çok sık kullanılması bu nedenden ötürüdür. Varlıklar zikredilirken deve zikredilmekte[39] ve çeşitli deyimler deve ile ilişkili olarak kullanılmaktadır. [40]

Havanın esintisi anlamında rüzgar genel bir isimdir. Tarım toplumlarını rüzgarı nitelemeleri ve isimlendirmeleri ile denizle ilişkili işler yapan insanlar rüzgarı farklı şekilde isimlendirmişlerdir. Deniz kıyılarında yaşayan ve balıkçılıkla geçinen topluluklar açısından rüzgarın şiddeti ile birlikte yönü de önemli olduğundan rüzgarlar yönlerine göre adlandırılmışlardır. Rüzgarlar şiddetine göre artması sesinin değişmesini de içermektedir. Fırtına ve kasırga adlandırmaları rüzgarın şiddetine göre yapılmıştır. Ancak rüzgar ve şiddetiyle ilişkili sözcükler insan tarafından söylenirken, sözcüğün işaret ettiği olgunun şiddetine göre sözcük de şiddet kazanmaktadır. İnsan psikolojik durumları ifade eden sözcükleri telaffuz ederken de, sözcüğün delalet ettiği anlama uygun olarak sözcükleri telaffuz etmektedir.

İnsan varlıkları kutsallaştıran bir varlıktır. Dillerde kutsallık sorunu, çeşitli dilleri kullanan insan tarafından geliştirilmiştir. Bu anlayışların ilk olarak İbrani dili için geliştirilmiş olması muhtemeldir. Kutsallaştırma gerçekte insana ait bir eylemdir ve bir süreçte gerçekleşir. Kutsallaştırma eylemi ilk olarak bir nesne ile Allah ya da Tanrılar arasında ilişki kurmakla başlamaktadır. Bu ilişki genel olarak kabul edilen yaratıcı ya da yaratıcıların o nesnede herhangi bir fiilinin gerçekleşmesi şeklindedir. Kutsallaştırmanın ikinci evresi ilahi bir fiilin tecelli ettiğine ilişkin bir inanç oluşturulan nesneye dönük ritüeller oluşturmaktır. Bu ritüeller o nesneye karşı saygı ve yüceleştirici ifadeleri söylemek, bedensel olarak saygı biçimleri geliştirmek şeklindedir. Kutsallaştırmanın üçüncü evresi kutsalı korumaya dönüktür ki bu da o nesneye zarar verilmesi durumunda Allah ya da o nesneyle ilişki kurulan Tanrı'nın insanı cezalandıracağı ya da insanın hastalanacağıdır. Bir nesne hakkındaki kutsallık sonraki nesillere devam eden uygulamalar ve kutsala ait söylencelerle aktarılmaktadır. Dillerin kökenine ait kabullerde, kutsallık anlayışlarının etkisi ortaya çıkmaktadır.

Dil insana ait bir iletişim aracıdır. Diğer canlılarda gelişkin bir dil yani lafızlardan oluşan ve söz konusu lafızların da anlama delalet ettiği bir dil yapısının olduğunu söylemek zordur. Bilinen varlıkların hiyerarşisi dikkate alınacak olsa, cansızlarda herhangi bir değişimin olmadığı açıktır. Buradaki değişim ile varlık alanındaki değişimi kast etmekte ve sosyal alandaki değişimi bunun dışında tutmaktayım. Çünkü varlık alanındaki değişimde oluş, bozuluş, genişleme, daralma, niteliksel farklılaşma ve yer değiştirme söz konusudur. Sosyolojik değişimlerde ise bir sosyal yapıdaki farklılaşmalar söz konusu olmaktadır. Cansızlardan sonraki varlık kategorisi bitkilerdir ki bitkilerde de dil yeteneği mevcut

[38] en-Nahl 16/81.
[39] el-Ğâşiye 88/17.
[40] el-Vâkıa 55/55.

değildir. Bunun nedeni de dil yeteneğinin gereksinim duyduğu organların olmamasıdır. Hayvanlarda ise dilin en önemli ögesi olan ses çıkarma organlarının varlığı görülmektedir. Hayvanlar arasındaki hiyerarşide insanın evrim sürecinde düşünme ve bununla bağıntılı olarak da dil yeteneği kazandığı söylenebilir. Bu özellik insanı evrenin edilgin ögesi değil de etkin ögesi olmasını sağlamıştır. İnsanın kazandığı bu özellik Kur'an'da her şeyin onun emrine verilmesi olarak açıklanmıştır ki bu anlatım Kur'an'ın insan merkezli bir anlatım olmasından kaynaklanmaktadır.

Canlıların evrim süreçlerindeki durumuna bağlı olarak gelişen duyu kullanımı, insanda diğer canlılara oranla daha sınırlıdır. İnsanın bilgi elde etme araçlarından birisi duyulardır ki duyular da onlara özgü organlar aracılığıyla elde edilmektedir. Dilin, iletişimin en temel ögesi olduğunda şüphe yoktur. Ancak insanın dili bir süreçte geliştirmiş olması, ondaki bazı güçleri köreltmesine de neden olmuştur. Dil öncesi süreçte iletişim bedensel güçlerle sağlanmaktayken, insanın dili geliştirmesi sonucunda anlamlar sözcükler aracılığıyla iletilmiştir. Bunun içindir ki hayvanlar aleminde koku iletişimin en temel ögesiyken, koku duyusu insanda gücünü yitirmiş ve iletişimde etkisizleşmiştir. Allah hakkında insanın sadece iki duyusu kullanılmaktadır. Onlar da görme ve işitme duyularıdır. Duyuların Allah ile ilişkili olarak kullanılması, teşbih ve tecsîm anlayışlarını da beraberinde getirmektedir. Allah'ın Kur'an'da gören ve işiten olarak nitelenmesi, insan fiillerinin onun bilgisinden ayrı olmadığına vurgu yapmak içindir. Gerçekte o insanların zihinlerinde olanı bilmektedir.

İnsan kendi kavrayışına uygun olarak varlıklara ad koymaktadır. Adlar özel adlar olduğu gibi varlık türlerine verilen adlar da olmaktadır. Özel adlar bir tür içerisinde bir bireye verildiğinden, özel adlarda varlıkla ilgili bir niteliğe gönderme yapması beklenmez. Çünkü bu adlar bir varlığın varoluşunu bildirmek içindir. Sözgelimi insanın doğan bir çocuğunu isimlendirmesinde varoluşun başlangıcında ad verdiğinden, ona ait bir özellik dikkate alınmamakta; ad koyanın kendi algıları etkili olmaktadır. Ancak insanın türleri adlandırmasında durum farklıdır. Bu adlandırma türlerin oluşumundan sonra olduğundan, o varlığa ait özelliklerin çözümlenmesinden sonra adlandırma yapılmaktadır. Bunun içindir ki kelimelerin ve dolayısıyla anlamların türetilişi gerçekliğe ve insanların gerçeklik algısına bağlı olduğu söylenebilir. Sözgelimi "güneş doğdu", "güneş battı" gibi ifadeler, insanların dünyayı düz ve sabit kabul ettikleri ve güneşi dünyanın bir tarafından çıkıp diğer tarafından batan bir şey olarak düşündükleri zamanlara ait bir tasvir olarak görülebilir.[41] Bu isimlendirmeler insanın gerçekliği kavrayışına göre isimlendirildiği halde Tanrı'nın varlıkların gerçekliğini bizim gibi bildiği söylenemez. O, Tanrı olması nedeniyle varlıkların neliğini bilmelidir. Onun bilgisi ile varlıkların adlandırılması durumunda insan bilgisi ve kavrayışı bu adlandırmadan herhangi bir anlam çıkaramayacak ve isimler müsemmasız olacaktır.

İnsan yeryüzündeki varlıkları da kendi bilgi ve kavrayışı ölçüsünde değerlendirmiştir. Örneğin,

Dil; Allah tarafından insana öğretilmiş bir araç olsa, bunun türün ilkine değil de her bireye öğretilmiş olması gerekir. Çünkü bir türe ait birey, türün özelliklerini taşımaktadır. Halbuki insan dili kendi çevresinde öğrenmektedir. Bir topluma ait bireyin o toplumun dilini kullandığı bir gerçektir. İnsan, hiçbir şey bilmediği halde dünya gelmektedir. Allah'ın onda verdiği kabiliyetler ile o kimse etrafındaki nesneleri kavramaktadır. Bu durum "*O, sizi hiçbir şey bilmediğiniz halde annenizin karnından çıkarıyor. Size işitme, göreme ve düşüneme vermektedir. Bu nedenle şükretmelisiniz"*[42] ayetinde açıklanmaktadır.

Tarihsel süreçte dinlerin toplumsal etkilerinin olduğu görülmektedir ve hatta toplumlara etki eden en önemli ögenin din olduğunu da söyleyebiliriz. Fakat dinlerin toplumda dil devrimlerini hedef almadığı ve hatta ilgilenmediği görülmektedir. Dinlerin gönderilişinin temel amacının inanç ve eylemde bir değişim gerçekleştirmektedir. Kur'an, her vahyin dilinin elçinin diliyle ayniliğinden söz etmekte ve bunun gerekçesinin de vahyin toplumsal zeminde anlaşılması olduğuna atıf yapmaktadır. Ancak pek çok devrimde dil devrimi de yapılmaktadır. Çünkü devrimler, toplumların geçmiş ile bağını koparmayı

[41] Bkz. Necmettin Tan, "İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine", *İslam ve Yorum III*, (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), ss.395-416, 3/410.
[42] en-Nahl 16/78.

ve yeni bir yaşam biçimi inşa etmeyi hedeflemektedir. Dinler ise toplumların geçmişle bağını koparmayı hedeflememekte ve hatta insanın birikimsel değerlerine bağlılığını geliştirmeyi amaçlamaktadır.

Geçmiş topluluklara ait kıssalar Kur'an vahyinde de yer almaktadır ve hatta bu kıssaların çok azı ilk kez Kur'an'da anlatılmaktadır. Önceki vahiylerin dillerinin Arapça olmadığı İbranice ve Aramice dillerinde inzal edildiği bilinmektedir. Kur'an, önceki kitapları yalanlamadığı ve doğruladığını açık olarak belirtmektedir. Bu doğrulama, inançsal ve eylemsel bağlamda olduğu gibi anlatımsal olarak da gerçekleşmektedir. Kur'an'da geçmiş toplumların yaşamlarına ilişkin anlatılar kıssa olarak isimlendirilmektedir ki bu kıssalar da kendilerine yasa verilen Ehl-i Kitap tarafından da bilinmektedir. Aynı kıssaların Kur'an'da Arapça olarak anlatılmasında ifade biçimlerin bu dili kullananlara göre olmasını gerektirmiştir. Bu durum dilin Tanrı tarafından öğretilmediği ve tamamen insan tarafından üretildiğini; Tanrı'nın da insan ile iletişiminde bu dili kullandığını göstermektedir.

Dillerin Allah tarafından öğretildiğini iddia edenler, bazı toplulukların putları adlandırmasının Allah tarafından yerilmesinden hareketle, bunun tevkifi olduğunu belirtmektedirler. Râzî, Allah'ın tevkîf olmaksızın varlıkların isimlendirmesini yerdiğini ve bunun da dillerin tevkifi olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir.[43] İnsanın varlıklara ad koyma eylemi, insanın putları isimlendirmesini de gerektirmiştir. Putları yapan insan olduğu gibi onlara çeşitli anlamlar yükleyen de insanın kendisidir. Elçilerin putperestlerle mücadelesinde putları insanların adlandırmasına gönderme yapılmaktadır. Hud kavmine "*Hûd, "Artık size Rabbinizden bir azap ve öfke inmiştir. Allah'ın, haklarında hiçbir delil indirmediği, yalnızca sizin ve babalarınızın taktığı birtakım isimler hakkında mı benimle tartışıyorsunuz? Öyleyse bekleyin! Ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim" dedi*"[44] dediği gibi Yusuf da "*Siz Allah'ı bırakıp; sadece sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlere tapıyorsunuz. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Hüküm ancak Allah'a aittir. O, kendisinden başka hiçbir şeye tapmamanızı emretmiştir. İşte en doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler*"[45] demiştir. Muhammed'in (a.s.) de kavmine "*Onlar ancak sizin ve atalarınızın taktığınız isimlerdir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar yalnız zanna ve nefislerin arzusuna tâbi oluyorlar. Andolsun ki, kendilerine, Rableri katından yol gösterici gelmiştir*"[46] aynı ifadeleri kullanmaktadır. Farklı dönemlere ait elçilerle ilişkili bu anlatımlardan şu yargılara ulaşmak mümkündür. İnsan çeşitli varlıklara ad koymaktadır. Bu adlar o varlıkla ilişkili bazı özelliklere ve fiillere atıfta bulunmaktadır. Çeşitli varlıklara verilen bu isimler nesiller boyu aktarılmaktadır. Bu varlıklarda bu özelliklerin olması ve genel olarak putların insanlar tarafından bu işlevlerinin olduğuna ilişkin Allah herhangi bir hüküm indirmemiştir. İnsanlar tarafından putlara yüklenen bu özellikler ancak Allah'ın onlar hakkında bir yargı indirmesi durumunda geçerli olabilir. İnsanların kesin yargılar olarak inanç haline getirdikleri bazı olgu ve olaylar hakkında tartışamaya girmek yerine, onlara yüklenmiş bu anlamların onlarda olmadığına dair akli deliller getirilmelidir. Görüldüğü gibi bu anlatımlarda insanların varlıklara ad koyma eylemi eleştirilmemekte, putlara yüklenmiş bu özelliklerin onlarda olmaması nedeniyle onlara tapınmanın tutarsız bir eylem olduğu noktasında eleştirilmektedir. Bu durumda bu anlatımalar dillerin tevkifi olduğuna dair yargıları geçersiz kılmaktadır.

Allah Adem'e bütün isimleri öğretti" ifadesinde isimler ile kasıt, varlıkların isimleridir.[47] Ancak Gazâlî, Allah'ın Adem'e isimleri öğrettiğini belirttiği ayet hakkında dört ihtimalin olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi; Allah'ın Adem'e dil vaz etmesi gerektiğini ilham etmiş ve o da kendi zihinsel çabasıyla dili ortaya koymuştur. İlham eden ve dürtüleri harekete geçiren Allah olduğundan Allah'ın öğrettiği ifade edilmiştir. İkincisi; İsimler Allah'ın Adem'den önce yarattığı cinler ve meleklerden bir gurup gibi yaratıkların ıstılahı ile zaten vaz edilmiş olduğu ve Allah'ın da onların anlaştıkları anlamlarla öğretmiş olduğudur. Üçüncüsü; ayette geçen isimler ifadesi umum olduğundan

[43] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/185; Bu ayetin bu bağlamda kullanılması için bkz. Suyûtî, *el-Muzhîr*, 1/19.
[44] el-A'râf 7/71.
[45] Yûsuf 12/40.
[46] Necm 53/23.
[47] Bkz. Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Müessesetu'r-Risâle, 2000), 1/482-484.

Allah bununla göğün, yerin, cennet ve cehennemde olan varlıkların isimlerini kastetmiştir. Yoksa müsemmaları Adem'den sonra meydana gelecek mesleklerin, sanatların ve aletlerin isimlerini değil. Dördüncüsü de; Allah'ın Adem'e isimleri öğretmiş fakat onun bunları unutmuş ya da başkalarına öğretmemiş ve ondan sonra gelen çocuklarının da anlaşarak dil üretmiş olabilecekleridir.[48]

Allah'ın Adem'e öğrettiğini açıkladığı isimler hakkında İlyas Çelebi, İsimlerin cevher ve arazların tamamının isimlerini kapsadığını ve adlandırılan şeyin hariçte bir olabileceği gibi zihni bir varlık olabileceğini[49] söylemektedir. Ancak o bu görüşlerini Ebu'l-Bekâ'nın isim, müsemma ve tesmiye tanımlarına dayandırmaktadır ki o şöyle demektedir: "Ad ve adlandırılan olgusunda ismin bir gerçekliğe delalet eden mutlak lafız ve müsemmanın da bu gerçekliğin kendisini oluşturan şey ve tesmiyeyi de ad ve adlandırılan arasındaki bağı sağlayan anlam olarak tanımladıktan sonda ismin kelime türlerinin tümünü içine aldığı yargısından hareketle, ismi cevher ve araz türünden bütün nesne ve anlamlar için konulmuştur".[50] Buna göre de isimi söz, fiil ve nitelik türünden bütün kavramları zihne taşıyan bir araç konumunda görüp, iddia etmek olgusal olmadığı gibi felsefi bilgi temelli bir yaklaşımdır. Söz konusu ayete öğretildiği açıklanan isimler, varlıkların isimleridir. Varlıklar hakkında cevher ve araz ayrımları da felsefeden gelmiştir ve insanın zihinsel gelişiminden sonra yapılan bir ayrımdır ve hiçbir şekilde ayetin delaleti içerisinde yer almamaktadır.

Dilin kendisini oluşturan sözcüklerin yapısı incelendiğinde, dilin insan tarafından üretildiği görülecektir. Sözcüklerin kökenlerini inceleyen kökenbilim/*etimology* ve anlamlarını inceleyen anlambilim/*semantic* buna işaret etmektedir. Bir sözcüğün anlamı ile onun türediği kök anlam arasında bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Sözgelimi *dîn* sözcüğünün asıl anlamının bilinmesiyle bu sözcükten türeyen *medîne* ve *medeniyet* sözcüklerinin anlamı da ortaya çıkar. Medîne, dinin uygulandığı mekan ve medeniyet de dinin uygulandığı bir yerde insan tarafından üretilen her türlü nesneye verilen bir isim olmaktadır. Sözcüklerin anlamlarını incelemek anlambilimin konusu olduğu gibi, yatay ve dikey olarak yani belirli bir zaman diliminde farklı yerlerde veya farklı zamanlarda aynı yerdeki anlam değişimlerini incelemek de bu ilmin konusudur. Anlambilim çalışmaları dinsel bilginin kökenini ve tarihsel gelişimini incelemek açısından önemlidir. Türkçede var olan şeytan sözcüğü Arapçadan dilimize geçmiştir. Ancak şeytan sözcüğü asıl olarak başka dillerden Arapçaya geçmiştir. İbranicede *satan* olarak okunmaktadır ki Araplar İbranicedeki "se" eslerini "şe" olarak okumuşlardır. Bu durumda şeytan sözcüğünün anlamı ilk olarak hangi dilde ortaya çıktıysa o dilde aramak gerekir. Bir sözcük doğduğu bir dilden başka dillere geçtiğinde anlam değişimlerine uğramaktadır.

Diller, toplumların özelliklerini yansıtırlar. Her topluluğun kendine özel bir dilinin olması, dillerin çözümlenmesiyle toplumların özelliklerinin belirlemek mümkün olmaktadır. Sözgelimi bazı dillerde var olan sözcüklerindeki dişilik ve erillik, toplumların erkek ve dişi cinslerine bakışını ortaya koymaktadır. Pek çok dilde olduğu gibi Türkçe'de de sözcüklerde cinsiyet kategorisi mevcut değildir. Ancak Hami-Sami dil ailelerinde sözcüklerde cinsiyet kategorisi vardır ve sözcükler eril ve dişil olarak sınıflanmıştır. Cinsiyetleri var olamayan ya da bilinmeyen varlıklar dişi ve erkek cinsiyetlerinin rollerine atıfta bulunularak işitmeyle dişil/*semai müennes* olarak isimlendirilmiştir. Ancak bu diller sosyal bir sınıf olarak köle ve hür toplumsal kategorileri için özel işaretler mevcut değildir. Bunun nedeninin dişilik ve erilliğin doğal ve kalıcı olmasına karşın köleliğin doğal ve kalıcı olmaması olabilir. Çünkü bir hürün köleleştirilmesi olası olduğu gibi kölenin de hürleştirilmesi de olasıdır. Dillerdeki dişil ve eril anlatımlara ait bir örnek olarak Kur'an'da İbrahim'in (a.s.) gök cisimlerinin hareketlerinden onların rab olamayacaklarına dair çıkarsamasında[51] yıldız işitme yoluyla eril olduğundan eril adılları, fiilleri ve isimleri kullanılmakta; ay eril olduğundan aynı şekilde eril adılları, fiilleri ve adları kullanılmakta; ancak güneş dişil kabul edildiğinden dişil adılları, fiilleri ve adları kullanılmaktadır. Yıldızın ve ayın eril olmaları onların doğal özelliklerinden olmadığı gibi güneşin dişil olması onun doğal özelliklerinden değildir. Bu

[48] Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 181.
[49] İlyas Çelebi, "İsim/Müsemmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, c. XXII, ss. 548-551.
[50] Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî, *el-Külliyyât*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998), 83.
[51] el-En'âm 6/75-79.

çıkarsamada "*o benim rabbimdir*" ifadesinde "o" adılı güneş dişil kabul edilse de eril adıldır. Çünkü ilahlar dişi kabul edilmediğinden onun rab olduğu faraziyesinde o eril adıl kullanılmıştır.

Beşer türünün yeryüzündeki gelişimine atıfta bulunan "*İnsan anılır bir şey değilken üzerinden uzunca bir zaman geçmedi mi*"[52] ayeti, her ne kadar bazı yorumcular tarafından insan Adem olarak özelleştirilerek Adem'in yaratılışının sürecine işaret etiği şeklinde de yorumlansa da,[53] bu anlatımın bağlamı dikkate alındığında insan varlık türünün bireyinin gelişimine atıfta bulunduğu söylenebilir. Çünkü insan kendisinden söz edilecek özelliklere sahip değilken yaratılmakta, katışık bir nutfeden yaratılmakta, sonra denenmektedir. Çünkü birey var olduktan sonra duyuları gelişmekte, ilk olarak başkalarından sözler işitmekte, sonra görme duyusuyla gözlemler yapmakta ve bu bağlamda zikredilmese de; diğer bağlamlarda onun başkalarından elde ettiği bilgileri ve kendi gözlemleri ile elde ettiği bilgilerden sonra kendi düşünce sistemini inşa ettiğine atıf yapılmaktadır.[54] Ancak bu anlatım hakkındaki tarihsel yorumlar, bu anlatımın insan türünün gelişim evresinde bazı özelliklerini geliştirmesi şeklinde anlaşılmasına da imkan verebilir. Bunun da ötesinde evrim teorisine inanan ve bunu da dinsel metinlerle ilişkilendirmek isteyen bir kimsenin insanın evrimleşmeden önce çeşitli varoluş düzeylerinin varlığı şeklinde de bu anlatımı yorumlayabilir. Bu anlatım hakkındaki tarihsel yorumlar ortaya çıktıkları dönemin paradigmalarıyla ilişkili olduğu gibi, insanın evrimi şeklinde yorumlanması da çağdaş bir paradigma ile ilişkili olacaktır.

Günümüzde dilbilim çalışmaları literatürün ve teknolojinin gelişiminden yararlanarak dilin kaynağına ilişkin pek çok güçlü teoriler ileri sürebilmektedir. Dillerin yapısı incelenerek dil aileleri ve bunların özellikleri artık bilinmektedir. Dil ailelerinin belirlenesinde dillerin yapı ve ses benzerlikleri dikkate alınmaktadır.[55] Calvin "akraba dilleri" ortak bir kaynaktan gelen ve ilişkileri bir dili meydana getiren başlıca üç unsurda görülen dilleri belirtmek için kullanmakta ve bu üç unsuru da sesler, kelimeler, kelime ve seslerin konuşulurken kullanılış şekli; yani dil bilgisi/*gramer* ve söz dizimi/*sentaks* olarak belirlemektedir.[56] Bir dil içerisinde o aileden veya farklı dillerden alınmış çok sayıda sözcüklerin olduğu görülmektedir. Kur'an Arap diliyle indirilmiş bir kitap olmasına rağmen, onda pek çok dilden Arapçaya geçmiş sözcükler bulunmaktadır.[57] Türkçe'de abdest, namaz, oruç vs. dinsel ritüellerin isimlerinin Arapça değil de Farsça asıllı olması, Türkçe konuşan toplulukların bu ritüelleri öğrendikleri coğrafyaya ve topluluklara vurgu yapmaktadır.

Sonuç

İnsan hakkındaki paradigmaların dilin kökenine ait tartışmalara etki ettiği açıktır. Bu paradigmalar arasında insan türünün ilk bireyi olarak kabul edilen ve dinsel metinlerde yer alan Adem'in ve eşinin ilk insan olduğuna ilişkin kabullerin etkili olduğu söylenebilir. Dillerin kökenine dair tartışmaların genel olarak olgusal değil de dinsel metin odaklı ortaya çıkması, kelam ekollerinin metin hakkındaki genel kabullerinin etkili olduğu görülmektedir. Dinsel metinlerin dış anlamlarını temel kabul eden ve tevilin akli bir eylem olması nedeniyle reddeden ekoller, insanın türünün ilki olarak kabul ettikleri Adem'e isimlerin öğretilmesinden hareketle dillerin kaynağının da Allah olduğunu ileri sürmüşledir. Ancak Eşari'ye nispet edilen bu görüşün sonraki Eşariler tarafından savunulmadığı ve dilin

[52] el-İnsân 76/1.

[53] Bu yorumlar için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/87-88; Mâturîdî, insan sözcüğünün anlamına ait üç farklı görüşe atıfta bulunmaktadır. Bunlar da; ilk olarak, Ebu Bekr el-Esâm'a dayanan insan sözcüğünün Adem'in yaratıldığı asıl madde olan toprak olduğu; İkincisi Varlıkların yaratıldıkları zamanda insanın onlar arasında zikre değer olmadığı ve üçüncüsü de bireyin yaratıldığı anda henüz anılacak bir özelliğinin olmadığıdır. Bkz. Mâturîdî, *Tevilât*, 10/356-357; Aynı şekilde bkz. Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7201-7202; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. İbn Abdilmaksûd b. Abdurrahîm, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trs), 6/162; Râzî, *Mefâtih*, 30/739.

[54] en-Nahl 16/78; el-Mü'minûn 23/78; es-Secde 32/9 vd.

[55] Calvin, *Sosyal Antropoloji*, 131.

[56] Calvin, *Sosyal Antropoloji*, 130.

[57] Kur'an'daki yabancı sözcükler için bkz. Arthur Jeffery, *The Foregin Vocabulary of The Qur'an*, (Baroda: Oriental Institute, 1938).

kaynağına ilişkin bütün görüşleri imkan dahilinde gören anlayış gelişmiştir. Dinsel metinleri olgusal metinler olarak kabul edenler ve böylece de insan aklının ilkelerine göre yorumlayanlar, dilin insana ait bir yeti olduğu kabul etmişler ve kaynağını da insanın anlaşması olarak belirlemişlerdir.

Dilin kaynağı sorunu teolojinin değil; dilbilimin sorunudur. Diller arasındaki biçim ve ses ilişkileri dikkate alınarak oluşturulan dil aileleri, gerçekte dilin kaynağının insani olduğuna atıfta bulunmaktadır. Bunun da ötesinde insanın dili kendi biyolojik ve zihinsel gelişim süreçlerinde biçimlendirdiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

Âmedî, Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, h. 1406.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-İrşad*, Thk. Abdullah b. Ali Ebû Zenîd, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998.

Cüşemî, Hakîm. *et-Tehzîb'u fi't-Tefsîr*. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, Kâhire: Dâru'l-Kutub'l-Mısrî, 2018

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Çam, Elmas Gülhan. "Dillerin Kökenine İlişkin Kelâmî Yaklaşımlar: Bâkıllânî Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2018, 45: 367-388;

Çelebi, İlyas. "İsim/Müsemmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, c. XXII, ss. 548-551.

Çetkin, Muhammed. "Celâleddîn es-Suyûtî ve Dillerin Kaynağı Hakkındaki Görüşleri", Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2014), Sayı: 4, ss. 131-150.

Demir, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

Demir, Ramazan. "İbn Hazm'a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi". *Usûl*, Sayı: 10, Temmuz-Aralık 2008, ss. 107-124.

Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyyât*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998.

Eşarî, Ebu'l-Hasen. *Kitâbu'l-Luma' fî Redd'i alâ Ehli'z-Zeyğ'i ve'l-Bida'*. thk.Hamûde Ğarâbe, Kâhire: Matbaat'u Mısr, 1955.

Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed b. Abdu's-Selâm Abdu'ş-Şâfî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Hasâis.* Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyet'u li'l-Âmme, trs.

İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eşarî.* thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Kâhire: Mektebetus's-Sakafeti't-Dîniyye, 2005.

İbn Teymiyye, Tahyüddîn. *Kitâbu'l-Îmân*. thk. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, Ürdün: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1996.

Jeffery, Arthur. *The Foregin Vocabulary of The Qur'an*. Baroda: Oriental Institute, 1938.

Kâdî Abdulcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Adl'i ve't-Tevhîd.* Kahire: 1962.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilât'u Ehli's-Sunne.* thk. Mecdî Baslûm, Beyrut: Dâru'l-Kurubi'l-İlmiyye, 2005.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilât'u Ehli's-Sunne.* thk. Mecdî Baslûm, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. İbn Abdilmaksûd b. Abdurrahîm, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trs.

Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*. thk. T. Câbir Feyyâz el-Alevânî, Muessesetu'r-Risâle, 1997.

Râzî, Fahruddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1420.

Sönmez, Mustafa. "Kelamcılar Göre "Dillerin Kaynağı" Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme". *Kelam Araştırmaları*, 8:1 (2010), ss, 183-210.

Suyûtî, Celâluddîn. *el-Muzhîr fî Ulûmi'l-Luğat'i ve Envâihâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Taberî, Ebû Cafer. *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Müessesetu'r-Risâle, 2000)

Tan, Necmettin. "İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine". *İslam ve Yorum III*, Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, ss.395-416.

Wells, Calvin. *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası*. Çev. Bozkurt Güvenç, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994.

Yıldırım, Zeki. "Kur'ân Işığında Dillerin Kaynağı Problemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 22, Erzurum 2004.

İSNÂAŞERİYYE'YE GÖRE MASUM İMAMLARIN ALLAH TEÂLÂ İLE İLETİŞİM VASITASI OLARAK İLHAM VE DİĞER BİLGİ KAYNAKLARI

İbrahim KUTLUAY[1]

Özet

İsnâaşeriyye İmâmiyyesi âlimlerinin eserleri incelendiğinde görülecektir ki onlar sistemi; on iki imamın velâyet ve imâmeti, seçilmişliği, masumiyeti ve ilhama mazhar olmaları üzerine kurmuşlardır. İsnâaşeriyye'ye göre peygambersiz kaldığı dönemler olsa da yeryüzü asla imamsız kalmamıştır ve kalmayacaktır; zira insanlar masum olan ve kendilerine ilham gelen imamların yol göstericiliğine muhtaçtır. Hatta İsnâaşerî ekollerden Ahbârîler'in görüşüne göre, imamların yorumu olmadan Kur'ân hakkıyla anlaşılamaz ve uygulanamaz. Bu çalışmada, İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'ne göre masum imamların iletişim ve bilgi kaynakları olarak ilham meselesi, imamların diğer bilgi kaynakları ve Allah Teâlâ ile iletişim vasıtaları ele alınacaktır. Yukarıda hülâsa edilen görüşlerden ilham merkeze alınacak, diğerlerine ise ana hatlarıyla değinilecektir. Metot olarak Şîa hadis kaynakları ve Şiî literatür taranacak ve önde gelen İsnâaşerî ulemânın görüşleri tespit edilerek değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İsnâaşeriyye, İlham, İletişim, Masum İmamlar, Bilgi Kaynakları

According to Ithnāashariyya the Divine Inspiration as a Means of Communication of the Infallible Imams with Allah and Other Sources of Knowledge

Abstract

When the works of Ithnāasharī scholars are examined, it will be seen that they established Shīa doctrine on the custody of twelve imams and imāma doctrine, belief in twelve elected imams, their infallibility and they supported by divine inspiration. According to Ithnāasharī scholars, even though there were periods in which the world was deprived from any prophet, it cannot be seen any period and place in which imams are nonexistence; because people are in need of their guidance who are infallible and receive inspiration. Even, in the opinion of Akhbārī School, the Qur'an cannot be understood and also applied without the interpretation of the infallible imams. In this study, the issue of inspiration as a tool of communication with Allah Almighty and the sources of knowledge of the infallible imams according to Ithnāashariyya Imāmiyya, and other sources will be discussed. It will be focus on the inspiration, other issues will be mentioned briefly. As a method, Shīʿa hadīth sources and literature will be searched and the views of the leading Ithnāasharī scholars will be determined and evaluated.

Keywords: Ithaashariyya, Inspiration, Communication, Infallible Imams, Information Sources

Giriş

Allah Teâlâ'nın insanlarla iletişimi, aralarından seçtiği peygamberlere vahiy göndermek suretiyle gerçekleşmiştir. Vahiy, son peygamber Resûl-i Ekrem (s.a.v.) ile sona erse de Allah Teâlâ ile iletişim kurma "ilham olgusu" ile devam etmektedir. Vahyin ve ilhamın dışında keşf ve rüya, diğer ayrıcalıklı bilgi türleri olarak dikkat çekmektedir.

Söz konusu bilgi türleri içinde ilhamın merkezî bir rol üstlendiği mezhep ise İsnâaşariyye'dir. İmamların dinî bilgi kaynaklarından olan ilhamın ve Allah Teâlâ ile masum imamların iletişim kurması meselesinin iyi anlaşılabilmesi için öncelikle İsnâaşeriyye'de imamların faziletinin ve dindeki yerinin iyi bilinmesi gerekir. Öyle ki İsnâaşeriyye'ye göre Allah Teâlâ, Resûlullah'tan (s.a.v.) ve imamlardan daha efdal birini yaratmamıştır. Onlar, Allah'ın yarattıkları içinde kendisine en sevimli olanlar, nebîlerden mîsak aldığında Allah'ı ilk ikrar edenlerdir. Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra, Allah'ın kulları üzerine

[1] Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis ABD Öğretim Üyesi
i_kutluay@yahoo.com

hüccetleri on iki imamdır. Bunların ilki Hz. Ali (ö. 40/661) olup sonuncusu el-Hüccet, el-Kâim ve Sâhibü'z-zamân olan Muhammed b. Hasan el-Askerî'dir (255-/869-).[2]

İsnâaşeriyye'ye göre imamların tayini ve seçimi, insanlara bırakılamayacak kadar önemli bir mesele olduğundan kimin imam olacağında insanların bir dahli olmayıp onu Allah Teâlâ belirlemektedir. Bu yüzden Hz. Ali'nin imâmet ve velâyeti *nass*la belirlenmiş ve Allah Teâlâ müteaddit âyetlerde ve Resûlullah (s.a.v.) çeşitli hadislerinde bunu ilan ve ifade etmiştir. Diğer on bir imamın tayini, halef olan imamın kendinden sonraki imamı bildirmesi ve tevârüs yoluyladır.

İsnâaşeriyye'ye göre Hz. Peygamber'in vefatıyla vahiy kesilse de Allah'ın kullarıyla iletişimi ilham yoluyla devam etmektedir. Allah'ın ilhamına mazhar olanlar ve buna en layık insanlar Ehl-i beyt imamlarıdır.[3] İmamlar Allah Teâlâ'dan *ilham*, Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) ifadesiyle *vahiy* alırlar.[4] Nübüvvetten maksat, insanların nefislerini ıslah ederek kâmil hâle getirmektir. İmâmetin gayesi de budur. Bunun için nebî nasıl ki insanların en faziletlisi ve kâmili ise imamlar da aynı vasfı haiz olmalıdır.[5] İmamların peygamberden yegâne farkı, yeni bir kitap ve şeriat getirmemeleridir. Hatta peygamberle imamların fazilet derecesi mukayese edilmiş, Resûl-i Ekrem (s.a.v.) hariç imamların diğer peygamberlerden üstün oldukları, aynı dereceyi haiz oldukları, peygamberlerin daha üstün olduğu gibi üç farklı görüş ileri sürülmüştür. Bize göre peygamberlerle imamların hangisinin daha üstün olduğu mukayese edilemeyecek bir mesele ise de İmâmî âlimler arasında bunun tartışılabilmesi dikkate değerdir.

İsnâaşeriyye itikadına göre, masum imamların ilham vb. yollarla ilâhî bilgiye mazhar olduğuna inanılmasının birtakım sonuçları bulunmaktadır. Bunun ilk tezahürü imamların ictihad edip etmediklerindedir. Genel kabul gören görüşe göre imamlar ictihad etmezler, zira görüşleri ilahî kaynaklıdır.[6] Kendilerine dinî bir soru tevcih edildiğinde ihtiyaç duydukları ilmi doğrudan Allah'tan alırlar.[7] Dolayısıyla imamların dinî ve fıkhî görüşlerinde hata ettikleri iddia edilemez. Diğer hiçbir müçtehit böyle değildir. İmamların ilim kaynaklarından en önemlisi diğer peygamberlerin ilmine ve imam olan babalarının ilmine vâris olmalarıdır. Aksini gösteren deliller olsa da[8] İsnâaşerî âlimlerin iddialarına bakılırsa imamlar, imam olmayan bir kişiden asla ilim öğrenmezler. İnanışa göre diğer peygamberlerin ilmini tevârüs eden Hz. Peygamber'in ilmi Hz. Ali'ye, ondan da halefi olan imama geçtiği dikkate alındığında imam, Resûl-i Ekrem hariç diğer peygamberlerden daha fazla ilim sahibi olmaktadır. Çocuk yaşta olan bir imamın nasıl imam ve ilim sahibi olduğu problemi, bu yorumla aşılmaya çalışılmıştır. O hâlde imamların bilgi kaynaklarının en önemlilerinden olan ilhamın mahiyetinin ve vahiyden farkının iyi tespit edilmesi gerekmektedir. Aşağıda önce ilham meselesi tartışılacak, ardından imamların ilham alması ve diğer bilgi kaynakları üzerinde durulacaktır.

---

[2] Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin Sadûk (İbn Bâbeveyh). *el-Î'tikâdât.* thk. İsâm Abdüsseyyid (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li elfiyeti'ş- Şeyhi'l- Müfîd, 1413), 93-94. Küleynî, *el-Kâfî*'nin el-Hüccet bölümünü imamların vasıflarına tahsis etmiştir. Hz. Ali'nin imâmetine dair rivayetlerin değerlendirmesi için bk. İbrahim Kutluay, "Küleynî'nin el-Kâfî Adlı Eserinde Hz. Ali İle İlgili Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık (2014): 5-42.

[3] Ca'fer es-Sübhânî, *Doctirines of Shi'i Islam*, çeviren ve edit. Reza Shah Hashemi (London: I. B.Tauris Publisher, 2001), 96-97.

[4] Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 87.

[5] Ali el-Fetlâvî, *Hâzihî akîdeti* (Kerbela*:* Mektebetü'l-atebeti'l-Hüseyniyyeti'l-mukaddese, 1429/2008), 155.

[6] Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâfî* (Beyrut: Menşûratü'l-fecr, 1428/2007), 1: 141.

[7] Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh el-Kummî Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* thk. Seyyid Muhammed Seyyid Hüseyin (yy. İntişârâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1426) 2: 360, 361; Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 249.

[8] Muhammed el-Bâkır, ashâbtan Câbir b. Abdillah'tan ilim öğrenmiştir. Ancak Şîa âlimleri asıl Câbir'in el-Bâkır'dan ilim öğrendiğini iddia ederler. İbrahim Kutluay*, Şîa'da Hadis Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları 2017), 75; İbrahim Kutluay*, İmâmiyye Şîası'na göre Cerh ve Ta'dîl* (İstanbul: Rağbet Yayınları 2012), 49.

1. İlhâmın mahiyeti

Allah Teâlâ'dan imamlara ilham geldiği hususunda İsnâaşerî ulemânın ve ekollerin (Ahbârîlik ve Usûlîlik) ihtilafı[9] bulunmamaktadır. Tartışma bunun nispeti ve tahdîs ya da ilham gibi hangi tabirle ifade edileceği hakkındadır. Bu sebeple önce ilhamın mahiyeti üzerinde kısaca durmamız uygun olacaktır.

1.1. Tanımı

İlhâm sözlükte "içmek, birden yutmak" anlamına gelen lehm (lehem) kökünden türemiş olup "yutturmak" demektir. Bu fiil, if'âl bâbında "ulaştırmak" anlamı kazanmaktadır. Fiil geçişli olduğundan "arada vasıta olmaksızın bilginin kalbe ulaştırılması" mânasına gelmektedir.[10]

Terim olarak ilham "Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması",[11] "Bir şeyi mutmain olacak şekilde kalbe yerleştirmek" demek olup Allah'ın seçkin kullarının mazhar olduğu bir durumdur.[12] İlhamı ifade etmek üzere *havâtır*, *hevâcis* ve *firâset* gibi tabirler de kullanılmış, ayrıca bunlara az çok farklı mânalar yüklenmiştir. *Hads*, *keşif*, *tecelli* ve *vârid*, ilhama yakın anlamlar taşıyan terimlerdir.[13]

İlhâm kelimesi Kur'ân'da Allah'ın insan benliğine hem mânevî zaaflarını hem de güçlerini yerleştirdiğini ifade etme sadedinde sadece eş-Şems sûresinin 8. âyetinde[14] geçmektedir. Hadislerde ise Allah Resûlü'nün Husayn adındaki sahâbîye "*Allahım! Bana gerçeği bulma yeteneğini ilham et*"[15] şeklinde dua öğrettiği, ayrıca Hz. Peygamber'in Allah'ın ilham ettiği övgülerle O'na hamd ettiği ifade edilmiştir.[16] Keza Resûl-i Ekrem "*Sizden önceki ümmetler içinde ilham verilen kimseler vardı. Eğer ümmetimin arasında böylesi bulunuyorsa o Ömer'dir*"[17] buyurmuştur.

1.2. İlhamın delil olma durumu

İlhamın delil olma durumunu kısaca Ehl-i sünnet açısından ele alıp müteakiben İsnâaşeriyye ulemâsının meseleyi nasıl değerlendirdiğine temas edeceğiz. Ehl-i sünnet âlimleri, ilhamın varlığında hemfikir olmakla birlikte, dinde delil olması hususunda iki farklı görüşü benimsemişlerdir:

1. İlhâm, Allah veya melek tarafından kalbe ulaştırıldığı için en doğru bilgi olup kesin delil kabul edilebilir. Başta sûfîler olmak üzere İbn Sînâ (ö. 428/1037), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), İbn Haldûn (ö. 808/1406), Haydar el-Âmülî (ö. 787/1385) ve Zebîdî (ö. 893/1488) gibi âlimler bu görüştedir. Ancak bunun şer'î bir delile aykırı olmaması gerekir.[18]

2. İnsan kalbine bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkün olmakla birlikte, bunlar genel geçerliliği bulunan kesin bilgi kaynağı değildir ve dinî alanda delil olarak kullanılamaz. Sûfiyye ile onlara tâbi olanların dışında kalan İslâm âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir.

---

[9] İki ekol arasındaki temel farklar için bk. Abdullah Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV/7 (2013): 137-153.

[10] Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* haz. tsh. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-ʻUbeydî (Beyrut Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1417/1997), 12: 553; Yavuz, "İlham", *DİA*, Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 98.

[11] Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât Muʻcemü fi'l- mustalahât ve'l-furukı'l-lügaviyye.* thk. Adnan Dervîş, Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle ts.), 173.

[12] Ahmed Muhtar Abdülhamîd, *Muʻcemu lügati'l-Arabiyyeti'l- muâsıra* (Âlemü'l-kütüb, 1429/2008). 3: 2042.

[13] Yavuz, "İlham", 22: 98.

[14] "Nefse fücûrunu ve ondan sakınmayı (takvâ) ilham edene andolsun."

[15] Tirmizî, "Daʿavât", 69.

[16] Buhârî, "Tevhîd", 36; Müslim, "Îmân", 326, 327.

[17] Buhârî, "Fezâʾilü ashâbi'n-nebî", 6, "Enbiyâʾ", 54; Müslim, "Fezâʾilü'ş-şahâbe", 23.

[18] Yavuz, "İlham", 22: 98; ayrıca bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Tedkikat ve Telifât-i İslâmiye Heyeti, 1341/1922), 1: 59.

İlhâmı delil olarak kabul edenler "*Allah'tan korkarsanız size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir anlayış verir*"[19], "*Allah'tan korkan kimseye O bir çıkış yolu gösterir*"[20] ve "*Allah'tan sakınınız ki size öğretsin*"[21] mealindeki âyetleri delil olarak almışlardır. Bu âyetlerde Allah Teâlâ, takvâ sahiplerine bilmediklerini öğreteceğini ifade buyurmuştur. Ayrıca bu görüşü savunanlar, Hz. Peygamber'in Allah'tan ilham talep etmesi, ashâbına da bunu öğütlemesi, sâlih kimselere sâdık rüyalar yoluyla bazı bilgilerin ilham edildiğinin bilinmesi, dinin aslı vahye dayandığından onun anlaşılabilmesi için Allah'tan gelen bilgilere ihtiyaç olması, ilâhî emirlere uyan herkesin ilhama dayalı bilgilere tecrübe yoluyla ulaşabilmesi gibi deliller getirmişlerdir.[22]

İlhâmın dinde kesin delil olmayacağını savunanlar ise Kur'ân'da doğru bilgiye ulaşmak için başvurulması gereken kaynakların "duyular, akıl yürütme ve vahiy" olarak belirtilmesini,[23] ilhama dayalı bilginin sübjektif olmasını, dinî bilgiler ilhama dayanmış olsa idi farklı mezheplerin ve görüş ayrılıklarının olmaması gerektiği gibi hususları delil olarak almışlardır.

Uludağ, keşf ve ilham bilgisinin karakteristik özelliklerini şöyle özetlemektedir:

1) "Keşf ve ilhamla elde edilen bilgiler tümel değil tikel mahiyettedir; sadece belli bir kişi veya olayla ilgilidir. Dolayısıyla bu bilgiden genel bir kural çıkarılamaz,

2) Keşf ve ilham bilgisi, bireye ve kişiye özel olduklarından o kişiden başkasını bağlamaz,

3) Keşf ve ilhamla elde edilen bilgi şer'î bir hüküm niteliğinde değildir,

4) Keşf ve ilhamla elde edilen bilgi emredici ve yasaklayıcı özellikte değildir, sadece tavsiye niteliğindedir. Dolayısıyla "keşf ve ilhamla hâsıl olan gayba ve dinî konulara ilişkin bilgiler" zannîdir. Açık ve kesin bilginin bulunmadığı yerde bu tür bilgiler değerlidir."[24]

Netice olarak bu iki görüş içinde, nasslara ve akıl ilkelerine daha uygun olan ilk görüşün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kur'ân'da müttakî ve sâlih kullara dinî hükümlere kaynak teşkil edebilecek bilgi verildiğine dair açık bir beyan mevcut değildir.

2. İsnâaşeriyye'ye Göre Vahyin Çeşitleri

Hz. Ali'nin, vahyi; *vahy-i nübüvve, vahy-i ilham, vahy-i işâra, vahy-i emr, vahy-i kizb, vahy-i takdîr, vahy-i haber* şeklinde yedi kısma ayırdığı nakledilmiştir.[25]

1. Vahy-i nübüvvet: "*Biz Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. İbrâhim'e, İsmâil'e, İshak'a, Ya'kûb'a, torunlara, Îsâ'ya, Eyyûb'a, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a da vahyettik. Dâvûd'a da Zebûr'u verdik*"[26] mealindeki âyette bahsi edilen vahiy çeşididir. Mutlak olarak vahiy denildiğinde bu tür vahiy anlaşılır.

[19] el-Enfâl 8/29.
[20] et-Talâk 65/2.
[21] el-Bakara, 2/282.
[22] Yavuz, "İlham", 22: 98-100.
[23] Yavuz, "İlham", 22: 98.
[24] Süleyman Uludağ, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları VI*. edit. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Yayınları 2004), 279-282.
[25] Meclisî, *Bihâr* (II. Meclisî), Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali. *Bihârü'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-athâr.* thk. İhyâu kütübi'l-İslâmiyye (Kum: İhyâu kütübi'l-İslâmiyye 1388; Müessesetü'l-vefa, Beyrut 1403/ 1983) 14: 180; 90: 16; Seyyid Hasan el-Kabânicî, *Müsnedü İmam Ali*, 8: 268 (Şîa Şâmile Programı).
[26] en-Nisâ 5/163.

2. Vahy-i ilham: Bu, içgüdü[27] anlamına gelmektedir. "*Rabbin bal arısına şöyle ilham etti: "Dağlardan, ağaçlardan ve insanların kurdukları çardaklardan kendine yuvalar edin*"[28] mealindeki âyette sözü edilen vahiy türüdür.

3. Vahy-i işâra: Yol gösterme ve irşad anlamına gelmektedir. "*Mûsâ'nın annesine, 'Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma. Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız' diye vahyettik*"[29] mealindeki âyette sözü edilen vahiydir.

4. Vahy-i takdîr: "*Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti*"[30] mealindeki âyette ifade edilen vahiy türüdür.

5. Vahy-i emr: "*Hani havârîlere, 'Bana ve peygamberime iman edin' diye ilham etmiştim. Onlar (da), 'İman ettik, bizlerin Allah'a teslim olmuş kimseler (müslümanlar) olduğumuza sen de şahit ol' demişlerdi*"[31] mealindeki âyet bu tür vahye misâldir.

6. Vahy-i kizb: "*Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. (Bunlar), aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Rabbin dileseydi onu da yapamazlardı. Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak*"[32] âyeti, vahy-i kizbe misâl olarak zikredilebilir.

7. Vahy-i haber: "*Sabrettikleri ve âyetlerimize kesinlikle inandıkları zaman, onların içinden, buyruğumuzla doğru yola ileten rehberler tayin etmiştik*"[33] mealindeki âyet *vahy-i haber*'e misâl olarak zikredilmiştir.[34]

Yukarıdaki vahiy çeşitlerinden ilk maddede zikrettiğimiz "Vahy-i nübüvve" (Vahy-i risâlet ve nübüvvet) hariç diğerlerine vahiy denmesi, sadece sözlük anlamı itibariyledir. Bunlar, ilham, içgüdü, irşad, yol gösterme, görevini bildirme gibi anlamlara gelmektedir. Bu noktada ilham ile vahiy arasındaki fark üzerinde kısaca durmak icap etmektedir.

3. Vahiy - İlham Münasebeti ve Aralarındaki Farklar

İlham, "feyz yoluyla kalbe bırakılan şey"dir. İlhâmda, nazar (düşünme, anlamaya dönük faaliyet) yoluyla ve delil getirmek suretiyle isnad ve istinad aranmaz. Kalbe, hayır işlemek telkin edilmişse bu ilhamdır; şer ve hayır olmayan bir şey bırakılmışsa bu *vesvese*dir.

İlhâm ile vahy arasındaki farka gelince, her ikisi de Allah Teâlâ'dan gelmekle beraber vahiy melek vasıtasıyladır ve hususîdir; ilham ise arada bir melek olmaksızın gelir. Vahiy risâletin, ilham ise velâyetin özelliklerindendir. Vahyi tebliğ etmek zorunlu iken ilhamı tebliğ etmek şart değildir. Bu sebeple kaynağı itibariyle ilham da Allah'tan olmasına rağmen vahiy diye nitelenmez.[35]

---

[27] Şa'ravî, yaratılışı *et-tekvînü'l-garazî* ve *et-tekvînü'l-ihtiyarî* şeklinde ikiye ayırmakta, arının yaratılışının dâhil olduğu ilkinde, insan tarafından programlanan bir bilgisayarda olduğu gibi, program dışına çıkılamamaktadır. Bk. Muhammed Mütevelli Şa'ravî, *Tefsîru Şa'ravî,* (yy.: Mütâbiu ahbâri'l-yevm, 1418/199) 5: 2820; Buradaki ilham, psikolojide *içgüdü* mânasına gelen "canlının kendisine yararlı olanları alması, zararlılardan sakınması ve kendi geçimini sağlaması hususunda muhtaç olduğu becerileri Allah Teâlâ'nın onda yaratması"dır. *Kur'an Yolu Tefsiri,* Hazırlayanlar: Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 3: 416-418.

[28] en-Nahl 16/68.

[29] el-Kasas 28/7.

[30] el-Fussilet 41/12.

[31] el-Mâide 5/111.

[32] el-En'âm 6/112.

[33] el-Secde 32/24.

[34] Ebû Bekir İbn Arabî de vahyin sekiz kısma ayrıldığını ve ilhamın bunlardan biri olduğunu ifade etmektedir. Bk. Muhammed b. Abdillah Ebû Bekir İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), 3: 136.

[35] Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 173.

Ancak bazı Ehl-i sünnet âlimleri vahyi, "özel anlamda vahy/vahy-i nebevî", "genel anlamda vahy/ vahy-i ilham" olmak üzere ikiye ayırmışlar; ilkinin peygamberlere, ikincisinin ise evliya ve asfiyaya özgü olduğunu ifade etmişlerdir. İlhamın da "vasıtalı olan ilham" ve "vasıtasız olan ilham" olmak üzere iki türünün olduğu belirtilmiştir. Vasıtalı ilhamda hâtiften bir ses işitilmesi, vasıtasız da ise el-Enbiyâ 21/18; es-Sebe' 34/48'de ifade edildiği üzere kalbe bazı mânaların atılması (ilkâ, kazf) söz konusudur.[36]

Ehl-i sünnet ulemâsına göre ilhâm, Şîa'dan farklı olarak "başkaları için" hüccet olmaz.[37] Vahiy alan resûl, Cibrîl'i (a.s.) görür ve onunla konuşur. Nebî ise, Hz. İbrahim'in (a.s.) gördüğü gibi, onu rüyasında görür. *Muhaddes*e gelince ona fısıldanır, o da söyleneni işitir. O, bu sırada Cibrîl'i görmez.[38] Meleğin sesi olduğunu ise inen sekînet ve vakardan anlar.[39]

Vahy-i risâlet ve nübüvvet, Allah Teâlâ'nın şeriatının insanlara nebîler aracığıyla nakledilmesini ihtiva etmektedir. Bu tür vahiy, Hz. Mûsâ'nın annesine bebeğini sal içine koyarak nehre bırakması şeklinde "yol göstermesi" örneğinde olduğu üzere ilhamdan tamamen farklıdır.

Klasik İmâmî gelenekte ilham ve tahdîs terimleri, imamların aldıkları ilâhî mesajı tanımlamak için kullanılır. İlhâmı vahiyden ayırt etmek için vahyin peygamberlere mahsus olduğu ifade edilir.[40] İlhâm ve tahdîs bazen eş anlamlı olarak kullanılsa da ilham daha çok fıkhî hususlarda kullanılır. Tahdîs ve muhaddes ise imamların özelliklerini ve dindeki yerini vurgulama bağlamında geçmektedir. İsnâaşariyye'de ilham, daha çok imamların bilgi kaynakları meselesinde gündeme gelmektedir.

4. İmamların Bilgi Kaynakları

Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivayete göre, Ankebût sûresinin 49. âyetinde sözü edilen "*kendilerine ilim verilenler*"den maksat, imamlardır.[41] *İlimde derinleşenler* (râsihûn)[42] de imamlardır.[43] Aşağıda daha kolay anlaşılması için maddeler hâlinde zikrettiğimiz imamların bilgi kaynakları birbiri ile iç içe geçmiş olup son tahlilde onların ilminin büyük ölçüde "ilahî kaynaklı olduğu" ortak noktasında birleşmektedir.

Şîa kaynaklarındaki rivayet ve yorumlar topluca değerlendirildiğinde İmamların bilgisinin[44] son tahlilde Allah Teâlâ'ya dayandığı ve bunların dört şekilde gerçekleştiği görülmektedir:

a) Resûlullah'ın (s.a.v.) öğretmesiyle,

b) Verâset: Önceki imamın bir sonrakine bilgi aktarması ile,

c) Kalbin aydınlanması ve tenviri sonucunda kalbe bilginin doğması ile,

d) Meleğin tahdîsi (meleğin fısıldamasını ve sesini işitme: nakr fi'l-esmâ') ile.

Bunlar içinde sonuncusu ilim elde etme vasıtalarından en üstünüdür.[45]

---

[36] Bk. Uludağ, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", 284.

[37] Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârukî el-Hanefî et-Tehânevî, *Mevsûa Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm.* Edit. Refik el-Acem, thk. Ali Dahrûc, Çev. Corc Zeynati, Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnân 1417/1996), 2: 1776.

[38] Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 2: 208; Küleynî*, el-Kâfî*, 1: 162; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-Meclisî (II. Meclisî), *Mir'âtü'l-'ukûl fî şerhi ahbâri âli Resûl* (Tahran: Dâru'l-kütübi'l-İslâmiyye, 1404/1983), 2: 298.

[39] Küleynî*, el-Kâfî*, 1: 162.

[40] Küleynî*, el-Kâfî*, 1: 276.

[41] Küleynî*, el-Kâfî*, 1: 127.

[42] Âl-i İmrân 3/7.

[43] Küleynî*, el-Kâfî*, 1: 126; Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 1: 399.

[44] İbrahim Kutluay, "İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'ne Göre Hadis ve Sünnetin Kaynakları", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe Sempozyumu III* (İstanbul: Ensar Yayınları 2018), 179-212.

[45] Küleynî*, el-Kâfî*, 1: 157; Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl,* 3: 136-137; Fetlâvî, *Hâzihî akîdeti,* 157; (نقر في الاسماع) Bu tür ilmi Ehl-i beyt imamlarına melek tahdîs eder. Bu yolla ilim elde etme masum imamlara hastır ve vasıtasız gelir. Ona hiçbir şer karışmaz. Bu tür ilme ashâbdan Selmân-ı Fârisî ve Ebû Zer el-Gifârî gibi bazı sahâbîler de mazhar olmuşlardır. bk. Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2: 318.

4.1.Resûlullah ile diğer imamların ilim öğretmesi ve verâset

Allah Teâlâ, bütün peygamberlerin ilmini Resûlullah'ta (s.a.v.) toplamış ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) öğrettiği her ilmi, Ali'ye de öğretmesini emretmiştir.[46] İmam, ilmini kendinden sonraki imama mutlaka öğretir; imam selefinden bu ilmi, bazı rivayetlere bakılırsa selefi olan imam vefat edeceği sırada alır.

Hz. Ali çok hadis bilmesinin sebebini "*Ben sorduğumda Resûlullah bana haber veriyordu*" şeklinde açıklamıştır.[47] Hatta o, inen her âyetin nerede, ne zaman, niçin indiğini ve ne tür hükümler ihtiva ettiğini bildiğini, bu bilgileri ise Resûlullah'ın kendisine öğretmesine borçlu olduğunu ifade etmiştir.[48] Şîa kaynaklarında yer alan birtakım rivayetlere göre Resûl-i Ekrem (s.a.v.), Hz. Ali'ye bilgileri özel olarak yazdırmış, Ali "Unutmamdan mı endişe ediyorsun?" dediğinde ise Resûlullah "*Hayır! Senin hadisleri iyi muhafaza etmen ve unutmamam için Allah Teâlâ'ya dua ettim, ortakların (diğer imamlar için) yaz!*" buyurmuştur.[49] Bu rivayet *Cefr*, *Câmia, Mushaf-ı Fâtıma* gibi imamlara intikal eden bilgi ve kitapların varlığına delil olarak sunulmuştur.[50]

İsnâaşeriyye itikadına göre Cebrâîl (a.s.), Resûlullah'a (s.a.v.) "Rabbin şöyle emrediyor" diye haber veriyordu. Bu, Resûlullah'tan sonra Hz. Ali'ye, ondan sonra Hasan'a, ondan da Hüseyin'e geçmiştir. Bu ilmî donanımla Tabâtabâî'nin (ö. 1402/1981) ifade ettiğine göre, imamlar kendilerine inananlara hem dünyevî/ zahirî hayatlarında hem de manevî/ rûhî hayatlarında rehberlik etmektedirler.

İmamların ilim kaynaklarından bir diğeri Resûlullah'ın (s.a.v.) ve imam olan atalarının ilimlerine vâris olmalarıdır. *el-Kâfî*'de Hâris b. Muğîre'nin Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği rivayet dikkate alındığında Resûlullah'ın ilminin Ali'ye, onun ilminin de diğer imamlara intikal ettiği anlaşılmaktadır.[51] Nitekim Ca'fer e-Sâdık'ın ifade ettiğine göre imam, kendinden önceki imamdaki bütün ilimleri ondan alır.[52] Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlerin ilmi Resûlullah'a intikal etmiş, o da bunları imama aktarmıştır.[53] Görüldüğü gibi diğer insanların ilmi, kesbe ve öğrenmeye dayanırken Ehl-i beyt'in ilminin Resûlullah'ın ve mâsum imamın kendinden sonraki imama bilgi aktarması ile gerçekleştiği iddia edilmiştir.

4.2. İlham

Şîa, peygamberlerin dışında salih kişilerin ilham alabileceklerini prensip olarak kabul eder.[54] Küleynî'nin kaydettiğine göre imamların kalbine ilham gelmektedir.[55] Allah Teâlâ (Hızır olarak isimlendirilen) kula[56] ve Hz. Süleyman'ın vezirlerinden birine (Âsıf b. Berhiyâ)[57] ilim öğrettiğini beyan buyurmuştur. Onlar bu ilmi normal bir yolla değil "ilm-i ledün" şeklinde ifade edilen bir tarzda elde etmişlerdir. Bu tür kimselere *muhaddes* denilmektedir. Nitekim İmâmî râvi el-Hâris en-Nasrî'nin

---

[46] Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 2: 54-55; Küleynî*, el-Kâfî*, 1: 156; 165; Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2: 304. Ancak Meclisî bu bâbdaki Hamrân b. A'yen'in Ebû Abdillah'tan nakli şeklindeki ilk rivayetin "meçhul", diğer rivayetlerin ise hasen ve müvessak olduğunu ifade etmiştir. Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl,* 3: 134;

[46] Küleynî, *el-Kâfî,* 1: 246-247.

[47] Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2: 304.

[48] Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 1: 390; Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2: 304.

[49] Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2: 306.

[50] Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 1: 289.

[51] Küleynî*, el-Kâfî*, 1: 157; Ayrıca bk. Tamima Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge And The Quran According to al-Fadl b. Shadhan al-Nisaburi". *Bulletin of School of Oriental and African Studies.* Printed in the United Kingdom, 64/2 (2001): 189. Ancak Meclisî, bu rivayetin "meçhul" olduğu şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 3: 137.

[52] Küleynî, *el-Kâfî,* 1: 132.

[53] Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 1: 238, 241, 246.

[54] Subhânî, *Doctirines of Shi'i Islam*, 179.

[55] Küleynî, *el-Kâfî,* 1: 157.

[56] al-Kehf 18/ 65.

[57] en-Neml 27/40.

naklettiğine göre "İmama sorular soruluyor, ancak onun yanında bakabileceği bir kitap vs. bulunmuyordu. Ebû Abdillah Ca'fer es-Sâdık'a, 'Size bir soru yöneltildiğinde nasıl cevap veriyorsunuz?' denildiğinde o '*İlhâm ve semâ'*[58] *ile, hatta bu ikisi birlikte*' şeklinde cevap vermiştir."[59] Aynı şekilde Ali b. Yaktîn, İmam Ca'fer es-Sâdık'a "Ehl-i beyt imamlarının/âlimlerinin ilmi işitmeye mi dayanıyor yoksa ilhama mı?" diye sorduğunda imam "*Bazen semâ, bazen ilham, bazen de her ikisi*" şeklinde cevap vermiştir.[60] el-Hâris b. el-Muğîre en-Nadrî, İmam Ca'fer es-Sâdık'a "Âlimlerinizin ilmi topluca kalbine mi indiriliyor, yoksa kulağına mı fısıldanıyor?" diye sorduğunda ise imam "*Hz. Mûsâ'nın annesine vahyedildiği gibi vahyediliyor*" demiştir.[61] Bundan dolayı Hz. Ali'nin haber verdiğine göre peygamberler ve imamlar, Allah'ın bildirmesi ile ve bildirdiği kadar gaybı bilirler (Allah'a mahsus olan mutlak gaybe değil izafî gayba vâkıf kılınırlar).[62]

İlhamda imamın kalbine arada melek olmaksızın Allah tarafından "ilka" söz konusudur. Bir başka ifade ile Allah imamların kalplerine ilim atmaktadır. Nitekim Saffâr'ın kaydettiğine göre imamların kaplerine ilim atılır ya da kulaklarına fısıldanır.[63] İlham ile meleğin tahdîsi/fısıldaması (nakr fi'l-esmâ) arasında fark olduğu anlaşılmaktadır. Tahdîste imam sesi işitmekte, ancak sesin sahibi olan meleği görmemektedir.[64] İlhamın hak olduğu, o sırada bir sekînet ve vakarın husûle gelmesinden anlaşılmaktadır.[65]

Şîa kaynaklarındaki rivayetlere göre, masum imamlar Kitap ve Sünnet'te hükmü bulunmayan bir mesele ile karşılaştıklarında kendilerine Allah'tan gelen ilham sayesinde ilgili meselenin cevabını bilmektedirler. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bir rivayette bu husus açıktır.[66] Resûlullah'ın ilmine vâris ve ilhama mazhar olmaları sebebiyle masum imamlar, genel kabul gören görüşe göre, Resûlullah (s.a.v.) ve diğer imamlar hariç, başka birinden ilim öğrenmeye ihtiyaç duymazlar; zira Allah Teâlâ onlara ihtiyaç duydukları ilmi öğretir. İmamlar, Resûlullah'tan (s.a.v.) rivayette bulunan diğer râviler ya da bu râvilerden rivayette bulunan muhaddisler gibi değildir. Onlar, Allah nezdinde olan ahkâma göre hüküm verirler. Nebînin vahiy alması gibi, imamlar da ilham alarak ve kendilerinden önceki mâsum imamdan öğrenerek hüküm verirler. İmamların sözleri, mâsum olmayanlardan rivayet, ictihad eseri ya da teşri` kaynaklarından istinbat olmayıp kalplerine Allah'tan gelen ilhamın sonucudur. Buna göre çağdaş Şiî araştırmacı Zencânî'nin de ifade ettiği üzere imamın ilmi, sırf Hz. Peygamber'den nakil sayesinde hâsıl olmamaktadır.[67] Nitekim Keşşî'nin İmam Ebü'l-Hasan Ali b. Mûsâ er-Rızâ'nın (ö. 203/818) ashâbından sika bir râvi olan Ali b. Süveyd es-Sâî'den naklettiğine göre Ali b. Süveyd şöyle demiştir: "İmam Ali b. Mûsâ er-Rızâ'ya yazdım. O, görmediği İmam Ebû İbrahim Ebü'l-Hasan Mûsâ b. Ca'fer el-Kâzım'dan (ö. 183/799) bir hadis nakletti. Zira Ali er-Rızâ, Ehl-i beyt'tendi ve başka özellikleri de haizdi. Bilgisinin kaynağı ilham ve dini hakkındaki basireti idi."[68]

Netice olarak İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'ne göre on iki imamın dinî bilgisi ilâhî kaynaklıdır. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere, mâsum imamlar "*Sâdıklarla beraber olun*"[69] âyetinde bahsedilen[70] sâdikûn, aşağıda değineceğimiz üzere, kendilerine meleğin fısıldadığı muhaddesûn[71] ve Kur'ân'ın

[58] Sünnetten ve geçmiş imamların ahbârından nakledilenlerle.
[59] Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *el-Emâlî*, thk. Behrâd el-Ca'ferî, Ali Ekber Gaffârî (Tahran: Dâru'l-kütübi'l-İslâmiyye, 1381/1961), 408.
[60] Meclisî, *Bihâr*, 26: 58.
[61] Meclisî, *Bihâr*, 26: 58.
[62] Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 2: 3, 4, 260.
[63] Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 2: 124.
[64] Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 1: 208.
[65] Nâsır b. Abdillah b. Ali el-Kafârî, *Usûlü mezhebi'ş-Şîaiti'l-İmâmiyyeti'l-İsnâ Aşeriyye* (y.y. 1414/1993), 1: 311.
[66] Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 1: 456.
[67] Amid Zencânî, "Şîa ve Ehl-i Sünnet'te İçtihad", *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı.* İstanbul İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları (1997): 229.
[68] *Müsnedü İmam er-Rızâ*, 3: 541.
[69] et-Tevbe 9/119.
[70] Meclisî, *Mir'âtü'l-`ukûl*, 3: 161.
[71] Meleğin kişi ile konuşması, "ilham edilen" anlamına gelmektedir. Bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 105.

tefsirinin, te'vîlinin ve diğer birtakım ilimlerin öğretildiği *müfehhemûn* olup[72] Allah Teâlâ'nın kalplerine ilham etmesi ya da meleğin kulaklarına fısıldaması ile ilim sahibi olurlar. Bu sebeple imamların "en sahih görünen" (esah), "en muhtemel görüş", "en zahir görüş" gibi tabirler kullandıkları görülmez.[73] İmamlar masum olduğu için gelen bu ilhamın hatalı olması mümkün değildir.

4.3. İmamların muhaddesûn ve müfehhemûn oldukları

İlhamla yakından alâkalı terimlerden biri de *muhaddes*tir.[74] Nübüvvet bitmiştir; ancak Ehl-i beyt içinde *muhaddes*[75] olanlar vardır ki bunlar on iki mâsum imamdır.[76] Şîa itikadına göre masum imamlar; *sâdıkûn*, *muhaddesûn* ve *müfehhemûn*dur.[77] Bu sayede imamlar, meleklerin ve resûllerin bildiği ilimleri,[78] ayrıca olmuş ve olacak şeyleri bilirler.[79] Muhammed el-Bâkır'a nispet edilen bir habere göre o, Asfiyâ-i Muhammed'in (masum imamların) muhaddesûn olduklarını ifade etmiştir.[80]

4.4. Rûhu'l-kudüs'ün imamlarla beraber olduğu ve meleklerin haber getirdiği

Saffâr (ö. 290/903), imamların faziletine dair rivayetleri topladığı *Besâirü'd-derecât*'ında ve Şiî müfessir el-Kummî (ö. 299/911 veya 301/913), *Tefsîr*'inde ve naklettiğine göre, İmam Ca'fer es-Sâdık, "Resulüllah (s.a.v.) ile olan Rûhu'l-kudüs, imamlarla da beraberdir, onları desteklemektedir" demiştir.[81] Ne zaman bir şeyi öğrenmeye ihtiyaç duysalar Rûhu'l-kudüs imamları desteklemekte,[82] bilmedikleri şeyi ondan öğrenmektedirler.[83] Ammâr es-Sâbâtî'nin Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiğine göre o, imama hüküm verdiğinizde ne ile hükmediyorsunuz diye sormuş, imam "*Allah'ın ve Dâvûd'un (a.s.) hükmüyle. Bize hükmünü bilmediğimiz bir mesele getirildiğinde Rûhu'l-kudüs'ten cevabını alıyoruz*" demiştir.[84] İmamlar meleğin sözünü işitirler, ancak onu göremezler.

Bununla birlikte bazı rivayetlerde "*Sana ruhtan soruyorlar*" âyetinde[85] ve diğer bazı âyetlerde[86] sözü edilen Rûh'un, Cebrâîl ve Mîkâil'in dışında melekût âleminden büyük bir mahluk olduğu, peygamberler içinde sadece Resûlullah'ı desteklediği, aynı şekilde devamlı olarak imamların yanında bulunup onları desteklediği kaydedilmiştir.[87] *el-Kâfî*'de yer alan rivayetlere bakılırsa melekler imamların

---

[72] Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 162. Meclisî bu hadisin sahih olduğunu belirtir. Bk. Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 3: 163.

[73] Fetlâvî, *Hâzihî akîdeti,* 166.

[74] Bu hususla ilgili müstakil bir çalışma için bk. Kohlberg, "The term muhaddath in Twelver Shi'ism", *Studia Orientalia memoriae D. H. Baneth dedicata* (Jerusalem: Magnes Press, 1979), 39-47.

[75] Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında da Ümmet-i Muhammed içinde muhaddes olanların bulunduğu kaydedilir: "*Sizden önceki milletler içinde muhaddes olanlar vardı. Benim ümmetim arasında da varsa bu Ömer b. Hattab'tır*." Buhârî, "Ashâbü'n-nebî", 6; Müslim, Fezâilü's-sahâbe", 2.

[76] Küleynî, el-Kâfî, 1: 303, 337; Hamîd Mavanî, *Doctrine of Imamate in Twelver Shi'ism: Traditional, Theological, Philosophical and Mystical Perspectives* (Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University, 2005), 49.

[77] Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 162.

[78] Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 152.

[79] Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 155. *el-Kâfî*'de Ebû Basîr, Ca'fer es-Sâdık'a "İmamlar gaybî (Allah'ın bildirmesiyle) biliyor idiyseler Emîru'l-müminîn Ali'nin ve yakın ashâbının başına gelen musibetlere karşı niçin tedbir almadı?" şeklinde bir soru yönelttiğinde imam kızarak bu tür bir bilginin az bir kısmını Hüseyin b. Ali'nin ifşa ettiğini ve bu kapının kapatılıp izin verilmediğini ifade etmiştir. Bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 156-157. Bu rivayetle imamlara bu bilgilerinin niçin bir fayda vermediği sorusuna karşı bir ön alma olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki Meclisî, bu rivayetin zayıf olduğunu ifade etmektedir. Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl,* 3: 129.

[79] Küleynî, *el-Kâfî,* 1: 246-247.

[80] Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 161. Meclisî bu hadisin isnadda yer alan Zürâre'nin hocası Sünnî râvi Hakem'den dolayı zayıf olduğunu belirtir. Bk. Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 3: 161.

[81] Ebû Halef Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummî. *Tefsîr* (Kum: Müessesetü dâru'l-kütüb, 1404/1983) 2: 279; Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 2: 364.

[82] Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 2: 360*;* Küleynî, *el-Kâfî,*1: 132.

[83] Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 2: 359, 373.

[84] Küleynî, *el-Kâfî,* 1: 249.

[85] el-İsrâ 17/85.

[86] krş. eş-Şûrâ 42/53; en-Nahl 16/1-2.

[87] Küleynî, *el-Kâfî,* 1: 163; krş. Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 1: 450; II, 374.

evlerine ziyarete gelip haber getirirler.[88] Cuma geceleri[89] ve Kadir gecesinde melekler inerek İmamlara bilgiler getirirler.[90] İmamlar, Kadir gecesinde kendilerine gelen bilgi ile bir sene içinde olacak hâdiselere vâkıf olurlar; hatta özellikle Cuma günleri (ruhen) Arşa yükselerek bazı semâvî bilgilere erişebilirler.[91]

5. İmamların ilham aldıklarına dair rivayetlerin değerlendirilmesi

Yukarıda kaydettiğimiz bilgilerden hareketle İmamların ilim kaynakları; ilham, semavî varlıklardan aldıkları bilgi, önceki imam ve peygamberlerle iletişim ve onların ilmini tevârüs, yazılı kaynaklar ve Levh-i mahfuz şeklinde özetlenebilir. İlgili rivayetler incelendiğinde onların Hz. Peygamber'den ve önceki imamlardan aldıkları bilginin kendilerine miras yoluyla ve ruhî bir kanaldan intikal ettiği anlaşılmaktadır.[92] Elbette bu bilgiye erişebilmek için masum olmak gerekmektedir.

Bu vb. rivayetleri değerlendirdiğimizde ortaya çıkan sonuç, imamların ilham almak ve meleğin tahdîsi gibi yollarla ilahî bilgiye mazhar olduklarıdır. Başka bir ifade ile imamların ilim kaynakları, Resûlullah'ın (s.a.v.) hadislerinden ve önceki imamların ahbârından ve ilhamdan ibarettir. Bu bağlamda imamların masum olmayanlardan ilim öğrenmediklerine de dikkat çekilmektedir. Ancak bu durum Şîa içinde mutlak olmayıp tartışmalıdır. Daha önce ifade edildiği gibi İsnâaşeriyye aksini iddia etse de beşinci imam Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), ashâbtan Câbir b. Abdillah'tan hadis ve ilim öğrenmiştir.

Temel Şiî kaynaklarda yer alan imamların bilgisine dair rivayetler, imamların isnadda ittisal aramaksızın daha önce yaşamış imamlardan hadis nakledebildiklerini, ayrıca bilgilerinin kaynağının ilahî olduğunu göstermektedir. Ayrıca imam atalarından arada ittisal ve likâ olmaksızın hadis nakledebildiği gibi kendi söz ve fiilleri de hadis kabul edilmektedir. Bu suretle en başta Resûlullah'ın ve selef olan imamın bilgisi de ilahî menşeli olduğundan bilgi son tahlilde ilâhî kaynağa dayandırılmış olmaktadır. Bunun sebebi, İsnâaşariyye itikadına göre imamlara otorite kazandırmak ve imamlara atfedilen sözlerle (ahbâr) mezhebin hak olduğunu pekiştirmektir.

Ayrıca imamların tevârüs yoluyla ilim elde ettiklerinin, *muhaddesûn* veya *müfehhemûn* kabul edilip aldıkları ilhamın ilim ifade etmesinin ve bağlayıcı sayılmasının sebebi, babalarından ilim öğrenme imkânı bulamayan ve babası Ali er-Rıza'nın vefatında yedi yaşında olan Ebû İshâk Muhammed b. Ali (el-Cevâd ve et-Takî) (ö. 220/835) ile babası el-Cevâd'ı yedi yaşında iken kaybeden Ali el-Hâdî (ö. 254/868); hayatı, gaybete girdiğinde yaşı (5 ya da 7 gibi) tartışmalı olan Muhammed b. Hasan el-Askerî gibi çocuk imamlarla ilgili problemi çözmeye yönelik olmalıdır. Masum imam, diğer peygamberlerin ilmini kendinde toplayan Resûlullah'ın (s.a.v.) ve atalarının ilmine vâris olmakla ilmî bir otorite kazanmakta ve hiç kimsenin mâlik olamayacağı bir ayrıcalığı elde etmektedir. Bu durumda imamlara atfedilen görüşler mutlak doğru ve tartışmasız hâle gelmekte ve imamlara olağanüstü sıfatlar yüklenmesine zemin hazırlamaktadır. Bu ise imamlara onların söylemediği söz ve görüşlerin atfedilmesine, onların söz konusu otoritesi üzerinden akîde oluşturulmasına ve bu hususta Kur'ân ve Sünnet'le bağdaşmayan görüşlerin ileri sürülmesine yol açmaktadır.

6. İmamların İçtihat Etmesine ve İlahî Bilgi Alıp Almadıklarına Dair Tartışmalar

İmamların ilahî bilgi alıp almadıkları meselesini "gaybet öncesi anlayış" ve "gaybet sonrası anlayış" olmak üzere iki dönemi dikkate alarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Dikkat çekicidir ki İmâmî âlimler, gaybet öncesinde imamların Allah Teâlâ ile iletişim içinde olduklarına dair rivayetleri

[88] Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 1: 192; Küleynî, *el-Kâfî,* 1: 246-247.
[89] Küleynî, *el-Kâfî,* 1: 150-151. Meclisî, bu hadisin zayıf olduğunu kaydetmektedir. Meclisî, *Mir'âtü'l-ʿukûl*, 3: 104; Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 1: 267.
[90] Küleynî, *el-Kâfî,* 1: 350-372.
[91] Küleynî, *el-Kâfî,* 1: 150-151; Mavani, *Doctrine of Imamate in Twelver Shiʿism*, 50. Ancak Meclisî bu rivayetin zayıf olduğunu ifade etmektedir. Bk. Meclisî, *Mir'ât,* 3: 105.
[92] Bk. Mavani, *Doctrine of Imamate in Twelver Shiʿism*, 49.

kabul etmeme eğilimindedirler.[93] İmamların ilahî bilgi alabildikleri görüşü, gulâta ve İmâmî olmayan fırkalara ait olup bu erken dönem İmâmîler tarafından reddedilmiştir. Öyle ki İmâmî âlim Yunus b. Abdirrahman (ö. 208/823), ilahî bilginin olmadığı durumda imamların *kıyas*ı kullandıklarını savunmuştur. Nitekim Zeyd b. Ali'nin babası, dedesi ve Ali (r.a.) isnadıyla naklettiği rivayete göre Hz. Ali şöyle demiştir:

"*Önce Allah'ın kitabında olanla hüküm verilir. Sonra Resûlullah'ın sünnetine bakılır, bunların ardından sâlih ve âlim kimselerin icmâ ettikleri hususlar alınır. Bunlarda herhangi bir hüküm bulunamadığı takdirde imam ictihad eder. İhtiyat gereği yapabileceği her şeyi yapar ve işleri birbirine kıyas eder. Kendisine hak zâhir olduğunda ona karar verir.*"[94]

Bu rivayet açık bir şekilde imamların da diğer müçtehitler gibi ictihad ettiklerini ortaya koymaktadır. Keza İmâmî kelamcı Hişâm b. al-Hakem'e (ö. 179/795) göre *tahdîs* ve *ilham* yoluyla imamların ilahî bilgi almaları bâtıl bir görüştür. O, imamların bilgisinin tamamen Hz. Peygamber'in hadislerine dayandığını savunmuştur.[95] Nitekim İmâmî âlim Fazl b. Şâzân'a (ö. 260/874) göre de imamların ilmi Kur'ân'a ve Resûlullah'ın hadislerine dayanır. Hz. Ali'nin "Bizim yanımızda Kur'ân'dan ve şu sahifeden başka bir şey yoktur"[96] diyerek kendisinin Resûlullah'tan ashâbın hiç bilmediği ve tamamen Ehl-i beyt'e mahsus bir takım bilgiler yazdığını ya da yazdırıldığını reddetmiş olmaktadır.

Bununla beraber imamların re'yleriyle karar vermedikleri, Resûlullah'a ya da ilahî menşeli bir bilgiye dayanarak fıkhî bir mesele hakkında hüküm verdiklerini beyan eden rivayetler yer almaktadır. Başka bir ifade ile Gaybet öncesinde bazı İmâmî âlimler, imamların ilminin sadece Resûlullah'ın (s.a.v.) hadislerine dayandığı görüşündedir. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'tan nakledildiğine göre imam şöyle demiştir: "*Biz kendi re'yimizle hüküm verseydik helak olurduk. Resûlullah'tan gelen ve bizde olan hadislere göre hüküm veriyoruz*."[97] Dahası Meselâ Câbir ve el-Fudayl b. Yesâr'ın Muhammed el-Bâkır'dan aktardığına göre imam "*Re'yimizle göre karar verseydik bizden öncekilerin saptığı gibi sapardık*" demiştir.[98] Keza el-Fudayl b. Yesâr'ın naklettiğine göre imam "*Rabbimizden onun Resûlüne gönderdiği, onun da Ehl-i beyt'e açıkladığı bir beyyineye göre hüküm veriyoruz*" rivayetini Ca'fer es-Sâdık'a nisbet etmiştir.[99] Ehl-i beyt'in dışındaki âlimlerin verdikleri fetvalar Hz. Ali'deki ilme dayanıyorsa isabetlidir.[100] Saffâr'ın *Besâiru'd-derecât*'ından ve *el-Kâfî*'den aktardığı pek çok rivayete dayanarak Murtezâ el-Askerî, masum imamların içtihad etmediklerini, fıkhî meselelerde hüküm verecekleri zaman Resûlullah'tan (s.a.v.) işittikleri ya da onun tarafından Ehl-i beyt'e yazdırılan hadis ve kitaplara dayandıklarını açık bir şekilde ifade etmiştir. Bu durumda İsnâaşeriyye'ye göre imamların fetvaları zanna dayanmamaktadır; cevapları kat'i olup yakîn ifade etmektedir.

Şîa âlimleri, hadisleri sadece ve tam mânasıyla Ehl-i beyt'in muhafaza ettiğini savunmaktadırlar. Zira Resûlullah'ın vefatından sonra halifelerin hadislerin yazımını yasakladıklarını, Ehl-i beyt'in ise hadisleri yazmaya devam ettiklerini ileri sürmektedirler.[101] Öyle ki Şîa'nın iddiasına göre Resûl-i Ekrem'in mirası Ehl-i beyt kanalıyla ilk üç asır muhafaza edilmiş ve Şiîlerin elinde bulunmuştur. Şîa fakîhleri nebevî miras sebebiyle söz konusu zaman diliminde içtihada ve ilm-i usûle ihtiyaç duymamışlardır.[102]

---

[93] Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge", 190.
[94] Zeyd b. Ali, *Müsned*, 2 93; *Müsnedü İmam Ali*, VI, 476.
[95] Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ b. Hasan en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa,* thk. Seyyid Muhammmed Bahrü'l-Ulûm (Necef: el-Mektebetü'l-Murtezaviyye, 1355/1936), 21, 48, 50.
[96] Buhârî, "Fezâilü Medîne", 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 504; İbn Mâce, "Diyât", 21.
[97] Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2: 302-303.
[98] Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, 2: 71.
[99] Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 2: 71; Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2: 301-302.
[100] Saffâr, *Besâiru'd-derecât,* 2: 485.
[101] Sübhânî, *Doctrinies of Shi`i Islam*, 180.
[102] Zencânî, "Şîa ve Ehl-i Sünnet'te İçtihad", 227.

Öte yandan İsnâaşeriyye asıl fıkhî delilleri *Kitap*, *Sünnet*, *icmâ* ve *akıl* olarak kabul etmekte ve kıyası ise reddetmektedir. Nass bulunmadığında ise *beraat*, i*stishab*, i*htiyat* ve *tahyîr* diğer muteber dört delili teşkil etmektedir. İcmâ ise sadece muteber ve delilli bir sözü keşfeden bir delil olarak itibar görmektedir.[103] Nitekim Şiî âlimlerden Fazl b. Şâzân re'y ve kıyasa başvurdukları için Ehl-i sünnet'i tenkit etmektedir. Ehl-i sünnet'in sahâbe, tâbiîn ve daha sonraki imamların re'ylerine dayanmaları ve kıyasa başvurmaları, Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed'e (s.a.v.) insanların ihtiyaçlarını giderecek mükemmel bir din göndermediği anlamına gelmektedir.[104] Hâlbuki Allah'ın dini mükemmeldir. [105] Fazl'a göre Ehl-i sünnet'in Hz. Peygamber'in sünnetinden helal, haram ve âyetlerin tefsirine dair 4.000 civarında hadisin geldiğini ileri sürerek sahâbe, tâbiîn ve diğer âlimlerin görüşlerine başvurmaları, masum imamların mükemmel ilminden haberdar olmamalarından kaynaklanmaktadır. Görünen o ki Fazl b. Şâzân, aklı "bir hukuk kaynağı" olarak kullanma ile "yorum metodu" olarak kullanma arasını ayırt etmiş değildir. Zira ona göre imamların bilgisi yazılı kaynaklara ve Allah Resûlü'nün Kur'ân tefsirine dair Hz. Ali'ye öğrettiklerine dayanmaktadır. Böylece o imamların rolünü Hz. Peygamber'in hadislerini mükemmel bir şekilde nakletme ile sınırlandırmış görünmektedir.[106]

Ancak bize göre bu durumda aynı gerekçe ile imamların *ahbâr*ına da ihtiyaç olmaması gerekir. Zira imamların söz ve fiilleri, adına *ahbâr* dense de bizatihî hadis olmakta ve Hz. Peygamber'in hadisleri gibi aynı derecede bağlayıcılık ihtiva etmektedir. Aslında Allah'ın dininin mükemmel olduğunu görüşünün aksini savunan yoktur. Doğrusu Kur'an ve Sünnet'in tikel olarak değil tümel olarak ve prensipler noktasında her şeyi ihtiva ettiğidir. Hadisler ve *ahbâr* sınırlı olduğundan tarihî süreçte ortaya çıkan hâdiselere, gelişmelere ve problemlere karşı İslâm'ın çözüm tekliflerinin ortaya konulması müçtehitlerin görevidir ve bu da ictihadla mümkündür. Kaldı ki gaybet asrından sonra fıkhî problemlerde kendisini başvurulabilecek bir imam gaybette olduğundan İsnâaşeriyye ekollerinden Ahbârîler'in aksine özellikle Usûlîler içtihadı kabul etmektedir.[107] Hatta Usûlîler, Ahbârîler zıddını savunsalar da, vefat etmiş olan müçtehidin taklid edilemeyeceğini savunarak içtihadı daha güncel hâle getirmeye çalışmışlardır.[108] Mesele, imamın hayatta olduğu "huzur çağı"nda içtihadın mümkün olup olmadığıdır. Özellikle Ahbârîler'in Ehl-i sünnet'ten ayrı düştükleri ikinci bir problem Kur'ân ve Sünnet her şeyi ihtiva ettiği için re'ye, sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin görüşlerine ihtiyaç olmadığını iddia etmeleridir. Oysa imamların görüşleri nasıl değerli ise sahâbe ve tâbiînin sözleri (mevkuf ve maktû rivayetler) ve ictihadları da değerlidir. İsnâaşeriyye ise buna sahâbe ve tâbiînin masum olmadığı, hatta çoğu sahâbînin mürtet ve fâsık olduğu[109] şeklinde cevap vermektedir.

Sonuç

On iki imamın velâyeti ve imâmet nazariyesi temeli üzerine bina edilen İsnâaşeriyye'de, sayıları gaybet-i suğrâ (260-329/874-941) ile birlikte belirlenip dondurulan on iki imama, vahiy alma ve yeni bir kitap ve şeriat getirme hariç peygamberlere ait özellikler atfedilmiştir. Bunlardan en önemlisi, Resûlullah'tan (s.a.v.) gelen hadislerin yanında masum imamların melek tarafından kulaklarına fısıldanan bilgiye ve ilham yoluyla aldıkları ilâhî bilgiye mazhar olmalarıdır. Genel kabul gören görüşe göre masum imamlar fıkhî meselelere re'y ve ictihadla değil bu iki bilgiye göre hüküm vermektedirler.

İlhamın yanında söz konusu imamların bilgi kaynaklarını, bütün peygamberlerin ilmine vâris olan Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) ilmini almaları ve önceki imamın kendisinden sonra gelecek olan imama vefat etmeden önce ilmini aktarması oluşturmaktadır. Ayrıca İsnâaşeriyye itikadına göre, masum imam

[103] Zencânî, "Şîa ve Ehl-i Sünnet'te İçtihad", 227-228 (Muhakkık Kâzimî, *Keşfü'l- Kınâ',* 190'dan naklen).
[104] Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge", 195.
[105] Fazl b. Şâzân, *Kitâbü'l-îzâh* (Beyrut: Müessesetül'A'lemi li'l-matbûât, 1402/1982), 185.
[106] Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge", 196.
[107] Nitekim çağdaş Şiî âlimlerden Sübhânî, yukarıda zikrettiğimiz gerekçelerle içtihadın gerekliliğini savunur. Bk. Sübhânî, *Doctrinies of Shi'i Islam*, 182.
[108] Sübhânî, *Doctrinies of Shi'i Islam*, 183; Moojen Momen, *An Introduction to Shī'ī Islam: The History and Doctrines of Twelver Shī'ism*, (New Haven: Yale University, 1985), 223-225.
[109] Bu hususta bk. İbrahim Kutluay, "İmâmiyye Şîası'na Göre Sahâbenin Adaleti Problemi", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe Sempozyumu II.* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2015): 75-114.

peygamber olmadığı için vahiy almasa da ilhamla ve Rûhu'l-kudüs'le desteklenmektedir. Aksini gösteren delil ve örnekler olsa da İsnâaşerî ulemâ, imamların masum olanlardan başkasından ilim öğrenmediklerini iddia etmektedirler. Ayrıca imamlar *muhaddes* ve *müfehhem* olarak kabul edilmişlerdir. Öyle ki fıkhî bir soru tevcih edildiğinde imam bunu bilmiyorsa kendisine o anda meleğin fısıldaması ve ilham gibi bir yolla yöneltilen soruyu cevaplamaktadır. Bütün bunlardan imamların görüşlerinin ictihad olmayıp kendilerine bildirilen ilahî ilme yani ilhama dayandığı anlaşılmaktadır. Böylece imamlar olağanüstü bir konuma yükseltilmiş ve hükümleri tartışılmaz hâle getirilmiştir. Böylece ilim öğrenme imkânı bulamayan çocuk imamlara, ilme vâris olma yoluyla ilim öğrenmelerinin yolu açılmış olmaktadır.

İmamların ictihad etmedikleri, görüşlerinin hadislere, *ahbâr*a ve ilhama dayandığı ileri sürülmüşse de ilk imam Hz. Ali'inin fıkhî bir problem çıktığında nasıl bir usûl takip ettiği bilinmektedir. O, Allah'ın kitabında ve Resûlü'nün sünnetinde bir hüküm bulunmadığı takdirde içtihada başvurulacağını açıkça ifade etmiştir. Kaldı ki Resûl-i Ekrem (s.a.v.) dahi dinî bir mesele ile ilgili Kur'ân'da bir hüküm yoksa ictihad etmiş, içtihadında isabet ettiği gibi -evla olanı terk etmek anlamında bile yorumlansa- yanıldığı da olmuştur. Şu kadar var ki onun hatası Allah Teâlâ tarafından tashih edilmiş, asla hata üzere bırakılmamıştır. Hülâsa *vahy-i metlüv* ve *vahy-i gayr-i metlüv* şeklinde Allah Teâlâ'nın vahyine mazhar olan Allah Resûlü, Kur'ân'da bir hüküm bulunmadığında içtihada başvurmuşsa bu durum imamlar için evleviyetle geçerlidir. Ayrıca onların asla yanılmadıklarını ileri sürmek, Resûlüllah için caiz olan bir hususu imamlardan nefyetmek anlamına gelir ki bu isabetli değildir.

İmamların ictihadları bir yana, Allah'ın dininin mükemmel olduğunu esas alarak re'ye, sahâbe ve tâbiînin görüşlerine ihtiyaç olmadığı iddiası, isabetli gözükmemektedir. Zira Kur'ân'daki âyetler ve ihtiva ettikleri hükümler, hadislerdeki ve imamların *ahbâr*ındaki hükümler mahduttur. Zamanın, ilmin ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte değişen şartlar sonucu Kur'ân ve Sünnet'te hükmü bulunmayan yeni fıkhî sorunlar ortaya çıkmaktadır. Başka bir din ve kitap gelmeyeceğine ve kıyamete kadar bâki olduğuna göre İslâm'ın bu problemlere çözüm getirmesi gerekmektedir. Bu ise Kur'ân ve hadislerdeki hüküm ve prensipleri esas alarak ve önceki âlimlerin icmâlarını da gözeterek re'y, kıyas gibi yollarla yetkîn fakîhlerin ictihad etmelerini gerektirmektedir ve bu son derece tabiî, hatta bir zorunluluk olup İslâm'ın her çağa hitap eden özelliğinin bir sonucudur. Hâl böyle iken İmâmî ekollerden Ahbârîler'in savunduğu şekilde *ahbâr*ın yeterli olduğunu iddia ederek re'y, ictihad ve kıyası reddetmek gerçekçi olmayıp İslâm'ın evrenselliği ve kıyamete kadar bâki bir din olma özelliği ile de bağdaşmamaktadır. Kaldı ki Usûlîler onların bu görüşlerini benimsememişler ve içtihadın gerekliliğini savunmuşlardır. Bu hususlar, Şiî fakîhlerin ictihad yetkisi olup olmaması ile ilgilidir. Nitekim az sayıdaki Ahbârî dikkate alınmazsa günümüzde hâkim İsnâaşerî ekol, âlimlerin ictihad edebileceklerini savunan Usûlîlik'tir. Nitekim İran'da mer'iyyette olan *velâyet-i fakîh nazariyesi*[110] bunun yansımasıdır.

Öte yandan masum imamlara has olan ilham, "huzur çağı" için geçerlidir, dolayısıyla on ikinci imamın gaybeti ile birlikte yetkin ulemânın ictihad edebileceği şeklindeki hâkim görüş ile problem bitmiş olmamaktadır. Zira imamlara atfedilen ve içtihadın dayandığı ahbârın çoğu zayıftır. Öyle ki *el-Kâfî*'deki 15.000 rivayet içinde Meclisî'nin tespitiyle 9485'i zayıf bulunmuştur.[111]

Hülâsa mâsum imamların ilham almaları İslâm'a aykırı olmamakla birlikte problem, onların her görüşünün bir şekilde ilahî bir kaynağa dayandırılmasıdır. Kanaatimizce Resûl-i Ekrem gibi imamlar da ictihad etmişler ve Şîa hadis kaynaklarından öğrendiğimize göre bazı görüşlerinde yanılmışlardır. Ancak bu tür rivayetler *takıyye* ve *bedâ* görüşüyle aşılmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak ilham ve *muhaddes*e dair anlayışı Ehl-i sünnet âlimleri de kabul etmekle beraber bu, kişiye özel olup bu yolla elde edilen bilgi

[110] Âyetullah Rûhullah b. Mustafa Mûsevî Humeynî, *el-Hukûmetü'l-İslâmiyye* (yy. ty.), 49.

[111] Bunlar içinde 5072 rivayet sahih, 144 rivayet hasen, 1118 rivayet müvessak, 302 rivayet kavî ve 9485 rivayet ise zayıf bulunmuştur. Dahası zayıf hadis sayısının Meclisî'nin tesbit ettiğinden daha fazla olduğu da ileri sürülmüştür. Celâlî *el-Kâfî*'nin hadislerinin dökümünü: Sahih 5072, hasen 144, müvessak 178, kavî 302, zayıf 9485 şeklinde verir ki, müvessak hadis sayısını eksik zikretmiştir. bk. Seyyid Muhammed Hüseyin el-Hüseynî Celâlî, *Dirâyetü'l-hadîs.* thk. Seyyid Muhammed Cevad el-Hüseynî (Beyrut: Müessesetü'l-a'lâmî li'l-matbûât, 1435/2004), 265.

herkesi bağlayıcı, mutlak ve kesin değildir. İmamların bilgisinin kaynağına dair çoğu zayıf rivayetlere dayanan iddialarla imâmet nazariyesinin desteklendiği ve imamların otoritesinin daha da pekiştirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Ahmed Muhtar, Abdlhamîd. *Mu`cemü lügati'l-Arabiyyeti'l- muâsıra.* Âlemü'l-kütüb, 1429/2008.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *The Divine Guide in Early Shi`ism: The Sources of Esotericism in Islam.* Translated by David Streight. Albany: Suny, 1994.

Askerî, Murtazâ. *Meâlimü'l-medreseteyn.* Tahran: Müessesetü'l-bi`se, 1406/1986.

Bayhom-Daou, Tamima. "The Imam`s Knowledge And The Quran According to al-Fadl b. Shadhan al-Nisaburi". *Bulletin of SOAS School of Oriental and African Studies.* Printed in the United Kingdom, 64, 2 (2001), 188-207.

Celâlî, Seyyid Muhammed Hüseyin el-Hüseynî, *Dirâyetü'l-hadîs* (thk. Seyyid Muhammed Cevad el-Hüseynî) Müessesetü'l-a`lâmî li'l-matbûât, Beyrut 1435/2004.

Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî, *el-Külliyât Mu`cemü fi'l- mustalahât ve'l-furukı'l-lügaviyye.* thk. Adnan Dervîş, Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle ts.

Debusî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001.

Fetlâvî, Ali. *Hâzihî akîdeti,* Kerbela*:* Mektebetü'l-atebeti'l-Hüseyniyyeti'l-mukaddese, 1429/2008.

Hodgson, M. G. S. "How did the Early Shi`a become Sectarian?". *JAOS.* 75 (1955): 1-13.

Humeynî, Âyetullah Rûhullah b. Mustafa Mûsevî. *el-Hükümetü'l-İslâmiyye.* yy. ty.

İbn Arabî, Muhammed b. Abdillah Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî Lisânü'l-Arab. haz. tsh. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-`Ubeydî. Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1417/1997.

İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm.* İstanbul: Tedkikat ve Telifât-i İslâmiye Heyeti, 1341/1922.

Kur'an Yolu Tefsiri, Hazırlayanlar: Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

Kafârî, Nâsır b. Abdillah b. Ali. Usûlü mezhebi'ş-Şîaiti'l-İmâmiyyeti'l-İsnâ Aşeriyye. y.y. 1414/1993.

Karadâvî, Yusuf. "el-İlhâm ve'l-keşf ve'r-ru'yâa hel tüaddü mesâdirun li ahkâmi'ş- şer'iyye". *Havliyye külliyyeti'ş-şer'iyye ve'd-dirâsatü'l-İslâmiyye*. sayı: 6 (1408/1988): 13-73.

Kohlberg, Etan. "The term muhaddath in Twelver Shi`ism". *Studia Orientalia memoriae D. H. Baneth dedicata.* Jerusalem: Magnes Press (1979): 39-47.

Kummî, Ebû Halef Sa`d b. Abdullah el-Eş`arî. *Tefsîr.* Kum: Müessesetü dâru'l-kütüb, 1404/1983.

Kutluay, İbrahim. *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl,* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

Kutluay, İbrahim. "Küleynî'nin el-Kâfî Adlı Eserinde Hz. Ali İle İlgili Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *Aralık* (2014): 5-42.

Kutluay, İbrahim. "İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'ne Göre Hadis ve Sünnetin Kaynakları". *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe Sempozyumu III.* İstanbul: Ensar Yayınları (2018): 179-212.

Kutluay, İbrahim. "İmâmiyye Şîası'na Göre Sahâbenin Adaleti Problemi", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe Sempozyumu II.* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2016): 75-114.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya`kub. *el-Kâfî.* Beyrut: Menşûratü'l-fecr, 1428/2007.

Mavani, Hamid. *Doctrine of Imamate in Twelver Shi`ism: Traditional, Theological, Philosophical and Mystical Perspectives*. Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University, 2005.

Meclisî, (II. Meclisî) Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali. *Bihârü'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-athâr.* Müessesetü'l-vefâ, Beyrut 1403/ 1983 (Şîa Şâmile Programı).

Meclisî, (II. Meclisî). *Mir'âtü'l-ukûl fî şerhi ahbâri âli Resûl*. Tahran: Dâru'l-kütübi'l-İslâmiyye, 1404/1983.

Momen, Moojen. *An Introduction to Shī'ī Islam: The History and Doctrines of Twelver Shī'ism.* New Haven: Yale University, 1985.

Müsnedü İmam er-Rızâ. Der. ve tertip eden Atârudî, Şeyh Azîzullah. y.y. Dâru's-safve, ts.

Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ b. Hasan. *Fıraku'ş-Şîa.* Thk. Seyyid Muhammmed Bahrü'l-Ulûm. Necef: el-Mektebetü'l-Murtezaviyye, 1355/1936.

Sadûk, (İbn Bâbeveyh) Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *el-Î'tikâdât.* thk. İsâm Abdüsseyyid. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li elfiyeti'ş- Şeyhi'l- Müfîd, 1413.

Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh el-Kummî. *Besâiru'd-derecât.* thk. Seyyid Muhammed Seyyid Hüseyin. İntişârâtü'l-mektebeti'l-Haydariyye, 1426.

Semâhicî, Abdullah. "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar". çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/7 (2013): 137-153.

Sübhânî, Ca'fer. *Doctrinies of Shi'i Islam*, çeviren ve edit Reza Shah Hashemi. London: I. B.Tauris Publisher, 2001.

Şa'ravî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru Şa'ravî.* yy.: Mütâbiu ahbâri'l-yevm, 1418/1997.

Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *Shi'ite Islam.* çev. Seyyed H. Nasr. Albany: Suny 1975.

Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârukî el-Hanefî. *Mevsûa Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm.* edit. Refik el-Acem, thk. Ali Dahrûc, çev. Corc Zeynati Abdullah Hâlkidî. Beyrut: Mektebetü Lübnân 1417/1996.

Tokat, Latif. "Dini İstismara Açık Bilgi Kaynağı Olarak "Ayrıcalıklı Bilgi: Keşf, İlham ve Rüya – Felsefi Bir Analiz". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, c. 16, sayı: 32, (2017): 387- 410.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-Emâlî*. thk. Behrâd el-Ca'ferî, Ali Ekber Gaffârî. Tahran: Dâru'l-kütübi'l-İslâmiyye, 1381/1961.

Uludağ, Süleyman. "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhâmın Rolü". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları VI*. İstanbul: Ensar Yayınları (2004): 271-293.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22: 98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Zencânî, Üstad Amid. "Şîa ve Ehl-i Sünnet'te İçtihad". *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı.* İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları (1997): 226-242.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillah. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh.* thk. Abdussettar Ebû Gudde ve Abdulkadir Abdullah el-'Ânî. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve şuûni'l-İslâmiyye, 1992/1413.

DIŞLAYICILIK BAĞLAMINDA İBN TEYMİYYE'NİN BAZI İTİKADİ FIRKALARA KARŞI KULLANDIĞI ÖTEKİLEŞTİRİCİ DİL VE ÜSLUP

Sercan Yavuz[1]

Özet

Aynı dine veya mezhebe ait taraftarlar karşıtlarını dışlama ve ötekileştirme eğilimindedirler. Kendilerinin tek doğru din veya mezhep olduğunu iddia etmenin yanı sıra kurtuluşun da yine ait oldukları din veya mezheple gerçekleşeceğini söylemeleri bu iddiaya sahip din ve mezhepler için ortak noktadır. Dini dışlayıcılık şeklinde terimleşen bu kavramın İslam dini çerçevesinde mezheplere kanalize olunduğunda herhangi bir örneği var mıdır? Eğer ki varsa dışlayıcılık terimi özellikle kullanılmış mıdır yoksa dışlayıcılık anlayışının daha çok pratik örneklerine mi yer verilmiştir? Bu çalışmada bu ve benzeri sorulara İbn Teymiyye'nin bazı itikadi mezheplere bakışı üzerinden cevaplar aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiyye, Dışlayıcılık, Hariciyye, Mutezile, Şia.

IN THE CONTEXT OF EXCLUSIVISM, THE OTHERIZING LANGUAGE AND DISCOURSE USED BY IBN TAYMIYYAH AGAINST SOME THEOLOGICAL SECTS

Abstract

Adherents of the same religion or sect tend to exclude and otherize their opponents. It is common for religions and sects to claim that they are the only true religion or sect, as well as to say that salvation will also happen with the religion or sect to which they belong. Is there any example of this concept which is termed as religious exclusivism in the context of sects within the framework of Islamic religion? Is the term exclusivism particularly used, if any, or are there more practical examples of the concept of exclusivism? In this study, answers to these and similar questions will be sought through Ibn Taymiyyah's view of some religious sects.

Keywords: Ibn Taymiyyah, Exclusivism, Kharijites, Mu'tazila, Shi'a.

1. Giriş

İlahi oldukları iddiasına sahip olan dinler, metafizik alana bağlı olarak ortaya çıkan farklılıklarından ve müntesiplerinin mutlak hakikat ve kurtuluş için ileri sürdükleri öğretilerinden dolayı dini çeşitlilik meselesinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Dini çeşitlilik meselesi, sadece tek bir dinin hak olduğunu ve kurtuluşa ulaştırdığını savunan dini dışlayıcılık veya dini tekelcilik; kabul edilen bu hak din ile birlikte başka dinlerin de kurtarıcı ve hakikat olabileceğini kabul eden dini kapsayıcılık; hakikat ve kurtarıcılık açısından tüm dinleri aynı seviyede gören dini çeşitlilik şeklinde kategorize edilmiştir.[2]

Dini çeşitliliği yorumlama çabalarının bir neticesi olarak ortaya çıkan dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk şeklindeki kavramsal tasnifin ilk olarak 1983 yılında Alan Race tarafından yapıldığı kabul edilse de[3] ortaya çıkan tasnifin din felsefesine konu edilmesi İngiliz din felsefecisi John Hick'le

[1] Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı.

[2] Recep Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 68-69.

[3] Mustafa Çakmak, *Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinsel Kapsayıcılık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 15.

gerçekleşmiş bir durumdur. Hick, temel argümanlarını kendisinin ortaya koyduğu dini çoğulculuk anlayışını şekillendirirken, dini dışlayıcılık ve dini kapsayıcılığın neden doğru anlayışlar olmadığını eleştirileriyle dile getirmiştir. Hick'in bu konuya detaylarıyla yer vermiş olması daha sonraki din felsefecilerinin konuyu din felsefesinin genel konuları arasına dâhil etmelerini sağlasa da[4] Hick'le beraber şekillenen dini çoğulculuk ve diğer sınıflandırmalar bazı kesimler tarafından kendilerinin bakış açılarını açık ve net olarak ortaya koymak yerine durumu daha içinden çıkılmaz bir hale sokmakla itham edilmek suretiyle ciddi şekilde eleştirilmiştir.[5] Dini çeşitliliğe ait bu konular din felsefesinde geniş bir şekilde ele alındığından burada yalnızca dini dışlayıcılık anlayışına yer verilecektir.

Dışlayıcılık, hakikatin yalnızca bir dinde bulunduğu dolayısıyla kurtuluşun sadece bu din ile gerçekleşeceği tezinden hareket eden paradigmanın adıdır.[6] Bir başka deyişle yalnızca kendi din mensuplarının kurtuluşa ereceğini, diğer insanların bu dini kabul etmedikçe kurtuluşa eremeyeceğini, bu dinin tek hakikat olduğunu ve diğer dinlerin yanlış ve geçersiz olduğunu savunan anlayıştır.[7] John Hick ise dışlayıcılığı doğruluğu ve kurtuluşu tek bir dini gelenekle sınırlandıran, daha açık bir ifadeyle, yalnızca tek bir dini geleneğin doğru olduğunu ve kurtuluşa götüren yolun da yalnızca bu dini geleneğin gösterdiği yol olduğunu ileri süren yaklaşımın adı şeklinde tanımlamıştır.[8] Bu paradigmaya göre, diğer din mensupları dinlerinde samimi olup, güzel ameller işleseler ve ahlaken dürüst olsalar dahi kendi dinleri vesilesiyle kurtuluşa eremezler. Dolayısıyla insanların vaat edilen kurtuluşa kavuşabilmeleri için tek doğru dinden haberdar olup onun müntesibi olmaları gerekir.[9]

Realist bir bakış açısıyla bakıldığında "dışlayıcı" bir tutumun herhangi bir şeyin doğruluğuna inanmanın doğasında bulunan bir şey olduğu ifade edilebilir. Çünkü bir şeyin doğru olduğuna inanmak, doğal olarak, inanılan şeyle bağdaşmayan şeylerin yanlışlığı anlamına gelecektir.[10] Belli bir dini önermenin doğru olduğuna inanmanın kişiyi kaçınılmaz olarak bir takım başka inançların yanlış olduğuna inanmaya ve böylece onları bir şekilde dışlamaya götürecektir. İnananların dini inançlarına ilişkin geleneksel tutumlarının da genellikle böyle olduğu söylenebilir.[11] Her ne kadar dini dışlayıcılık doğal bir tutum olarak görülse de özellikle dini çoğulculuğu savunanlar tarafından makul olmayan, haklı bir gerekçeye dayanmayan ve entelektüel açıdan bencil ve kibirli bir anlayış olarak görülmüş ve eleştirilmiştir.[12]

Dini dışlayıcılığın kavramsal olarak Batı düşüncesine ait bir kavram olduğu açıktır. "Peki, İslam düşüncesinde dini dışlayıcılığa dâhil edilebilecek fikirler üretilmiş midir? Şayet üretilmişse bu üretilen

---

[4] Çakmak, *Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinsel Kapsayıcılık*, 18.

[5] Mahmut Aydın, "Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülahazalar", *Milel ve Nihal* 6/2 (01 Haziran 2009): 17.

[6] Michael Peterson v.dğr., *Akıl ve İnanç / Din Felsefesine Giriş*, trc. Rahim Acar, 6. Bs (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 494; Dinî dışlayıcılığın felsefî ve teolojik açıdan daha geniş ve detaylı bir incelemesi için bkz. Musa Kazım Arıcan, *Dini Tekelcilik* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2013).

[7] Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2 (1998): 149. Benzer bir tanımlar için bkz. Şinasi Gündüz, "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnklusivist Yorumu", *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi* 10/20 (2001): 92; Keith E. Johnson v.dğr., *Dini Çoğulculuk / John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, trc. Ruhattin Yazoğlu - Hüsnü Aydeniz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 9.

[8] John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (New York: St. Martin's Press, 1985), 31.

[9] Peterson v.dğr., *Akıl ve İnanç / Din Felsefesine Giriş*, 494.

[10] Mehmet Sait Reçber, "Dini Çeşitlilik", *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, 2. Bs (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2007), 150.

[11] Reçber, "Dini Çeşitlilik", 152.

[12] Musa Kazım Arıcan, "Batı Düşüncesinde Dinî Dışlayıcılık/Tekelcilik Paradigması ve Eleştirisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011): 46.

fikirlerde dini dışlayıcılık kavramı kullanılmış mıdır?" şeklindeki sorular çalışmamızın perspektifini belirleyecektir. İslam düşünce geleneği incelendiğinde dini dışlayıcılık bağlamında ortaya konulan fikirlerin bu kavram üzerine bina edildiğini söylemek mümkün değildir. Ancak bu kavramın kullanılmamış olması dışlayıcılık algısının ipuçlarını İslam düşünce geleneğinde göremeyeceğimiz anlamına da gelmez. Başka bir ifadeyle dikkat edilmesi gereken husus kavramdan ziyade kavramın içeriğidir. Bu bağlamda İslam düşünce geleneğinde aradığımız şey dini dışlayıcılık olarak değerlendirilebilecek yaklaşımlardır. Örneğin, İmam Mâtürîdî bu anlayışa şu şekilde işaret etmiştir: Herkesin kendi dininin veya mezhebinin en doğru olduğunu iddia etmesi insanların eskiden beri bilinen psikolojik bir zaafı ve değişmez huyudur. Hemen her din ve mezhep mensubu, kendi mensuplarının iyi veya kötü yönlerini bilmese bile onları beğenir ve över; kendilerinden olmayanları ise kötülemeyi tercih eder.[13] Yine dini dışlayıcılığın başka bir örneğini İbn Hazm'da görmek mümkündür: Dinler arasında Allah katında doğru olan tek bir din vardır. Diğer dinlerin hepsi batıldır. Bu dinin kendisinden başka bir hakikat olmadığı kesindir.[14]

Dışlayıcılık anlayışının sadece dinler arasında gerçekleşen bir olguymuş gibi gözükmesi yanıltıcıdır. Zira dışlayıcılık sadece başka dinden olanlara karşı takınılan bir tutum değil, bizzat aynı dinin taraftarları arasında da yaygın olarak görülen bir durumdur. Böyle bir anlayışa göre kurtuluş, bırakın İslam dışındaki dinlere mensup insanları, Müslümanların tümünü bile kapsamayan yalnızca tek bir mezhep taraftarlarına verilen bir imtiyaz gibi algılanmıştır. İslam düşünce geleneğinde *yetmiş üç fırka hadisi*[15] bu bağlamda değerlendirilebilir.[16] Buna göre de Ehl-i Sünnet dışındaki diğer itikadi fırkalar bu kurtuluşun sınırlarına dâhil edilmemiştir.[17] Ayrıca bu hadisi esas alan mezheplerin diğerlerini bidat veya küfürle itham etmesi dışlayıcı anlayışın daha çok yayılmasına sebep olmuştur.[18]

İslam mezhepleri tarihine baktığımızda bu dışlayıcı tavrın tek yönlü olarak sadece Ehl-i Sünnet'e has olmadığı aksine diğer mezheplerin de kendi kurtuluşundan söz eden yaklaşım biçimlerini benimsediği görülmüştür. Mesela Mutezile mezhebi yukarıda dile getirilen yetmiş üç fırka hadisine benzer bir rivayete[19] dayanarak kurtuluşun ancak kendisine mensup olmakla gerçekleşebileceğini iddia etmiştir.[20] Yine Bağdadî'nin Bişr b. el-Mu'temir'i,[21] İbrahim en-Nazzam'ı,[22] Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ı tekfir

[13] Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, 2. Bs (M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 97.
[14] Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahirî el-Endülüsî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal* (Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, 2003), 1: 341.
[15] "Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldılar. Birisi cennette, yetmişi cehennemdedir. Hıristiyanlar yetmiş iki fırkaya bölündüler. Yetmiş biri cehennemde birisi cennettedir. Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, şüphesiz benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Birisi cennette yetmiş ikisi cehennemde olacaktır. Denildi ki: Ey Allah'ın Resulü! Onlar kimlerdir? Benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yolda olanlardır." Tirmizi, "İman", 18; İbn Mace, "Fiten", 17; Ebu Davud, "Sünnet", 1.
[16] Benzer değerlendirmeler için bkz. Ahmet Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 15/1 (2010): 78; Muammer Esen, "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (01 Ağustos 2011): 98-99.
[17] Mehmet Okuyan - Mustafa Öztürk, "Kur'an Verilerine Göre 'Öteki'nin Konumu", *İslam ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 175.
[18] Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", 78.
[19] "Benim ümmetim yetmiş küsür fırkaya ayrılacaktır. Bunların içinde en temizi ve en iyisi Mutezile fırkasıdır."
[20] Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 2*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2: 216. Fırka-i Naciye'nin İmamiyye mezhebi olduğu ile ilgili bkz. İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddin Hasen b. Yusuf b. Ali Hillî, *Minhâcü'l-Kerame fî Ma'rifeti'l-İmâme*, thk. Abdürrahîm Mübarek (Meşhed: İntişârâtü't-Tâsûâi, 1379), 49.
[21] Ebû Mansûr Abdülkadir b. Tahir b. Muhammed Temîmî Abdülkahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye minhum*, thk. Muhammed Fethi'n-Nâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), 187.
[22] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye minhum*, 164.

etmesi,[23] Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin fiiller konusunda Eş'arîleri Ehl-i Sünnet'in dışında gördü[24] ve tekvin konusunda onları küfürle itham etmesi[25] mezhep dışı dışlayıcılığa örnek olarak verilebilir.

Mezheplerin birbirlerine karşı dışlayıcı tavır sergilemeleri bir yana bir mezhebin kendi mensupları içerisinde bile dışlayıcı tavır görülmüştür. Bu bağlamda Mutezile içerisindeki Bağdat ve Basra ekolünün kendi aralarındaki derin ihtilaflardan dolayı birbirlerini tekfir ederek[26] dışlayıcı tavır sergilemeleri buna örnektir.[27]

Sonuç itibariyle İslam düşünce geleneğinde dışlayıcı tavrın sadece diğer dinlere karşı olmadığı dinin kendisi içerisinde mezhepsel farklılıklara binaen ortaya çıktığı da görülmüştür. Bu bağlamda çalışmamızda İbn Teymiyye'nin dışlayıcı tavır sergileyerek ötekileştirdiği bazı itikadî fırkalara karşı kullandığı dil ve üslubun pratik örneklerine yer verilecektir

2. İbn Teymiyye'ye Göre Bazı İtikadi Fırkalar

2.1. Hâriciyye

İbn Teymiyye, Hariciliğin ortaya çıkışını Hz. peygamber devrine kadar götürmüştür. Zira ona göre ilk harici Hz. Peygamber devrinde ortaya çıkmıştır. O, bu tercihini bir adamın peygamberimizin Huneyn Gazvesi'ndeki taksimatına karşı çıkmasına bağlamış[28] ve Hz. peygamber zamanında potansiyel olarak bulunan bu itirazın ileride tekrar ortaya çıkacağına işaret etmiştir. Bu itirazı Kur'an ve sünnete ters bir itiraz[29] olarak yorumlayan İbn Teymiyye, bu düşüncesiyle Haricileri ötekileştirmenin yolunu açmıştır.

İslam mezhepleri tarihinde muhalif olan mezheplerin muhalefet sebeplerine göre birbirilerini isimlendirmeleriyle ilgili birçok örnek mevcuttur.[30] İbn Teymiyye de bu isimlendirmeye katılarak Hariciler için "Bir okun yaydan fırlayıp çıktığı gibi ortaya çıktılar." anlamında *Marika* ifadesini

[23] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye minhum*, 154.
[24] Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâturîdi Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâturîdî ve Ebu'l-Mu'în Nesefî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985): 296. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu'l Muîn Meymun b Muhammed en-Nesefi, *Tabsıratü'l Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2: 173-194. Ve temhid 194.
[25] Ebu'l Muîn Meymun b Muhammed en-Nesefi, *Tabsıratü'l Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1: 400,402; Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanef Nesefî, *Kitâbü't-Temhid li'l-Kavâ'idi't-Tevhid*, thk. Cîbullah Hasan Ahmed (Kahire: Dârü't-Tıbaati'l-Muhammediyye, 1986), 188-189.
[26] Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zeynehum Muhammed Azb (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1993), 33-34; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye minhum*, 187.
[27] Mezheplerin birbirine karşı ötekileştirici ve dışlayıcı tavır sergilemelerinin teorik temelleri için bkz. Kollektif, *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016).
[28] Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Riyad: Mücemmeu'l-Melik Fehd li-Tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1995), 19: 71-72.
[29] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 19: 88-89.
[30] Bu örnekler için bkz. Cağfer Karadaş, "Mezhep ve İsim Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (01 Ocak 2005): 7-24.

kullanmıştır. Haricileri tanımlamada bile ötekileştirici tavrını koruyan İbn Teymiyye onların sünnet ve cemaatten ayrıldıklarını söyleyerek dışlayıcı tavrını ortaya koymuştur.[31]

İbn Teymiyye, Haricilerin sünnet dairesi çerçevesinde hareket etmediklerini, bundan dolayı kendi kafalarına göre kötülük icat ettiklerini, aslında kötü olmayan şeylere kötü, hiç iyi olmayan şeylere de iyi dediklerini aktararak Haricileri neden dışladığını teyit edercesine sünnete uymadıklarını tekrar etmiştir.[32] Sahih olduğunu herkesin bildiği ve güvenilir ravilerin rivayet ettiği hadisleri reddettiklerini ve bu hadislere ahad haber kılıfını giydirdiklerini söyleyen İbn Teymiyye, Haricilerin bu tavrının son derece cahilce bir hareket olduğunu ifade etmiştir.[33]

Haricilere karşı kışkırtıcı bir dil kullanan İbn Teymiyye'ye göre onlarda sapıklık, çılgınlık, aşırılık, katılık ve taşkınlık bulunur. Hariciler insanlara baskı ve dayatmalarla kendi fikirlerini empoze etmeye çalışırlar.[34] İbn Teymiyye'nin bu ifadeleri Hariciler hakkındaki değerlendirmeleri etkilemiştir. Mesela Ebu Zehra bu ifadelere bağlı olarak onların böyle olmalarının sebebini bedevî oluşlarına bağlamıştır. Ona göre İslam bu bedevi Haricilerin sadece gönlünü fethetmiş, davranışlarında bir değişikliğe sebep olmamıştır. Müslüman olduktan sonra da düşünce dünyalarının yüzeysel olduğunu dile getiren Ebu Zehra ufuklarının dar, ilimlerinin az ve düşünce dünyalarının sığ olması sebebiyle Haricileri yobaz olarak nitelendirmiştir.[35]

İbn Teymiyye, bid'at mezhepleri arasında sözlerinde en sadık olan mezhebin Hariciler olduğunu[36] ve bid'atlerinin zındıklık ve dinden çıkma boyutunda olmadığını ifade etse de bazı rivayetlere dayanarak[37] onların namazlarının ve oruçlarının çok olmasına rağmen Hz. Peygamber'in onlarla savaşılmasını emrettiğini söylemiştir.[38] Bu sebeple de sahabe ve tabiinin bu emre uyarak onlarla savaştıklarını ve bu konuda icma ettiklerini aktarmıştır.[39]

İbn Teymiyye'ye göre Haricilerin iman ehlinin dinden çıktığına dair delilleri dikkatlice araştırıldığında aslında kendi aleyhlerinedir.[40] Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye göre her kim Kur'an ve sünnette yer almayan uyduruk bid'atlerle Müslümanları tekfir eder veya onların kanlarının helal olduğunu söylerse o kimseyi bu düşüncesinden döndürmek, olmuyorsa onunla savaşmak veya onu öldürmek suretiyle bu işten vazgeçirmek gerekir.[41]

---

[31] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 13: 32. Marika ifadesi için ayrıca bkz. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1986), 1: 306.

[32] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 19: 72.

[33] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 3: 463.

[34] Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Mecmu'u Fetava İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı* (Doktora, Atatürk Üniversitesi, 1998), 324.

[35] Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1996), 61.

[36] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 1: 68.

[37] Buhârî, "Menakıb", 24, 25; Buhârî, "İstitabe", 6,7; Müslim, "Zekât", 147,148; İbn Mace, "Mukaddime", 12.

[38] Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1911), 7: 180; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 3: 350, 4: 500, 7: 618, 19: 72, 86, 35: 55, 70; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 6: 116.

[39] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 3: 349; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 5: 153, 6: 116.

[40] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 7: 223, 240, 242-243, 257, 297-298.

[41] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 3: 423.

İbn Teymiyye'nin Haricilere karşı genel tavrı ötekileştirmek üzerine kurulu olsa da onların tekfiri konusunda oldukça dikkatlidir. Haricileri Şia üzerinden karşılaştırma yaparak değerlendiren İbn Teymiyye, Haricilerle Şia'yı aynı kefeye koymaz. Ona göre Ehl-i Sünnet, Haricilerin bid'atçi olduğu konusunda ittifak etse de Hariciler Şia'dan daha bilgili, daha dindar ve daha dürüstlerdir.[42] Ayrıca Hariciler, Şia gibi kâfirleri dost edinmez ve onlarla birlik olup Müslümanlara karşı savaşmazlar.[43] Ona göre sahabe ve tabiin, Haricileri ne tekfir etmiş, ne mürted olduklarını söylemiş ne de söz ve fiilleriyle onlara sataşmıştır. Hatta ashabın Haricilerle savaşmış olmasına rağmen onları kâfir saymamaları İbn Teymiyye'nin delillerinden bir tanesi olmuştur.[44] Haricilerin yaptıkları hataların tevil konusundaki yanılgılarından kaynaklandığını düşünen İbn Teymiyye'nin ileri sürdüğü deliller arasında Hz Ali'nin Haricilerin mescitlere girmelerine yasak getirmemesi ve onların müşrik ve münafık olmadığını bizzat kendisinin söylemesi gibi argümanlar da yer almıştır.[45]

2.2. Mutezile

İbn Teymiyye, Mutezile mezhebinden olan kişilerin Kur'an'ı kendi görüşlerine ve akıllarına göre yorumladıklarını ve lügat ilmine göre tevil ettiklerini söyler. Ona göre Mutezilenin Kur'an hakkındaki bilgileri çok azdır. Peygamberin getirdiği dini hükümlerden habersiz oldukları gibi ondan rivayette bulunan sika ravilerin rivayetlerine de güvenmezler. Sahabe, tabiin ve imamların sözlerini dikkate almadıkları için onları ne sünnet ne de selefin icma'ı bağlar. Rivayet yoluyla yapılan Kur'an tefsirine itibar etmezler. Kendi akılları dışında onların kaynakları, edebiyat, kendi ilim adamlarının yazdığı kelam, felsefe ve lügat kitaplarıdır.[46]

İbn Teymiyye, Mutezile'ye karşı ötekileştirici ve dışlayıcı tavrını onların beş esası üzerinden sürdürür. Ona göre Mutezile'nin yöntemini tam manasıyla tahlil edip irdeleyen kimse, onların naslara aykırı olan esaslarının fasid akıl üzerine temellendirilmiş olduğunu görecektir. O, Mutezile'nin bu esaslarla dine düşmanlık yapan kişilerin önünü kesemediğini ve Ehl-i Sünnet'e yardım edemediğini ifade eder. Ona göre Mutezile'nin beş esası baştan sona saçma sözlerle doludur. Bu esaslar insanların faydalarına, maksatlarına, arayışlarına, yönelişlerine, ihtiyaçlarına uygun olmayan ve çoğunu hidayete erdirmeyen, onları doğruluğa, orta yol izlemeye, isabetli davranışlara ve aşırılıklardan sakındırmaya yöneltmeyen içi doldurulmuş ve şişirilmiş birtakım boş sözlerdir.[47] İbn Teymiyye'ye göre söz konusu sözler kitap ve sünnetten alındığı sanılanın aksine Allah ve Resulünün maksadına aykırı olan ciddi bid'atlerdir. Ayrıca ashabın peygamberden dinlediği ve aldığı şeylerle de çelişen bu sözler ancak kendilerinin ve önder kabul ettikleri şahısların içine düştükleri şüphelerden kaynaklanan sözler olabilir.[48]

---

[42] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 6: 116. Daha akıllı ve daha dindar olduklarıyla ilgili ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 4: 38-39.

[43] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 3: 356.

[44] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 7: 217-218.

[45] Bu ve benzer deliller için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 5: 241-249.

[46] İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7: 32; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 7: 119; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 3: 463.

[47] İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7: 290; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 13: 387.

[48] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 17: 352.

Mutezile'nin kendisini muvahhid, mezhebini muvahhidler mezhebi olarak nitelendirmesini eleştiren İbn Teymiyye, onların bu iddiasını boş bir iddia şeklinde değerlendirerek[49] Mutezile'nin tevhid anlayışının kendilerinden önceki müşriklerin içine düştükleri telhid olduğunu dile getirir. Zira ona göre Mutezile, Allah'ın isim ve sıfatlarında yanlış yola girmiş ve doğru yoldan sapmıştır.[50] Tevhid anlayışı ise ne Allah Resulünün öğrettiği tevhide ne de Ehl-i Beyt ve ashabın tevhid anlayışına benzer.[51] Onlar tevhid anlayışlarını olsa olsa Yahudilerden almış olabilirler. Onlar her ne kadar teaddüd-ü kudemâ sebebiyle Hristiyanlardan kaçmak isteseler de Yahudilere meyletmekten de kurtulamamışlardır.[52] İbn Teymiyye, Mutezile'nin teşbih ve tecsime düşme endişelerinden dolayı sıfatları inkâr edip yalnızca isim kabul etmeleri[53] hususunda içinden çıkılmaz bir çelişkiye düştüklerini ve bocaladıklarını iddia etmiştir.[54]

İbn Teymiyye, Mutezile'nin kaderi inkâr etmesini bir saplantı olarak görür ve bu saplantının aslını Allah'ın kaderine, va'dine, vaîdine, emir ve yasaklarına iman etmede Mutezile'nin aklının aciz kalmasına bağlar. Zira ona göre Mutezile bu hususların imkânsız olacağını zannetmiştir. Bu sebeple İbn Teymiyye kaderi inkâr etmeyi bir çeşit şirk olarak nitelendirir.[55]

Mutezile'nin tevile başvurması ve sadece kendi aklına güvenmesi İbn Teymiyye'nin Mutezile'yi ötekileştirmesi için yeterli olmuştur.[56] İbn Teymiyye dışladığı, ötekileştirdiği, eleştirdiği Mutezile konusunda o kadar ileri gitmiştir ki bir zaman sonra dil ve üslubunu sertleştirerek kışkırtıcı bir dil kullanmıştır. Bu bağlamda İbn Teymiyye, Mutezile'ye *dönme* sıfatını yakıştırmıştır. Zira ona göre Mutezile çok kişiliklidir, çok yüzlüdür.[57] Yeri geldiğinde felsefî yeri geldiğince cehmî kişiliğe bürünür. Öyle ki Mutezile, sıfatlar konusunda Cehmiyye'den dönme iken[58] diğer konularda felsefeden dönmedir.[59]

İbn Teymiyye, Haricilerde olduğu gibi Mutezile'yi Şia ile karşılaştırarak değerlendirir. Ona göre Mutezile, Şia'dan daha akıllı, daha bilgili ve daha dindardır. Yalan ve günah Şia'ya oranla daha azdır.[60] Onların sözleri bid'at içerse de içlerinde ilim ehli ve dindar kimseler vardır. Bu kimseler hem naklî hem de aklî delil kullanırlar. Onlar İslam'dan uzaklaşanları reddetme konusunda Şia'dan daha titiz davranırlar. Mutezile'de dört mezhebe intisab eden varken Şia mezhebinde yoktur.

İbn Teymiyye, her ne kadar Mutezile'yi Ehl-i Sünnet'e uzak görüp[61] ötekileştirici bir dil kullansa da yukarıda olduğu gibi Mutezileyi diğer mezheplerle karşılaştırıp hakkını teslim etmeyi ihmal etmez. Ona göre cehmî özellik taşıyan Mutezile[62] kaderi inkar etse bile emre, nehye, va'de ve vaîde inandığı için emir ve nehiyden yüz çevirmiş Kaderî Cehmiyye'den daha hayırlıdır.[63] Zira, bütün sorumluluklarını, bütün isyanlarını kadere yükleyerek günah işleyenler ve kaderin aleyhinde delil getirenler kaderi inkar

[49] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 5: 176-177.
[50] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 8: 258-259.
[51] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 2: 100.
[52] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 8: 259.
[53] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 3: 20, 6: 45.
[54] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 5: 359-360.
[55] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 3: 103-104.
[56] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 5: 32-33.
[57] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 6: 55.
[58] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 8: 227, 14: 348-349.
[59] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 6: 359; 8: 227, 9: 266, 12: 31, 14: 349.
[60] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 5: 157.
[61] İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 6: 292.
[62] İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3: 371, 7: 461; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 3: 357.
[63] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 3: 125.

edip "İnsan kendi fiillerini yaratır." diyenlerden daha çirkin sözlü, daha şerli ve daha büyük bid'at sahibidirler.[64]

2.3. Şia

İbn Teymiyye, Şia'yı ötekileştirmeye doğrudan temelden başlar ve Şia'nın temelinin nifaktan, zındıklıktan ve ilhaddan oluştuğunu söyler. Bu sebeple Hz. Ali'nin bu münafıkları takibe aldığını, kimilerini sürdürdüğünü ve kimilerini de yaktırdığını söyleyerek dışlayıcı üslubuna meşruiyet aramaya çalışır.[65]

Şia'nın Müslüman oluş sebeplerini açıklarken ötekileştirici ve dışlayıcı üslubunu koruyan İbn Teymiyye, onların Müslümanlardan nefret ettikleri ve Müslümanlara kötülük yapmak için Müslüman olduklarını iddia eder. Zira Şia, Müslümanlara tarih boyunca eziyet etmiş ve her türlü eza ve cefayı onlara yaşatmışlardır. Bu yüzden İbn Teymiyye Şia'yı Yahudilere benzetir.[66]

İbn Teymiyye nazarında kitap ve sünnete en uzak mezhep olan Şia, halk arasında sünnete muhalefet edenler şeklinde şöhret bulmuştur. O, halkın, Şia'dan olmadığını göstermek ve sünnete bağlılıklarını ifade etmek amacıyla "Ben Sünniyim." ibaresini kullandığını söyleyerek bir kişinin "Ben Sünniyim." dediği zaman "Ben Râfızî değilim." demek istediğini aktarmıştır.[67]

İbn Teymiyye'nin Şia'yı dışladığı bir diğer konu nübüvvettir. Onların bu hususta aşırıya kaçtıklarını, Hristiyanların İsa'yı Rab edinmeleri sebebiyle Hristiyanlara benzediklerini iddia eder.[68] İbn Teymiyye Şia'ya karşı üslup ve ifadelerinde Şia'yı Hristiyanlara benzetmenin yanında Yahudilere de benzetmektedir. Ona göre Şia, korkaklık, kibir, haset ve doğru olanı yalanlama yönlerinden Yahudilere benzer.[69] O, ötekileştirici ifadelerinde özellikle Yahudi ve Hristiyanları kullanır. Zira İbn Teymiyye, Şia'nın Hz. Ali sevgisini Yahudilerin Hz. Musa'ya, Hristiyanların da Hz. İsa'ya olan sevgilerine benzetir.[70]

İbn Teymiyye, Şia'nın imamet konusundaki iddialarını sapıklık olarak değerlendirir[71] ve bu konudaki iddialara katılanları mülhid ve münafık olarak niteler.[72] Ona göre bu hususta münafık zındıkların peşinden giden bu müfteri sapıklar, bu gibi iftiralarıyla İslam direğinin ayakta durmasını engellerler.[73] Şia'nın mescitleri yıkmalarının sebebini yalnızca masum bir imamın arkasında namaz kılınabilir iddiasına bağlayan İbn Teymiyye, bu düşünceyi safsata olarak dile getirir.[74] Nübüvvet gibi imamet hususunda da Hristiyanlara benzeyen Şia'nın, imamlara masumiyet atfetmeleri Hristiyanların Hz. İsa'ya ilahlık atfetmelerini andırır.[75]

---

[64] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 3: 24, 77.
[65] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 3: 353, 4: 435; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 1: 11-12, 68, 3: 464.
[66] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 1: 123.
[67] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 3: 356.
[68] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 1: 473-474, 6: 187, 7: 210.
[69] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 3: 505-506. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 1: 21-38, 5: 173-176.
[70] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 4: 292-297.
[71] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 3: 356, 10: 356.
[72] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 3: 374.
[73] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 4: 519.
[74] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 4: 518.
[75] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 7: 109, 408-409.

İbn Teymiyye Şia'nın en karışık ve kendi aralarında en çok ihtilaf bulunan fırka olduğunu dile getirerek aynı görüşte olsalar bile birbirlerine kılıç çektiklerini ve zulmettiklerini ifade eder.[76] Çünkü ona göre Şia, fırkaların en sapığı, en bozguncusu, en zalimi olup, hayırdan ve imandan da en uzak olanıdır.[77] Tüm fitnelerin kaynağı olan Şia fitne çıkaran sapıkların en şerlileri olarak tarihe geçmiştir.[78] Ayrıca Şia'da zındıklık, münafıklık, zulmetme, iftira, yalan vb. vasıflar hiç eksik olmaz.[79]

İbn Teymiyye'nin Şia'yı aşırılıklarından dolayı dışladığı bir diğer konu da kabirlere ve türbelere gösterdikleri tazimdir. Ona göre bu aşırılığa düşmelerinin sebebi onların insanların en cahili, şirke ve bid'ate en düşkünü, en meyyali olmalarıdır.[80] Ayrıca o, kabirler ve türbelere ziyareti adet haline getirmiş Şia mezhebi mensuplarını zavallı olarak görür.[81]

Diğer mezheplerde bulunan ne kadar bid'at varsa hepsinin Şia'da bulunduğunu söyleyen İbn Teymiyye, Şia'yı en kusurlu mezhep olarak niteler.[82] İbn Teymiyye, Şia'nın metotlarına yönelik de birtakım benzetmelerle ötekileştirici ifadelere yer vermiştir. Mesela İbn Teymiyye'ye göre Şia'nın kullandığı delillerin çoğu kendi bilgisizliklerine ve yalanlarına uygun olan birtakım şiir ve uydurulmuş hikâyelerdir.[83] O, Allah katında bu delillerin değersiz ve çürük olduğunu ve bu çürüklüğün örümcek evine benzediğini söyler. Zira ona göre evlerin en çürüğü örümcek evidir.[84] Yine onun iddiasına göre rical âlimlerinin ittifakıyla Şia, hadis nakletme konusunda en yalancı mezheptir.[85] Şia'da sahih nakil bulunmadığı gibi, sarih akıl da bulunmaz.[86] Dolayısıyla akıl açısından en zayıf kişiler Şia'da bulunur.[87] Yerilmesi gereken kişileri övdükleri için de Şiilerin aklı yoktur.[88]

İbn Teymiyye, mescitleri yıkıp yerine meşhed inşa eden Şiilerin müşrik olduğunu, müşrik ifadesinin ağır bir ifade olduğunu fark etmiş olmalı ki müşrik olmasalar da en azından müşriklere benzediklerini iddia eder.[89]

Minhâcü's-Sünne adlı eserinde Şia adına eleştiri getirdiği İbnü'l-Mutahhar el-Hillî de İbn Teymiyye'nin ötekileştirici üslubundan nasibi almıştır. Ona göre el-Hillî, yalancı, iftiracı, cahil, olayları çarpıtmada usta bir düzenbazdır.[90] Şia'da bulabileceğin şey ya zındık-münafık-mülhidlerde bulacağın şeylerdir ya da Hillî gibi akli ve nakli ilimlerden haberdar olmayan kimselerde bulacağın şeylerdir.[91]

İbn Teymiyye bazen başka ilim adamlarının Şia'ya karşı kullandığı ötekileştirici ifadelere de yer verir. Örneğin İmam Şa'bi'den yaptığı alıntılar bu türdendir: "Eğer Şiiler kuş olarak yaratılsalardı akbaba

[76] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 6: 390.
[77] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 1: 23, 2: 607, 5: 160, 7: 471-472.
[78] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 6: 268, 364, 370, 377.
[79] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 4: 133, 134, 300, 7: 211, 219, 409, 459, 476, 8: 203, 319.
[80] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 17: 497-498.
[81] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 4: 519.
[82] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 3: 433, 7: 211.
[83] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 4: 66.
[84] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 7: 341.
[85] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 2: 468.
[86] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 4: 69.
[87] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 8: 430.
[88] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 6: 284.
[89] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 27: 168-169.
[90] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 2: 11-13.
[91] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 2: 81.

türü kuş olurlardı. Eğer dört ayaklı bir hayvan olarak yaratılsalardı yaban eşeği olurlardı."[92] İbn Teymiyye'ye göre ise Hz. Ali dışındaki halifelerin hilafetini kabul etmeyip meşru halife olmadıklarını söyleyen Şia, eşekten daha şaşkın bir şekilde sapıklığa düşmüş olur.[93]

İbn Teymiyye Şia'nın yaptığı eleştirileri akılsız cahillerin yaptığını dile getirerek onların eleştirilerinin aslında övülecek şeyler olduğunu söyler.[94] Ona göre Şia övdüğü zaman bir şeyi kötülediğinin, kötülediği zaman da bir şeyi övdüğünün farkında değildir.[95] Bu yüzden Şia'nın sözleri saçmalıklarla doludur.[96] Onların sözleri müşriklerin sözlerine benzer. Çünkü babalarının ve soylarının taraftarlığını yaparlar. Buna ilaveten onlar dış görünümleri itibariyle cahiliye insanlarını andırırlar ve birçok yönden de kâfirlere benzerler.[97]

İbn Teymiyye sahabeye düşmanlıkları sebebiyle de Şia'yı eleştirmiş ve sert ifadeler kullanmıştır. Onun bu konudaki ötekileştirici ifadeleri şöyledir: Sahabeye düşmanlık eden Şia, tarihin her döneminde kâfir ve müşriklerin tarafını tutmuş, İslam'a ihanet etmiş ve İslam devletine zarar vermiştir. Şia'nın İslam dini içindeki günleri karanlık, İslam ile ilgili tarihleri ise kapkaranlıktır.[98] O, Allah Teâlâ'ya, resulüne ve peygamberinin ashabına düşmanlık ve kin besledikleri için Şia'yı, kalpleri temiz olmamakla suçlar.[99]

İbn Teymiyye'nin Şia için kullandığı dışlayıcı ve ötekileştirici ifadelerinde dilini en sert kullandığı husus onların Yahudi, Hristiyan ve Moğollarla Müslümanlara karşı yaptığı iş birliği olmuştur. O özellikle bu konuda tahammülsüzdür. İbn Teymiyye'ye göre Şia, Yahudilerle, Hristiyanlarla, Moğollarla olan dostluğunu yapılan savaşlarda Müslümanların aleyhine onlara yardım ederek gösterdiklerini söyler.[100] Bu bağlamda İbn Teymiyye, tarihi süreç içerisinde Müslümanların Hristiyan ve Moğollarla yaptığı savaşlara zikrederek Şia'nın yaptığı işbirliği ve yardımlara atıfta bulunur.[101] Ona göre Şia, mürted, mülhid olmamışsa da mürtedlerin, mülhidlerin, münafıkların varisleri[102], fırsat buldukça Müslümanlara karşı kâfirlere yardımcı olduğundan kâfirlerin kardeşleri olmuştur.[103] Sünnî-Şiî ilişkilerin gerginleştiği bu dönemde Şia'nın Moğollarla iş birliği yapmak suretiyle Sünnîlere karşı tavır almaları İbn Teymiyye dahil bütün Sünnî dünyada büyük bir tepkiye sebep olmuştur.[104]

İbn Teymiyye, Şia'nın en yalancı fırka olduğunu ve yalanları doğrulama, doğruları yalanlama hususunda en mahir kişilerin Şiiler olduğunu aktarır. Ona göre yalan söylemek onların çok eski devirlerine dayandığı gibi birçok İslam önderi de onların yalan söyleme hususunda rekor kırdığını dile

---

[92] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 1: 55-56.
[93] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 19: 153.
[94] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 5: 462, 483, 6: 76, 82, 88, 290, 8: 266, 272, 288, 291.
[95] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 4: 60.
[96] Bu saçmalıklara örnek için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 1: 106, 402 vd.
[97] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 8: 545.
[98] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 7: 415-416.
[99] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 1: 21-22, 476, 8: 203, 319.
[100] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 1: 452; Hanifi Şahin, "İbn Teymiyye'nin Şiî Karşıtlığında Bazı Parametreler", *EKEV Akademi Dergisi* 16/51 (2012): 143.
[101] Kâfirlerle kurdukları dostluk için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 1: 111-112, 118, 121, 537, 592-593, 5: 155-156, 6: 370-371, 374, 375, 7: 211, 220.
[102] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 7: 219-220.
[103] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 4: 537 8: 579.
[104] Mehmet Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik", *İlahiyat Akademi* 1/1 (19 Ekim 2015): 74.

getirmişlerdir.[105] Şia'nın en ileri olduğu noktalardan biri de bilgisizliktir. Kıble ehli grupların içerisinde en bilgisiz, bu konuda en katışıksız[106] ve dini en az olan fırka Şia'dır.[107]

İbn Teymiyye, Şia'yı cahiliye döneminde arzu ve heveslerine göre yaşayan, neseb ayrıcalığı ve ırkçılık yapan kişilere benzeterek de ötekileştirir.[108] Ona göre Şia'nın amacı İslam'ı bozmaktan başka bir şey değildir.[109] Şia'da olduğu kadar hiçbir fırkada nifak yoktur.[110] Ayrıca en büyük münafıklar da onlardan çıkmıştır.[111] Şia özelinde zikrettiği ve farklı bentezmelere konu ettiği bu olumsuz değerlendirmeleri Minhâcü's-Sünne adlı eserinin tamamına yayılmış bir şekildedir. Ancak İbn Teymiyye'nin dışlayıcı ve ötekileştirici ifadelerinde kendisini bazen eleştirmek için eleştirme pozisyonuna düşürdüğü durumlar da olmuştur.[112]

3. Sonuç

Başta din felsefesi olmak üzere bazı disiplinlerde dini çeşitliliğe dair birtakım mülahazalar ve eleştiriler geliştirilmiştir. Bu çeşitlilik arasında yer alan dini dışlayıcılık, kurtarıcılık iddiasında bulunan dinler arasında karşıtlarına yönelik yoğun bir şekilde benimsenmiştir. Ancak bu dışlayıcılığın sadece dinler arasında değil bir dinin yorumlanması sonucu ortaya çıkan farklı mezheplerin birbirine karşı benimsediği bir paradigma şeklinde de ortaya çıktığı görülmüştür. İslam dini açısından bakıldığında farklı itikadi mezheplere karşı ötekileştirici dil ve üslup geliştiren İbn Teymiyye dışlayıcılığın bir örneğini oluşturmuştur. Bu bağlamda Hariciyye, Mutezile ve Şia gibi bazı itikadi fırkalara karşı ötekileştirici bir söylem üreterek dışlayıcı bir dil ve üslup geliştirmiştir.

Dışlayıcı ve ötekileştirici söylemlerine Haricilerin ortaya çıkışıyla irtibatlandırarak başlayan İbn Teymiyye, mezhep isimlerinin ne anlama geldiğini temellendirirken bu söylemlerini devam ettirmiştir. Ona göre Hariciler, hadisler konusundaki bilgi eksikliklerinden dolayı sünnetin kapsamı dışında kalmışlardır. Haricilerin kendi dini anlayışlarını insanlara zorla kabul ettirmeye çalışmaları İbn Teymiyye'nin tepkisini çekmiştir. Nitekim bu husus onların ötekileştirilmesindeki etkenlerden birisi olmuştur. İbn Teymiyye'nin Haricilerin ibadet konusundaki hassasiyetlerine dair övgülerine karşılık onlarla savaşılmasına ve onların öldürülmesine sıcak bakması çelişkili bir görünüm arz eder. Zira dışlamanın bir sonraki adımı tekfir etmektir. Hâlbuki İbn Teymiyye Haricilerin tekfir edilmesi hususunda temkinlidir. Onları Şia ile karşılaştırarak değerlendiren İbn Teymiyye, ileri sürdüğü bazı deliller sebebiyle tekfir etmez.

Mutezile'nin Kur'an-ı kendi metotlarına göre yorumlamaları İbn Teymiyye için dışlama sebebidir. İbn Teymiyye'nin düşünce sistemine göre bilgi kaynağı olan sahabe, tabiin ve imamların sözlerini Mutezile'nin hiç dikkate almaması da bu sebebe eklenebilir. Mutezile'nin beş esasının kimseye fayda vermediğini ifade eden İbn Teymiyye'nin ötekileştirici söylemlerinden bu esaslar da nasibini alır. Bu çerçevede birtakım olumsuz vasıflar üzerinden Mutezile'yi Yahudilere benzetir. Her ne

[105] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 1: 59-60.
[106] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 1: 1, 8, 9, 57, 2: 87, 4: 36, 135, 312, 520, 7: 36, 8: 283.
[107] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 6: 342.
[108] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 2: 81.
[109] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 7: 219, 409.
[110] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 3: 375.
[111] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, 7: 415.
[112] Sercan Yavuz, "Allah Anlayışı Bağlamında İbn Teymiyye'nin Şia Eleştirisi", *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*, ed. Sezai Engin (İstanbul: Endülüs, 2019), 243.

kadar Haricilere nispetle daha kışkırtıcı ve ötekileştirici bir dil kullansa da İbn Teymiyye, Hariciler gibi Mutezile'yi de tekfir etmez.

İbn Teymiyye'nin en ağır, en sert ifadelerle dışladığı ve ötekileştirdiği mezhep Şia'dır. Özellikle Müslümanlara karşı Hristiyanlarla, Yahudilerle ve Moğollarla işbirliği yapmaları İbn Teymiyye'nin söylemlerinin odak noktasıdır. Kur'an ve sünnete en uzak mezhep olarak gördüğü Şia'yı birçok yönden kâfirlere, müşriklere ve bazı hayvanlara benzeten İbn Teymiyye kullandığı üslubunda aşırıya kaçar. İbn Teymiyye'nin ötekileştirici tavrında Şia'nın Müslümanların aleyhine yaptığı faaliyetlere şahit olması yatar. Bu açıdan bakıldığında İbn Teymiyye'nin eleştirileri daha duygusal bir mahiyete sahiptir.

İbn Teymiyye'nin ötekileştirici söylemlerinde Ehl-i Kitabı dışlama ve ötekileştirme aracı olarak kullanması ve birçok argo tabir ile ifadelere yer vermesi mezkûr mezhepler için ortak noktalardır.

KAYNAKÇA

Arıcan, Musa Kazım. "Batı Düşüncesinde Dinî Dışlayıcılık/Tekelcilik Paradigması ve Eleştirisi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011): 39-63.

Arıcan, Musa Kazım. *Dini Tekelcilik*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2013.

Aslan, Adnan. "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 2 (1998): 143-163.

Aydın, Mahmut. "Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülahazalar". *Milel ve Nihal* 6/2 (01 Haziran 2009): 9-30.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkadir b. Tahir b. Muhammed Temîmî Abdülkahir. *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye minhum*. Thk. Muhammed Fethi'n-Nâdî. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.

Bağlıoğlu, Ahmet. "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 15/1 (2010): 71-97.

Çakmak, Mustafa. *Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinsel Kapsayıcılık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1996.

Esen, Muammer. "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (01 Ağustos 2011): 97-110.

Evkuran, Mehmet. "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik". *İlahiyat Akademi* 1/1 (19 Ekim 2015): 71-90.

Gündüz, Şinasi. "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnklusivist Yorumu". *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi* 10/20 (2001): 91-116.

Hick, John. *Problems of Religious Pluralism*. New York: St. Martin's Press, 1985.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddin Hasen b. Yusuf b. Ali. *Minhâcü'l-Kerame fî Ma'rifeti'l-İmâme*. Thk. Abdürrahîm Mübarek. Meşhed: İntişârâtü't-Tâsûâi, 1379.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahirî el-Endülüsî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-*

Nihal. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, 2003.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Der'ü Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*. Thk. Muhammed Reşad Salim. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1911.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Riyad: Mücemmeu'l-Melik Fehd li-Tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1995.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şîati'l-Kaderiyye*. Thk. Muhammed Reşad Salim. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1986.

Johnson, Keith E. - Salamon, Janusz - Axtell, Guy - Twiss, Summer B. *Dini Çoğulculuk / John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*. Trc. Ruhattin Yazoğlu - Hüsnü Aydeniz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Karadaş, Cağfer. "Mezhep ve İsim Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (01 Ocak 2005): 7-24.

Kılıç, Recep. *Dini Anlamak Üzerine*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.

Kollektif. *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. Ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016.

Malatî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman. *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'*. Thk. Muhammed Zeynehum Muhammed Azb. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1993.

Nesefi, Ebu'l Muîn Meymun b Muhammed. *Tabsıratü'l Edille fi Usuli'd-Din*. Thk. Hüseyin Atay - ve Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

Nesefi, Ebu'l Muîn Meymun b Muhammed. *Tabsıratü'l Edille fi Usuli'd-Din*. Thk. Hüseyin Atay - ve Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.

Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanef. *Kitâbü't-Temhid li'l-Kavâ'idi't-Tevhid*. Thk. Cîbullah Hasan Ahmed. Kahire: Dârü't-Tıbaati'l-Muhammediyye, 1986.

Neşşar, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 2*. Trc. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Okuyan, Mehmet - Öztürk, Mustafa. "Kur'an Verilerine Göre 'Öteki'nin Konumu". *İslam ve Öteki*. Ed. Cafer Sadık Yaran. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Özcan, Hanifi. *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*. 2. Bs. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

Peterson, Michael - Hasker, William - Reichenbach, Bruce - Basinger, David. *Akıl ve İnanç / Din Felsefesine Giriş*. Trc. Rahim Acar. 6. Bs. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.

Reçber, Mehmet Sait. "Dini Çeşitlilik". *Din ve Ahlak Felsefesi*. Ed. Recep Kılıç. 2. Bs. Ankara: Ankuzem Yayınları, 2007.

Şahin, Hanifi. "İbn Teymiyye'nin Şiî Karşıtlığında Bazı Parametreler". *EKEV Akademi Dergisi* 16/51 (2012): 133-146.

Yavuz, Sercan. "Allah Anlayışı Bağlamında İbn Teymiyye'nin Şia Eleştirisi". *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*. Ed. Sezai Engin. İstanbul: Endülüs, 2019.

Yazıcı, Muhammet. *İbn Teymiyye'nin Mecmu'u Fetava İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*. Doktora, Atatürk Üniversitesi, 1998.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Mâturîdi Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâturîdî ve Ebu'l-Mu'în Nesefî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985): 281-298.

KELÂMÎ FIRKALARIN TENKİDİNDE DİL VE ÜSLÛP: ABDÜLKÂHİR EL-BAĞDÂDÎ ÖRNEĞİ

Halil ÖZTÜRK[1]

Öz

Fırkalarla ilgili eser yazan âlimler aynı zamanda kelamcı oldukları için çoğunlukla savunmacı ve eleştirel bir tarzda eserlerini kaleme almışlardır. Hatta bu eleştirilerini tekfire kadar götürmüşlerdir. Ancak buna karşın objektif olan, görüşleri olduğu gibi aktaranlar da mevcuttur. Mu'tezilî Ka'bî'nin *Mâkâlâtü'l-İslâmiyye*, Eş'arî'nin *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* ve Râzî'nin *İtikâdâtu fırakı'l-müslimîn* adlı eserleri objektif olarak yazılmış olanlardandır. Malatî'nin *et-Tenbîh ve'r-red*, İsferâyî'nin *et-Tabsır fi'd-dîn* ve İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ı ise tamamen taraflı olarak yazılmıştır. Bu yazarlar kendi ve mezheplerinin görüşlerini tek doğru kabul ederek hareket etmişlerdir. Bunlardan birisi de Eş'arî âlimlerden Bağdâdî'dir. *Usûli'd-dîn*, *el-Fark beyne'l-fırak* ve *el-Milel ve'n-nihal* isimli eserlerine bakıldığında tarafgirliğin örneklerini fazlasıyla görmek mümkündür. Eleştirdiği mezheplere ve taraftarlarına fedâih-hızy/rezil, dâl/sapık, zeneb/başkalarının peşine takılan kuyruk, tekfir/kâfir, ilhâdî/din dışı gibi ithamlarda bulunmaktadır. Zaman zaman bu ithamları şahsiyetlerinden daha da ileri götürerek ailelerine kadar vardırmaktadır. Bu tarz yaklaşımıyla tenkidin ölçülerinin dışına çıkmaktadır. Eleştirdiği konular ise, dinin özüne ait meseleler olmaktan daha ziyade tâli konulardır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Fırka, Eşarîlik, Bağdâdî, Tenkit, Üslûp.

LANGUAGE AND STYLE IN THE CRITICISM OF THE KALAMI ACTIONS: THE EXAMPLE OF ABDULKAHIR AL-BAGHDADI

Abstract

Since the scholars who wrote works about the factions were also kelamists, they mostly wrote their works in a defensive and critical style. In fact, they have taken these criticisms as far as tekfire. However, there are those who are objective and who convey opinions as well. Mu'tezili Ka'bi's maqalatü'l-Islamiyye, Ash'ari's Maqalatü'l-Islamiyyin, Shahristani's Al-Milel WA'n-nihal and Razi's itikadatu fırakı'l-Muslim's works are among the objectively written ones. Malati's et-Tenbih WA'r-red, Isferai's et-Tabsir Fi'd-din and Ibn Hazm's Al-Fasl were written entirely biased. These writers have acted by accepting the views of their own and their denomination as one true. One of them is Baghdadi, one of the ash'ari scholars. When we look at his works titled usul'd-din, al-Fark beyn'd Al-fırak and Al-Milel WA'n-nihal, it is possible to see more than enough examples of neutrality. He makes accusations against the sects and their supporters such as fedaih-hızy/infamous, dal/pervert, zeneb/tail that goes after others, takfir/kafir, ilhadi/non-religious. From time to time, he takes these accusations further from their personalities to their families. With this kind of approach, it goes beyond the dimensions of criticism. The issues he criticizes are more minor than matters of the essence of religion.

Key Words: Kalam, Scholar, Asharis, Baghdadi, Critique, Style.

GİRİŞ

İnsan sosyal bir varlık olduğu için etrafındakilerle sürekli olarak fikirsel ve duygusal iletişim halindedir. İletişim halinde olan insanların birbirleriyle görüşlerini paylaşmaları ve birbirlerine karşı bazı eleştirilerde bulunmaları doğaldır. İnsanın var olduğu ve zihinsel faaliyetlerin yapıldığı her ortamda eleştiri vardır hatta olmalıdır da. Beşerin hatadan uzak olması mümkün olmadığı için söylediklerinin ve meydana getirdiği eserlerinin tenkit edilmesi kadar doğal bir şey de yoktur. Eleştiride hem insanların hem de toplumların ilerleme ve gelişmesinde pek çok faydalar bulunmaktadır. Çünkü tenkitler en doğru ve en güvenilir bilgiye ulaşmanın yollarından birisidir. Sürekli değişen dünyada eleştiriye açık olmak insanların ve toplumların kendilerini yenileyebilmeleri ve ilerleyebilmeleri açısından oldukça önemlidir.

Dini meseleleri tartışırken kullanılan dil, üslup ve eleştiri, konuların anlaşılmasında önemli bir fonksiyona sahiptir. Hiç şüphesiz ki İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlar arasındaki

[1] Dr. Öğr. Üyesi. Yozgat Bozok Ünv. İlahiyat Fakültesi. E-mail: halil.ozturk@bozok.edu.tr

fikirsel eleştirinin dozunun oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber döneminden itibaren müminlerin birbirlerini eleştirdikleri ortadadır. Müslümanlar fikri farklılıkları asla olumsuz bir durum olarak görmemişlerdir. Farklı fikir ve anlayışları doğal bir olay olarak karşılamışlardır. Hz. Peygamber'den sonra da Müslümanlar, aralarında çıkan ihtilaflardan yanlış gördüklerini eleştirmek suretiyle bu faaliyeti devam ettirmişlerdir. Bu alanda zamanla eleştiri kültürünün yazılı kaynakları haline gelen reddiye türü eserlerde meydana getirilmiştir. Ancak zamanla İslâm âlemi ilk dönemdeki bu canlılığını yitirmiş, eleştiri kültürünü yeterince geliştirememiştir. Bu anlayış yazılan eserlere de yansımıştır.

Tenkit/Eleştirinin mahiyetini anlama ve İslâm araştırmalarında tenkit usulü ve adabının kıstaslarının neler olması gerektiğiyle ilgili bilgiler vermek yerinde olacaktır.

1.Tenkit/Eleştiri Nedir?

Eleştiri, Arapça'da tenkit kelimesinin karşılığında kullanılan bir kelimedir. ''Nakd'' kökünden türeyen ve tef'îl bâbından masdar olan ''tenkid'' kelimesi, sözlük olarak 'gizli olanı ve kusuru ortaya koymak, tartışmak, bir şeyi ayıplamak, aldanmamak için bir şeyi dikkatli bir şekilde gözden geçirmek, gümüş paraları sahtesinden ayırmak suretiyle gerçeğini seçmek, cevizin içini çıkarmak, peşin ödemek' anlamlarına gelmektedir.[2]

Terim olarak kullanıldığında ''tenkit'' kelimesi daha çok edebi eserlerle ilgili kullanılmakta olup, bir kişi tarafından bir eser ya da konunun doğru ve yanlış yönlerine işaret edilmek suretiyle oluşturulmuş metinlerdir. Burada eserin doğru tanıtılmasının yanında değerlendirilmesi de yapılmaktadır.[3] Tenkit yapan kimseye 'münekkit' denilmekte olup, bir fikir ve konu hakkında doğru ve gerçeğin ortaya çıkmasını sağlamak amacıyla doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırmak ve insanları kötü neticelerden sakındırmak amacıyla yapılan, kendine ait birtakım ölçüleri bulunan araştırma, inceleme ve değerlendirmeyi tenkit olarak ifade etmek mümkündür.

Türkçe'de 'tenkit' kelimesinin yerini alan 'eleştiri' sözlükte, elekten geçirme, bir şahsın, bir eserin, bir konunun olumlu ve olumsuz yönlerini gösterme anlamlarında kullanılmaktadır.[4] Eleştiri ilke ve kurallarıyla daha doğru, keskin ve ayırt edici bir iletişim aracıdır. Eleştiri, yaratıcı gücün faydalanabileceği zihinsel bir alan ve en mükemmel fikirlerin yaşamını devam ettirdiği bir düşünce ve fikir dünyası oluşturma çabasıdır.[5]

Zamanla tenkit kelimesi bir şeyin eksik ve kötü taraflarını göstermek anlamında kullanılırken iyi taraflarını göstermenin tenkit olmadığı gibi bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu da eleştiri kelimesinin yanlış kullanımına ve anlam daralmasına uğramasına götürmüştür. Oysaki eleştirinin amacı, ortada bulunan olumsuzlukları anlamaktır. Bir sorunu anlamanın yolu, o meselenin olumlu ve olumsuz köküne inmek suretiyle aydınlatmak ve bir şeyi iyi ya da kötü yönleriyle değerlendirmektir.[6]

Gerek Arapça 'tenkid' gerekse Türkçede kullanılan 'eleştiri' kelimeleri bir konunun, bir eserin olumlu ve olumsuz yanlarını ortaya çıkarabilmek için yapılan fikirsel faaliyetleri ifade eden kavramlardır.

*Dr. Öğr. Üyesi. Yozgat Bozok Ünv. İlahiyat Fakültesi. E-mail: halil.ozturk@bozok.edu.tr

[2]Ebu'l-Fazl Muhammed b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, haz. Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed el-Ubeydî, 3. Baskı (Beyrut: Dâruİhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 14: 252;Ahmed b. İbn Fâris, *Mu'cemu mekayîsi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5: 467; Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1980), 1: 339.

[3] Rahmi Er, ''Tenkit'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 458.

[4] Türk Dil Kurumu Tükçe Sözlük, ''Eleştiri'', 10. Baskı (Ankara: TDK Yayınları, 2005), 626; İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (Ankara: Sosyal Yayınları, 1998), 228.

[5] Ronald Barthes, *Eleştiri ve Hakikat*, çev. Elif Bildirici-M. Işık Durmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 64.

[6] Turan Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (Ankara: by., 2007), 139; Tahsin Yücel, *Eleştiri Kuramları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 4.

Eleştiride önemli olan hususlardan birisi de üslûptur. Üslûp sözlükte, 'izlenen yol, benimsenen tarz' anlamına gelir. Dil ve edebiyatta kişinin duygu, düşünce ve heyecanlarını dile getirme biçimi ve dili kullanma şeklidir. Bu ifadelerden hareketle üslûbu duygu ve düşüncelerin anlatılması ve yazıya dökülmesi esnasında dilin kullanılmasındaki özgünlük olarak tanımlamak mümkündür.[7] Üslûp insanın kendisini ifade biçimidir. Sözlü, yazılı ya da görsel alanda insanlar tenkit edilirken seçilen sözcüklerin, kullanılan dilin ve konuşma üslubunun önemi çok büyüktür.

İlmî bir tenkit/eleştiride bulunması gereken birtakım unsurlar vardır. Bunları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

2.Eleştiri/Tenkitte Bulunması Gereken Özellikler

Tenkit/eleştirilen husus, eleştiriye konu olmalıdır. Bu anlamda ayetler ve mütevatir haberler eleştiriye konu olamazlar.

Tenkit/eleştiri doğruluk üzerine kurulmalıdır. Yalan ve batıl olmamalıdır.[8] Tenkit/eleştirinin ana gayesi Allah rızasını elde etmek olduğu için, şöhret elde etme, makam sahibi olma, karşı düşünceyi yenilgiye uğratma, düşmanlık gösterme, nefret ve kıskançlık gibi unsurlar devreye girdiğinde doğruluk ortadan kalkar.

Tarafgir davranılarak peşin hüküm ve ön yargılarla hareket edilmemelidir.

Eleştirilen konunun uzmanı olunmalıdır. Konuyla alakalı bilgi birikimi elde edilmiş olmalıdır.

Tenkit/eleştiri konusu olan husus iyi anlaşılmalıdır. Konuyla ilgili yapılmış başka değerlendirmeler ve yorumlar dikkatlice incelenmelidir. Bu husus aynı zamanda eleştirinin sonucunda çıkan neticenin sağlıklı olmasına da etki eder.

Tenkit/eleştirilen düşünceden sahibinin daha sonra dönüp dönmediği bilinmelidir. Çünkü zamanla savunulan bazı fikirlerden savunucularının döndüğü bir gerçektir.

Tenkit/eleştiri delillerden yola çıkarak yapılmalıdır. Delil özelliği taşımayan bir takım şahsi görüş ve yorumlar, mesnetsiz yapılan eleştirilerin hiçbir ilmi değeri yoktur.

Kullanılan üslubun edep dairesinde olması gerekir. Edebe uyan bir üslupla yapıcı eleştiri ortaya konulur. Kabalık değil yumuşaklık ölçü alınmalıdır. Özellikle insanlarca önem verilen inanç ve değerlerle ilgili eleştiri yapılırken kullanılan üsluba çok dikkat edilmelidir.

Yapılan tenkit/eleştirilerin matematiksel olarak kesin bir nesnelliği olmadığı için yapılan eleştiriler içerisinde her zaman öznelliği barındıracaktır. Bu sebeple İslam düşünce tarihinde özellikle kelâmî ekollerin birbirlerine yönelttikleri eleştirilerin çoğu bu türdendir. Ancak yapıcı ve yararlı eleştiri yapma hususunda dikkat edilmelidir.

Tenkit/eleştiri konusunun hangi şart, durum ve zamanda doğup geliştiği dikkate alınmalıdır. Zira fikirler belli bir zaman diliminde ve çevrede doğarlar. Yani bir yönüyle tarihseldirler. Kullanılan kavram ve ıstılahların anlamlarının eleştirildiği zaman diliminde ve eleştirmenin kullandığı anlamlarla aynı olmalıdır.

Bir düşünceyi veya kişiyi eleştirirken olumlu ve olumsuz yönler dikkate alınarak tenkit yapılmalıdır. Yani sadece olumsuz yönleri dikkate alarak yapılan eleştiri insaflı bir eleştiri olmaz.

Tenkitte uç örneklerden hareket ederek genellemelere gidilmemelidir. Eleştirilen meseleye parçacı değil bütünsel yaklaşılmalıdır. Abartı, ötekileştirme ve tekfir gibi yollara başvurulmamalıdır. Tutuculuktan kaçınılmalıdır.

[7] İsmail Durmuş, ''Üslûp'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 42: 383.

[8] ''Gerçeğin (hakkın) ötesinde, dalâletten başka ne kalır'' (Yûnus 10/32) ayeti gerçeğin ve hakkın önemini ortaya koymaktadır.

Yapılacak tenkidin sonucunda manevi bir sorumluluk ortaya çıkacağı hususu dikkatten kaçmamalıdır. İsabetsiz bir eleştirinin sonucu sahibine vebal getirir. Hakaretten kaçınılmalıdır.

Eleştiride tepkisellik ilke olmamalıdır. Çünkü tepkisellikte doğruluğa ulaşmaktan daha çok, tepki gösterilen fikrin zayıflatılması veya bitirilip geçersiz kılınması ön plandadır.[9]

Eleştiri yapan kişide/eleştirmende de bulunması gereken özelliklerden şunları belirtmek mümkündür:

3. Eleştirmende/Münekkitte Bulunması Gereken Özellikler

Eleştirmen, eleştirmekten daha çok birlikte paylaşım durumunda olmalıdır.

Eleştirmenin ana hedefi gördüğü, okuduğu eserin veya yapıtın kendisinde bıraktığı etkiyi ortaya koymak olmalıdır.

Eleştiride bulunacak kişi, bilgi kaynağını iyice kontrol etmelidir. Çünkü haber kaynağı sağlam olmayan kişinin yaptığı eleştirinin maksadına ulaşması mümkün değildir.[10]

Eleştirmen duygularını kontrol edemeyip eleştiriye katarsa görevini yerine getiremez. Duygularla hareket edildiğinde adalet ve ölçü dengesi bozulur.[11]

Eleştirmen kişisel çıkarlardan yola çıkarak eleştiri yapmamalıdır.

Eleştirmen eleştirel düşünebilme kabiliyetine sahip olmalıdır. Çünkü olayların nedenleri araştırılırken karşılaştırma yapma yolu eleştirel düşünme yetisine sahip olmaktan geçer.

Eleştirmen tepkisellikten hareket etmemelidir. Samimiyet esas ilkesi olmalıdır.

Eleştirmen eleştiriyi sadece karşısındakilere değil de zaman zaman kendisine de yöneltmelidir.

Dini alanda yapılan tenkitlerde eleştirmen tekfir ve ötekileştirme gibi yollara başvurmamalıdır.[12]

Yukarıdaki ilkeler ışığında sonuç olarak ifade edilecek olursa, yerinde, zamanında ve uygun koşullarda yapılan eleştiri bir gerekliliktir. Eleştiri olmadığında her şey tabu haline gelir. Birtakım insanlar ve kişisel tercihleri kutsallık zırhına bürünür. Eleştirel düşünmeme sonucunda kişisel özgürlükler yok olur. Eleştiri olmazsa özgür düşünce, tefekkür ve fikri gelişme olmaz. Bu durumda hayat durağan hale gelir, gelişen ve değişen hayata uyum sağlamak zorlaşır. Beşer hayatının her an bir değişim ve dönüşüm arz eden keyfiyeti ihmal edilmiş olur. Geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasındaki uyum sağlanamaz. İlmin, düşünce ve medeniyetin ilerleyişi göz ardı edilerek ilerleme diye bir şey olmaz.

İslam mezheplerinden ve görüşlerinden bahseden, zaman zaman tenkit eden hatta onlara karşı reddiye türü eserler ortaya koyan âlimlerin varlığı oldukça fazladır. Reddiye tarzında yazılan eserler, bir inanç veya düşünceye karşı çıkarak delil ve dayanaklarını çürütmek amacıyla yazılmıştır. Reddiyeler II/VIII. Yüzyılda yazılmaya başlamış, ilk dönemlerde bir inanç ve düşünceye karşı cevap vermeyi kastederken zamanla inanç ve düşüncelerin bozuk olduğunu ispat etmek suretiyle onların çürütülmesi yoluna gidilmiştir.[13]

---

[9] Ebû Osman Amr b. Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, 2. Baskı (Kahire: Matbaatü Mustafa Elbânî, 1965), 3: 452; Mehmet Tözluyurt, *Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Eleştiri Anlayışı* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2019), 13-16; Ali Budak, ''İslâm Araştırmalarında Tenkit Âdâbı'', *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/2 (2013), ss. 93-107; S. Kemal Sandıkçı, ''Eleştiride Ölçü ve Üslûp Meselemiz'', *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri 1* (Ankara 2003), ss. 449-457.

[10] el-Hucurât 49/6.

[11] el-Mâide 5/30.

[12] Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 3: 452; Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, trc. Aysel Bora, 40. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 87; Tözluyurt, *Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Eleştiri Anlayışı*, 18-25.

[13] Mustafa Sinanoğlu, ''Reddiye'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 516.

4. Mezhepler Tarihçilerinin İslam Fırkalarını Tenkidi

İtikâdî İslam mezhepleri tarihi alanında eser yazan müellifler muhaliflerine karşı takındıkları tavır ve takip ettikleri metot bakımından genel olarak iki kısımda değerlendirilmektedir.

4.1. Muhaliflere Karşı Hoşgörülü Olanlar

Bu gruptaki müellifler mezheplerin görüşlerini aktarırken objektif olmuşlar ve hoşgörülü davranarak herhangi bir tenkide gitmemişlerdir. Karşıtlarının fikir ve düşüncelerini tarafsızlıkla aktarmışlar ve herhangi bir eleştiri getirmemişlerdir. Tekfir gibi suçlamalara asla gitmemişlerdir. Bağdat Mu'tezilesinin önde gelen âlimlerinden olan Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'nin (ö. 319/931) *Mâkâlâtü'l-İslâmiyye*'si bu hususta yazılmış eserlerden birisidir. Fırkalar hakkında yazılan eserlerin sistemli ve kapsamlı olanlarındandır. Yazar, önceki yazılan eserlerin gereksiz ayrıntılara girmesi, hatalar içermesi ve onları yetersiz görmesi sebebiyle konuları tarafsız ve geniş olarak kapsayacak bu eseri yazmış ve eserin yazılış tarihini de hicri 290'lı yıllar olarak belirtmiştir.[14]

Bu grupta meşhur olarak önde gelen müellif Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'dir (ö. 324/936). Eş'arî, yaşadığı çağ olan III/IX. yüzyılın sonu, IV/X. yüzyılın ilk çeyreğinde fırkalarla ve mensuplarıyla ilgili bilgi aktaran veya görüşlerini eleştiren fırka yazarlarının durumunu ve kendi metodunu *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-musallîn* isimli eserinde şöyle aktarmaktadır: ''Din mensuplarını ve aralarındaki farkları öğrenmek isteyenlerin; mezhepleri ve fırkaları bilmesi gerekir. Mezhepler ve fırkalarla ilgili eser yazanların ve onların görüşlerinden söz eden insanların, eksik anlatımda bulunduklarını, hasmının sözünü anlatırken mugalataya saptıklarını, düşmanlarını kötülemek niyetiyle naklettiğinde bilerek yalan söylediklerini, ihtilaf edenlerin görüş ayrılıklarını rivayet ederken doğru hareket etmeyip, sözlerine onların delillerini çürütecek ilaveler yaptıklarını gördüm. Hâlbuki bu, ilim sahiplerinin ve doğru ile yanlışı ayırt edebilen kimselerin yöntemi değildir. Bu gördüğüm şeyler beni, tanıtmak istediğim mezhepleri doğru bir şekilde açıklamaya, kısa tutmaya ve uzatıp çoğaltmamaya sevk etti…''[15]

Eş'arî'nin yukarıdaki ifadelerinden itikadi mezheplerle ilgili eser yazanların insaflı olmadığı, tenkidin usul ve adabına rivayet etmedikleri görülmektedir. Eş'arî bu durumdan bir fırka yazarı olarak rahatsızlık duymuş ve eserini oluştururken tarafsız hareket edeceğini ortaya koymuştur. Bu özelliğiyle O, mezhepler hakkında tarafsız kalan ve ilmi zihniyetten ayrılmayan bir âlim olma özelliğine sahip olmuştur. Aslında Eş'arî, bu tavrıyla 'makâlât' türünde yazılan eserlerin ölçüsünün dışına çıkmıştır. Çünkü 'makâlât' türünde oluşturulan eserlerde yazarın kendi görüşlerini açıklaması, mezhebinin fikirlerini savunması, karşı olduğu kişi veya mezhebin görüşlerini eleştirmesi ve reddetmesi esastır.[16] Eş'arî kendi şahsi görüş ve kanaatlerine yer vermemiş, naklettiği görüşlerin delillendirilmesine de temas etmemiştir.[17]

Eş'arî mezhebinde önemli fırka yazarlarından birisi de Abdülkerîm eş-Şehristânî'dir (ö. 548/1153). Şehristânî dinler, mezhepler ve felsefi sistemlerle ilgili yazmış olduğu *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserini Eş'arî gibi tarafsızlıkla kaleme almıştır. Eş'arî eserinde Müslüman fırkaların görüşlerini ele alırken Şehristânî vahye dayanan ve dayanmayan dinlerle eski Yunan'dan Hint'e kadar felsefi görüşlerden de bahsetmektedir. Şehristânî eserinde fırkaların görüşlerini aktarırken kendisi için belirlediği ilkeyi şöyle izah etmektedir: ''Makâlât yazarlarının eser telif ve tertibinde takip ettikleri iki metot vardır: İlki asıl olarak meseleleri ortaya koyup, daha sonra her meselede grup ve fırkaların görüşlerine yer vermek

[14] Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Kitâbu tabakâti'l-mu'tezile* (Beyrut: Matbaatü'l-Katalukiyye, 1961), 88; Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 54.

[15] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*, tas. Helmut Ritter, 4. Baskı (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2005), 1; Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 27.

[16] Ahmet Turan, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Samsun: Eser Matbaası, 1993), 2-3; Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 37-37; Hasan Onat-Sönmez Kutlu, ''İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş'', *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 43.

[17] Bu konuda detaylı bilgi için bk. Hasan Onat, ''Makâlâtü'l-İslâmiyyîn'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 406

şeklindedir. İkincisi, kişileri ve makale sahiplerini ele alarak muhtelif meseleler hakkında görüş ve kanaatlerini ortaya koyma tarzıdır. Bu kısa eserin tertip ve düzeni ikinci metoda göre olacaktır. Zira çeşitli bölünmeleri tespit ve fırkaların sayısını hesaplama konusunda bu metodu daha doğru ve elverişli görmekteyim. Bu konuda kendim için koyduğum prensip, her fırkanın düşüncesini, lehte ve aleyhte taassup göstermeksizin olduğu gibi belirtmek, görüşlerinin doğrusunu yanlışından ayırma gibi bir çabaya girmemek, 'batıl olana karşı hak olan şöyledir' şeklinde bir ifade kullanmamak ve sadece kitaplarında yazılı olan ne ise onu kaydetmek olacaktır. Zira akli deliller ortaya konulduğunda, hakkın görüntüleri ve batılın emareleri, zeki ve anlayış sahibi olanlara gizli kalmayacaktır. Muvaffakiyet Allah'tandır''.[18]

'Milel ve nihal' türünde yazılan eserler de 'makâlât' ve 'fırak''ta olduğu gibi yazarın karşısındaki fırkaları ve dinleri tenkit ve reddetmek amacıyla yazılmış olmasına rağmen Şehristânî fırka ve dinlerin görüşlerinden bahsederken tarafsızlığını ortaya koymuştur. Görüşleri aktarırken kendi kaynaklarından vereceğini belirtmiştir. Bu şekilde hareket etmekle doğruyu ve yanlışı, hak ile batılı bulma vazifesini akıl sahibi okuyucuya bırakmaktadır. Hatta bu tutumundan dolayı aşırı Şii, Batıni, felsefenin karanlıklarında dolaşan, itikadı bozuk, yoldan çıkmış gibi bazı ithamlara da maruz kalmıştır.[19]

VII/XIII. Yüzyılın önemli âlimlerinden birisi olan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) de bu grupta değerlendirilecek birisidir. *İ'tikâdâtu fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* adlı eserinde, adından da anlaşılacağı gibi İslâm fırkalarının ve İslâm'ın dışındaki dinlerin ve fırkaların görüşlerini anlatmıştır. Bu eser 'fırak' türü eser olmasına rağmen görüşleri aktarırken tarafsız davranmıştır. Çünkü 'fırak' türü eserlerde 'makâlât' ve 'milel ve nihal' gibi savunma, eleştiri ve reddiye özelliğine sahiptir.[20] Ali Sami en-Neşşâr'da eserin giriş kısmında Râzî'nin bir tarihçi gibi hareket ettiğinden bahsederek muhaliflere karşı münakaşaya, mücadeleye girmediğini ve başka fırka yazarları gibi iftiralarda ve ithamlarda bulunmadığını belirtmektedir.[21]

Fırkalar hakkında reddiye tarzında eser yazma geleneğinin başladığı II/VIII. Yüzyıldan itibaren pek çok müellif tarafından çalışmalar meydana getirilmiştir. Ancak itikadi mezhepler hakkında 'makâlât', 'fırak', 'milel' ve 'nihal' türü eser yazan ve bu alanda ilmi bir üslûp ve ilkelerle yaklaşarak fırkaların görüşlerini eleştirme, savunma veya geçersiz kılma gibi davranışlar içerisine girmeyen, taraftarlarının şahsiyetine yönelik edebe aykırı ifadeler kullanmayan âlimler içerisinde ilk olarak Ka'bî ve Eş'arî'yi görmekteyiz. Eş'arî'den sonra Şehristânî ve daha sonra da Râzî gelmektedir.

4.2. Muhaliflere Karşı Hoşgörüsüz/Sert Olanlar

Bu grupta yer alan müellifler, farklı görüş ve fikir sahibi olanlara karşı sert tavırlı, eleştirel ve tahkir edici bir üslûp hatta tekfire kadar varan bir duruş içerisinde olmuşlardır.

---

[18]Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 1: 16; Şehristânî, *Milel ve Nihal,* çev. Mustafa Öz, 2. Baskı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 28-29.

[19] Abdülkerîm es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fî mu'cemi'l-kebîr*, thk. Münire Naci Salim (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1975), 2: 161; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, thk. Ferid Abdülaziz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3: 428; Şemseddin Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 36: 329. Makâlât, milel ve nihal eserlerinin yazılış amacı ve özellikleri hakkında bk. Ömer Faruk Harman, ''Milel ve Nihal'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 58. Her ne kadar kaynaklarda tarafsız olarak mezhepler hakkında eser yazanlar arasında Şehristânî zikredilse de, fırka yazıcılığında genellemeci, parçacı, bağlamından koparak soyutlandırıcı gibi bir takım eksikliklerin bulunduğu noktasında bilgilerde mevcuttur. Bu hususla ilgili bk. Orhan Ateş,''el-Milel ve'n-Nihal'in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları'', *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 1/2 (Güz 2008), ss. 105-130.

[20] Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtu fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sami en-Neşşar (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982). Fırak türünde yazılmış eserlerin özelliği hakkında detaylı bilgi için bk. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDV Yayınları, 1991), çevirenin önsözü, XIII-XXII; Sönmez Kutlu, ''İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Mes'elesi'', *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi 1*, yay. haz. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), ss. 391-440.

[21] Râzî, *İ'tikâdâtu fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, 2.

Bu grup içerisinde yer alan hatta tarihi seyir dikkate alındığında onların ilki sayılabilecek kişi Ebü'l-Hüseyin el-Malatî'dir (ö. 377/987). *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'* adlı eserini Hz. Peygamber'den ümmetin 73 fırkaya ayrılacağı, birinin cennete diğerlerinin cehenneme gideceğini belirten hadisi referans alarak kurtuluşa erecek olan Ehl-i sünnet mezhebinden olanları diğerlerinden ayırmak için telif etmiştir. Tamamen savunmacı bir üslupla ele alınan bu eser, mezhepler tarihi literatürünün gelişmediği bir dönemde yazıldığı için sonraki eserlerle birçok konuda farklılık taşısa da muhâlif fırka ve temsilcileri tenkit etme hususunda sonraki yazılmış eserlere de kaynaklık etmiştir.[22]

Zâhirî fırkasına mensup olan Ebû Muhammed Ali b. Hazm'ın (ö. 456/1063) *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* ve Eş'arî Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî'nin (ö. 471/1078) *et-Tabsır fi'd-dîn* adlı eserleri savunmacı bir üslupla yazılmış 'milel' ve 'nihal' türü eserlerdir. İbn Hazm eserinde zahiriliği ön plana çıkararak savunusunu yaparken Sünnî ekollere özellikle eş'arîliğe çok sert eleştirilerde bulunmuştur. Bu sebeple eserindeki değerli fikirlerinden yeterli derece de faydalanılmamasına sebep olmuştur.[23] İsferâyînî de hak olarak gördüğü mezhebin görüşlerini savunurken batıl olarak nitelendirdiği muhaliflere karşı üslup açısından ağır ve kırıcı (mesela fedâih/rezillikler) ifadeler kullanmıştır.[24]

Tamamen savunduğu fikirlerin veya mensubu olduğu mezhebin doğruluğunu ortaya koymak için yazılan eserlerde müellifler, muhaliflerine karşı savunmadıkları görüşleri isnat etme, üslup açısından kırıcı olma ve sadece tek doğrunun kendileri ve savundukları fikirler olduğu şeklinde hareket etmişlerdir. Bu da mezhepler tarihi alanında yazılan eserlerin güvenilirliği noktasında bir takım tereddütler ortaya koymuştur.

Muhaliflere karşı hoşgörüsüz, kırıcı ve dışlayışı bir üslûp içerisinde olan âlimlerden birisi de Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir (ö. 429/1037). Bağdâdî koyu bir sünnî olup eserlerine bu duruşunu yansıtmıştır. Burada Bağdâdî'nin elimizde mevcut olan *Usûli'd-dîn*, *el-Milel ve'n-nihal* ve *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserlerinden hareketle İslâm düşüncesindeki yeri, fırkaları tenkit ederken yaklaşımı, üslubu ve değerlendirmeleri hakkında bilgi vererek konuyu anlaşılır duruma getirmek gerekmektedir.

5. Bağdâdî'nin İslâm Düşüncesindeki Yeri

Bağdâdî, fıkıhta Şâfii, kelamda Eş'arî âlimlerinden birisi olup IV/X. asrın sonu V/XI. asrın başlarında yaşamıştır. Eş'arî kelamında meşhur olan Kâdî Ebûbekir Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Ebûbekir İbn Fürek (ö. 406/1015) ile aynı zaman diliminde yaşamışlardır. Bağdâdî, Eş'arî kelamına çağdaşı olan bu iki âlim gibi yapısal bir katkı sunamamıştır. Daha çok Eş'arîlerin görüşlerini derli toplu bir şekilde aktarılmasını sağlamıştır. Bu hususta Abdurrahman Bedevî şunları kaydetmektedir: ''Abdulkâhir el-Bağdâdî eldeki mevcut eserleri dikkate alındığında kendisine has orijinal fikirleri olan ya da yeni deliller (burhan) ortaya koyan bir mütefekkir olmaktan daha çok Eş'arîlerin görüşlerini aktaran bir kişidir.''[25]

Bağdâdî'nin başka bir yönü eserlerini savunmacı bir üslupla oluşturarak, genelde Ehl-i sünnet'i özelde ise Eş'arîliği savunurken muhalif gruplara karşı çok sert bir dil ve kırıcı üslupla karşılık vermesidir. Kendisinden bir asır önce yaşamış olan Eş'arî'nin belirttiği mezhepler hakkında eser yazanların düştüğü hatalara Bağdâdî de düşmüştür.[26]

---

[22] Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, haz. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1965). Ayrıca bk. Mustafa Öz-Avni ilhan, ''Malatî, Ebü'l-Hüseyin'',*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 468.

[23] Ebû Muhammed Ali b. Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal,* thk.Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, 5 cilt (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1996). Ayrıca bk. Yunus Şevki Yavuz, ''İbn Hazm (İtikadî Görüşleri)'',*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 55.

[24] Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî,*et-Tabsır fi'd-dîn,* thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 16-17.

[25] Abdurrahmân Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm el-Melâyîn, 1997), 1: 674.

[26] Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*, 1. Râzî'nin Bağdâdî'ye karşı saygı beslediğini belirtmesine rağmen muhaliflerine karşı şiddetli bir taassup içerisinde olduğu ve görüşlerini tarafsızlıkla nakledemediğinden bahsedilmesi de Bağdâdî'nin bu hususdaki eksikliğini vurgulamaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ethem Ruhi Fığlalı, ''Abdülkâhir el-Bağdâdî'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 246.

Bağdâdî'nin eserlerindeki tertip ve düzen, üslûbunun açıklığı; Ehl-i sünnet'in prensiplerinin oluşturulmasında ve yerleştirilmesindeki gayreti olumlu özelliklerindendir. Ehl-i sünnnet kavramına vurguyu güçlü bir şekilde yaparak kendisinden sonra gelen Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) kelam ilminin gayesini tarif ederken Ehl-i sünnet kavramını kullanması bu çabanın bir sonucudur.[27] Ayrıca on beş esasta toplayarak değişik zümrelerden oluşan sekiz sınıf Müslümanı içerisine kattığı Ehl-i sünnnet akidesi, kendisinden sonra sünnî topluluğun inanç esaslarını temsil eder hale gelmiştir.[28]

6. Bağdâdî'nin Fırkaları Tenkidinde Üslûbu

Bağdâdî'nin fırkaların ve müntesiplerinin görüşlerini aktarırken takındığı tavır, kullandığı üslûpla ilgili örneklemleri sırasıyla *Usûlü'd-dîn*, *el-Fark beyne'l-fırak* ve *el-Milel ve'n-nihal*'den hareketle şu şekilde ifade edebiliriz:

6.1. Usûlü'd-Dîn Bağlamında: Kelâm ilmine muhtelif zamanlarda 'el-fıkhu'l-ekber', 'akâid', 'tevhid', 'nazar ve istidlal', 'kelâm' gibi farklı isimler verilmiştir. Bu isimlerden birisi de 'Usûlü'd-dîn'dir. Dinin esas ilkelerinden, ana konularından bahsettiği için bu isim verildiği gibi bu konulardan bahsedenler de yazdıkları eserlere 'usûlü'd-dîn' ismini vermişlerdir. Bağdâdî de ''bu kitapta dinin esaslarından on beş esastan bahsettik'' diyerek bu durumu teyit etmektedir.[29]

Bağdâdî dinin esaslarından bahsederken konuları muhalif görüşler doğrultusunda onların görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak için karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Eleştirilerinin dozunu zaman zaman aşırı boyutlara götürerek hakaretlere vardırmıştır. Hakaret anlamında 'fedâih', ''hızy', ''ilhâd'' ve ''tekfir'' kelimelerini kullanmaktadır. 'Fedeha' fiili, ''bir şeyi ortaya çıkarmak, engellemek, güzel olmayan renk'' gibi anlamlara gelmektedir.[30] ''Fadîha'' (çoğulu fadâih) ismi, skandal, rezalet, onur kırıcı durum, ayıbın ortaya çıkması, küçültücü ve utanç verici durum' anlamlarında kullanmaktadır. Bu kelime ile karşıdaki insanı küçültmek, rencide etmek, onuru kırmak, kusur ve ayıplarını ortaya koymak' kastedilmektedir. 'Fadûh' ismi de bu durumdaki insan için kullanılmaktadır.[31] 'Hızy' kelimesi de 'utanma, mahcup olma, zor durumda kalma ve şerefine leke sürülme' anlamlarına gelmektedir.[32] ''İlhâd'', 'istikametten, hak yoldan ve imandan sapmak' anlamına gelmektedir. Istılahta ise, Allah'ı ve varlığını inkâr etmek, bütün dini değerleri hafife almak demektir. İnkârcıya ve hafife alan kişiye de mülhid denir'.[33] ''Tekfir'' ise, küfre nispet etmek; mü'min diye bilinen biri hakkında kâfir hükmü vermek' demektir.[34]

Mezheplere ve şahıslara karşı ortaya koyduğu eleştirilerine bakıldığında öncelikle mezheplerden başlamak üzere şu örnekleri vermek mümkündür.

Bağdâdî, şehâdetin şartlarının; doğruluğunun bilinmesi, dile getirilmesi ve kalp ile tasdik edilmesi gerektiğini belirtir. O'na göre, Münafık tersine inanarak şehâdette bulunduğu için Allah katında mü'min değildir ve ahrette azaba uğrar. Dünyada ise, cizye alınmaz, namazı kılınır, Müslüman

[27] Ehl-i sünnet kavramını temele alarak kelam ilminin gayesini Gazzâlî şöyle belirtmektedir: ''İlm-i kelamın gayesi Ehl-i sünnet'in akidesini muhafaza etmek, onu bid'at erbabının karıştırmasından korumaktır.'' Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, çev. Hilmi Güngör (İstanbul: MEB Yayınları, 1994), 23. Ayrıca İbn Haldûn'da da bu etkiyi görmek mümkündür: ''Kelâm; akli delillerle inanç (akide) esaslarının savunulmasını ve inanç konularında selefin ve ehl-i sünnetin yolundan sapan bidatçıların iddialarına cevap vermeyi kapsayan bir ilimdir''. Bk. Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 2: 638.

[28] Fığlalı, ''Abdülkâhir el-Bağdâdî''; 1: 245; Ömer Aydın, ''Abdulkâhir el-Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri'', Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi* içinde, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları,2016), s. 22.

[29] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 7.

[30] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa,* 4/509; Muhammed Murtazâ el-Hüseyün ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevheri'l-kâmûs*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kuveyt: Matbaatü Hukûmetü'l-Kuveyt, 1965), 7: 20

[31] İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 10: 276-277; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 7: 20.

[32] Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî gârîbi'l-kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 147.

[33] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa,* 5: 236; İsfehânî, *el-Müfredât fî gârîbi'l-kur'ân*, 448; İbrahim es-Sâmirî, *Fî'l-mustalahi'l-islâmî* (Beyrut: Dâru'l-Hadâse, 1990), 30.

[34] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 309.

mezarlığına defnedilir. Bu durum onun gizli nifakını ve bidatlerinden birisini ortaya çıkardığında değişir. Bid'at, Bâtıni Karâmıta ve Râfızîlerin gulatından Hulûliyye'nin bid'atı gibiyse mürteddir, öldürülür. Namazı kılınmaz ve malı Müslümanlar için haraç olur. Eğer bid'ati Mu'tezile'nin ki gibi ise, Eş'arîler onlar ile ehl-i sünnet arasında mirasçılığın kesilmesini, namaz ve cenaze namazının kılınamayacağını, kestiğinin helal olmadığını ve selam verilmeyeceğini söylediler.[35]

O'na göre; İmamiyye'den bir grup Muhammed b. Ali b. Musa'yı beklerler. Onlar, me'mun zamanından günümüze kadar beklemektedirler. Bu bekleyenlerin tamamı, Kur'an ve sünnetin tahrif ve değişikliğe uğradığını kabul ederek dinden şüphe ederler. Dinin hükümlerinin gerçekliği ancak masum imam Ali'nin ortaya çıkarmasıyla anlaşılacaktır. Bu sebeple uçsuz bucaksız bir çölde bulunulduğunu iddia etmektedirler. Bu, rezillik(hızy) olarak onlara yeter.[36]

Bağdâdî, ehl-i hakk'ın Osman'ın öldürülmesinden sonra Ali'nin imametinin sahih olduğu konusunda icmâ ettiğini, ancak Kaderiyye'den Esâmiyye fırkasının bu icmâya muhalafet ettiğini, imametin şûra ve ümmetin bir kısmının seçimiyle değil icmâ ile olmasını gerektiğini belirtmiştir. Bu düşüncelerinin neticesinde Ali'nin imametinin sahih olmadığı düşüncesine varmışlardır. Bu düşüncenin rezillik (hızy) olarak Esâmiyye'ye yeteceğini izhar etmiştir.[37]

Kaderiyye'den Behşemiyye'nin Allah'ın yarattıklarında mevcut renklerin dışında başka bir renk olmadığını söylemelerinin rezil (hızy) bir bid'at olduğunu belirtir.[38]

Bağdâdî şahıslara yönelik birtakım eleştirilerde de bulunmaktadır. Ebû Osman Amr b. el-Câhız (ö. 250/864) ve Sümâme b. Eşres'in (ö. 213/828) Allah'ın kendisini bilen fâsığı ebedi olarak cehennemde tutacağını, inkar edenlerin ise azaptan kurtulacaklarını söylediklerini ve bu sözlerinin kendileri için rezillik (hızy) olduğunu belirtir.[39] Ebû İshâk İbrahim b. en-Nazzâm'ın (ö. 221/835-231/935) hareketten başka araz olmadığını kabul ettiğini belirterek bunun bir sapıklık (ilhâd) olduğunu söyler.[40] Ebu'-l HÜzeyl el-Allâf'ın (ö. 227/841-235/849) cennet ve cehennem ehlinin daima hareketsiz kalacakları bir sona ereceklerini söylemesini rezillik (hızy),[41] Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) fasığın *el-menzile beyne'l-menzileteyn'*de olduğunu söylemesini ve Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) Hz. Ali'nin şahitliğini reddetmesini kâfirlik olarak nitelemektedir.[42]

6.2. el-Fark Beyne'l-Fırak Bağlamında:

Bağdâdî eserinin baş tarafında yazma amacını şöyle anlatmaktadır: ''Bana,-Allah talebinizden dolayı sizi mutlu kılsın- ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı, bunlardan birisinin kurtuluşa erip yüce cennete gideceği, ötekilerinin de aşırılığa saparak derin çukur ve kızgın ateşe girecekleri hakkındaki Hz. Peygamber'in-Allah'ın salat ve selamı üzerine olsun- hadisinin açıklamasını soruyorsunuz. Benden, varlığından dolayı ayağının sürçmediği ve ondan iyiliğin ayrılmadığı kurtuluşa ermiş eren fırka ile; zulmün karanlığını aydınlık, hakka inancı ebedi yokluk olarak gören, sonsuz ateşe gidecek ve Allah'tan başka bir yardımcı bulamayacak olan sapık fırkalar arasındaki farkı göstermemi istiyorsunuz. Ben de bunun üzerine, sağlam dinin ve doğru yolun ortaya çıkarılması ve bu yolun, sapık yollar ve bozulmuş görüşlerden ayırt edilmesi hususundaki isteğinizin yerine getirilmesini gerekli gördüm. Böylece, helak olacak da, hayat bulacak da, ya bu açık delillerle yok olacak, ya da onlarla hayat bulacaktır. İsteğinizin cevabını da bu kitapta topladım…''[43]

---

[35] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 214-216; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* 222.
[36] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 301-302; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* 311.
[37] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 313; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* 324.
[38] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 60; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* 69.
[39] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 49; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* 58.
[40] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 67-69; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* 76-77.
[41] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 263; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* 273.
[42] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 359; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* 373-374.
[43] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huşt (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988), 21-22; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 1.

Bağdâdî eserin başında doğru yolda olanlarla sapık yolda olanları ayıracağını belirtmek suretiyle 'fırak' türünün örneğini sergilemektedir. Fırka ve müntesiplerinin görüşlerini değerlendirirken *Usûli'dîn*'deki üslûbunu devam ettirmektedir. Kitabın üçüncü bölümüne 'bu bölüm, sapık fırkaların (fıraku'l-ehvâ) her birinin görüşleri ve saçmalıklarının (fedâih) detaylı olarak açıklanmasıyla ilgilidir' dedikten sonra bu sapık fırkaları Râfıza, Havâric, Kaderiye/Mu'tezile, Mürcie, Neccâriyye, Dırârîyye-Bekriyye-Cehmiyye, Kerrâmiyye ve Müşebbihe olmak üzere sekiz bölümde ele almaktadır.[44]

Diğer fırkalara da eleştiriler getirse de daha çok eleştirisini ve bunun dozajını Mu'tezile'ye karşı artırmaktadır. Dalâlet/sapıklık, fedâih/saçmalık-rezillik, tekfir/küfre nispet etme, ilhâd/ dinsizlik, zeneb/kuyruk (başkasının peşine takılma) gibi ifadeler kullanmaktadır.

Mu'tezilî olan Allâf'ın on, Nazzâm'ın yirmi bir fedâih/saçmalıkları olduğunu uzunca anlatır.[45] Muammer b. Abbas es-Sülemî'yi (ö. 280/835) dinsizlerin başı (melhade), kaderiyyenin peşinden giden kuyruk (zeneb) ve kepazelikleri çok olan birisi olarak tanıtır.[46] Câhız'ın dalâlet/sapıklıkları ve fedâih/rezilliklerinden bahseder. Yazdığı *Hıyelü'l-lusûs* (Hırsızlık Hileleri) adlı eserle kötü kimselere hırsızlığın yollarını, *Gışşu's-sınâat*'la (Sanatların Hileleri) tüccarların mallarının değerini düşürdüğünü, *en-Nevâmis*'in (Soyguncular) halkın parasını toplayanlar için olduğunu, *el-Futyâ* (Fetvalar) ile sahabeye hakaret ettiğini, *el-Kıhâb ve'l-kilâb ve'l-lâta* (fahişeler, köpekler ve erkekle erkeğin cinsi münasebeti) ile bu hususları meşrulaştırdığını belirtir. Yine bu kitaplarda anlatılan şeylerin kendisine ve ailesine uygun şeyler olduğunu söyler. Ayrıca Aristo'ya ait olan *el-Hayavân* isimli eserden intihal/hırsızlık yaparak *Tabâi'u'l-hayavân* adlı eserini yazdığı ithamlarında bulunmuştur. Câhız'ın çirkinliğini de domuzla karşılaştırma yaparak her hâlükârda domuzdan daha çirkin olduğu yönünde hakarete varan ifadeler kullanır.[47] Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/915) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin (ö. 321/933) rezillikleri/fadâih ve sapıklıklarından bahseder.[48]

6.3. el-Milel ve'n-Nihal Bağlamında:

Bağdâdî diğer eserlerinde olduğu gibi *el-Milel'*de de fırkalar ve temsilcileri hakkında aynı üslûbu devam ettirmektedir. Konuya başlarken dalâlet/sapık ehli olarak nitelediği her fırkanın fedâih/rezilliklerini kaydedeceğini belirtir. Sonra da bunları fırkaların alt kollarını belirterek maddeler halinde ortaya koyar. Burada da Mu'tezile ve temsilcilerine diğer eserlerindeki üslubunu devam ettirerek aşırı ifadeler kullanır. Hâricîler İslâm tarihinde ortaya çıkan ilk fırka olduğu için tenkitlerine oradan başlar. Bunu diğerleriyle devam ettirir.[49] Bu durumda 'milel' ve 'nihal' türünün örneğini sergilemiş olmaktadır. Ancak tenkitleri fikirleri hedef almakla birlikte şahsiyetlere ve kişiliklere de fazlaca yönelmektedir.

Bağdâdî, İslâm ümmetinin vasfını ve kimleri kapsadığıyla ilgili şunları paylaşmaktadır: ''Bize göre doğru olan şudur: İslâm ümmeti, âlemin yaratılmış olduğunu, onu yaratanın birliği ve kıdemini, sıfatlarını, adâletini, hikmetini, O'nun herhangi bir şeye benzediğini reddetmeyi ve Allah'ın salat ve selamı ona olsun Muhammed'in peygamberliğini ve onun risâletinin bütün insanları kapladığını, şeriatının sonsuzluğunu ve getirdiği şeylerin hepsinin doğruluğunu, Kur'ân'ın şeriat hükümlerinin kaynağı ve Kâbe'nin namaz için yönelinmesi gerekli kıble olduğunu kabul ve ikrar eden herkesi içine alır. Bütün bu hususları ikrar eden ve küfre götürebilecek olan herhangi bir bid'ate uymayan herkes sünnîdir, (Allah'ın birliğine inanan) muvahhiddir.

Eğer bu sözünü ettiğimiz meselelere iğrenilecek bir bid'at eklerse durumuna bakılır: Eğer o, Bâtıniyye, Beyâniyye, Muğiriyye veya bütün imamların ilahlıklarına ya da bir kısım imamların ilahlıklarına inanan Hattâbiyye'nin bid'atlerine; hulul mezheplerine; tenasühe inananların fırkalarına;

[44] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 40; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 25.
[45] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 111-132; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 88-107.
[46] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 136; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 110-111.
[47] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 156-157; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 129.
[48] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 161-177; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 133-147.
[49] Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Albır Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1986), 57, 70, 83, 88-90, 91-102, 107-109, 110-114, 123-125.

kızların kızları ve oğulların kızları ile uygun gören Hâricîlerin Meymûniyye mezhebine; İbâdiyye'nin 'İslâm şeraiti ahir zamanda kaldırılacaktır' diyen Yezîdiyye mezhebine inanırsa; Kur'ân'ın haram kıldığını helal sayarsa veya Kur'ân'ın te'vile ihtiyaç duyulmayacak bir kesinlikle helal kıldığını haram sayarsa İslâm ümmetinden değildir ve onun hiçbir değeri yoktur.

Fakat onun bid'atı Mu'tezile, Havâric, Râfıza'nın İmamiyye kolunun, Zeydiyye, Neccâriyye, Cehmiyye, Dırârîyye veya Mücessime'nin bid'atleri cinsinden bir bid'at ise, o kimse bazı bakımlardan İslâm ümmetindendir. Onun Müslüman mezarlığına gömülmesine izin verilir. Müslümanlarla birlikte savaştığı taktirde ganimet ve fey'den payını almasına ve mescidde namaz kılmasına engel olunmaz. Ama bunlar dışındaki hükümlerde İslâm ümmetinden sayılmaz yani ne cenaze namazı kılınır, ne de arkasında namaza durulur. Ne kestiği helal olur ne de Sünni olan bir kadınla evlenebilir. Sünni bir erkeğin onların inanışında olan bir kadınla evlenmesi de helal olmaz.''[50]

Bağdâdî yukarıdaki ifadelerinde İslam ümmetinin sınır ve kapsamını çok geniş tutarken, eleştirilerine bakıldığında bu kapsamı çokça daralttığını görmek mümkündür. Eleştirilen görüşlerin dinin temel esaslarıyla ilgili olmayıp tamamen akli tartışmalar olduğu ortadadır. Bu da eleştiride ve eleştirmende bulunması gereken ilkelere bağlı kalınmadığını, eleştirinin prensiplerinin göz ardı edildiğini ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Bağdâdî, itikadi İslam mezhepleri hakkında eser ortaya koyan mütekaddimîn dönemi Eş'arî kelam âlimlerinden birisidir. Eserlerini taraflı, karşı tarafı suçlayıcı bir üslupla ortaya koymuştur. İslam araştırmalarında tenkitte takip edilmesi gereken ilkeleri ve münekkitte bulunması gereken vasıfları göz ardı ederek kişilerin şahsiyetlerine varan hakaretlerde bulunmuştur.

Bağdâdî'nin İslâm ümmetinin kapsamıyla ilgili ortaya koyduğu ifadelerle mezheplere ve taraftarlarına yönelttiği eleştirilerde tutarsızlıklar bulunmaktadır. Mu'tezile, Havâric, Zeydiyye, Cehmiyye gibi mezhepleri İslâm dairesine dâhil ederken eserlerinin diğer yerlerinde mülhid, kafir, sapık, rezil gibi nitelemelerde bulunarak aynı tutumunu devam ettirmemiştir. Bu da onun tutarsız bir tavır sergilediğini ortaya koymaktadır. Ayrıca eleştiri üslûbunun kıriterlerini dikkate almayarak fikirlerden yola çıkarak şahsiyetlere varan ithamlarda bulunmaktadır. Bu üslup dışlayıcı, ötekileştirici ve tek tipçi bir anlayışın göstergesidir. Doğrunun sadece kendilerine ait olduğu, rakip olarak gördükleri kişi ve grupların ise hata ve yanlış içerisinde olduklarını kabul etmektedir. Özellikle akli meselelerde bu tavrın ortaya konulması çok manidardır. Çünkü dinin temel esaslarıyla ilgili aynı inanca sahip olmak esastır. Bunun dışında tali konularda ihtilaf göstermek doğal ve insani olandır.

Bağdâdî'nin bu üslûbuna benzer tavırları gösteren akımlar geçmişte olduğu gibi günümüzde de bulunmaktadır. Bu üslûp İslâm'ın rahmet ve kapsayıcılık yönünü bertaraf ederek sığ, tek tipçi ve tekelci bir anlayışın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu bakış açısı kendi gibi düşünmeyenleri batılda, küfürde görmek; sadece kendilerinin hakikatin temsilcisi olduğunu kabullenmektir. Ayrıca Bağdâdî'nin eserlerinden yararlanırken dikkatli olunmalı, mezheplerin ve taraftarlarının görüşleriyle ilgili verilen bilgiler Ka'bî, Eş'arî, Şehristânî ve Râzî gibi tarafsızlıklarını koruyan yazarların eserleriyle karşılaştırma yapılarak okunmalıdır.

KAYNAKLAR

Ateş, Orhan. ''el-Milel ve'n-Nihal'in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları''. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 1/2 (Güz 2008), ss. 105-130.

Aydın, Ömer. ''Abdulkâhir el-Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri''. Abdulkâhir el-Bağdâdî. *Ehl-i Sünnet Akâidi* içinde. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

Barthes, Ronald. *Eleştiri ve Hakikat*. çev. Elif Bildirici-M. Işık Durmaz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

[50] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 30-31; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 13-14.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Huşt. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988.

Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Albır Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1986.

Bedevî, Abdurrahmân. *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm el-Melâyîn, 1997.

Budak, Ali. ''İslâm Araştırmalarında Tenkit Âdâbı''. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/2 (2013): ss. 93-10.

Bulut, Halil İbrahim. *İslâm Mezhepleri Tarihi.* Ankara: DİB Yayınları, 2016.

Câhız, Ebû Osman Amr. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 2. Baskı. Kahire: Matbaatü Mustafa Elbânî, 1965.

Durmuş, İsmail. ''Üslûp''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Ankara: TDV Yayınları, 2011. 42: 383-385.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*. tas. Helmut Ritter. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2005.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Er, Rahmi. ''Tenkit''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Ankara: TDV Yayınları, 2011. 40: 458-461.

Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü.* Ankara: Sosyal Yayınları, 1998.

Fığlalı, Ethem Ruhi. ''Abdülkâhir el-Bağdâdî'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 1: 245-247. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît.* 4 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1980.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkızu mine'd-dalâl*. çev. Hilmi Güngör. İstanbul: MEB Yayınları, 1994.

Harman, Ömer Faruk. ''Milel ve Nihal''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 30: 58-60. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Hamevî, Yakut. *Mu'cemü'l-buldân*. thk. Ferid Abdülaziz el-Cündî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

İbn Fâris, Ahmed. *Mu'cemu mekayîsi'l-luğa*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 cilt. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal.* thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1996.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Ali. *Lisânü'l-Arab*. Haz. Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed el-Ubeydî. 18 cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.

İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fî gârîbi'l-kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsır fi'd-dîn.* thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Karataş, Turan. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: by., 2007.

Kutlu, Sönmez. ''İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Mes'elesi''. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi 1*. yay. haz. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz . İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005: ss. 391-440.

Maalouf, Amin. *Ölümcül Kimlikler*. Trc. Ayşe Bora, 40. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Malatî, Ebü'l-Hüseyin. *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*. haz. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1965.

Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbu tabakâti'l-mu'tezile.* Beyrut: Matbaatü'l-Katalukiyye, 1961.

Onat, Hasan. ''Makâlâtü'l-İslâmiyyîn''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi .* 27: 406-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Onat, Hasan. Kutlu, Sönmez. ''İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş''. *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Öz, Mustafa. İlhan, Avni. ''Malatî, Ebü'l-Hüseyin''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 27: 467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Râzî, Fahreddîn. *İ'tikâdâtu fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. nşr. Ali Sami en-Neşşar. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

Sâmirî, İbrahim. *Fî'l-mustalahi'l-islâmî*. Beyrut: Dâru'l-Hadâse, 1990.

Sandıkçı, S. Kemal. ''Eleştiride Ölçü ve Üslûp Meselemiz''. *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri 1(*Ankara 2003): ss. 449-457.

Sem'ânî, Abdülkerîm. *et-Tahbîr fî mu'cemi'l-kebîr*. thk. Münire Naci Salim. 2 cilt. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1975.

Sinanoğlu, Mustafa. ''Reddiye''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 516-521. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Şehristânî, Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. 2. Baskı. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.

Şehristânî, Abdülkerîm. *Milel ve Nihal,* çev. Mustafa Öz. 2. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Tözluyurt, Mehmet. *Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Eleştiri Anlayışı*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2019.

Turan, Ahmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Samsun: Eser Matbaası, 1993.

Türk Dil Kurumu Tükçe Sözlük, ''Eleştiri'', 10. Baskı. Ankara: TDK Yayınları, 2005.

Yavuz, Yunus Şevki. ''İbn Hazm (İtikadî Görüşleri)''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 20: 52-56. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Yücel, Tahsin. *Eleştiri Kuramları.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Zebîdî, Şemseddin Osman*. Tâcu'l-arûs min cevheri'l-kâmûs*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 40 cilt. Kuveyt: Matbaatü Hukûmetü'l-Kuveyt, 1965.

Zehebî, Şemseddin Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî. 53 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.

MEZHEPLERARASI İLETİŞİMDEN KAYNAKLANAN SORUNLAR: KERRÂMİYYE VE EŞ'ARİYYE TARTIŞMASI ÖRNEĞİ

Abdylkader DURGUTİ[1]

Özet

Kerrâmiyye ile Eş'ârîler arasındaki münazaralar Gazneliler döneminde gündeme gelmeye başlamıştır. Özellikle Sultan Mahmûd döneminde halkın ve Sultan'ın huzurunda yapılan tartışmalar buna örnektir. İlk dönemde Kerrâmîler mezheplerinin inancını güçlü bir şekilde savundukları ya da güçlü ikna kabiliyetine sahip oldukları için Sultan'ı ve halkı ikna etmeyi başarmışlardır. Bundan dolayı ilk başta Sultan Mahmûd, Kerrâmiyye mezhebinden olduğu iddiasıyla eleştirilmiştir. Münazaralar sadece fikri zeminde kalmamış, fizikî saldırılara kadar varmıştır. Eş'arî – Mâtürîdî cephesi Kerrâmîlere karşı ittifak yaparak büyük çatışmalara sebep olmuştur.

Anahtar kelimeler: Münâzara, İslam Mezhepleri, Kerrâmiyye, Eş'ariyye

Problems arising from inter-sectarian communication: Example of the discussion of Karramiyya and Ash'ariyya

Abstract

The discussions between Karramiyya and Ash'arîs started to come up during the Ghaznavid period. Particularly during the period of Sultan Mahmud, the public and the debate in the presence of the Sultan are examples of this. In the first period, the Karramiyya succeeded in persuading the Sultan and the people because they were able to defend the belief of their sects strongly or because they had strong persuasion ability. Therefore, it was first criticized for claiming to be from the sect of Sultan Mahmud Karramiyya. The debates were not only on the intellectual ground, but also reached physical attacks. The Ash'arî - Mâturîdî front allied with the Karrâmîs, causing great conflicts.

Keywords: Discussion, Islamic sects, Karramiyya, Ash'ariyya

Giriş

Tartışma veya münâzara disiplini İslam Mezheplerinin teşekkülüne bağlı olarak oluşmuştur. Farklı itikadî mezhepleri benimseyen alimler arasında erken dönemlerden itibaren çeşitli meclislerde ve özellikle Abbâsîler devrinde halifelerin saraylarında hem Müslüman alimler hem de Müslüman alimlerle Yahudi, Hırsitiyan, Mecûsî, Mülhid gibi değişik din ve akımlara mensup alimler arasında ilmî tartışmalara girişilmiştir. Bu münâzaralardan faydalı sonuçlara ulaşabilmek için tartışma âdâbı ile kurallarına ihtiyaç duyulmuştur ve "ilmü âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara" (ilmü'l-münâzara) adıyla bir ilim dalı oluşmuştur.[2] İlmü'l-münâzara kavramı yanında fıkıhçılar "ilmü'l-ihtilâf"[3] kelamcılar "ilmü'l-cedel"[4] tabirini kullanmışlardır.

Cedel, hilâf ve münâzara ilimlerinin gelişimi üç aşamalı olarak gerçekleşmiştir. *Cedel* her ne kadar filozofların yürüttüğü bir tercüme hareketi olarak başlamış olsa da kelamcılar filozofların yolunu takip ederek cedel ilmini kendi problemleri için bir tartışma yöntemi haline getirdiler.[5] *Hilâf* fıkıh

[1] Öğr. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. abdulkaderdurguti@gmail.com

[2] Yusuf Şefki Yavuz, "Münâzara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 576.

[3] Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 527.

[4] Yusuf Şefki Yavuz, "Cedel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 208-210.

[5] III./ IX. asırdan başlamak üzere ünlü kelamcılardan İbnü'r-Râvendî diye bilinen Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Yahya (859 yahut 910) *Kitabu edebi'l-cedel* ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (935-936) de *Edebü'l-cedel* ve *en-Nakz ale'l-Belhî*

mezhebinin gelişimiyle sonuçlanan hareket, *münâzara* ise itikâdî mezheplerin oluşum süreciyle tanımlanan disiplindir.[6]

Mezheplerearası münâzaralar fikri ayrılıklardan dolayı sürekli gündeme gelmiştir. Münâzaralar mescitlerde, saraylarda ve sair yerlerde açık oturumlar şeklinde tertip edilmiştir. Şüphesiz erken dönemin en meşhur münâzarası Basra mescidinde tertip edilen halkalar, Hasan el-Basrî'nin halkası olmuştur.[7]

1. Gazneliler Döneminde Mezheplerarası Münâzaralar

Horasan coğrafyası karmaşık bir mezhepsel yapıya sahiptir. Çok sayıda itikâdî mezhep ve siyasî anlayış varlığını sürdürmüştür. Ayrıca bu coğrafya birçok itikadî, fıkhî ve siyasi tartışmaya ev sahipliği yapmıştır.[8] İtikâdî konularda yapılan tartışmaların çoğu Eş'arî ve Kerrâmiyye arasında olmuştur. Mâtürîdîler her ne kadar Kerrâmiyye'yi muhalif mezhep olarak kabul etmişlerse de doğrudan Kerrâmiyye ile girdikleri herhangi bir münâzara kaynaklarda yer almamaktadır. Ayrıca Pezdevî Kerrâmiyye ile yaptığı münazaradan bahsediyor olsa da doğrudan münazaraya girmemiştir. Bu örnek taraftarları ile yaptığı tasvirî diyalogdan ibarettir.[9]

Kerrâmiyye'nin tarihi süreci dikkate alındığında Kerrâmiyye ile Eş'ârîler arasındaki münâzaralar Gazneliler döneminde gündeme gelmeye başlamıştır. Özellikle Sultan Mahmûd döneminde halkın ve Sultan'ın huzurunda yapılan münâzaralar buna örnektir. İlk dönemde Kerrâmîler mezheplerinin inancını güçlü bir şekilde savunabildikleri için Sultan'ı ve halkı ikna etmeyi başarmışlardır. Bundan dolayı ilk başta Sultan Mahmûd Kerrâmiyye'den olduğu iddiasıyla eleştirilmiştir.[10]

---

adlı eserleri kaleme almışlardır. İbn Fûrek'in *Mücerredu makâlât'l-Eş'arî* adlı eserinde, Eş'arî'nin cedel hakkındaki görüşlerinin derlendiği bölümde verilen örneklerin itikadî konulardan seçilmesi ve yine aynı kaynakta, İbnü'r-Râvendî'nin *Edebü'l-cedel* adlı eserinden yapılan alıntılar, bu eserlerin kelâmî cedele ilişkin olduklarını açık biçimde göstermektedir. Bkz. Şükrü Özen, "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-Nazar", *Makâlât*, 2 (1999): 172.

[6] George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu, 2012, 176-177. İbn Haldûn'un belirttiğine göre cedel ve münâzara ilmini konu edinen eserler başlıca iki şekilde telif edilmiştir: bunlardan biri Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin usulü olup, nass, icma ve istidlal gibi şer'î delillere mahsustur. Diğeri Rükneddin el-Amîdî'nin usulü olup, hangi ilim olursa olsun, istidlalde kullanılan her delile şamildir. Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 2: 820.

[7] Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red ʿale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, thk. Henrik Samule Nyberg (Beyrut: el-Dâru'l-Arabiyye Li'l-Kuttâb, 1993), 164; Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Naciye Minhum*, thk. Muhammed Fethî en-Nâdî, 1. Bs (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 148-149; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2008), 22; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, 4. Bs (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 167.

[8] Süheyr Muhammed Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn: "Mezhebü'l-Kerrâmiyye"* (İskenderiye: Şeriketü'l-İskenderiyye, 1971), 158.

[9] Pezdevî Kerrâmiyye'nin Heysemiyye kolu taraftarları ile zaman zaman münazara yapmıştır. Öncelikle tekvin sıfatı hakkında verdiği bilgiler münazaradan ziyade kendisi soru-cevap, diyalog şeklinde tasvir etmiştir. Diyalog ta Heysemiyye'nin tekvin hakkında düşünceleri aktarırken "Tekvin mükevvenden başkadır, ama kevnle (oluş) birliktedir, diyen kişi tekvinin hudusunu söylemektedir. Böyle bir inanç sahibine; Tekvin, muhdes bir hâdis midir, yoksa muhdes olmayan bir hâdis midir? Sorusunu yöneltebiliriz. "Muhdes olmayan hâdis" derse ondan cevabı almışızdır. Ama "muhdes bir hâdistir" derse şunları söyleriz: ne ile hâdis oldu? Bir başka tekvinle hâdis oldu, o da bir başkasıyla ve bu sonsuza kadar devam edip gider. Bu mümkün olmayan bir görüştür. Gerçekte ihdâs (yaratma) ezelî bir sıfattır. O tekvinsiz ihdâs oldu. Bu görüş çelişkilidir. İhdas tekvindir. Ben "Onu ihdâs ettim" derim. Zira ihdâs olmaksızın muhdesin ihdâsı câiz olursa, bu tarzda her muhdesin ihdâsı niçin câiz olmasın? Onu kudretle ihdâs etti. Bu ihdâsın ikrarıdır." Diyaloğun sonunda Pezdevî derki Eş'arîlerle Heysemiyye arasında çoğu zamanda böyle konuşuruz, yani bir nevi münazara yaptığını ifade eder. Bkz. Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslam Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, trc. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayahan, 2013), 118-119.

[10] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 15.

Münâzaraların çoğu Kerrâmîler'den Muhammed b. Heysem (409/1019), Kâdî Meciduddîn İbn Kudve ve İbrâhim b. Muhâcir tarafından yapılmıştır. Bunların en meşhuru İbn Kudve ile Fahreddîn er-Râzî (606/1210) arasında yapılan münazaradır. Çünkü bu münâzaraya çoğu Kerrâmiyye taraftarları iştirak etmiştir. Ayrıca muhalif tarafta Fahreddîn er-Râzî'nin olması münâzarayı daha da meşhur kılmıştır.[11]

İslam Mezhepleri Tarihi eserlerinde münazaraya giren taraflar açık bir şekilde zikredilirken münâzara edilen konular hakkında çok net bilgiler yoktur. Bu tür bilgilerin aktarılmasına da ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü Kerrâmiyye mezhebi ehl-i bidat ilan edilmiştir. Zaten bu münâzarayı aktaran rivayetler iki amaçla aktarılmıştır: birincisi Kerrâmiyye'nin zirvede olduğu veya altınçağını yaşadığı dönemde terör estirdiğinin ve bu münazaralar sonucunda İbn Fûrek (406/1015) ve Fahreddîn er-Râzî'nin Kerrâmîler tarafından zehirlenip öldürüldüğünün rivayet edilmesidir.[12] İkincisi Ehl-i Sünnet âlimleri bid'at ehli ile nasıl bir mücadele içerisinde oldukları göstermek açısından rivayet etmektedirler. Dolayısıyla konunun ele alınış biçimi açısından mezhepler arasındaki mücadelelerde münazaranın içeriğine pek önem verilmediğini söylenebilir.

Kronolojik olarak bize ulaşan ilk münâzara ise ***İbn Heysem*** (409/1019) ile ***İbn Fûrek*** (406/1015) arasında geçendir. İbn Fûrek her ne kadar Kerrâmîlerle birebir münâzaraya girmiş olsa da bu münâzaradan hiçbir eserinde bahsetmez. Ayrıca o Kerrâmîlerle farklı yerlerde karşı karşıya gelmektedir. İlk olarak Rey'de bulunduğu sırada bazı Kerrâmî gruplarla münâzaraya girmiştir. Daha sonra Nîşâbur'a davet edilmek üzere Nîşâbur'a gider,[13] oradan Gazne'ye geçer. Gazne'de Gazneli Mahmûd'un daveti üzerine İbn Fûrek Kerrâmî âlimi Muhammed b. Heysem'le münâzaraya girer. İbn Heysem ise Sultan nezdinde büyük saygınlığı olan bir âlim ve sultanın meclisinde yer alan bir kimsedir. İbn Heysem ile İbn Fûrek Sultanın huzurunda net olmamakla birlikte uluv, cihet (arş), Allah'ın sıfatları, cisim vs. gibi bazı meseleler üzerinde tartışmışlardır.[14]

Münâzara sonunda Sultan Mahmûd İbn Heysem'ı haklı bularak Eş'arî kelâmcısını huzurundan kovmuştur.[15] İbn Fûrek'in şehirden çıkarılmasının gerekçesi olarak Zehebî'nin İbn Hazm'dan naklettiği bir diğer rivayet ise Kerrâmîler'in İbn Fûrek'i sultana şikâyet etme sebebidir. Onun ruhu araz olarak kabul ettiğini ileri sürmelerindendir. Bunun sonucunda ölümle birlikte Hz. Peygamber'in ruhu da yok olmakta ve Hz. Peygamber'in nübüvveti sona ermektedir. Zehebî, İbn Fûrek'in böyle bir görüşünün olmadığını, Kerrâmîler'in kendisine iftira ettiklerini ve bu iftiradan dolayı İbn Fûrek'in Sultan tarafından sorguladığını açık bir şekilde inkâr ettiğini nakletmişse de[16] İbn Hazm yukarıda bahsedilen görüşlerden

[11] Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlhî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, thk. Mahmud el-Arnavutî (Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 1986), 6: 521.

[12] Tâcuddîn b. Abdilkâfî es-Subkî, *Tabkâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanhâvî (Dâru'l-Hicr, 1992), 8: 86; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, 7: 40.

[13] Önemli bazı Şafiî âlimleri Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ibrahim es-Simcûrî'ye giderek İbn Fûrek'i Nîşâbur'a getirmesini teklif ederler. Bu teklifi olumlu bulan Sultan İbn Fûrek için sûfî Ebu'l-Hasan el-Buşencî'nin hankahanın yanında ihtişamlı bir medrese inşa ettirir. Şemsuddin Ebû Abdallah b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Amr Abdusselâm Tedmirî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1987), 28: 148; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnavut ve Tezki Mustafa (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâth el-Aarabî, 2002), 2: 254.

[14] Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Kâsım (Medine: Mecm' el-Melik Fehd, 1995), 16: 82-83; es-Subkî, *Tabkâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 8: 133.

[15] Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Mısır: Hicr, 1998), 12: 38; Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhîr b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: Mektebet'ü-l Ezheriye li't-Turas, tsz.), 94.

[16] ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, 28: 148; Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle*, thk. Seyid Bahcıvan (İstanbul: Hikmet, 2013), 27. (Giriş Kısmı)

dolayı İbn Fûrek'i ağır bir dille tenkit etmiş, lanet okumayı dahi ihmal etmemiş ve bu görüşten dolayı Sultan tarafından öldürüldüğünü ileri sürmüştür.[17]

İbn Heysem ile münâzaraya giren bir diğer Eş'ârî âlimi ise ***Ebû İshâk el-İsferâyînî*** (471/1078)'dir.[18] İsferâyînî, İbn Fûrek'ten farklı olarak *et-Tabsîr fi'd-Dîn* eserinde bu münâzaradan söz etmektedir. İsferâyînî'nin naklettiğine göre İbn Heysem ile şu münâzara olmuştur: "İsferâyînî'ye sordular: Allah Teâlâ'nın Arş'ın üzerinde ve Arş'ın ona mekân olduğunu söylemek caiz midir?" dediler. İsferâyînî "Hayır" dedi. İki elini çıkarıp birini diğerinin üzerine koydu ve şöyle devam etti: "Bir şeyin diğeri üzerinde olması böyle olur. İki şeyden biri, diğerinin ya mislidir, ya ondan küçük ya da büyüktür. Ayrıca o mekânı ona tahsis edecek birinin bulunması lazımdır. Bir şeye tahsis edilen varlığın bir sonu/sınırı olmalıdır. Nihayet bulan varlık ise ilâh olamaz. Zira onun bir tahsis ediciye ve bir nihayete ihtiyacı vardır. Bu da sonradan yaratılmış olma alametidir."[19] İsferâyînî'nin naklettiğine göre bundan sonra muhalifler diyecek bir şey bulamayınca saldırdılar bu saldırıdan kendisini bizzat sultanın kurtardığını ifade etmektedir.[20]

İsferâyînî ile olan münâzaradan sonra Kerrâmiyye içerisinde Allah'ın arşa istivâ konusundaki görüşlerine bir takım yeni fikirler dâhil olmuştur. Dolayısıyla Kerrâmiyye'den bir grup Allah'ın Arştan büyük olduğunu başka bir grup ise de Allah'ın Arş kadar (misl) olduğunu söylemişlerdir. Daha sonradan gelen İbn Muhâcir ise Allah'ın genişliğinin Arşın genişliği kadar olduğunu dile getirmiştir.[21] Yani İsferâyînî ile olan münâzara mezhep açısından Allah'ın Arşı istivası konusunda bir kırılma noktası olduğu anlaşılmaktadır.

Eş'arîler ile Kerrâmiyye münâzaralarından biri Sâmânîlerin ordu komutanı Ebu'l-Hasan Muhammed b. İbrahim es-Simcûrî'nin huzurunda 370/981 yılında ***Abdülkahir el-Bağdâdî*** (429/1037) ile Kerrâmî ***İbrahim b. Muhâcir*** arasında geçen itikâdî tartışmadır. Bağdâdî'nin daha önceki İbn Muhâcir hakkındaki naklettiği diğer görüşlere bakıldığında Kerrâmiyye geleneği içerisinde en aşırı anlayışa sahip olduğu görülür. Bağdâdî, münâzarada üstünlük sağladığını ve birçok konuda görüşlerini kabule mecbur ettiğini nakletmektedir. Bağdâdî'nin naklettiğine göre ikisi arasında iki konu üzerinde münâzara ettiklerini nakleder. Birincisi, İbn Muhâcir'in Allah anlayışı hakkındadır. Nitekim ona göre Mâbudunun bir araz olduğunu itirafa zorladım; çünkü ona göre, Mâbûd, bir isimdir ve ona göre, Yüce Allah'ın isimleri, kadîm bir cisimde kendiliğinden bulunan arazlardır. İbn Muhâcir, "Mâbud, kadîmin cismindeki bir arazdır ve ben de araz değil, cisme ibâdet ediyorum." görüşünü savunur ve Bağdâdî buna karşı eleştirilerini sunmaktadır. Diğer bir münâzara konusu ise had cezalarını uygulamayı kabul etme konusundaki mecbur ediliştir.[22]

İki mezhep arasındaki en önemli münâzaralardan biri ***Fahreddîn er-Râzi*** (606/1210) ile ***Kâdı Meciduddin Abdülmecid b. Ömer İbn Kudve*** arasında geçendir. İbnü'l-Esîr (630/1233) 595 hicri senesindeki olayları anlatırken Kerrâmiyye mezhebi ile Eş'arîler arasında yaşanan münâzaraları ele almakta ve bu dönemi fitne dönemi olarak değerlendirmektedir. Bu yıllarda Fahreddîn er-Râzî'nin Gazne ve Gûr'a misafir olarak gittiğini ve burada Kerrâmiyye taraftarlarıyla tartışmalara girdiğini kaydetmektedir. Bunun için Hanefî, Şafiî ve Kerrâmiyye taraftarlarını bir mekânda buluşturan Sultan Gıyaseddin, onun huzurunda münâzaralarını gerçekleştirmelerini istemiştir. Sultan Gıyaseddin'in amcaoğlu Melik Ziyauddin h. 595 yılında Firuzkûh'da bu münâzarayı düzenlemiştir. Kerrâmiyye

[17] Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm Endelusî el-Kurtubî ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997), 4: 162. Başka bir yerde Hz. Peygamber'in küçük günahları işleyebileceği savunduğu için ayrıca tenkit etmektedir. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, 4: 169.

[18] Emrullah Yüksel, "İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 517; Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 294.

[19] el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 94.

[20] el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 94.

[21] el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 94.

[22] el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Naciye Minhum*, 251.

mezhebini temsil eden İbn Kudve zühdüyle ve edebî konuşmasıyla meşhur olmuştur. Eş'arî mezhebi ise Fahreddîn er-Râzî tarafından temsil edilmektedir. Münâzara uzun uzadıya devam etmesinden dolayı Sultan meclisi terk etmiştir. Bu durum Fahreddîn er-Râzî'nin aleyhine olmuştur. Çünkü Râzî'nin konuşmasını uzatması felsefî görüşlere sahip olmakla ve feslefî görüşleri meclise taşıyıp eleştirilmekle birlikte münâzara esnasında İbn Kudve'ye hakaret etmekle itham edilmiştir. Melik Ziyauddin olayları Sultana anlatır. Ertesi gün İbn Kudve bir hutbe irad ederek Aristo, İbn Sina ve Farabi gibi filozofları tekfir etmiş bunların görüşlerini savunan birisi tarafından hakarete uğradığını söyleyerek Râzî'yi dolaylı olarak bu filozoflar üzerinden bir nevi hedef göstermiştir. Bu fitne sebebiyle Sultan heyet göndermek zorunda kalmıştır. Gönderilen heyetin Râzî'nin şehirden çıkarılacağını haber vermesi olayları yatıştırmıştır. Sonuca bakılırsa belli ki felsefî doktrinlere karşı bir tavır ortaya çıkmıştır. Bunun için Râzî Herât'a geri dönmüştür.[23] Büyük ihtimalle bu tartışmaların sonucunda Râzî, Kerrâmiyye mensuplarına çok öfkelenmiş, onlara olan öfkesini ve düşmanlığını her yerde ve her mekânda dile getirmiş,[24] görüşleri tenkit etmek için *Esâsu't-Takdîs* adıyla bir eser kaleme almıştır.[25]

Fahreddîn er-Râzî *Münâzarâtü'f-Fahreddîn er-Râzî fî Biladi Maverai'n-Nehr* eserinde Gazne'de gerçekleştiğini söylediği münâzaranın ismini zikretmez. Ancak Kerramilerden "bilgisi az, yapmacıklı sözleri çok" şeklinde bahsetmektedir. Râzî'nin, Gazne'de gerçekleştiğini söylediği münazaranın konusunu eserinde tekvin-mükevven ilişkisi olduğunu ifade etmekte ve Gazne'nin "kıskanç, bilgisi az, yapmacıklı sözleri çok olan bir kadısı" olduğunu söylemektedir. Bahsedilen kadı muhtemelen Kâdı Meciduddin İbn Kudve olabilir.[26]

Fahreddîn er-Râzî, Kerrâmiyye mensupları ile münâzara yaptığı için onun mezhebe yaptığı tenkitleri önemlidir. Ancak Râzî, Kerrâmiyye'yi tenkit ederken müşebbihe ile kıyasladığı için bazen tenkit dozunu artırmıştır. Ayrıca ağır eleştirmelerinin diğer bir nedeni ise zaman zaman Râzî, Kerrâmiyye taraftarlarıyla münâzara ve tartışmalara girerek, onların yüzünden birkaç sefer bulunduğu yeri terk etmek zorunda kalmıştır. Nitekim Kerrâmiyye takipçilerini düşman olarak görmesi insanî açıdan doğal olarak kabul etmek gerekir.

2. Münâzaraların Fikri Zeminden Fiziki Çarpışmalara Dönüşmesi

Münâzaralar sadece fikri zeminde kalmamış, fizikî saldırılara kadar varmıştır. Farklı bir ifade ile söyleyecek olursak mezhepler arasında fikrî münâzaralar fizikî çarpışmalara dönüşmüştür. Çatışmalar Eş'arî – Mâtürîdî ile Kerrâmiyye mensupları arasında meydana gelmiştir. Eş'arî – Mâtürîdî cephesi Kerrâmîlere karşı ittifak yaparak büyük çatışmalara sebep olmuştur. İbnü'l-Esîr'in naklettiğine göre Cüveyni'nin oğlu Ebu'l-Kasım ile Mâtürîdî Kadı Muhammed b. Ahmed b. Sâid Kerrâmiyye taraftarlarına karşı ittifak kurmuşlardır. Sonunda Eş'arî – Mâtürîdî cephesi Kerrâmîlere karşı galip gelmiş, onların medreseleri tahrip edilmiş ve onlardan çok sayıda kişi öldürülmüştür.[27] Olayı nakleden İbnü'l-Esîr fiziki çarpışmaların nedeni hakkında herhangi bir bilgi nakletmemekedir. Yaşanan çatışmalar dinî nedenlerden olabileceği gibi siyasî nedenlerden de meydana gelmiş olabilir. Ancak mezhepler arasında fitne yaşandığı, Kerrâmîlerin sayısında büyük bir azalma olduğu kesin bir şekilde görülmektedir.

Kaynaklarda bu dönemde yapılan münâzaraların konusunun ne oluğu hakkında çok fazla bilgi nakledilmez. Her ne kadar tabakat kitapları bu münâzaralardan bahsediyorlarsa da tartışmalı konular bazı açılardan önemsizleştirilmiştir. Bu önemsizleştirme iki sebepten kaynaklanmaktadır: *birincisi*, Kerrâmiyye'nin zirvede olduğu veya altınçağını yaşadığı döneminde terör estirdiğinin ve bu

[23] Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Amr Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997), 10: 166; Ebû'l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk. İshâk Abbas (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1994), 4: 250; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, 6: 521.
[24] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 10: 166.
[25] Kutlu, "Kerrâmiyye", 25: 294.
[26] Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin er-Râzî, *Münâzarâtü Fahreddîn er-Râzî fî Biladi Maverai'n-Nehr*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, t.y.), 21.
[27] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 8: 395-396.

münâzaralar sonucunda İbn Fûrek (406/1015) ve Fahreddîn er-Râzî'nin Kerrâmîler tarafından zehirlenip öldürüldüğünün rivayet edilmesi.[28] Hâlbuki bu rivayetler genellikle Eş'ârî gelenekten nakledilir. Eş'ârî gelenekten gelen rivayetler Kerrâmiyye'yi suçlamaya yöneliktir. Birbirine yakın rivayetler hem İbn Fûrek hem de Fahreddîn er-Râzî için kullanılmaktadır. *İbn Fûrek*'in Kerrâmiyye tarafından zehirlenerek öldürüldüğü bazı Eş'arî kaynaklarda yer almaktadır.[29] İbn Kesir'in kanalıyla gelen rivayete göre ise Eş'ârî kaynaklardan farklı olarak Sultanın sadece İbn Fûrek'in şehir dışına çıkarılmasını emrettiğini nakletmekle yetinmektedir. İbn Fûrek'in öldürülmesi ne Sultanın emri ne de Kerrâmiyye'nin icraatına bağlanmaktadır.[30] Aynı rivayet tarzının *Fahreddîn er-Râzî* için de kullanıldığını görmekteyiz. Yine başka bir kaynakta Kerrâmiyye taraftarları Fahreddîn er-Râzî'yi zehirleyip öldürmekle itham edilmişlerdir.[31] Hâlbuki İbnü'l-Esîr, Fahreddîn er-Râzî ile İbn Kudve arasında gerçekleştirilen münâzaranın tarihini hicri 595 yılı verirken Râzî'nin vefat tarihi 606/1210'dır. Râzî Herât'a döndüğünde yeniden Kerrâmiyye ile münâzaraya girip girmediği bilinmemekle birlikte bu olay sonucunda zehirlenip öldürüldüğü ithamı tarihi verilere göre pek isabetli değildir. Nitekim bu tür rivayetlere Eş'arî kaynaklı tabakat eserlerinde yer verilmektedir. Dolayısıyla hem İbn Fûrek hem de Fahreddîn er-Râzî Kerrâmîlerle yaptıkları münâzaralar sonucunda olumsuz bir intiba bırakmışlar ve yerlerini terk etmek zorunda kalmışlardır. *İkincisine* gelince Kerrâmiyye mezhebini bid'at fırkalar arasında sayan Ehl-i Sünnet âlimleri bid'at ehli ile nasıl bir mücadele içerisinde oldukları göstermek açısından rivayet etmektedirler. Dolayısıyla konunun ele alınış biçimi açısından mezhepler arasındaki mücadelelerde münazaranın içeriğine pek önem verilmediğini söylenebilir.

3. Sonuç ve Değerlendirme

Mezhepler arasındaki münâzaraların fizikî çatışmalara dönüşmesinin ve tarih boyunca Kerrâmiyye'nin marjinal bir hareket olarak değerlendirilmesinin en büyük nedeni mezheplerin birbirlerini tanımamaları ve birbirlerine bir algı üzerine yaklaşmalarıdır. Bu algının oluşmasında münâzaranın da etkisi vardır. Zira münâzara öncesi mezhep algısı ile münâzara sonrası mezhep algısı değişmiştir. Mezheplerin birbirini tenkit ederken bir yönden ya da bir algı üzerinden nasıl baktıkları görmek açısından üç örnek vermek mümkündür:

a. İbn Fûrek, Kerrâmiyye'nin siyasi destek bulduğu dönemde ve bu desteğin yitirildiği dönemde farklı algı oluşturmuştur. Siyasi destek bulduğu dönemde Kerrâmîler iman konusunda İbn Fûrek tarafından eleştirilmiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin el-Âlim ve'l-Müte'allim adlı eserine yazmış olduğu şerhte Kerrâmîlerin iman görüşlerini açık bir şekilde tenkit ederek iman hususuna odaklanmıştır. Gazneliler'de Kerrâmiyye siyasi nüfuzunu yitirdiği dönemde iman konusundan ziyade teşbih ve tecsim gibi konularla tenkit edilmiştir. Abdulkahir el-Bağdâdî başta olmak üzere İsferâyînî ve diğer Eş'ârî âlimleri Kerrâmiyye'ye cevher, cisim, havadis, Allah'ın fiili sıfatları gibi eleştiri konularını öne çıkartmışlardır. Bu dönemde Kerrâmiyye, Müşebbihe ve Mücessime içerisinde tasnif edilmeye başlanmış ve İslam dışı çeşitli doktrinler ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Bağdâdî'nin Kerrâmiyye üzerinde oluşturduğu algı makalât ve fırak eserleri için bir dönüm noktası olmuştur. Zira eleştirinin dozunun bu dönemde artırıldığı net bir şekilde görülmektedir.

b. Abdülkahir el-Bağdâdî ve onun çizgisini takip eden makalât ve fırak yazarları, Kerrâmiyye'nin düşüncesini farklı din ve inançların tesirin altında kalanlar ve bunun etkisinde teşekkül eden bir fırka olarak değerlendirmiştir.[32] Zamanın ilmî durumu göz önünde bulundurulduğunda, Bağdâdî'nin

[28] Tâcuddîn b. Abdilkâfî es-Subkî, *Tabkâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanhâvî (Dâru'l-Hicr, 1992), 8: 86; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, 7: 40.

[29] Bkz. Subkî, *Tabkâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ,* IV, 131; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb,* VII, 40.

[30] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12: 38.

[31] İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, 4: 272; es-Subkî, *Tabkâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 4: 131-132; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, 4: 454.

[32] el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Naciye Minhum*, 243-244; el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 94; Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1: 36; Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn: "Mezhebü'l-Kerrâmiyye"*, 108-114; Saîd Abdülhamid Ali el-Hivarî, *et-Tecsîm İnde'l-Yehud ve'n-Nesârâ ve Eseru Zâlike Alâ'l-Kerrâmiyye ve'l-Haşeviyye* (Doktora, Ezher Üniversitesi,

Kerrâmiyye'yi farklı inançların tesiri altında bir mezhep görmesinin bir diğer sebebi de felsefî kaynakların yeni yeni tercüme edilmesidir. Mezhebin teşekkül süreci dikkate alındığında büyük ölçüde Bağdâdî'nin tezi isabetli görülebilir. Fakat bu mezhebin ana unsuru değil, mezhebi etkileyen yan unsur olarak değerlendirilebilir.

Bağdâdî, İbrahim b. Muhâcir ile yaptığı münâzaradan sonra Kerrâmîleri tamamen marjinal ve İslam dışı bir oluşum olarak değerlendirmiştir. Onun bu tutumu Kerrâmîleri sosyal hayattan tecrit etmek için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bunun sonucunda nikâhlama, kestiklerini yeme ve miraslarını sorgulama gibi meseleler ortaya çıkmıştır. Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin avamıyla cisim ibaresine vakıf olamadıkları için onlarla nikâh kıyılabileceğini ifade eder. Havasın ise Allah'ın zâtını havadise mahal kıldıkları için buna tabi olamadıklarını ifade etmiştir.[33]

c. Fahreddîn er-Râzî Bağdâdî'nin çizgisinden ayrılarak Kerrâmiyye'yi daha gerçekçi ve rasyonel yaklaşmıştır. Muhtemelen Fahreddîn er-Râzî Kerrâmiyye taraftarlarıyla yakından temas kurduğu için onların düşüncesini farklı inançların tesirinden dolayı değil, müteşâbih ayetleri te'vil etme ve ulûhiyyet anlayışlardan dolayı hatalı bularak tenkit etmiştir. Râzî'nin, Kerrâmiyye ile tartışmalara girmesi ve tenkit etmesi, onlarla bu düzeyde iletişim kurması ona Kerrâmiyye mezhebini daha yakından tanıma fırsatı sağlamıştır. Râzî de Bağadâdî gibi bir yaklaşım benimsemiş olsaydı, Kerrâmiyye ile bu kadar yakından temas kuran biri için rasyonel bir değerlendirme yapması imkânsız olurdu.

Kerrâmiyye mezhebinin marjinal bir hareket olarak değerlendirilmesinin diğer bir sebebi ise mezhebin ana görüşleri ile tali kolların görüşlerinin aynîleştirilmesidir. Tali kollar arasındaki farklı görüşler organik bağdan ziyade fikir birliği olarak nakledilmiştir. Bu nedenle tali kolların görüşlerinin merkeze taşınması mezhebin temel görüşleri olarak değerlendirilmiştir. Hatta muhatap alınan bazı ikincil Kerrâmî mensuplar mezhebin temsilcileri olarak kabul edilip ona göre mezhep anlayışı geliştirilmiştir. Yani mezhebin ana gövdesi bazı mezhep mensupları görüşlerine göre şekillenmiştir. Dolayısıyla makalât ve fırak kitaplarında Kerrâmiyye ile ilgili farklı nakillere yer vermeleri buna bağlanabilir. Örneğin, Fahreddîn er-Râzî, İbn Kudve ile münâzara yapmıştır ki İbn Kudve, İbn Heysem'ın takipçisi olarak bilinir, dolayısıyla Râzî, Kerrâmiyye mezhebini İbn Heysem'e göre şekillendirmiştir. Diğer taraftan Bağdâdî'nin İbn Muhâcir ile münâzaraya girmesi Kerrâmiyye'yi İbn Muhâcir'e göre değerlendirmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı Bağdâdî Kerrâmiyye düşüncesini farklı inançların teşekkülü olarak görmüştür. Çünkü İbn Muhâcir, Kerrâmîler'in en aşırı isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle tali gruplar arasında ortak noktalar olsa da ihtilaf ettikleri konular mezhebin geneline dayatılarak olumsuz bir algı oluşturulmuştur.

KAYNAKÇA

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-. *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Naciye Minhum*. Thk. Muhammed Fethî en-Nâdî. 1. Bs. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-. *Usûlu'd-Dîn*. Thk. Ahmed Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

Cundî, Muhammed Mustafa Hüseyn el-. *Dirâsetü'l-Mukârane fi Kadiyyeti't- Tevhîd Beyne Usuli'l-Eş'âire ve'l-Kerrâmiyye*. Doktora, Ezher Üniversitesi, 2008.

Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red ʿale'bni'r-Râvendî el-mülhid*. Thk. Henrik Samule Nyberg. Beyrut: el-Dâru'l-Arabiyye Li'l-Kuttâb, 1993.

Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Münâzarâtü Fahreddîn er-Râzî fî Biladi Maverai'n-Nehr*. Thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, t.y.

2000), 647; Muhammed Mustafa Hüseyn el-Cundî, *Dirâsetü'l-Mukârane fi Kadiyyeti't- Tevhîd Beyne Usuli'l-Eş'âire ve'l-Kerrâmiyye* (Doktora, Ezher Üniversitesi, 2008), 193.

[33] Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 363.

Hivarî, Saîd Abdülhamid Ali el-. *et-Tecsîm İnde'l-Yehud ve'n-Nesârâ ve Eseru Zâlike Alâ'l-Kerrâmiyye ve'l-Haşeviyye*. Doktora, Ezher Üniversitesi, 2000.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*. Thk. İshâk Abbas. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1994.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm Endelusî el-Kurtubî ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*. Thk. Muhammed İbrahim Nasr - ve Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Mısır: Hicr, 1998.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'u'l Fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed Kâsım. Medine: Mecm' el-Melik Fehd, 1995.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. Thk. Amr Abdusselam Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlhî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*. Thk. Mahmud el-Arnavutî. Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 1986.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhîr b. Muhammed el-İsfahânî el-. *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*. Thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire: Mektebet'ü-l Ezheriye li't-Turas, tsz.

Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 294-296. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*. Trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu. 2012.

Muhtâr, Süheyr Muhammed. *et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn: "Mezhebü'l-Kerrâmiyye"*. İskenderiye: Şeriketü'l-İskenderiyye, 1971.

Nesefî, Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-. *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle*. Thk. Seyid Bahcıvan. İstanbul: Hikmet, 2013.

Neşşar, Ali Sami en-. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. Trc. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Özen, Şükrü. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 527-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Özen, Şükrü. "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-Nazar". *Makâlât*. 2 (1999).

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslam Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. Trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayahan, 2013.

Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnavut - ve Tezki Mustafa. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâth el-Aarabî, 2002.

Subkî, Tâcuddîn b. Abdilkâfî es-. *Tabkâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*. Thk. Mahmûd Muhammed Tanhâvî. Dâru'l-Hicr, 1992.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2008.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Ethem Ruhi Fığlalı. 4. Bs. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.

Yavuz, Yusuf Şefki. "Cedel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 208-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yavuz, Yusuf Şefki. "Münâzara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 576-577. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yüksel, Emrullah. "İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 517-518. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdallah b. Ahmed b. Osman ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Thk. Amr Abdusselâm Tedmirî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1987.

İSLAM BOŞANMA HUKUKUNUN OLUŞUMUNDA CAHİLİYE VE KULLANILAN DİLİN ETKİLERİ

Elif Kübra TÜRKMEN[1]

ÖZET

Kur'an, belli bir dönemde kendi örf ve adetleri olan belli bir topluma indirilmiştir. Vahyin muhataplara iletilmesi onların konuştukları dil aracılığıyla olmuştur. İslam, doğduğu coğrafyanın sadece dilini kullanmakla kalmamış, vahyin daha iyi anlaşılması amacıyla o toplum tarafından benimsenip yerleşmiş kavramlardan da istifade etmiştir. Dolayısıyla Kur'an'da hitap ettiği toplumun inanç, kültür ve davranışlarını yansıtan unsurların bulunması da kaçınılmazdır. Aynı şekilde yeni bir hukuk sistemi kurmaya çalışan İslam dininin, muhatapların anlayacağı dili ve bu dile yerleşmiş kavramları kullanarak hükümler ortaya koyması da tabii bir durumdur. İslam hukukunun çeşitli alanlarında olduğu gibi boşanmayla ilgili hükümlerde de Cahiliyede kullanılan ve dildeki anlamından hareketle yeni anlamlar kazandırılan terimler bulunmaktadır.

Yaşanılan coğrafya, pek çok alanında olduğu gibi dil de etkisini göstermektedir. Çöl ortamında yaşayan Arapların dil ve kültürlerinin de bu ortama göre şekillendiği görülmektedir. Bunun örneklerinden birini de Türkçeye "boşanma" olarak tercüme edilen "talâk" kelimesinde görmek mümkündür. Zira evliliği sona erdirmek manasında kullanılan talâk kelimesi, aslen Arapçada "deveyi mer'ada bırakmak, ipini çözmek" anlamlarına gelmektedir. Arapların evliliği sona erdirme fiilini "talâk" kelimesiyle ifade etmeleri, o toplumun evliliğe ve kadına bakış açısını da yansıttığı söylenebilir. Zira Arapların talâk kelimesini boşanma anlamında kullanmaları, develeri bağladıkları gibi kadınları da nikâh bağıyla kendilerine bağlayıp diledikleri zaman da bu bağı çözebilecekleri düşüncesine sahip oldukları kanaatini uyandırmaktadır. Aynı şekilde hulle, muhâla'a, îla ve zıhar gibi boşanmayla ilgili uygulamalar da Arap dilinde taşıdıkları manalardan hareketle Cahiliye döneminde ıstılahlaşmış ve bu kavramlar İslam hukuku tarafından da kullanılmıştır. Bu bildirinin amacı, Cahiliyede boşanmayla ilgili kullanılan pek çok tabirin aynı şekilde İslam aile hukukunda da kullanılmaya devam ettiğini göstermeye çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Dil, Cahiliyye, Kültür, İslam Hukuku, Boşanma

THE INFLUENCE OF JAHILIYE AND LANGUAGE IN THE FORMATION OF ISLAMIC DIVORCE LAW

ABSTRACT

In a certain period, the Qur'an was reduced to a certain society with its own customs. Revelation was communicated to the interlocutors through the language they spoke. Islam not only used the language of the geography where it was born, but also benefited from the concepts adopted and settled by that society in order to better understand the revelation. Therefore, it is inevitable that there will be elements in the Qur'an that reflect the beliefs, cultures and behaviors of the society they address. Likewise, it is natural that the Islamic religion, which tries to establish a new legal system, makes provisions by using the language that the interlocutors will understand and the concepts established in that language. As in the various fields of Islamic law, there are terms used in the Jahiliyya in terms of divorce, and new meanings have been gained from the meaning of the language.

As in many other areas, the geography experienced shows the effect of language. It is seen that the language and culture of Arabs living in the desert environment are shaped according to this environment. One example is the word "talak" translated into Turkish as "divorce" anma. Because word talak of the term used to end the marriage, it means "to leave the camel in the pasture and untie it rope" in Arabic. Arabs express the act of ending the marriage with the word talak, it can be said that it reflects the society's view of marriage and women. For the Arabs to use the word "talak" in the sense

[1] Araştırma Görevlisi, Muğla Sıtkı Koçma Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, e.kubraarslangiray@windowslive.com

of divorce as they tie the camels, they also think that they can tie the women to them with a wedding tie and they can solve this tie when they wish. Likewise, the practices related to divorce such as hulle, muhâla'a, îla and zıhar were used in Islamic period in the period of Jahiliyyah based on their meanings in Arabic language.

The aim of this declaration is to try to show that many of the terms used in divorce in Jahiliyya continue to be used in Islamic family law.

Key Words: Language, Jahiliyya, Culture, Islamic Law, Divorce

GİRİŞ

Dil, hakkında çeşitli tanımlar yapılmakla beraber genel olarak "düşünce ve meramı ifade ederken kullanılan ses işaretlerinin bütünüdür" şeklinde tarif edilmiştir.[2] İnsanlarla iletişim kurmanın aracı olan dil, ait olduğu toplumun sosyokültürel ve coğrafî yapısından ayrı düşünülemez. Zira bir dilin oluştuğu coğrafya, o dili konuşan toplumun gelenekleri, adetleri, hayata bakış açıları gibi hususlar hakkında ipucu vermektedir. Nitekim hukukun sözlü olarak başlayıp daha sonra yazılı hale geldiği dikkate alındığında örf ve adetlerin önemli hukuk kaynağı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasında kendisinin Cahiliye olarak adlandırdığı dönemi bilmek ciddi önem arzetmektedir. İslam kendine has birçok dinî, hukukî ve ahlakî değerlere sahip olan Arap toplumundan bunları tamamen terketmesini istememiş, mümkün olduğu kadar bunları ıslah yoluna gitmiştir. Zira bir toplum üzerinde yapılan değişikliklerin kalıcı olabilmesi, bunların o toplum tarafından benimsenmesiyle mümkündür.

Aile hukukunun önemli bir bölümünü oluşturan boşanma hükümleri ait olduğu toplumun sosyo-kültürel yapısını yansıtması açısından da incelenmesi önem arzetmektedir. Bu durum Arap coğrafyası için de geçerli olup sosyal hayatın, cografî şartların, âdet ve geleneklerin dile yerleşen kavramlar üzerinde de etkili olduğu görülmektedir. Çalışmanın sınırlılığı dolayısıyla sadece Cahiliye döneminde evliliğin sonlandırılmasında kullanılan kavramları ve bu kavramların İslam hukukuna nasıl geçtiğini, herhangi bir değişikliğe uğrayıp uğramadığını incelemekle yetindik.

1. Kur'an'ın İndiği Ortamın Dilini Ve Kavramlarını Kullanması

Kur'an, belli bir zaman ve mekândayaşayan topluluğa kendi dillerinde ve bu dili konuşan peygamber aracılığıyla gönderilmiştir. Allah hiçbir topluma konuştukları dil dışında bir dil ile hitap etmemiş, gönderdiği peygamberin kavmi hangi dil ile konuşuyorsa o dili esas almıştır. Nitekim Tevrat ve İncil hitap ettikleri toplumun diliyle indirilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın da ilk olarak Arap toplumunahitap etmesi sebebiyle Arapça nâzil olması kaçınılmazdır.

Dil hakkında inen ayetlerin amacı "mesajın açık ve anlaşılır olduğunu" vurgulamaktadır. Kur'an'da "*Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın*." (el-İbrahim 14/4), "*Biz onu akıl erdirebilsinler diye bir Kur'an olmak üzere Arapça olarak indirdik*" (Yusuf 12/2) buyrulmaktadır. Bu durum, peygamber ile gönderildiği toplum arasındaki iletişimin sağlıklı biçimde gerçekleşebilmesi için bir gerekliliktir.Taberî herhangi bir metni anlamayan birine, bu metni oku ve ondan ibret al demenin bir anlamı olmayacağını söylemiştir.[3] Muhammed Esed de ilgili ayetin açıklamasında hangi dönem ve hangi peygamber zamanında olursa olsun mesajın evrenselliğine karşın dilin yerelliğinin kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir.[4]Zira vahyin toplumun konuştuğu dilde olmaması durumunda muhataplardan itirazlar gelebileceğinden Yüce Allah buna fırsat vermemiş ve bu konuda hiçbir mazeretlerinin bulunmadığını şu ayetle onlara göstermiştir: "*Eğer biz*

[2] Ebu'l-Feth Osman b. Cinni el-MevsılıİbnCinni, *el-Hasâis*, (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1952), 1:34; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-EnsârîİbnManzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.),13:385-386.

[3] Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir b. YezidTaberî, *Câmi'u'l-beyânfî tefsiri'l-Kur'ân,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (y.y.:Dâru'l- Hicr, t.y.),13:592.

[4] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı:meal-tefsir,* Türkçeye çevirenler Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 499.

onu yabancı dilden bir Kur'an kılsaydık diyeceklerdi ki: Ayetleri tafsilatlı şekilde açıklanmalı değil miydi? Arap'a yabancı dilden (kitap) olur mu?" (el- Fussilet 41/44)

Çeşitli ayetlerde vurgulanan Kur'an'ın Arapça indirilmesi, sadece dili değil, o dilin taşıdığı kültürü de nitelemektedir.[5]Kültür de yaşanılan coğrafyaya göre şekillendiğinden Kur'an'ı anlama çabaları Arap coğrafyasını, Arapların içinde bulundukları şartları, gelenek ve ifade üsluplarını da değerlendirmeyi gerektirmektedir.[6] Bu bağlamda dikkat çeken ilk ve en önemli husus İslam'ın bir çöl ortamına inmiş olmasıdır. Zira Arabistan'ın sosyal, siyasal ve ekonomik yapısı büyük oranda coğrafi şartlardan etkilenmiştir. Özellikle yağmurların azlığı ve suyun yokluğu göçlere ve kabileler arasında savaşlara sebep olmuştur.[7] Dolayısıyla İslam hukukunun sular, kuyular, abdest gibi bahislerini Arap coğrafyasını göz önüne alarak okumak daha isabetli olacaktır.

Çöl hayatının getirdiği yokluk, suyun azlığı, savaşların çokluğu gibi olumsuz hayat şartları Arap kültüründeki nimet algısına da yansımıştır. Kur'an'daki cennet tasvirlerinin daha çok yeşil bahçeler, akan nehirler, çeşitli yiyecek ve içeceklerin üzerinden yapılması, muhatap kitlenin nimet anlayışının dikkate alındığının da göstergesidir.[8]Aynı durum cehennem tasvirlerinde de görülmektedir. "*O günde sûra üflenir ve biz o zaman günahkârları gök gözlü bir halde mahşerde toplarız*" (et-Tâhâ 20/102) ayetinde geçen gök gözlü anlamındaki "zürkâ" ifadesi, Arapların düşmanları için kullandıkları bir niteleme olup uğursuzluk anlamında kullanılmaktadır.[9] Kur'an da cehennemi anlatırken muhataplarının kullandığı bu tasvirden istifade ederek onların zihninde daha iyi canlanmasını sağlamıştır.

Kur'an'da Arap coğrafyasının etkilerinin görüldüğü diğer bir husus da bazı meselelerin anlatımında çöl hayatının vazgeçilmez unsuru olan deveye ve deveden hareketle toplum tarafından kavramlaştırılmış ifadelere başvurulmasıdır. Mesela *"Bizim âyetlerimizi yalanlayan ve onlara inanmaya tenezzül etmeyenler var ya, işte onlara göğün kapıları açılmayacak ve deve iğne deliğinden geçinceye kadar onlar cennete giremeyeceklerdir*" (el-A'râf 7/40) ayetinde inkârcıların cennete giremeyeceği, devenin iğne deliğinden geçmesine benzetilmiştir. Yani deve iğne deliğinden geçemeyeceği gibi Allah'ın ayetlerini inkâr edenler de cennete giremeyeceklerdir. Aslında pek çok hayvanın iğne deliğinden geçmesi imkânsızken özellikle devenin kullanılması da vahyin indirildiği toplumun aşina olduğu kavramlarla açıklandığı fikrini desteklemektedir. Bir başka ayette geçen "*Bakmıyorlar mı o develere nasıl yaratılmışlar*" (el-Ğâşiye 88/17) ifadesi de bu bağlamda dikkat çekicidir. Zira Allah'ın yarattığı pek çok nimet arasından deveye dikkat çekmesi Arap coğrafyası düşünüldüğünde önemli anlamlar taşımaktadır.[10]

Kur'an'ın taşıdığı yerel unsurlar olan Arap toplumuna ait kelimelerin, kavramların ve bunların taşıdığı anlamların tespitinde Arap şiirinin önemli bir yeri vardır. İslam'ın ilk yıllarından itibaren cahiliye şiiri, cahiliye Araplarının yaşamı ve entelektüel kapasitesinin tezahür ettiği yer anlamında "Dîvânul'arab" olarak nitelenmiştir. Bu şiirler sadece edebi bir metin olarak değil aynı zamanda Arapların kültürlerini, adetlerini, geleneklerini, dinlerini ve düşüncelerini yansıtan eserler olması hasebiyle tarihî vesikalardır.[11]Zira ümmî olan Araplar güçlü hafıza ve dil becerilerine sayesinde atalarından tevarüs ettikleri bilgileri, toplumsal değer yargılarını, övgüleri, yergileri şiirlere

---

[5] Ahmet Erkol, "Cennetin Dili ya da Dinin Anlaşılmasında Dilin Kutsanması*", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 4(Kasım 2010), 14.

[6] Emrah Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür: Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017*),* 32-33.

[7] Cevâd Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm,* (Beyrut: Dâru'l-İlmli'l-Melayin, 1971),7:5-6.

[8] Muhsin Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik: (Nas- Olgu İlişkisi Bağlamında)*, yayına hazırlayan Hüseyin Kader (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 116.

[9] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. EbîBekrKurtubi, *el-Câmi' liahkâmi'l- Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006),14:135.

[10] Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik,* 119.

[11] Mehmet Yalar, "Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirinin Sosyal Arka Planı",*Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 14/12 (2005): 81.

dökmüşlerdir. Böylelikle şiir, Arap toplumunda önemli bir otoriteye sahip olmuş ve kâhinler, şairler toplumda saygın bir konuma ulaşmıştır.[12]Bu durum erken dönemden beri âlimlerin dikkatini çekmiştir. Nitekim Hz. Ömer Kur'an'ın Cahiliye ahkâm ve edebiyatıyla olan ilişkisini fark edip Kur'an tefsirinde Cahiliye şiirlerine müracaat edilmesi gerektiğine işaret etmiştir.[13]

2. Cahiliye Dönemi Hukuk Yapısına Genel Bakış

Coğrafî yapısı tarıma elverişli olmayan Hicaz bölgesinin halkı geçimlerini hayvancılık yaparak sağlamış ve hayvanlarına otlayacak yer bulabilmek amacıyla sürekli olarak farklı yerlere göç etmişlerdir. Bu durum da merkezi otoritenin olmadığı kavmiyetçi bir toplumsal yapının oluşmasına sebep olmuştur. Kavim anlayışı ise, Arap toplumunun tüm ahlaki fikirlerinin kaynağı oluşturmaktadır.[14]

Her ne kadar İslam hukukunda olduğu gibi kapsamlı ve herkes için geçerli bir hukuk sisteminden söz edilemese de Cahiliye döneminde de insani ilişkileri düzenleyen, helal ya da haram diye nitelendirilen çeşitli kanunlar mevcuttu. Nitekim Kur'an'da da İslamiyet'ten önce onların bazı şeyleri kendilerine haram kıldıklarına değinilmiştir.[15] Ancak bu hükümler kabileden kabileye, bölgeden bölgeye değişiklik göstermekte ve yürütme işi de daha çok kabile reisleri, toplumun ileri gelenleri ya da belirlenen hakemler tarafından yapılmaktaydı.[16]Devlet olmadığı için seçimle veya atama yoluyla işbaşına gelen resmi görevli hâkimler bulunmamaktaydı. Seçilen hakemlerin ise tedvin edilmiş kanunları veya yazılı hukuk kuralları olmadığı için, tecrübelerine göre hüküm vermekteydiler.[17]Hakemin vereceği kararın uygulanıp uygulanmayacağı ise şahsın tâbi olduğu kabilenin gücüne bağlıydı. Zira kesin çizgilerle belirlenmiş bir hukuk sistemi olmadığından hak arama işini takip edecek yürütme organı niteliğinde bir kurum da bulunmamaktaydı.[18]

3. İslamiyet Öncesi ve Sonrası Boşanmayla İlgili Kullanılan Kavramlar

Kur'an, İslamiyet'ten önce Arap toplumunda var olan bazı değerleri, örf ve adetleri yok saymamakta, zamanla toplumun oluşturduğu sözlü hukuku dikkate almaktadır. Bunun yanı sıra mesajını daha net iletebilmek amacıyla onların kullandıkları kavramlardan da istifade etmektedir.Tevhit, namaz, zekât, oruç, hac, kurban gibi ibadetlerin yanında nikâh, talâk, hulle, muhâla'a**,**iddet, zıhâr ve liân gibi evlenme ve boşanmayla ilgili kavramlar Araplar tarafından bilinmekte olup İslam'ın ibtidaen ortaya koyduğu uygulamalar değildir.[19]Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılması noktasında bir müfessir kadar İslam hukuku alanında çalışan bir araştırmacının da Kur'an'daki ahkâm ayetlerinin arka planını, kavramların indiği toplumdaki karşılığını ve İslam'ın bunlara karşı tutumunu dikkate alması hükümlerin anlaşılmasında ciddi önem arz etmektedir. Zira Kur'an'da yer alan ahkâmın Cahiliyedeki Arap kültürüyle yakından ilişkisi olup âdet ve muamelât hükümlerinin İslamiyet'ten önce de yaygın olduğu görülmektedir.[20]Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, İslam belli bir toplumun dilini, kültürünü, adet ve geleneklerini kullanmasına rağmen bunları aşkın, kendine özgü ve cihanşümul bir hukuk sistemi ortaya koymayı da başarmıştır.

Aile hukukunun boşanmayla ilgili bahisleri incelendiğinde İslam hukukunun kullandığı pek çok kavramın Cahiliye döneminde de Araplar tarafından kullanılmakta olduğu görülmektedir. Dolayısıyla

---

[12] Necmettin Gökkır, *Kuran Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014), 63.

[13] Ebu Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin Râzi, *et-Tefsiru'l-Kebir=Mefatihü'l-gayb,*(Beyrut: Dâruİhyâi't-Türâsi'l-Arabî,t.y.), 20:213;Kurtubi, *el-Câmi',*10:111.

[14] Toshihikoİzutsu, *Kur'an'da Dini Ve Ahlaki Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 84.

[15] e l-A'raf 7/32; el-En'âm 6/138-140, 143-145; et-Tevbe 9/37.

[16] Cevâd Ali, *el-Mufassal,* 5:469-472.

[17] Adem Arslan, "İslam Öncesi Cahiliye Dönemi Muhakeme Hukuku", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*9/47 (Aralık 2016), 1032.

[18] Ali Bardakoğlu, "Toplum-Hukuk İlişkisi Açısından Cahiliyye Hukuku Örneği", *Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma* (Bursa: Ensar Vakfı Yay.,1990), 101.

[19] Muhammed Ersöz,*Kur'an'ın Dil Yapısı ve Kur'an Kelimelerinin Terimleşmesi* (Doktora, Atatürk Üniversitesi, 2014), 70.

[20] Naci Ma'ruf, *Asalatü'l-hadareti'l-Arabiyye* (Bağdat:Matba'atuTezâmun, 1976), 42-50.

bu kavramların sözlükteki karşılıklarını ve İslam'dan önce Arap yarımadasında yaşayan insanların bunları nasıl ıstılahlaştırdıklarını tespit etmeye çalışmak İslam hukukunun ortaya koyduğu hükümleri daha iyi anlamaya vesile olacağı kanaatindeyiz.

3.1. Talâk

Arapçada "deveyi mer'ada bırakmak, ipini çözmek"[21]gibi anlamlara gelen talâk kelimesi, terim olarak "nikâh bağını çözmek" ve "serbest bırakmak" şeklinde evlilik hayatını sona erdirmek manasında kullanılmaktadır.[22]Arapların develer için kullandıkları "talâk" kelimesine evliliği sonlandırma şeklinde bir anlam yüklemeleri, onların evliliğe ve kadına bakış açılarının dile yansıması olarak değerlendirilebilir. Zira Arapların aslen develerin ipini çözmek, onları serbest bırakmak gibi anlamları olantalâk kelimesini boşanma anlamında kullanmaları, develeri bir iple bağladıkları gibi kadınları da nikâh bağıyla kendilerine bağlayıp diledikleri zaman da bu bağı çözebilme serbestliğini kendilerinde gördüklerini göstermektedir. Nitekim bir erkeğin karısını boşamak istediğinde "hablukialâğâribik/حبلك على غاربك" (ipin boynunda, artık serbestsin), "entimuhallâkehâze'l- baîr/أنت مخلى كهذا البعير" (ipinden çözülmüş şu deve gibi artık serbestsin) gibi yine deveye atfen kinayeli sözler kullanması da yaşanılan coğrafyanın dil üzerindeki etkilerine örnek olarak gösterilebilir.[23]

Talâk kavramının dilde barındırdığı bu anlamın toplumdaki yansıması,aile hayatında erkek egemen bir anlayışın yerleşmesi olmuştur. Zira Cahiliye döneminde evliliği sonlandırma yetkisi sadece erkeğe ait olup kadınınkocasını boşama hakkı yoktu.[24] Ayrıca herhangi bir sebeple kocası tarafından boşanan kadın, Arap örfüne göre tamamen özgür sayılmamaktaydı. Aşırı kıskançlık, taassub ve verdikleri mehri geri alabilme gibi sebeplerden dolayı erkeğin boşadığı karısının başka biriyle evlenmesine engel olması, o dönemde sık rastlanan bir vakıa idi.[25]

Boşama yetkisi sadece erkeğin elinde olduğundanbazı ailelerin kızlarını boşaması için erkeği korkutmak ya da dövmek gibi yöntemlere başvurduğu rivayet edilmektedir. Zira sözlü geleneğin hâkim olduğu Arap coğrafyasında ağızdan çıkan söz esas alındığından erkeğin gönüllü ya da gönülsüz boşamasına bakılmamakta, "talâk" lafzını kullanmış olması yeterli görülmekteydi. Dolayısıyla öfkeli kişinin, sarhoşun ve şakayla karısını boşayan kimsenin boşamaları da, talâk lafızlarını kullanmış olmalarından dolayı geçerli sayılırdı.[26]Bu durum İslam hukukuna da yansımış, boşamayla ilgili durumlarda lafza önem verilmiştir.[27]

Kur'an'da yaklaşık yirmi kadar ayette "talâk" lafzı geçmekte ve boşanmayla ilgili hükümler açıklanmaktadır.İslam evliliğin sonlandırılmasını özel bir kavramla isimlendirmeyip toplumun aşina olduğu talâk kavramını kullanmıştır. Bu kavram İslam hukukuna geçerken bünyesinde barındırdığı ataerkil yapı da beraberinde taşınmıştır. Kur'an'daboşama yetkisinin kocaya ait olduğuna dair doğrudan bir ifade bulunmamakla birlikte, talâkla ilgili ayetler "*Kadınları boşadığınızda…*" (el-Bakara 2/231-232; et- Talâk 65/1) "*...sonra onları boşadığınız…*" (el-Bakara 2/236; el- Ahzâb 33/49) "*Şayet onu boşarsa…*" (el-Bakara 2/230) şeklinde erkekleri kapsayacak şekilde müzekker sigaylakullanılmış olduğundan boşama genellikle erkeklere atfedilmiştir. Hadiste de boşama hakkının erkeklere, iddet

[21] İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 10: 226; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7: 356.

[22] Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7: 356; "Talâk", Mevsuatül- fıkhıyye, 29: 5.

[23] Cevâd Ali, *el- Mufassal*, 5: 549; Ahmed Gundur, *et-Talâk fi'ş-şerîati'l-İslâmiyyeve'l-kânûn* (Beyrut: ed-Dâru'l-Câmiiyye, 1987), 25.

[24] Cevâd Ali, *el- Mufassal*, 5: 554.

[25] Ünsal, *Arap Geleneğindeki Boşanmanın İslam Hukuku'ndaki İzleri,* 56-57.

[26] Cevâd Ali, *el- Mufassal*, 5: 554.

[27] Ayrıntılı bilgi için bk. Kâsânî, *Bedaiu's-sanâi*, 3: 218-219; İbn Kayyim, *Zâdü'l-mead,* 5: 186; Bilmen, *Hukuki İslamiye ve ıstılahatıfıkhiyye kamusu,* 2: 194-195*;* Zuhayli, *el-Fıkh*, 7: 365-369; Mehmed Zihni Efendi, *Nimet-i İslam* (İstanbul: Sönmez Yayıncılık, t.y.), 793; Seyyid Sabık, *Fıkhu's- sünne* 2: 161; Acar, *İslam Aile Hukuku,* 229-230.

beklemenin ise kadınlara ait olduğu rivayet edilmektedir.[28]İslam hukukçuları da, Arap dilinin yapısını dikkate alarak ayetlerdeki boşama fiillerinin erkeğe atfedilmesinden ve hadislerden hareketle boşama hakkının erkeğe ait olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.[29]

3.2. Muhâla'a

Arap dilinde "maddi bir şeyi çekip çıkarmak, elbiseyi veya ayakkabıyı çıkarmak, atmak, bırakmak"[30] anlamlarına gelen hul' kelimesi, kavram olarak "kadının ödeyeceği bir bedel karşılığında evlilik bağından kurtulması" manasına gelmektedir.[31] Bu şekilde boşanmahul' ile bağdaştırılarakerkeğin elbisesi olarak görülen kadının[32]kendi malı ve isteğiyle kocasından boşandığında mecazen erkeğin elbisesinin çıktığına işaret edilmektedir.Kaynaklarda İslamiyet'ten önce Araplar arasında hul' yoluyla boşanmayı başlatan ilk kişinin Âmir b. ez- Zârib olduğu, kızının mehrini kocasına vererek onu boşanmaya ikna ettiğiaktarılmaktadır.[33]

İslam, kendinden önce var olan erkek egemenliğine dayalı boşanma sistemini devam ettirirken Araplar arasında yaygın olan hul' uygulamasını da kadın için bir çözüm yolu olarak görmüş ve tasvip etmiştir. Ancak kavram olarak hul' ya da muhâla'a kelimesi ne Kur'an'da ne hadislerde geçmektedir. Ayette "*Kadınlarınıza verdiklerinizden bir şey (geri) almanız sizin için helâl olmaz. Ancak ikisi de, Allah'ın (evlilik hakkındaki) hududunu gereği üzere yerine getiremeyeceklerinden korkmaları hariç. O zaman siz de eğer, Allah'ın bu hududunu ikame edemeyeceklerinden korkarsanız, bu durumda kadının (ayrılmak için) verdiği fidye konusunda her ikisinin üzerine de günah yoktur.*" (el-Bakara 2/29) buyrularak herhangi bir kavram kullanılmadan kadının malından vermek suretiyle boşanmanın gerçekleşebileceğinden bahsedilmiştir. Konuyla ilgili delil gösterilen Sabit b. Kays hadisinde de Hz. Peygamber "Bahçeyi al ve ondan ayrıl(خذهما وفارقها)" buyurmuş[34] ve hul' kelimesini kullanmamıştır.

Cahiliye dönemi ve İslam'ın ilk yıllarındahul' kelimesi boşama, ayırma, ayrılma manalarında hem erkek hem kadın için kullanılmakla beraber muhâla'akavramı kaynaklarda yer almamaktadır. NitekimÂmir b. ez- Zârib'in damadına "seni hem karından hem malından ayıramam. Verdiğin mehre mukabil karını senden hul' ediyorum (ayırıyorum)" dediği rivayet edilmektedir.[35] Aynı şekilde bu kelimenin İslamiyet'ten sonra da bu manalarda kullanıldığı yerler olmuş, Hz. Ömer karısı nüşûz eden adama "onu hul' et(onu boşa)" demiştir.[36]Kadının bir bedel vermek suretiyle kocasından boşanmasının "muhâla'a" ile kavramlaştırılması ise kanaatimizce İslam âlimleri tarafından daha sonraki dönemlerde gerçekleştirilmiştir.

Gerek Kur'an'da gerek hadislerde hul'un kadının tek taraflı iradesiyle değil karşılıklı anlaşmayla gerçekleşen bir işlem olduğuna işaret edilmektedir. Kur'an'da "*Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız ve onlara verdiğiniz maldan almak için onları zorlamanız size helal olmaz*." (en- Nîsâ 4/19) buyrularak Cahiliyede var olan "adl"[37] uygulaması yasaklanmıştır. Zira İslamiyet'ten önce hul' yoluyla boşanma her zaman kadının isteğiyle gerçekleşmemiş, bazen de kadının elindeki malı alabilmek için

---

[28] Muvatta', "Talâk" 25; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 1271. Ancak bu hadis sıhhat noktasında âlimler tarafından tartışılmıştır. Bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 1270- 1271; İbrahim Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslam Hukukunda Boşanma* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006), 40-41.

[29] Klasik fıkıh kitaplarında talâk bahsinde boşanmayla ilgili tanım "erkeğin kadına sen boşsun demesi" şeklinde verilmiş, tüm kâideler erkekler üzerinden anlatılmak suretiyle yetkinin ona ait olduğu belirtilmiştir. Bkz: Şâfiî, *el- Ümm*, 6: 457- 479; Serahsî, *el- Mebsut*, 6: 2- 171; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l- müctehid*, 2: 85; Kasânî, *Bedâiüs-Sanâî*, 4:186- 262; İbn Kudâme, *el- Muğnî*, 10: 323-527; Cezirî, *el-Fıkh,* 4: 327.

[30] İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab,* 2: 1232.

[31] Bilmen, *Hukuki İslamiye ve ıstılahatıfıkhiyye kamusu*, 2: 268.

[32] Alûsî, *Buluğü'l-ereb*, 2: 49.

[33] Alûsî, *Buluğü'l-ereb*, 2: 49; Cevâd Ali, *el- Mufassal*, 5: 552.

[34] Muvatta', Talâk 11; Buhârî, Talâk, 12; Ebû Dâvud, Talâk 17-18; Nesâî, Talâk 34.

[35] Alûsî, *Buluğü'l-ereb*, 2: 49.

[36] İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab,*8:77.

[37] Adl kelimesi, kadını sıkıştırmak ve başkasıyla evlenmesini engellemek anlamına gelmektedir. Bkz: İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab,* 4:2988.

kocanın ya da kendisinden sonragelen varislerinin yaptığı baskı sonucu meydana gelmiştir.[38]Dolayısıyla hul' ile muhâla'a kavramlarını birbirinden ayırmak gerekmektedir. Her ne kadar aynı kökten türetilmiş kavramlar olmalarına rağmen muhâla'a kavramı İslam hukukuna ait olup Cahiliyedeki hul'den ayrılmaktadır.Nitekim muhâla'a, iki kişi arasında beraberce yapılan bir işibelirtmek için kullanılanmüfâale(مفاعلة) babından türetilmiş olupkarı kocanın karşılıklı anlaşmalarısonucu gerçekleşebilecek bir boşanmayı ifade etmektedir. Böylelikle İslamiyet'ten önce kadının rızası olmaksızın malına el koymak suretiyle de gerçekleşebilen hu'l uygulaması yerini muhâla'aya bırakmıştır. Bu da, İslam hukukunun Cahiliyede var olan kavramlardan istifade etmekle beraber onlara yeni anlam ve hükümler de kattığını göstermektedir.

3.3. Hulle

Sözlükte "helal kılma" anlamına gelen hulle, terim olarak üçüncü kezboşanan kadınınayrıldığı kocasına tekrar dönmesinin helal olabilmesi amacıyla bir başka erkekle evlenmesi anlamına gelmektedir.[39]İslamiyet'ten önce bir kimse üçüncü boşamaya kadar iddeti içinde karısına tekrar tekrar dönebilir, hatta buna önceliği olduğuna inanılırdı. Ancak erkek karısını üçüncü kez boşadıktan ve iddeti de bittikten sonra artık ona geri dönemezdi.[40]Böyle durumlardapişman olup eşlerine tekrar dönebilmenin çarelerini arayan Araplarhulle yoluna başvurmuşlardır. Bu yöntemle araya başka bir erkeği sokarak haramlığı ortadan kaldıran koca, bu evlilik sonlandıktan sonra karısını tekrar nikâhlayabilirdi. Ancak hulle uygulamasının Cahiliye döneminde hoş karşılanmayıp bu yolabaşvuranların az sayıda olduğu aktarılmaktadır.[41]

Hulle kavramı Kur'an'da "*İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz. İkinci koca da onu boşarsa, birinci kocası ile bu kadının, Allah'ın kurallarına riayet edeceklerini zannederlerse, tekrar evlilik hayatına dönmelerinde bir sakınca yoktur.*" (el-Bakara 2/230) şeklinde ilk kocanın helal olması anlamında "halle" fiiliolarak geçmektedir. Hadiste ise hulle yapan kimselerden bahsedilmiş ve "Allah'ın hulle yapanla kendisi için hulle yapılan erkeğe lânet ettiği" buyrulmuştur.[42] Dolayısıyla İslam hukukunda da bâin talâk sınırına gelen kocanın tekrar karısıyla evlenebilmesi için başka bir erkekle evlenmesi şartı devam ettirilmiştir. Ancak hadisin de işaret ettiği gibi hulle kavramı,Cahiliye olduğu şekliyle göstermelik yapılan ikinci evliliği ifade etmek için kullanılmış ve zem edilmiştir. Zira İslam hukukunda bu şekilde sadece ilk kocayı helal kılmak amacıyla yapılan evlilikler geçerli sayılmamış, aralarında akit yapılan kadın ve erkeğin bilfiil cinsî münasebette bulunması şart koşulmuştur.[43]

Görülen odur ki, hulle kavramı Arap dilinde üç talâkla boşanmış olmalarından dolayı aralarında evlenme engeli oluşan eşlerin tekrar bir araya gelebilmesi için kadına formaliteden yaptırılan evlilikleri ifade etmektedir. Nitekim Cahiliye döneminde hulle bu şekilde uygulanmış, boşanan kadınla göstermelik evlenen kimseye "muhallil", eski kocaya da "muhallelunlehu" denmiştir. Dolayısıyla hullenin İslam'da da yer aldığını söylemek doğru olmayacaktır. İslam'ın ortaya koyduğu uygulama, temelde Arapların zihninde var olan bir fikrin ıslah edilmiş halidir. Netice olarak İslam hukukunda Cahiliyede var olan hul' kavramına karşılık muhâla'a kavramını üretilirken aynı şey hulle için mümkün olmamıştır. Hulle dendiğinde sadece ilk kocayı helal kılması için yapılan göstermelik evlilikler anlaşılmakta olup gerçek manada gerçekleştirilen ikinci evlilikler için özel bir kavram bulunmamaktadır.

---

[38] Cevâd Ali, *el- Mufassal*, 5: 552- 553; Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i kitap Örf ve Adetleri,* 315; Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür,* 255-256.

[39] İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab*, 11: 167; Saffet Köse, "Hülle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedis*i (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 475.

[40] İbn Habîb, *Kitabü'l- Muhabber*, 310; Kâsânî, *Bedaiu's-sanâi,* 4: 188; Alûsî, *Buluğü'l-ereb,* 2: 49; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5: 550.

[41] Cevâd Ali, *el- Mufassal*, 5: 550.

[42] Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 15; Tirmizî,"Nikâḥ", 28; Nesâî, "Ṭalâḳ",13, "Zînet", 25; İbn Mâce, "Nikâḥ", 3.

[43] Köse, "Hülle", 18:475; Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 3. Baskı (Çorum: Öncü Basımevi, 2017), 251; Halil Cin, İslam ve Osmanlı *Hukukunda Evlenme,* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974), 116.

3.4. Zıhâr

Zıhâr, sırt anlamına gelen "zahr" kelimesinden türetilmiş olup sözlükte "iki şeyi birbirine uydurmak, denk getirmek, denkleştirmek,aralarında mutabakat olan iki ayakkabıyı ya da iki elbiseyi birbirinin üstüne giymek" anlamına gelmektedir.[44]Terim olarak ise "kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi" anlamına gelmektedir.[45] Araplara özgü bir boşama şekli olan zıhâr[46], kocanın karısına "Sen bana anamın sırtı gibisin" demek suretiyle onu kendine haram kılması şeklinde gerçekleşirdi. Boşamaların en şiddetlisi olarak görülün bu uygulama, anneye benzetilen kadının ebediyen haram kılınmasına sebep olmaktadır.[47]

Kadında bakılması haram olan diğer organların değil de sırtın kullanılmasının sebebi hakkındaİbnü'l Esir sırtın karna (yani cinsel ilişki) kinayeten kullanıldığını söylemiştir. Zira sırt, karnın direği ve ona en yakın olan yerdir.[48] Daha çok Medine halkı arasında yaygın olan bu âdetin Yahudilerindeki kadına arkadan yaklaşma yasağının etkisiyle ortaya çıktığı düşünülmektedir. Medineliler yüzü yere bakacak şekilde arkadan yaklaşma sonucu hamile kalan kadının çocuğunun şaşı olacağına inanırlardı.[49]Böylelikle Araplar arkadan yaklaşmaya kinayetenzahr kelimesiyle erkeğe en yakın mahrem olan anneyi aynı cümlede kullanarak vurgulu ve kesin bir ayrılık ifade etmektedirler. Dolayısıyla "zhr" kökünden ve müfâale (مفاعلة) babından masdar haline getirilen "zıhâr" kelimesi boşanmayı ifade eden özel bir kavram haline gelmiştir. Nitekim bu kavram fiil halinde Kur'an'da da geçmekte ve şöyle buyrulmaktadır: "*İçinizden karılarına zıhâr yapanların (يظاهرون) karıları asla onların anaları değildir. Onların anaları sadece, kendilerini doğuran kadınlardır."* (el-Mücâdele 58/2)

Kur'an nâzil olduğu dönemde Araplar arasında uygulanmakta olan zıhâr uygulamasına bizzat onların kullandıkları kavramı kullanarak değinmiştir. Zira İslam'ın ilk yıllarında aynı âdeti devam ettirmek isteyen sahabenin karısına ""sen bana anamın sırtı gibisin" demesi ve kadının Allah'a yalvarması üzerine yukarıdaki ayet nâzil olmuştur. Dolayısıyla toplumda var olan bir soruna Şâri' tarafından müdahale edilebilmesi için muhatapların anlayacağı kavramların kullanılması gayet tabiidir. Her ne kadar kadını haram kılmak için başka organların kullanılması mümkün olsa da Kur'an ihtimalleri değil vâkıayı dikkate almıştır. Zira yaygın olan benzetme sırt ile yapılan olup ayetin nüzuluna sebep olan hadisede de bizzat sırt kelimesi geçmektedir.Nitekim ayette zıhârınçok çirkin bir davranış olduğuna ve yapılan benzetmenin yersizliğine vurgu yapıldıktan sonra bunu yapanlara kefâret cezası getirilmiştir. İslam hukuku kaynaklarında da yerini alan zıhâr, başka organlarla yapılan benzetmenin durumu, anne dışındaki mahreme benzetmenin mümkün olup olmadığı şeklindeki sorularla ayrıntılı olarak incelenmiştir.

3.5. Îlâ

Cahiliye döneminde bir çeşit boşama şekli olan îlâ" kelimesi sözlükte "yemin etmek" anlamına gelmektedir.[50]Terim olarak ise "kocanın eşiyle cinsel ilişkide bulunmamak üzere yemin etmesi"

---

[44] İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab,* 4: 524.

[45] Kurtubi, *el-Câmi',* 20: 282; Cevâd Ali, *el- Mufassal*, 5: 550; Bilmen, *Hukuki İslamiye ve ıstılahatıfıkhiyye kamusu*, 2: 310; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7: 585; Ahmet Yaman, "Zıhâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi*si (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44:387.

[46] Râzi, *et-Tefsiru'l- Kebir,* 29:251.

[47] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* 22: 456; Râzi, *et-Tefsiru'l- Kebir,* 29:251;Alûsî, *Buluğü'l-ereb,* 2: 50;Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5: 550-551.

[48] Ebü's-SeâdâtMecdüddînMübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed ŞeybânîCezerîİbnü'l-Esir, *Câmiü'l-usûlminehâdîsi'r-Resûl*, thk. Abdülkadir Arnaut (y.y.y.:Mektebetü'l-Halvânî, 1971), 7:643.

[49] Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi İbn Âşur, *Tefsirü't-tahrîrve't-tenvîr,* (Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 28:11; Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", 256.

[50] İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 14: 41.

anlamına gelmektedir.[51]Îlâ, İslamiyet'ten önce Araplar arasında yaygın olup edilen yeminin süresi bir kaç ay olabileceği gibi birkaç yıl da olabilir,îlânın süresi dolduğunda koca yeniden uzatabilirdi.[52]Said b.el-Müseyyeb'inîlâ hakkında şöyle dediği rivayet edilmiştir: "İlacahiliye ehlinin kadına zarar vermek, ona eziyet etmek için uyguladığıyöntemlerdendir: Adam kadını istemiyorsa, başka birisi ile deevlenınesini hazmedemiyorsa ona ebediyyenyaklaşmıyacağına yemineder ve onu öylece bırakırdı; ona ne yaklaşır kocalık yapardı ne de onu(boşar) dul bırakırdı."[53]

Kur'an'da yeminle alakalı çeşitli kavramlar bulunmakla beraber Araplar arasında özel olarak erkeğin eşine yaklaşmamak üzere yemin etmesi anlamında kullanılan îlâ kavramıgeçmekte ve bu durumu ifade edecek başka bir yemin kelimesi kullanılmamaktadır. Ayette "*Kadınlarından uzaklaşmaya yemin edenler için (*يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ*) dört ay beklemek vardır. Eğer geri dönerlerse Allah çok bağışlayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir*" (el-Bakara 2/226) buyrularak kocasının karısına yaklaşmamak üzere yapacağıdört ayla sınırlandırılmıştır. Böylelikle îlâ,zıhârdan farklı olarak ıslah edilmek suretiyle İslam tarafından da kabul edilmiş, kadınıte'dipyöntemi olarak görülmüştür.Nitekim Hz. Peygamber'in de hanımlarına îlâ yaptığı nakledilmektedir.[54]

3.6. İddet

İslam hukukunda boşanmanınsonuçlarıyla ilgili var olan iddet kavramı da Cahiliye döneminde Araplar tarafından bilinmekte ve kullanılmaktaydı. Hükümlerinde pek çok değişiklik yapılmakla beraber evliliğin sona ermesi durumunda kadının beklemesi gereken süre anlamında[55] yine iddet kavramı kullanılmaya devem etmiştir. Arapçada "saymak, sayılan şeyin miktarı, sayılı gün"[56] gibi anlamları olan iddet kelimesi, kocasından ayrılan kadının rahminin temiz olduğunun (yani çocuk olmadığının) anlaşılması için "gün sayması" anlamında özel bir mana kazanmıştır.[57]

Kur'an'da kocasından ayrılan kadının beklemesi gereken süre anlamında doğrudan iddet kavramının kullanıldığı yerlerin oldukça sınırlı olduğu görülmektedir.[58] Boşanma ayetlerinde genel olarak bu bekleme müddetine işaret eden "ecel/أجل" kavramı kullanılmaktadır.[59]İddet kavramına daha çok hadislerde rastlanmaktadır. İslam hukuku kaynaklarında da evliliğin sona ermesinden doğan neticelerden biri olarak "iddet" başlığı yer almaktadır. Netice olarak bu kavram herhangi bir anlam kaymasına uğramadan Cahiliye döneminde ıstılahlaştığı şekliyle İslam hukukunda da kullanılmaya devam etmiştir.

SONUÇ

Şâri', ortaya koyduğu hükümlerin daha iyi anlaşılması için muhataplarının dilini ve seviyesini dikkate almıştır. Toplumda yaygın olan ve herkesin bildiği kavramları kullanmaktan sakınmamış, doğru bulduğu uygulamaları devam ettirirken yanlış olanları da yine aynı dili ve kavramları kullanarak ıslah yoluna gitmiştir. Nitekim evliliğin sonlandırılması anlamında Arapların kullandığı talâk kavramı değiştirilmemiş yapı itibariyle ataerkil yapı muhafaza ettirilmiştir. Bunun yanı sıra boşanma konusunda toplumda var olan bazı uygulamalarda düzenleme ve iyileştirme yoluna gidilmiş, bir kısmı ise tamamen ilga edilmiştir. Mesela ricî boşama konusunda sınır tanımayıp eşlerine zulmedenlere Kur'an müdahale

---

[51] Serahsî, *el- Mebsut,* 7: 19; İbn Rüşd,*Bidâyetü'l- müctehid*, 2: 118; Râzi, *et-Tefsiru'l- Kebir,* 6; 86*;* Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5:549;Bilmen, *Hukuki İslamiye ve ıstılahatıfıkhiyye kamusu*, 2: 290.

[52] İbnü'l-Arabi, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 242; Kurtubi, *el-Câmi',* 4: 22; Râzi, *et-Tefsiru'l- Kebir,* 6; 86*;* 549; Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i kitap Örf ve Adetleri,* 316; Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* 246.

[53] Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-NisâbûrîVâhidî, *Esbâb-ı nüzuli'l- Kur'an*, thk. Kemal BesyûnîZağlul (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 81.

[54] Tirmizî, "Talâk ve'l- liân", 21; Müslim, "Talâk", 31.

[55] Cürcâni, *et-Târifat*, 153.

[56] İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*,3:281-282.

[57] M.K. Abdüssamet Bakkaloğlu, *Cahiliye Dönemi Aile Hukuku* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 1995), 96.

[58] et-Talâk 65/1,4; el-Ahzâb 33/49.

[59] el-Bakara 2/231,232,234,235.

etmiş, ric'îtalâk sayısını ikiye indirmiştir.[60] Böylelikle erkeğin hanımını boşadıktan sonra ona tekrar dönebilme hakkını da sınırlandırmıştır.

Muhâla'a kavramında olduğu gibi bazı uygulamalarda yapılan değişiklikler doğrudan dile de yansımış, İslam hukuku tarafından aynı kökten yeni bir kavram türetilmiştir. Ancak hullede olduğu gibi bazı kavramlar ise sadece Cahiliye döneminde uygulanan halini ifade etmek için kullanılmış, yanlış görülen kısımlar düzeltilmekle beraber yeni bir kavram geliştirilmemiştir. Zıhâr, îlâ ve iddette ise kavramlar aynı şekilde hiçbir anlam kaymasına uğramadan İslam hukuku tarafından da kullanılmış, sadece hükümlerinde değişiklikler yapılarak ilga ya da ıslah yoluna gidilmiştir.

Cahiliye dönemindeki dilin bizzat Kur'an tarafından da kullanıldığı dikkate alındığında bu dile yerleşmiş kavramları incelemenin ve hangi manalar ifade ettiklerini tespit etmenin önemi ortaya çıkmaktadır. Zira o dönemde zıhârın ne anlama geldiğini, neden bu şekilde isimlendirildiğini araştırmak, farklı bir organ kullanılarak böyle bir benzetme yapıldığında aynı hükme tabi olup olmadığını tartışma imkânı vermektedir. Ayrıca Kur'an'da var olan bu kavramlardaki tarihî ve coğrafî olguları inceleyerek asıl verilmek istenen mesajı tespit etmek ortaya çıkan yeni sorunlara çözüm üretebilmeyi sağlamaktadır. Dolayısıyla genel geçer ifadelerle İslam'ın Cahiliye dönemindeki uygulamaları topyekûn reddettiğini söylemek doğru olmadığı gibi sadece aynı dili ve kavramları kullanmış olmasından dolayı Cahiliyenin devamı olarak nitelemek de isabetli olmayacaktır.

[60]Ebû Dâvud, Talâk, 9-10; Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafirilbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l- İlmiyye, 2003), 1: 259.

USÛL KAVRAMLARININ DÖNÜŞÜMÜ BAĞLAMINDA EMİR VE NEHİY (TAHÂVÎ ÖRNEĞİ)

Fatma HAZAR[1]

Özet

Fıkıh usûlünde lafızların anlaşılmasında dilsel yorum ve yaklaşımların büyük önemi bulunmaktadır. Fakihler, lafızların anlaşılmasında Şarîin maksadına ulaşmak için büyük gayret sarfetmişlerdir. Bu amaçla üzerinde en çok durulan lafızlar, emir ve nehiy bildiren ifadelerdir.

Emir, diğer söz yapıları olan haber, istihbâr, umûm gibi lafzın sîgasından meydana gelir. Emir konusu usûlcüler arasında delâleti açısından ihtilaflı bir konudur.

Emir sîgası ve neye delâlet ettiği hakkında usûlcüler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Olumsuz icâb veya ibâhanın yasağa dönüşmesi şeklinde anlaşılan nehyin çerçevesi de, Tahâvî tarafından ayet ve hadislerin yorumlanması ile belirlenmiştir.

Emir ve nehiy, birbiriyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Tahâvî tarafından da genellikle beraber ele alındığı için bu tebliğ kapsamında birlikte değerlendirmeyi uygun bulduk.

Tahâvî'nin Şafîi menşe'li olması, onun usûl görüşlerine de etki etmiştir. Usûl ekollerinin henüz teşekkül döneminde olduğu hicrî 3. asırda yaşamış olan bir fakihin anlaşılması, Hanefî usûl-ı fıkıh görüşlerinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda, kendinden sonraki usûlcüler tarafından da ele alınmış ve sistematize edilmiş olan lafızları, onun hangi açılardan ele alıp incelediğini öğrenmek önemlidir.

Tahâvî, ayet ve hadislerdeki gereklilik bildiren olumlu-olumsuz bütün ifadeleri emir olarak nitelendirmektedir. Tahâvî emir ve nehiy şeklinde bir ayırım yapmadan, emir kipine ait tüm yapıları, dilsel açıdan inceleyerek sınıflandırmıştır. Bu açıdan bakıldığında Tahâvî sonrası, örneğin Cessâs'ta görüleceği üzere Hanefî usûlünde yerleşmiş emir- nehiy ayırımı ve tasnifinin bulunmadığı görülmektedir. Ayrıca Tahâvî'nin bazı emir türlerini ifade ederken lafız terimini kullanmasının, sonraki usûlcülerin sîga ve lafız vurgusunda bulunmalarına öncülük ettiği söylenebilir. Onun lafız terimini kullanması, emir ve nehiyleri dilsel açıdan incelediği düşünüldüğünde oldukça makuldür.

Tahâvî'nin emir konusunda ihbârî ve inşâî olarak kullandığı kavramların, sonraki usûlcüler tarafından sarih-gayri sarih emir şeklinde kullanılması, usûl kavramlarının dönüşümü açısından da önemlidir.

Tahâvî sonrası usûlcülerin emir ve nehyi sınıflandırmada ve emrin öncelikli anlamını tespitte, Tahâvî'nin kategorilerini dikkate aldıkları muhakkaktır. O, emrin icâb dışındaki delâletine ve anlamlarına da yönelmiş ve sadece lafzın dilsel tahliliyle yetinmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Tahâvî, emir, nehiy, delâlet, usûl-i fıkh.

The Subject of Amr and Nahy in the Context of Conversion of Usul al-Fıqh Concepts (Sample of Tahawi)

Abstract

Linguistic interpretations and approaches have great importance in understanding alfaz in usul al-fıqh. Legal theorists (faqihs/jurist) made great efforts to reach Shari's purpose in understanding alfaz. For this purpose, the most emphasized alfaz are amr and nahy statements.

[1] Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

Amr consists of other word structures, such as khabar, ıstıkhbar, umûm. The subject of the amr is controversial issue among the legal theoreticians in terms of their dalalat. There are different opinions among the legal theoreticians about the sıgha of amr and what it points to. Frame of nahy was understood apparently negative ijab or ibaha, has been identified interpretation of verse and hadiths by Tahawi.

Amr and nahy are in close relationship with each other. Since it was generally handled together by Tahawi, we found it appropriate to evaluate together within the scope of this paper.

Comıng from Shafi'i origin has a great effect on Tahawi, as scholar opinions on usul al-fıqh. The understanding of a faqih who lived in the 3rd century, when the schools of the usul were still in the period of formation, will contribute to the understanding of the Hanafi school. In this context, it is important to learn from which aspects he has examined and analyzed the systematized alfaz, which have been addressed by the jurists after him.

Tahawi employs all positive and negative expressions that express necessity in verses and hadiths as amr. Without making a distinction in the form of amr and nahy, Tahawi classified all the structures of the imperative mode by examining them linguistically. From this point of view, it can be seen that there is no distinction and classification of the amr and nahy which was settled in Hanafi usul al-fıqh after Tahawî, as can be seen in Cassâs for example. In addition, it can be said that Tahawî's use of the term lafz in expressing some kinds of imperatives led to the subsequent legal theoreticians emphasizing sigha and lafz. His use of the term lafz is quite reasonable considering that he examines the amr and nahy linguistically.

It is also important for the transformation of the concepts of usul al-fıqh that the concepts used by Tahawî as ikhbari and inshai about the amr are used as amr sarih/ amr gayr sarih by the following legal theoreticians.

It is certain that post-Tahawi legal theoreticians took into account the categories of Tahawi in classifying the amr and nahy and in determining the priority meaning of the amr. He also attended dalalat and meanings of amr except ijab, and was not contented only with the linguistic analysis of the lafz.

Key Words: Tahawi, amr, nahy, dalalat, usul al-fıqh.

Giriş

Dini söylem, dili aşan bir varlığın sadece soluk bir imajını verir. Söylem olmadan bir şeyi dile getirme imkanımız yoktur. Konuşanla muhatabı arasındaki uyuşma ve anlaşma vasıtası söylemdir.[2] Kısacası söylem, dilin merkezidir.

Dini tecrübe, ifade edilebilmek için dilin aracılığına muhtaçtır. Allah insanlara vahiy aracılığıyla hitap etmiştir. Onun bildirdiği bu bilgiler de insanlara dille anlatılabilir. Kuran-ı Kerim, kendi bildirdiğine göre de hakikatin kendisi değildir. O, aşkın ve nüfuz edilemez bir hakikatin sadece insani bir dile aktarımından ibarettir.[3] Çünkü Tanrısal hakikatin olduğu gibi aktarılması ya da tercüme edilmesi mümkün değildir.

Bir metni dilden hareketle ve dil yardımıyla anlama olarak tanımlanan gramatikal yorum, kutsal metnin anlaşılması için de önemlidir. Şârîîn muhatapları olan kullarından neler istediğini anlama çabası, ilahi hitabın hem dilsel hem de bağlamsal açıdan incelenmesini zorunlu kılmıştır. Bu amaçla gerek dil bilginleri gerek usûl-i fıkıh alimleri, Kur'an'ı anlama, yorumlama ve ondan ilgili hükümleri çıkarmada Arap dilinin yapısına ve gramer kurallarına dikkat etmişlerdir.

[2] Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*. (İstanbul: Alfa Yayınları), s. 70.
[3] Özcan, *Teolojik Hermötik*, s.70.

İslam hukuk usulünde, lafızlar bahsi içerisinde değerlendirilen emir ve nehiy konusu, Şarîin mükelleflere söylediği hükümleri anlamak açısından büyük önemi hâizdir. Bu yüzden biz de tebliğimizde, Tahâvî tarafından emrin ve nehyin nasıl tanımlandığı, anlaşıldığı ve Hanefî mezhebinde kendinden sonraki usûlcüler tarafından kavramsal açıdan nasıl bir dönüşüme uğradığını ortaya koymayı amaçladık.

Emir/Nehiy

Mükellefin işlediği fiilin caiz olup olmaması ya da kişilerin kendi aralarında gerçekleştirdikleri hukuki sözleşmelerin geçerli olup olmaması gibi cüz'î hükümlere icmâlî deliller vasıtasıyla ulaşılmaktadır. Emir ve nehiy, âmm ve hâs gibi icmâlî delillerin kısımlarındandır.[4] Usûlcüler, Kur'an ve sünnetten emir ve nehiy konusuna dair genel kuralları tespit etmek için dilin imkanlarını kullanmışlardır. Dilciler sözü taksim ederken, emri de sözün kısımlarından biri olarak değerlendirmişlerdir. "Yap" gibi emir bildiren ifadeleri bu kapsamda incelemişlerdir.[5]

Usûlcüler emrin dildeki anlamına ilave şeyler ekleyerek kendi tanımlarını oluşturmuşlardır. Cessâs, emrin kişinin kendinden aşağı mevkide olana söylediği "yap" ifadesinin emir olduğunu söylemiştir. Serahsî de dilcilere göre yap demek olan emrin, fakihlere göre kişinin kendi seviyesinde ya da daha aşağıda bulunan kimseye yönelttiği hitabın emir olduğunu ifade etmiştir.[6] Debûsî de tanımında, emrin "yap" denen şeyi yapmak olduğunu söylemiş, emrin yerine getirilmesi gereken bir hitap olduğuna vurgu yapmıştır.[7]

Emrin Mâhiyeti

Tahâvî, emir konusunda ıstılâhî bir tanım yapmamaktadır. Fıkhî meseleler hakkında yaptığı kısa açıklamalardan emir hakkındaki fikirlerine ulaşılmaktadır. Tahâvî'nin emir-nehiy konusundaki görüşleri, onun kendi dönemindeki düşünce yapısını, Şârîîn hitabını anlamada izlediği metodunu ve bu konunun Tahâvî sonrası usûlcülere etkisini anlama açısından önemlidir.

Tahâvî öncesi emir ve nehyin mahiyeti hakkında İmam Şafiî'nin *Risâle*'sinde yer verdiği açıklamalar yoluyla fikir edinmekteyiz. İmam Şafîi, Kur'anda yer alan âmm yasaklar/nehiyler ile belli kayıtlarla mukayyed haline gelen ve bu kayıtlar bulunmadığında mübâh olan yasaklara/ nehiylere yer vermektedir.[8] Tahâvî sonrası usûlcüler ise emir/nehiy konusunda lafızların siğâsına dikkat etmişler, aynı zamanda dil ve anlam arasındaki ilişkiye de yoğunlaşmışlardır.

Emir, tıpkı diğer söz yapıları olan haber, istihbâr, umûm gibi lafzın sîgasından meydana gelmektedir. Emir siğâsından maksadın "yap, et" biçimindeki emir kipi olmayıp, hangi kalıpta olursa olsun emir mefhumunun bünyesinde bulunan talebe delâlet eden bütün lafızları kapsadığı ifade edilmiştir.[9]

Dilde emir için bir sigâ konulup konmadığı usûlcüler ve dilciler tarafından tartışılmıştır. Bazıları emrin zaten bizatihi sigâ olduğunu ve emir için özel bir sigâ konulmadığını söylerken, fakihler ise emir için sadece emir ifade eden bir sîganın bulunduğu kanaatindedir.

---

[4] Ebû Bekir Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî. *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*. thk: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye. 1993/1414) I/ 11.

[5] Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*. thk. Acîl Câsım en-Neşmî. (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'l-İslâmiyye. 1414/ 1994.) II/ 79-80; Serahsî, *Usûl*, I/ 11.

[6] Serahsî, Usûl, I/ 11.

[7] Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî. *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*. (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye. 2001/ 1421.) s.34-35.

[8] Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. İdris eş-Şafiî. *Er-Risâle: İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. 1996.) s.175-196.

[9] Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî. *Bahru'l-Muh'it fî Usûli'l-Fıkh*. haz. Abdulkadir Abdullah Ani. (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'l-İslamiyye.) II/ 356.

Emir sîgaları, sarih emir sîgâları ve gayr-ı sarih emir sigâları olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.[10] Sarih emir ile kastolunan hakiki emir, diğeri ile kastolunan mecâzî emirdir. Sarih emir; Hanefî usûlcülerinin çoğunluğuna göre, bir fiilin kesin olarak yapılmasını, otoriter tarzda istemek için konulmuş sözdür.[11] Emrin özellikleri; sözlü olması, talep ifade etmesi, cezm (kesinlik) vasfı taşıması, emir sîgâsı talep edilmek için konulmuş olmasıdır. Kur'an ve sünnette bulunan haber cümleleri ile mecazen emir kastedilir.[12]

Emir konusu usûlcüler arasında delâleti açısından ihtilaflı bir konudur. Emir sigası ve neye delâlet ettiği hakkında usûlcüler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî ekolünde ana görüş, karînelerden mücerred emrin icâba hamledilmesidir. Emir, emir ya da icâb/zorunluluk; nehiy ise yasak veya olumsuz icâb/zorunluluk ifade eder. Cessâs, hocası Kerhî'den naklettiği görüşe dayanarak, emrin başka bir şeye delâlet ettiğine dair bir kârine bulununcaya kadar icâba hamledileceği görüşündedir.[13] Emrin diğer anlamları da mecâz olmaktadır. Cessâs, emri; kendinden aşağı olana sarfedilen ve icâb bildiren söz, olarak tanımlamıştır.[14] Eserinde emir konusuna oldukça geniş yer ayıran Cessâs, emirleri Şari'in icâb bildiren hitabı olarak açıklamıştır.[15] Cessâs emrin kısımlarına, delâletine, Hanefi mezhebinin bu konudaki görüşlerine yer vermektedir ve emri; icâb, nedb, irşâd, ehvât, ibâha, takri' ve't-ta'cîz, vaîd ve't-tehdîd olmak üzere yedi kısma ayırmaktadır.[16] Serahsî de emri yedi olarak sınıflandırmıştır.[17] Cessâs'ın yediye ayırdığı emir türleri örnekleriyle beraber incelendiğinde, Tahâvî'nin yapmış olduğu dörtlü taksimin dışına çıkmadığı, bu emirleri farklı isimlendirme yoluyla gruplara ayırdığı görülmektedir.[18]

Debûsî de emir konusunda dört farklı yaklaşımdan bahsetmektedir. Bunlardan ilki, emredilen şeyin güzel olup bunun teşvik edilmesi, emir sigâsının nedb veya icâb kastedildiğine dair bir karine bulununcaya kadar ibâhaya hamledilmesi, emir sigâsının icâb, nedb ve ibâha arasında muhtemel olduğu ve hangisinin kastedildiğine dair bir delâlet bulununcaya kadar tevakkuf edilmesi, sonuncu yaklaşımı da, genellikle anlaşıldığı şekliyle emrin başka bir şeye delâleti olmadığı sürece icâba hamledilmesidir.[19]

Tahâvî'nin emir konusundaki görüşleri İmam Şafiî ve Müzenî ile benzerlik göstermektedir.[20] Tahâvî ve Müzeni arasındaki en önemli ayırım, Tahâvî emir ve nehyi, dilin yapısındaki icâb ile açıklar. Onun bu yaklaşımı dilin yapısına ve gramerine ağırlık verdiğini göstermektedir. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*'da ve *Ahkâmu'l-Kur'an*'da emir ve nehyin Kuran ve hadisin manasından çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre emir, genel emir tasnifinde olduğu üzere inşâi (sarih emir) ve ihbâri (gayr-i sarih) şeklinde iki tür olarak anlaşılır. Emir kipiyle/ sarih emir (meczûm), icâb gösteren bir lafız ile ya da haber kipiyle/gayri sarih emir (merfu') bir lafız kastedilir.[21]

---

[10] İbrahim b. Musa el-Lehmî Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şeriati'l-İslâmî*. (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife. 1996.) III/ 132.

[11] Serahsî, *Usûl,* I/ 11; Alauddin Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdulaziz el-Buhârî. *Keşfu'l-Esrâr âlâ Usûli'l-Pezdevî*. thk. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî. (Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-Arabiyye. 1997/ 1417.) I/ 242.

[12] Serahsî, *Usûl*, I/ 13.

[13] Cessâs, *el-Fusûl*, II/ 87.

[14] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 79.

[15] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 79-191.

[16] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 80-81.

[17] Serahsî, *Usûl*, I/ 14.

[18] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 81.

[19] Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s.36.

[20] Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. İdris eş-Şafiî, *er-Risâle*, (Kâhire: el-Matbaâtu'l-İlmiyye. 1312.) s.52.

[21] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Seleme el-Ezdî et-Tahâvî. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk: Şuayb Arnavud. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle. 1994.) IV/ 97-98.

Emir kipiyle (sarih emir) gelen emre örnek olarak; *"Mü'min bir delikten iki kez sokulmaz/ısırılmaz"* hadisi zâhiri ile emre delâlet etmektedir. Hadiste geçen يلدغ ifadesi ihbâri emirdir.[22] و ذلك ان الجزم إذا وقع في هذا، كان وجهه الأمر. Kuran'daki *"Rabbi'ne secde et ve böylece O'na yaklaş"*[23] ile *"Sakın günaha ve küfre dalan kimselere boyun eğme"*[24] ayetlerini doğrudan emir kipiyle gelen emre (sarih emir) örnek olarak ifadesiyle gelmiş olan emre örnek vermektedir.[25] Tahâvî, *"Bugünden sonra Kureyşli öldürülmez"* hadisinde yer alan لا يقتل ifadesi anlamında ifadesini de ihbâri emre/gayr-i sarih emre örnek vermektedir.[26]

Tahâvî'nin hüküm bildiren ihbâri emre örnek olarak; *"Ona temiz olanlardan (meleklerden) başkası dokunmamıştır."*[27] ayetinde geçen ifadenin Allah'ın ihbârı olduğu düşüncesindedir. فعلى الإخبار من الله Konuya ilişkin hadislerin zâhirinden anlaşılan, Kuran'a sadece temiz olanların dokunacağı ihbârıdır. Söz konusu ibâre, nehye de delâlet etmemektedir. Bu çıkarımı, ayetteki "لايمسه" ifadesinin ihbârî yolla emir bildirdiğine dayandırmaktadır. Bu tür ihbârî siğa ile gelen kalıpları gayr-i sarih emir kapsamında değerlendirmiştir. Onun bu tasnifi, Arap dilcilerin tanımından farklılık arzeder. "Bu yüzden cünüb ve abdesti olmayan kimselerin abdest alana kadar Kuran'a dokunmalarını mübah görmüyoruz" diyerek konuyla ilgili hükmünü bildirmiştir."[28]

Yukarıdaki ayetleri göz önüne aldığımızda Tahâvî, ayet ve hadislerdeki gereklilik bildiren olumlu olumsuz bütün ifadeleri emir olarak nitelendirmektedir. Tahâvî'nin emir ve nehiy şeklinde bir ayırım yapmadan, emir kipine ait tüm yapıları, dilsel açıdan inceleyerek sınıflandırmıştır. Belli bir emir tanımı yapmasa da emri, *dilsel açıdan kesinlik bildiren bir yapı ile gelen ve olumlu/ olumsuz hüküm bildiren lafız* olarak ele aldığı görülmektedir.

Emrin Kısımları

Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kuran* isimli tefsirinde, Kur'an'da yer alan emrin kısımlarına yer vermektedir. Emrin icâb ifade eden (الإجاب), hayrı teşvik ve nedbe delâlet eden (الندب والحض على الخير), önceden yasaklanmış bir şeyin sonradan mübâh kılınması (إباحة ما قد كان حظره قبل ذلك) olmak üzere üç türünden bahsetmektedir.[29]

Tahâvî, *"Allah'a ve peygambere itaat edin"*[30] ile *"Siz namazı kılın, zekatı verin"*[31] ayetlerini icâb ifade eden emir türüne örnek vermektedir. *"Bedelini ödeyerek azad olabilmek için sizinle sözleşme yapmak isteyen köle ve cariyelerinizle (sözleşmenin gereğini yerine getirebileceklerine dair) kendileri hakkında olumlu bir kanaatiniz varsa, söz konusu sözleşmeyi yapın."*[32] ile *"Aranızdaki bekarları, köle ve cariyelerinizden durumları uygun olanları evlendirin."*[33] ayetlerini de "hayra teşvik ve nebd" ifade eden emre örnek vermektedir.[34] *"Namaz kılınca da hemen yeryüzüne dağılın, Allah'ın size lütfundan*

[22] Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 97.
[23] Alak, 96/ 19.
[24] İnsân, 76/ 24.
[25] Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 98.
[26] Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 161.
[27] Vâkıâ, 56/ 79.
[28] Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk: Sadettin Ünal. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM). 1995.1998.) I/ 118.
[29] Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 184-185.
[30] Mâide, 5/ 92.
[31] Bakara, 2/ 110.
[32] Nur, 24/ 33.
[33] Nur, 24/ 32.
[34] Hadislerdeki emrin, hayra teşvik ve nedb ifade eden örnekleri için bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VI/ 206-207.

nasibinizi arayın."[35] ile *"İhramdan çıktığınızda avlanabilirsiniz."*[36] ayetlerini de "nehyden sonra ibâha" ifade eden emir türüne örnek olarak vermektedir.[37]

Tahâvî, emrin her zaman vücûb ifade etmediğini çeşitli yerlerde açıklamaktadır.[38] Emrin bu türlerinin dışında bazı emirlerden de bahsetmektedir. Zâhiri emir, bâtını nehiy ifade eden vaîd türünden emir, bunlardan biridir. *"Dilediğinizi yapın!"*[39] ile *"Haydi, gücünün yettiğini vesvesenle yoldan çıkarabilirsen çıkar."*[40] ayetlerini, bu anlamı ifade eden emir türüne dahil etmektedir.[41] Peygamberin *"Utanmadıktan sonra dilediğini yap!"* hadisini de bu tür emir kapsamında değerlendiren Tahâvî, burada emir lafzının bâtınının nehiy ve tehdid ifade ettiğini bildirmektedir.[42] *"Bağış ve ihsanlarınızda çocuklarınıza eşit muamelede bulunun"* hadisini de zâhiri emir, bâtını ise zecr ve tehdid ifade eden emir türüne örnek vermektedir.[43] Tahâvî'nin bu emir türünü ifade ederken lafız terimini kullanmasının, sonraki usûlcülerin sîga ve lafız vurgusunda bulunmalarına öncülük ettiği ileri sürülebilir. Onun lafız terimini kullanması, emir ve nehiyleri dilsel açıdan incelediği düşünüldüğünde oldukça makuldür.

Tahâvî sonrası usûlcüler, emrin muhtemel anlamları içerisinde öne çıkan anlamını tespit etmeye çalışmışlardır. Tahâvî emrin öncelikli anlamı ile ilgili bir yorumda bulunmamıştır. Tahâvî'nin emir konusunda yer verdiği konular; emrin türleri, emirler arası ilişki, emirlerin hukûki niteliği, emredilen şeye gücün yetip yetmemesi, mükellefin, nehyedilen fiili yapma kudretine sahip olup olmadığı, mutlak olarak neyhedilen şeyin mutlak olarak emredilmememesi, nehyedileni bir kez daha yapmanın nehyedilmesi, mükellefin Şâri'in emrine itaatsizliğin sonucunun ne olduğudur.[44] Burada, mükellefin sadece güç yetirebildikleri fiil ile emrolunduğuna işaret eden *"Allah hiç kimseye gücünün yetmeyeceği bir yük yüklemez."*[45] *"Allah bir kimseyi, verdiği imkanlar ölçüsünde sorumlu tutar"*[46] ayetlerine yer vermektedir.[47]

Tahâvî, bir konu hakkında emir ve nehyin çatışma halinde olması durumunda ne yapılacağını da sorgulamaktadır. Bu durumda, sünnete ittibâ içeren bir emir ile sünnetin böyle bir fiili nehyetme hükmü bir arada bulunduğunda, bu konudaki nehyin, emredilen şeyden istisnâ edildiği düşüncesindedir.[48]

Tahâvî, emir sîğasının çeşitli manalara delâletlerinden örnekler verirken, emir-haber ilişkisine dair bazı örnekler vermektedir. Kuran'daki secde ayetlerini sıraladıktan sonra bunlardan hangisinin emir kipiyle, hangisinin haber kipiyle delâlet ettiği konusunda aklî istidlalde bulunan Tahâvî, Secde suresinde, secde edilecek yer konusundaki ihtilafı bu konuya örnek vermektedir. Tahâvî, Kuran'daki diğer bazı secde ayetlerinde[49] olduğu gibi, bu ayetin ihbâr manasında olup, sarih emir sigasında gelmediği kanısındadır. Ona göre, secde edilecek ayet konusunda ihtilaf varsa, buradaki emir, gayr-i sarih emir olarak, ta'lîm kabilindendir. Necm suresi 62. ayette olduğu gibi secdeden haber veren yerlerde, tilâvet secdesi yapmak gerekir. Alak suresi ilk ayeti ile ondokuzuncu ayetini, haber değil, emir bildiren secde ayetleri olarak değerlendirmektedir. Bu ayetler, İnfitar suresi 1.ayet ile İnşikak suresi 21.

---

[35] Cuma, 62/ 10.
[36] Mâide, 5/ 2.
[37] Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 153; 184-185.
[38] Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/ 181; *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VI/ 206.
[39] Fussilet, 41/40.
[40] İsrâ, 17/ 64.
[41] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. thk: Muhammed Zehra en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câd el-Hâk. (Beyrut: Âlemu'l-Kutub. 1994.) IV/ 320.
[42] Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IV/ 198.
[43] Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII/ 71-72.
[44] Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 25-26.
[45] Bakara, 2/ 286.
[46] Talak, 65/ 7.
[47] Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II/ 26.
[48] Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII/ 247.
[49] Âl-i İmran, 43; Hicr, 98.

ayeti gibi, tilavet secdesi gerektiren ihbâr ayetleri gibi değildir.[50] Bu minvâlde İbn Abbas'ın rivayet ettiği hadisi değerlendiren Tahâvî, Necm suresi'ndeki secde ayetindeki gibi, bu hadise göre de emir siğası geçtiği yerlerde secde yapılmadığına kanaat getirmektedir.[51]

Nehyin Mâhiyeti

Olumsuz icâb olarak nitelediği nehyin çerçevesi Tahâvî tarafından daha çok hadislerin yorumlanması ile belirlenmiştir. İmam Şafiî'nin de üzerinde fazlaca durduğu bir konu olan,[52] görünüşte zıt olan hadisleri uyuşturma çabası Tahâvî de de görülmektedir. Müzenî, *Kitâbu'l-Emr ve'n-Nehy* isimli kitabında emri ve nehyi sınıflandırmaktadır. Ona göre emir ve nehiy, Kuran'daki mukayyed lafızlara delâlet etmektedir. Emirler de aslında neyhden vazgeçme sonucundaki mübâhlığı ifade etmektedir. Buradan anlaşılan emir ve nehyin sıkı bir ilişki içerisinde olduğu ve genellikle beraber değerlendirildiğidir.

Tahâvî, dayısı Müzenî gibi emir konusunda açıklamalar yapmamıştır. O, nehyden fıkhî meselelerle, örnekler yoluyla bahsetmektedir. Kullanılmış suyun abdest için kullanılıp kullanılmayacağı konusunda delil alınan *"Peygamberimiz, kadınları erkeğin kullandığı su ile, erkekleri de kadınların kullandığı sular ile gusletmekten nehyetti"* hadisini naklederek, bu hadisten böyle bir nehiy hükmü çıkarmaktadır.[53] Yine peygamberin *"Sizden biri cünüb iken durgun suda gusletmesin."*[54] *"Sizden biri durgun suya bevletmesin ve orada cünüpken gusletmesin"*[55] hadislerini de tek tek nehye delâlet etmesi yönüyle zikretmektedir.[56]

Tahâvî, namaz kılınması mekruh görülen zamanlar olarak, güneşin doğuşu, batışı ve tam tepede olduğu vakti söylemektedir.[57] Bu konu ile ilgili nehiyler, ilgili mütevâtir haberler ile bildirilmiştir.[58] Cessâs bu vakitlere nafile namaz kılınamayacak olan iki vakti; ikindiden sonra güneşin batmasına kadar olan süre ile fecrden sonra güneşin doğuşuna kadar süreyi de ilave etmektedir.[59] Bu hadis, aynı zamanda hem farz hem de nafile namaz kılmaktan nehyedilmeyi beraber düzenlemiştir.[60] Bu habere göre nehy, tahsîs edildiğine dair delil bulunmadıkça nehyin umûmuna hükmedilir.[61]

Tahâvî'nin nehye dair verdiği bir başka örnek de ehlî eşek etinin yenmesinin yasaklığı hükmüdür. Bu nehiy hükmüne o, peygamberin hadisleri aracılığı ile ulaşmaktadır.[62] Hadislerden anlaşılan artığı necis olan hayvanların etinin yenmeyeceğidir. İmam Ebû Hanife de bu görüştedir.[63] Sinverin mekruh olması hükmüne de buradan ulaştıklarını söylemektedir.

---

[50] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 360.
[51] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 361.
[52] İmam Şâfiî ve öğrencisi Müzenî ile ilgili bu konu hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. Joseph Lowry. "The Reception of al-Shafi's Concept of Amr and Nahy in the Thought of His Student al-Muzani" *In Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of George Makdisi*, edit. Joseph Lowry& Devin Stewart& Shawkat Toorawa, 128-149. (Cambridge: E.J.W. Gibb Memorial Trust. 2004.) s.133.
[53] Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/230.
[54] Ebû Huseyin Muslim b. El-Haccâc el-Müslîm. *Sahîhu Muslim*. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 2008.) 283 (I/236).
[55] Süleyman İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *es-Sunen*. (Mısır: Matbaatu's-Saade. 1950.) 70, (I/56); Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylâî. *Nasbu'r-Râye li- Ehâdisi'l-Hidâye*. (y.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye. 1973/ 1393.) I/255, no:37.
[56] Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/231-232.
[57] Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. *el-Asl*. (Beyrut: Dâru İbn Hazm. 2012/ 1433.) I/ 149; Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Arâbî. 1986/1406.) s.24; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 151; Serahsî, *el-Mebsût*. (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife. t.y.) I/150; Bedâiu's-Sanâi', Alauddin Ebû Bekir b. Mesud el-Kâsânî. *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*. (Kâhire: Dârul-Hadis. 2005.) I/127.
[58] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 304, 364.
[59] Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/527, 540.
[60] Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/528.
[61] Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/535-536; *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II/ 173.
[62] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/21.
[63] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/21.

Tahâvî, nehiylerin mutlaklık ifade edip etmediğine değinmemektedir. Ancak peygamberin bahsettiği mukayyed nehyin, mutlak bir yasak anlamına gelmediğini belirtir. Hadislerde geçen bazı nehylerin bu kapsama girdiğini söylemektedir. Bunlar, soğan ve sarmısak yiyip camiye gitmek[64], hamile kadınla cinsel ilişkide bulunmak[65], köpek satışı[66], çocuklardan birine eşit olmayan bir hediye vermek[67], atlarla eşekleri çiftleştirmek[68], hacamat mesleğiyle geçim[69] gibi konular bu minvaldedir. Bunlar hadislerle sâbit olan nehylerdir. Bu yüzden bu fiiller haram olmakla beraber Şâri'in diğer yasaklarıyla aynı seviyede değildir.[70] İmam Şafiî, bu türden yasakları da şer'an haram olan fiiller gibi görse de Tahâvî, bu nehiy türünü tavsiye niteliğinde ve adab-ı muâşeret gereği yapılan davranışlar olarak değerlendirmektedir.

Tahâvî sonrası usûlcülerin emri sınıflandırmada ve emrin öncelikli anlamını tespitte, Tahâvî'nin emir kategorilerini dikkate aldıkları muhakkaktır. O, emrin icâb dışındaki delâletine ve anlamlarına da yönelmiş ve emrin sadece lafzıyla, dilsel tahliliyle yetinmemiştir.

Nehyin Kerâheye Delâleti

Tahâvî, nehyin kerâheye delâlet etmediği yerlerden birine örnek olarak, gece yarısı cenaze defnetme ile ilgili hadisleri aktardıktan sonra, burada nehyin kerâheye delâlet etmediğini, peygamberin gece yarısı defnetmeme uygulamasının cenazeye daha fazla Müslümanın katılımı gerekçesine dayandırmaktadır. [71]

Tahâvî, nehyin husûsîliğine örnek olarak, peygamberin *"Mescide giren iki rekat namaz kılsın"* emrinin, daha sonraki Cuma günü imamın hutbesi esnasında, namazdan menetmesi ile ilgili rivayetlerle tahsis edildiği görüşündedir. Bu tahsisi, namaz kılma fiilinin yasak olduğu, güneşin doğuşu, batışı ve tam tepede olma zamanlarına kıyas etmekte, oradaki nehiy hükmünün mescidde Cuma vakti hutbe okunurken de geçerli olduğu sonucunu çıkarmaktadır.[72]

Tahâvî'nin altın ve ipeğin erkeğe haram kılınması ile ilgili peygamberin rivayetlerindeki nehyin mekruhâ delâlet etmesini de örnek verebiliriz.[73] Tahâvî, ayak bağdaş kurarak oturmaktan nehyinin kerâheye delâlet ettiğini, fakat peygamberin uygulamasıyla daha sonra bu hükmün ibâhâya dönüştüğünü bildirmektedir.[74] Tahâvî, neyhden sonra gelen ibâha örneklerine başka yerlerde de temas etmektedir.[75]

İbâhâdan Sonra Gelen Nehiy

Tahâvî'ye göre, bazı nehiyler ibâhadan sonra gerçekleşebilir.[76] Bu minvalde, önceden mübah olup nehy yolu ile gerçekleşen yasaklardan bahsetmektedir. Önceden mübah olan ipek gömlek giymenin, ipekli bir kumaşla ihrama girerken yasaklanması bu türden bir nehiydir.[77]

Tahâvî'nin nesih konusu için vermiş olduğu namazda konuşma yasağı hükmü, aynı zamanda mübahlıktan sonra gelen yasak hükmüne de örnek teşkil etmektedir. Tahâvî, peygamberin uygulaması ile namazlarda konuşma, selama karşılık verme gibi fiillerin mübah olduğunu ifade etmektedir. Bu

[64] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 238.
[65] Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX/ 286.
[66] Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XII/ 77.
[67] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 89.
[68] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, III/ 271.
[69] Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XII/ 81.
[70] Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XII/ 77.
[71] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/513.
[72] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 371.
[73] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 248.
[74] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 279-280.
[75] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, IV/ 339.
[76] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I/ 316.
[77] Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kurân*, II/ 53.

konuda peygamberden gelen rivayetlere yer veren Tahâvî, *"Namazlara ve orta namaza devam edin ve Allah için boyun eğerek kalkıp namaza durun"*[78] ayeti ile bu fiillerin neshedildiğini söylemektedir. Burada Tahâvî'nin önceleri mübah olan fiillerin, ayetteki nehiy hükmü ile neshedildiği görüşündedir. Bu örnekten hareketle ibâhadan sonra nehyin kimi konularda mümkün olduğunu görmekteyiz.

Nehyden Sonra gelen İbâhâ

Tahâvî'nin nehy konusunda değindiği bir başka konu, önce yasaklanmış iken, bazı hükümlerin sonradan mübâh hale gelmesidir. Bu ya bir nesih sebebiyle olur ya da peygamberin içtihadı yoluyla gerçekleşir. Hamile kadınla cinsel ilişkinin önceleri peygamber tarafından zarar endişesiyle nehyedilip, sonra bu zararın olmadığı anlaşılınca yine peygamber tarafından mübâh kılınması[79] bu tür bir hükme örnektir.

SONUÇ

Tahâvî, emir konusunda, emrin sadece dilsel tahlili ile yetinmemiş, icâb dışındaki anlamlarına da yönelmiştir. Tahâvî sonrası usûlcülerin emrin tanımı ve türleri konusunda onun kategorilerini dikkate aldıkları muhakkaktır. Tahâvî sonrası usûlcülerin, emrin sigâsı yanında lafız vurgusunda bulunmalarında onun etkisi bulunmaktadır. Serahsî'nin usûl konularını incelemeye emir/ nehy ile başlaması ve bu konunun önemine dikkat çekmesi; Cessâs'ın emir konusunu Tahâvî ile benzer şekilde tanımlaması ve sistematize etmesi bunu doğrulamaktadır.

Tahâvî'nin emir ve nehiy konusunu işlerken Arap dilinin yapısında bulunan ihbârî ve inşâî cümlelerini dilsel açıdan incelediği ve değerlendirdiği görülmektedir. Tahâvî kendinden sonraki usûlcüler tarafından sarih emir /gayr-i sarih emir şeklinde değerlendirilen emir isimlendirmesini, ihbârî/ inşâî/ meczûm/ merfu' şeklinde emrin geldiği sigâya göre isimlendirmiştir. Usûl-i fıkhın teşekkül sürecinde olduğu bu dönemde, Tahâvî'nin emir ve nehiy kavramlarını bu şekilde isimlendirmesi, usûl-i fıkıh kavramlarının dönüşümü açısından önemlidir.

KAYNAKÇA

Buhâri, Alauddin Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdulaziz. *Keşfu'l-Esrâr âlâ Usûli'l-Pezdevî*. thk. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî. Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-Arabiyye. 1997/ 1417.

Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *El-Fusûl fi'l-Usûl*. thk. Acîl Câsım en-Neşmî. 4 cilt. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1414/ 1994.

_____*Şerhu'l-Muhtasar*. thk. Muhammed Ubeydullah Hân. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye. 1983/ 1403.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye. 2001/ 1421.

Ebû Dâvud, Süleyman İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*. 4 cilt. Mısır: Matbaatu's-Saade. 1950.

Kâsânî, Alauddin Ebû Bekir b. Mesud. *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*. 10 cilt. Kâhire: Dârul-Hadis. 2005.

Lowry, Joseph. "The Reception of al-Shafi's Concept of Amr and Nahy in the Thought of His Student al-Muzani" *In Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of George Makdisi*, edit. Joseph Lowry& Devin Stewart& Shawkat Toorawa, 128-149. Cambridge: E.J.W. Gibb Memorial Trust. 2004.

Müslîm, Ebû Husyin Muslim b. El-Haccâc. *Sahîhu Muslim*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 2008.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*. thk: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye. 1993/1414.

[78] Bakara, 2/ 238.

[79] Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr,* VIV/ 287; *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/ 46-47.

_____*el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife. t.y.

Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. İdris. *Er-Risâle: İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan. Ankara: Türkiye Diyanet Vaktı. 1996.

_____*er-Risâle*, Kâhire: el-Matbaâtu'l-İlmiyye. 1312.

Şâtıbî, İbrahim b. Musa el-Lehmî Ebû İshâk, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şeriati'l-İslâmî*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife. 1996.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. 12 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm. 2012/ 1433.

Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Seleme el-Ezdî. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. thk: Muhammed Zehra en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câd el-Hâk. 5 cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub. 1994.

_____*Ahkâmu'l-Kur'an*, thk: Sadettin Ünal. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM). 1995.1998.

_____*Muhtasaru't-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Arâbî. 1986/1406.

_____*Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk: Şuayb Arnavud. 16 cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle. 1994.

Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*. s. 285. İstanbul. Alfa Yayınları.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *Bahru'l-Muh'it fî Usûli'l-Fıkh*. 6 cilt. haz. Abdulkadir Abdullah Ani. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'l-İslamiyye.

Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nasbu'r-Râye li-Ehâdisi'l-Hidâye*. 4 cilt. y.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye. 1973/ 1393.

"DİL VE MEDENİYET" BAĞLAMINDA BAZI "İSLAM HUKUKUNA AİT KAVRAMLAR"IN BATIYA TRANSFERİ KONUSUNDA MÜLAHAZALAR

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ACAR

Özet

İslam medeniyetinin Batı'daki en büyük temsilcisi olan ve bugünkü **Endülüs** havzasında 710-1492 tarihleri arasında hüküm süren Endülüs Devleti ile **Sicilya**'da 827-1090 yılları arasında hüküm süren Müslüman Ağlebî Devleti'nin orada oluşturdukları medeniyetin etkileri, öncelikle orada konuşulan fasih Arapça ve farklı lehçelerinin önce İspanyolca'ya ardından da diğer Avrupa dillerine geçmesiyle görülmeye başlamış ve halen günümüze kadar bu etki devam etmektedir.

Bu çalışmanın amacı, öncelikle İslam medeniyetinin içerisinde yaşayan ve "zimmî" denilen gayrimüslimlerin İslam kültüründen nasıl etkilendiklerine, ardından 1492 öncesi ve sonrasında Endülüs ve Sicilya'dan zorunlu olarak göç etmek zorunda kalan Müslüman bilim adamlarının hicret ettikleri ülkenin kültür ve medeniyetine kattıkları kelime veya kavramların önemine dikkatleri çekmektir. Özellikle Endülüs'te oluşturulan İslam medeniyetinde insana hizmet amacıyla geliştirilen bilim, hukuk, tıp, teknik ve âletler, çağdaş Batı uygarlığının en önemli parçasını teşkil ettiği konusunda günümüz doğulu ve batılı bilim adamları hemfikirdirler. Ayrıca Sicilya'da uygulanan İslam hukuku ile özellikle Hanefi hukuk literatürü ve usul hukukunun günümüzdeki İngiliz hukukuna yansımaları da İslam medeniyetinin dil bakımından etkilerini göstermesi bakımından ele alınmıştır. Bu çalışmada örnek verilen kelimeler, çağdaşlarına göre Endülüs ve Sicilya kültürünün özellikle tarım, ticaret, şehirleşme, bilim, hukuk, tıp ve sanat alanlarında bâriz bir üstünlüğe sahip olduğunu göstermektedir.

O günkü şartlarda İslam medeniyetinin taşıyıcısı rolünü oynayan Endülüs Arapçasından diğer Avrupa dillerine her alanda sayısız kelime ve kavram geçtiği batılı araştırmacılar tarafından da dile getirilmektedir. Tebliğin ana temasını İslam hukukuna ait kavramların yani "hukuk ıstılahı ve dili"nin batı hukukuna transferini oluşturduğu için bu çalışmada sadece hukukî kavramlar tespit edilerek konu takdim edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Dil, Medeniyet, Endülüs, Sicilya, İslam medeniyeti, Arapça, İspanyolca, Kültür geçişi.

INTERVIEWS ON THE TRANSFER OF SOME CONCEPTS OF ISLAMIC LAW TO THE WEST IN THE CONTEXT OF LANGUAGE AND CIVILIZATION

Summary

The effects of the civilization created by the Andalusian State, which was the largest representative of Islamic civilization in the West and ruled between 710-1492 in the present Andalusian basin, and the Muslim Aglebi State, which reigned between 827-1090 in Sicily, the Arabic and different dialects spoken there first began to be seen in Spanish and then into other European languages, and this effect continues to this day.

The aim of this study is to firstly examine how non-Muslims, who live in Islamic civilization and are called *dhimmīs*, are affected by Islamic culture, and then the importance of words and concepts that are added to the culture and civilization of the country that Muslim scientists forced to emigrate from Andalusia and Sicily before and after 1492. to attract attention. Especially Eastern and Western scientists agree that science, law, medicine, techniques and tools developed in order to serve people in the Islamic civilization created in Andalusia constitute the most important part of contemporary Western civilization. In addition, the reflections of Islamic law applied in Sicily, especially Hanafi law literature and procedural law to the English law of today are discussed in terms of showing the effects of Islamic civilization in terms of language. The words given as examples in this study show that Andalusian and Sicilian culture has an obvious advantage especially in agriculture, trade, urbanization, science, law, medicine and arts.

It is also expressed by Western researchers that countless words and concepts have passed from Andalusian Arabic to other European languages, which played the role of the carrier of Islamic civilization under the circumstances of that day. The main theme of this study consists of the transfer of the concepts of Islamic law, namely "the law and language of law" to Western law, in this study only legal concepts have been identified and presented.

Keywords: Islamic law, Language, Civilization, Andalusia, Sicily, Islamic civilization, Arabic, Spanish, Cultural transition.

Giriş

İslam'ın doğduğu şehir Mekke'nin İran-Pers Devleti ile Doğu Roma Devletinin topraklarının kesiştiği bölge olan Hicaz'da olması sebebiyle İslam hukukunun bu iki hukuktan yapısal ve dilsel bakımdan etkilendiği dile getirilir. Buna karşılık, İslam hukukunun vahiy kaynaklı ve orijinal bir hukuk olduğu, diğer hukuk sistemlerinden etkilenmesi iddiasının gerçeği yansıtmadığı ispat edilmeye çalışılır.[1] Mesela, "*Mâlikî Fıkhının Batılı Hukuk Sistemlerine Etkileri*" [2] gibi ticaret, aile, miras hukukunun yanında usul hukukuna dair de örneklerle mezheplerin Batıya tesirleri veya "*külli kaideler*"[3] düzeyinde etkileri açıklanmaya çalışılır. Yine, "*Hanefi fıkhının Sicilya hukukuna katkıları ve buradan Batı hukukuna tesirleri*"ni inceleyen araştırmalar yapılmıştır. Mesela, John Makdisî isimli araştırmacı, günümüz İngiliz hukukundaki akdin kuruluşu ve akdin hükümleri gibi usul hukukuna dair konuların Sicilya ve Endülüs'teki Hanefilik üzerinden İngiltere hukukuna geçtiğini, daha önceleri bu konuların Norman hukukunda olmadığını bildirir. [4] Aynı şekilde "*Endülüs Kültür Havzasından İberya-Avrupa Kültürlerine Geçen Kelime ve Kavramlar*"[5] gibi bazı makalelerde de belli bir ilim dalı için değil umumi manada ve karışık mahiyette Arapça asıllı kelimeler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu tebliğde ise, İslam hukukunun Batı hukukunu içerik bakımında etkilediğine genel çerçeveli izahların ötesinde, İslam Hukukuna ait kavramların Batıya transfer edilme yolları, bir dilden diğer dile nakil olurken uğradıkları kalıp/kip ve ses farklılıkları, kullanılmaya devam edilen hukukî kavramların geçirdiği dilsel evrimler vb. konuları örnekleriyle izah etmeye çalışılacaktır.

Aslında dillerin birbirlerinden etkilenmeleri tabii bir hadisedir. Nitekim Arapça da diğer dillerden birçok kelimeyi bünyesine alarak o kelimeleri Arapçalaştırmıştır ki bu tür kelimelere "mu'arrab kelimeler" denilmiş ve bu isimle kitaplar te'lif edilmiştir.[6] Sir Steven Runciman[7], Sigrid

[1] Muhammed Hamidullah, Bousquet ve Nalino, İslam Fıkhı ve Roma Hukuku, Trc. Kemal Kuşçu, (İslam Fıkhı ve Roma Hukuku), İstanbul: Yağmur yay., 1964); Halil Ğusn, *Eseru'l-Fıkhi'l-İslamî ale'l-Kavânini'l-Garbiyyeti,* 2007.

[2] Binhadde Hamza, *Eseru'l-Fıkhı'l-Malikî fi'l-Kanuni'l-Medeni'l-Fransî,* (Cezayir: Tilmisan Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Doktora Tezi, 2017); Abdulazîz b. Abdillah, "Mâlikî Fıkhının Batılı Hukuk Sistemlerine Etkileri", Trc. Recep ÖZDEMİR, *İ.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/1* (İstanbul: Bahar 2015), 277-290.

[3] Saffet Köse, "İslam Hukukunun Modern Hukuka Katkıları Konusunda Bir Deneme", *Makâlât 1*, (Konya- 1999).

[4] Borham, Atallah, *Tatbîku'ş-Şerîâti'l-İslamiye fî Sıkılya'l-İslamiyye ve'n-Normandiye*, (Mısır: İskenderiye Hukuk Fak. Yayını, ts.), 7. (Geremy Johns, Arabic Administration in Norman Sicily: The Royal Diwan, Cambridge Studies in Islamic Civilization, 2002) den naklen, 11.

[5] Lütfi Şeyban, "Endülüs Kültür Havzasından İberya-Avrupa Kültürlerine Geçen Kelime Ve Kavramlar-I", *Doğu Araştırmaları Dergisi 12/2013-2,* (İstanbul-2014), 45-94.

[6] Ebu Mansur Cevâlikî, *el-Muarrab min kelâmi'l-A'cemî alâ huûfi'l-Mu'cem,* thk. F. Abdurrahim (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1990).

[7] Sir Steven Runciman, "Muslim Influences on the Development Of European Civilization", Trc. Nuşin Asgarî, Avrupa Medeniyetinin Gelişmesi Üzerindeki İslami Tesirler, *Şarkiyat Mecmuası III*, (İstanbul: Edebiyat fakültesi Basımevi, 1959); W. Montgomary Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europa* (İslamın ortaçağ Avrupası Üzerine Tesiri), Edinburg 1972.

Hunke,[8] Bernard Lewis[9] gibi insaflı bazı Batılı yazarlar hariç olmak üzere genellikle Batı tasavvurunda İslam medeniyetinden alınan kelimelerin asılları pek açıklanmaz. Belki bu durum dilde sömürü, dilde karartma olarak bile değerlendirilebilir. Halbuki bir kelimenin aslının bildirilmesi o dile herhangi bir eksiklik getirmez.

Tebliğde, öncelikle Müslümanların Batı topraklarına çıkış noktaları olan Endülüs, Sicilya ve Balkanlar hakkında kısa bilgi verildikten sonra, bu coğrafyalardan Batı hukukuna geçen kelimelerden sadece hukuk dilinde kullanılanlar derlenerek sunulmaya çalışılacaktır. Bu yapılırken sadece İngilizce değil, Batı'da kullanılan tüm dillere geçen hatta kullanımı tüm dillerde ortak olan kelimeler üzerinden konu takdim edilecektir.

1. Düşünce Ve Medeniyetin Dil İle İrtibatı

Hz. Peygamber'in İstanbul'un fethini öven hadisleri olduğu gibi, İfrîkıye'nin fazileti, fethedilmesi ve oralara da İslam'ın yayılmasını öven hadisleri[10] bulunması sebebiyle Müslümanlar bu bölgeyi fethetme konusunda adeta birbirleriyle yarışmışlardır.[11] Özellikle sahabeden ve tabiinden pek çok kişi bu topraklara kadar gelerek İslam'ın yayılmasında öncülük yapmışlardır. Bunlar arasında **sahabe'**den ve Hz. Osman dönemi valilerinden Ebû Yahyâ Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh el-Kureşî (ö. 36/656), Abdullah b. Zübeyr (ö. 72/692), Abdurrahman b. Ebû Bekir (ö.53/ 673), Abdullah b. Ömer[12] (ö. 72/692) vb. sahabeler[13] zikredilebilir.

Müslümanların Batıda medeniyet kurmalarının başlangıcı için onların kıta Avrupa'sına üç farklı cepheden ulaştıkları kaydedilir. Bunlardan ilki 710 tarihinde Cebel-i Tarık boğazından İber'e çıkıştır. İkincisi 827 yılında başlayan Sicilya'nın fetih süreci, üçüncü çıkış noktası ise Balkan coğrafyasıdır.[14] Sicilya adası, Kayrevan'ın deniz tarafından İtalya'ya en yakın yeri olması hasebiyle Müslümanlar orta Avrupa'ya buradan çıkmışlardır. Günümüzdeki ölçümle 140 km'lik deniz yolu mesafesinin o günkü deniz gücü imkânlarıyla üç günde (14-17 Haziran 827) Tunus'tan Sicilya'ya ulaşıldığı ve bu fetih için hazırlanan deniz gücünün 100 gemi, 700 at ve 10.000 askerden oluştuğunu yazan kaynakların[15] verileri incelendiğinde, her gemiye yüz asker ve yedi atın sığabileceği kadar büyüklükte olduğu, o günün şartlarında gemi teknolojisinin küçümsenemeyecek kadar ileri düzeyde olduğu söylenebilir.

Sicilya, Kuzey Afrika yani bu günkü Tunus'ta iktidarda olan Ağlebîler (800-909) döneminde ve 1091'deki Norman istilasına kadar 200 yılı aşkın bir süre Müslümanların idaresinde kalmıştır. İslâm kültür ve medeniyeti Sicilya'da önemli gelişmeler kaydetmiş ve Ortaçağ Avrupası'nı özellikle bilim, kültür ve medeniyet alanlarında doğrudan etkilemiştir.[16] Bütün bu etkileme aracının, yazılan kitaplar, oluşturulan ıstılahlar ve düşünce üzerinden gerçekleştirileceği aşikârdır.

---

[8] Sigrid Hunke, *Allahs Sonne Über dem Abendland*, Trc. Servet Sezgin, Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi (İstanbul: Bedir Yay, 1972).

[9] Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Trc. Hakkı Dursun Yıldız, Tarihte Araplar, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay, 2001).

[10] Afrika'nın fazileti hakkındaki hadisler ve şerhleri için bk. Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed Debbâğ (ö. 696/1296), *Me'âlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Tenûhî, 3 cilt (Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1968), 1: 4; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed Mâlikî (ö. 356/967), *Riyâdu'n-nüfûs*, thk. Beşir el-Bekkuş (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1994), 1: 44.

[11] Temîmî, Ebü'l-Arab Muhammed b. Ahmed (ö. 333/945). *Kitâbu Tabakâtu 'ulemâ-i İfrîkıyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî. Ts.), 5 vd.

[12] Temîmî, *Tabakâtü 'ulemâi İfrîkıyye*, 12.

[13] Diğer sahabeler için bk. Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 1: 33.

[14] Sigrid Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland: Unser Arabisches Erbe*, (Hamburg: Deutsche Verlags-Anstalt, 1960), 270; Mehmet Azimli, "Sicilya'daki İslâm Medeniyetinin Avrupa'ya Etkileri" *İstem Dergisi* 17, (Konya 2010).

[15] Moreno, *Sicilya'da Müslümanlar,* trc. Abdulhalik Bakır- Aydın Çelik, *Fırat Üniversitesi, Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 5/1, (2007), 173.

[16] Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, (ö. 808/1406), *Kitâbü'l-iber ve divanü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarahum min zevi's-sultani'l-ekber*, (Beyrut:

Dil ile düşünce arasında sıkı bir ilişki vardır. Dil olmadan düşünce olmaz. Düşünme, sessiz konuşmadır. Farsça'da "dîl" aslında gönül demektir, yani kişinin kendisiyle konuşması manasındadır. Kişi kendisiyle konuşabilir ve bunu da dışa yansıtabiliyorsa içinde yaşadığı medeniyete katkıda bulunmasının bir aracı olacaktır.

"İnsanlar ve toplumlar tarih boyunca ürettikleri kültür, medeniyet, bilim, düşünce ve felsefeyi kullandıkları dil aracılığıyla diğer insanlara ve sonraki kuşaklara aktarırlar. Zengin ve gelişmiş bir dil olmazsa derin düşünme ve bilim yeterince yapılamaz. Derin düşünme ise, ancak dille mümkündür. Dilin amacı, anlamların ortak paylaşımını ve anlaşmayı sağlamaktır. Dil, insanı diğer canlılardan ayıran ve insana özgü bir yetenektir. İnsan dilini toplumsallaşma süreci içerisinde öğrenirken, diğer canlılar dili kalıtımsal olarak elde ederler ve temel gereksinimleri için kullanırlar. Bu alanlardaki ilerleme ve gelişmeler dili besler, dildeki ilerleme ve gelişmeler de bu sayılan alanları besler. Yani bilim ve düşünce bir taraftan kendi fonksiyonlarını yerine getirmek için vasıta olarak dili kullanırken, diğer taraftan da dilin zenginleşmesini sağlarlar. Bu anlamda karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Büyük medeniyetler mutlaka ya zengin bir dil üzerinden gelişmişlerdir ya da gelişme süreçleri içinde zengin bir dil yaratmışlardır. Bir insanın ya da toplumun dili ne kadar zengin ve üretkense dünyayı tanıması, algılaması, olay ve olgulara bakışı da o oranda zengin ve tutarlı olacaktır. Ludwig Wittgenstein'in "Dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır" sözü bu gerçeği ifade ediyor olsa gerektir. Ortaçağda bilim dili Arapça idi ve farklı milletlere mensup Müslüman bilginler eserlerini Arapça yazıyorlardı. Bu yüzden Arapça bilim dili olarak çok gelişmişti. Avrupa'da ise bilim dili Latince idi ve Avrupalı bilginler eserlerini Latince olarak yazıyorlardı. Batı medeniyeti açısından aynı işlevi günümüzde İngilizce yerine getirmeye başlamıştır.

Bir dilin, bir medeniyet dili olarak farklı milletler tarafından kullanılması, o dilin gelişmesinde çok önemli bir etkiye sahiptir. Hem Arapça, hem de Latince gelişmelerini önemli oranda medeniyet dili olmalarına borçludurlar. Medeniyet ile medeniyet dili arasındaki ilişkiden sadece dil faydalanmaz, bu anlamda medeniyetler de ortak dile çok şey borçludurlar. Bir medeniyet, milli dillerin yanı sıra ortak bir dil kullanmıyorsa, o medeniyetin yeterince gelişip, inkişaf etmesi mümkün olmayacaktır. Gerek İslam medeniyeti ve gerekse Batı medeniyeti gelişmelerini önemli oranda kullandıkları ortak dile borçludurlar. Her iki medeniyetin de en verimli ve en üretken dönemleri ortak dil kullandıkları dönemlerdir." [17]

Türkçe'nin temelinde de Arapça kökenli çok sayıda kelime bulunmaktadır. Türkçe'nin önemli bir kısmında yer edinen Arapça olmadan neredeyse Türkçe konuşulamaz. Mesela; bir eksiğiniz olsa "tedarik" edemez, bir yanlış yapsanız "telafi" edemezsiniz. Arapça olmasa "özür" dileyemez, bir "mazeret" sunamazsınız. Birisi öfkelenip parlasa "teskin" edemezsiniz. "Vaaz", "nasihat" "fayda" vermez. "Takdir," "tekdir" de her zaman iş görmez. Bir defa Arapça olmasa "Efendim, şey.." diye bile kekeleyemezsiniz, zira "şey" de Arapçadır. İsteğiniz olsa "recâ" ederim diyemezsiniz. Birbirinizi "teselli" edemez, "kader-i ilahi"dir, "mahzun," "mükedder" olma, "sabr"et, "akıbet"i "hayr" olur, diyemezsiniz. "Nüfus" cüzdanınız "ğaib" olsa "ilan" veremez, efendim şöyle "lezzet"li bir yemeği "iştah"la "mide"ye indiremezsiniz. Canım sıkıldı, "haber"leri dinleyeyim. Ya da bir "kitab" a sarılayım diyemezdiniz. Kendimi "sokağa", "cadde" ye atayım. "Mümkün" değil. Çıkıp "etraf"a bir bakayım, şu "civar" da bir turlayıp geleyim, olmaz köyüme gideyim, bir "hava" değiştireyim deseniz, yapamazdınız.

Sır Steven Runciman, bir konferansında Arapça'nın Batı Medeniyetine etkisini dile getirirken; "Eğer Müslümanlığın batı üzerindeki tesir derecesini hemen görmek isterseniz, batı Avrupa dillerinde bugün hala kullanılan ve kökü İslamî (çoğu zaman Arapça) olan sayısız kelimeleri aklınıza getirmeniz kafidir. İngilizcede bunun pek çok örnekleri vardır. Bunların bir çoğu, batılı tüccarlar tarafından ilk defa doğudan getirilmiş madde ve nesnelerin isimleridir. Bunlar arasından sugar, (şeker), şirup (şurup), orange (narenç/portakal), leman (limon) gibi yiyecek isimleri, spinach (ıspanak), artichokes (enginar)

Daru'l-Fikr, 1992), 7 cilt, 3: 122; Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, trc. Ali Zengin, (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 93.

[17] Dursun Yararsoy, "Dil, Düşünce ve Medeniyet", https://websitem.gazi.edu.tr/site/dursun.yararsoy/bio

gibi sebze isimleri; saffron (safran) gibi baharat ve coffee (kahve) gibi içecek isimleri vardır. Bütün bunlar aslında Arapça kelimelerdir ve hangi memleketten alınmış olduklarını gösterir. Bunlara eşya isimlerini de katabiliriz; mesela mat (,hasır), mattress, (şilte, uzun minder), sofa (sedir) ve isminden hemen menşei anlaşılan ottoman (divan) kelimesi gibi. Bizim doğudan aldığımız ticaret tabirleri çok önemlidir. Bunlar, batılı tüccarların ticaret tekniğini doğudan öğrendiklerini gösterirler. Bu terimlerin arasında traffic (trafik), tarif/ (tarife), cheque (çek), risk (riziko, ,tehlike"), magazine (mağaza/dükkan), calibre (çap) gibi çok kullanılan İngilizce yine İslam medeniyetinin Batıya hediyesidir.[18]

Aynı şekilde günümüz Avrupa'sında günlük dilde şu cümleyi kurmak için yine Arapça kelimeler olmadan konuşulamaz. *"Efendim! Sizi bu **kahveye** dâvet edebilir miyim**?** Lütfen **ceketinizi** çıkarınız, arkanızdaki **sofada karmen** rengindeki **şilteye** oturunuz.* (Setzen Sie sich in die **karmen**farbene **Matratze** hinter Ihnen auf die **Sofa**s*) **Alkolü** tercih etmezseniz, **çizgili kasketli, beyaz önlüklü şekerci** size **bir fincan kahve** ile iki parça **şeker,** isterseniz bir **sürâhi** soğutulmuş **limonata** sunsun mu?* Wenn Sie keinen Alkohol bevorzugen, bieten Ihnen die **gestreifte Kappe** und die weiße Schürze eine Tasse **Kaffee**, zwei Stücke **Zucker** und einen Krug **gekühlte Limonade**? *Hayır mı? Öyleyse, **kayısı** ve **muz** ile mahallî meyveler arzu eder misiniz?"* Wenn ja, möchten Sie lokale Früchte mit **Aprikosen** und **Bananen**? Görüldüğü gibi, bir Avrupalının bugün kullandığı sekiz-on cümlede bile geçen birçok kelime, Orta Doğu kökenli olup bunlar Avrupalının kendi kelimeleri değildirler. Cümlelerde geçen kelimeler, kahve **(cafe**), ceket **(jacke**), sofa **(sofa**), bir renk **(karmin**), şilte **(matroze**), alkol **(alkohol**), çizgili kasket **(mütze**), beyaz önlük **(kittel**), şekerci **(konditor**), bir fincan kahve **(tasse kaffee**), limonata **(limonade**), kayısı **(aprikose**), muz **(banane**)'dur. Bugün Avrupalı'nın lisânında buna benzer daha binlerce kelime vardır. Yine, **orange** (portakal/ عرنج), **spinat** (ıspanak), **zinç** (tarçın), **mokka** (yemen kahvesi), **diwan** (divan), **kaffeborne** (çekirdek kahve), **zucker** (şeker), **tasse** (fincan), **matratze** (şilte), **konditerei** (dükkan), **zuckerkand** (şekerci), **schahspiel** (satranç), **koffer** (bavul), **galanterie** (lüks eşyâ), **lila** (leylek), **satin** (saten), **damast** (kumaş), **drogerie** (eczâne), **gaze** (gaz), **watte** (pamuk), **lak** (vernik) gibi, koyu olarak yazılmış olan kelimelerin hepsi Arapça'dan Batı dillerine geçmiş **Orta Doğu** kültürünün kelimeleridirler[19].

Görüldüğü gibi Batı dillerine astronomiden tıp diline varıncaya kadar her alanda kelime transferleri olmuştur. Özellikle hukuk eğitiminde kullanılan Arapça asıllı kelimeler, bu günkü Batı hukuk ıstılahı meselelerini çözme konusunda büyük katkıları olmuştur. Arapçanın bu kadar tesirine rağmen, İslam Medeniyetinin bir Arap medeniyeti olduğu da iddia edilemez. Çünkü bu medeniyetin inşasında en önemli katkı sadece Arap bilim adamlarından değil, aksine farklı inançtaki bilim adamları ile tüm Müslüman ilim adamlarına aittir.[20]

İslam medeniyeti, dünya tarihinin gördüğü en görkemli medeniyetlerden biri ve bu büyük medeniyetin ortak dili Arapça olmakla birlikte, medeniyet sadece dilden ibaret değildir. Nitekim Avrupa dillerinde de Arapça ıstılahlar bu günkü modern ilim, tıp, matematik, hukuk, astronomi vb. bilimlere olumlu katkı yapmakla birlikte, dilin kabulünü sağlayan, yönetim anlayışı, eşitlik, adalet, temizlik vb. bir çok diğer unsurlar da etkili olmuştur. Batılılar bu kelimeleri alarak ona çok yeni şeyler de ilave ettiler. Dolayısıyla kelime düzeyindeki alıntılar o medeniyeti yine İslam Medeniyeti yapmaz. Fakat Arapça-İngilizce ya da Latince arasındaki irtibat keşfedilirse dil öğrenimine olumlu katkı yapacağı kanaatindeyiz.

2. Arapça Kelimelerin Batı Dillerine Geçiş İlkeleri

Bir dil, bir kelimeyi aynen alabileceği gibi kısmen harf, hece ve ses değişikleri yaparak da bünyesinde eritmektedir. Arapça resmi düzeyde fasih konuşulduğu ve yazıldığı kadar, halk nezdinde "âmmîce" denilen lehçe/lerle de konuşulduğu için bazı kelimeler sanki Arapça değilmiş

[18] Sir Steven Runciman, "Muslim Influences On The Development Of European Civilization", Trc. Nuşin Asgarî, Avrupa Medeniyetinin Gelişmesi Üzerindeki İslami Tesirler, *Şarkiyat Mecmuası III*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1959), 13-24.

[19] Hunke, S., *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, 209.

[20] Mehmet Şeker, "İslâm Medeniyeti Arap Medeniyeti Değildir", *Tarih Okulu, Sonbahar 5 (2009*), 81-94.

zannedilebilmektedir. Biz de öncelikle Arapça'dan başta İspanyolca olmak üzere diğer Batı dillerine geçen kelimelerin öncelikle "değişim ilkeleri"ni kısaca vereceğiz, ardından o ilke ilgili örnek kelimeler sıralanarak işlenecektir.

a. Batı dillerinde **al-… ile başlayan** bir kelime genellikle Arapça asıllıdır. Mesela: **alcôve, alcali, alezan, algèbre, algorithme** gibi…

b. Sonunda **……al** bulunan kelimelerin pek çoğu da Arapça asıllıdır. Bu durumda bu tür kelimelerde kısaltma vardır. Mesela: **Amir-al**. Bu kelime aslında "**emîru'l-bahr**" idi. Yani **deniz emiri-komutanı**. Bir nevi "**başkaptan**" demektir. Fakat kullanım kolaylığı için bu şekilde yaygınlaştı. O dönemlerde deniz işlerinde çalışmak prestijli bir meslek idi. Gemileri idare eden en üst ve tecrübeli kaptana "emir" denilmekteydi. İşte Amerikayı ilk defa keşfettiği söylenen **Amerigo vespucci** de bunlardan birisidir.

İtalya doğumlu olan Vespucci'nin asıl adı Hugo ya da Jugo iken, gemilerde çalıştığı için adının başına **Emîr** getirilerek, **Emîr+Hugo** denilmeye başlanır. Bundan sonra adı hızlı söylenişle **emirhugo** olur. Zamanla **Amirico** daha sonra ise bu günkü şekli olan **Amerika** ya dönüşür: **امير غوقو/يوغو وسبوجى**

Bu arada İtalyanca'da kullanılan Berlusconî, vespuccî, bellinî, Boettî vb. kelimelerin sonundaki nispet harfi olan "yâ" harfi de Arapçadan geçmiştir.

c. Batı dillerindeki P, V, G harfleri genellikle o kelimenin aslından değil, dönüşüm ya da telaffuz kolaylığı sağlayan harflerdir. P, genellikle B harfine, V bazen AYN bazen P harfi için, G ve Q ise Cim ya da KAF harfine işaret etmektedir. Mesela: **Sevilla** yazılır, **Sebiliye** şeklinde telaffuz edilir. Re**q**uests: İsteme, talep, Re**c**a gibi..

Arapça'da dilin ısırılmasıyla telaffuz edilen ZA, Zİ, ZÜ ile SE, Sİ, SÜ harfleri, günlük kullanımda dil ısırılmadan telaffuz edilir ve DA, Di, DÜ ya da TA, Tİ, TU ya dönüşüverir. İçinde bu harflerin bulunduğu ve aidiyet edatları da bu kullanımdan etkilenir ve Araplar dahi bu dil ısırılarak telaffuz edilen harfleri kolayca söylemek için DA Dİ, DU'ya çeviriverirler. Üç manasına gelen *selase* yerine *talat* derler. İşte bunlardan biri de *meslek-sanat sahibi* manasındaki **doçent** kelimesidir. Bu kelimenin aslı **ذو صنعة zû+san'at/h**'dır. Lehçe farklılığı ve hızlı kullanımda bu kelime **dusan'at, dusant** zamanla da *doçent* kelimesine evrildiği kanaatindeyiz.

Aynı şekilde **doktora** kelimesi de bu evrimden etkilenmiştir. Aslı **ذو إقتراح -zû+iktırah**, yani **öneri sahibi** iken, günlük kullanımda hızlıca **du+ktırah**, zamanla da *doktora* halini aldığı söylenebilir. Batıda kız çocuklarına konulan en meşhur isimlerden birisi **Carolin**'dir. Bu ismin aslının **حور العين hûru'l-iyn** olduğu, zamanla *Cûrulayn*, daha sonra ise yazıldığı gibi okunarak Carolin'e dönüştüğü belirtilir. [21]

Arapça'da bir kelimenin etimolojisini, kökenini inceleyen ilim dalına "**ilmu'l-istifân**" denilmektedir. **Cezayir'li Hudayr Şa'bân, "Ellezîne rakibû fi'ssefîneti**" başlıklı uzun çalışmasında bu kelimenin Arapça'daki gemi manasına gelen "sefîne" kelimesinden türetildiğini, tufan esnasında Nuh'un gemisine binenlerin ve karaya salimen ulaşanların kullanmaya başladığı dilin araştırılması demek olduğunu açıklar ve uzun uzadıya kelimelerin ilkçağdan itibaren günümüze gelinceye kadar geçirdikleri evreleri izah etmeye çalışır. [22]

3. Batı Hukukuna Transfer Edilen Bazı İslam Hukuku Istılahı

Tebliğin esasını oluşturan ve Batı hukuk literatüründeki aşağıda bir demet sunulan İslam hukukuna ait birçok kelime ve kavramlar da ya aynen, ya kısmen ya da başka bir kelime birleştirilerek

[21] Hudayr Şa'bân, *Ellezîne rakibû fi'ssefîneti,* http://www.diwanalarabia.com/Intro.aspx
[22] Hudayr Şa'bân, *Ellezîne rakibû fi'ssefîneti,* http://www.diwanalarabia.com/Intro.aspx

inşa edilmişlerdir.[23] Aşağıda örnek olarak verilen kelimelerin sayısı daha da artırılabilir.[24] Kelimelerin Arapça yazılışları, fasih ve konuşma dilindeki telaffuzları, o kelimenin en azından Arapça ile olan irtibatını izhar etmektedir. İngilizce yazılan kelimeler özellikle yazıldığı gibi okunursa genellikle o kelimenin aslı hakkında ipuçları vermektedir.[25] Örneklerle konuya devam etmek istiyoruz:

Batı Dilindeki yazılışı	**Batıdaki telaffuzu**	**Arapça yazılışı**	**Arapça telaffuz**	**Manası**
Contr+ackt(İng)	contrat	عقد	'Aqd	Karşılıklı-akit
Noeud	oud	عقد	'Aqd	akid
Action/s	akdıya	اقضياء	'akdıya	Olaylar, eylemler
justice	castıs	قصطاس	Kıstas	Kıstas, adalet
judge	Qadgı	قاضى	Kâdî	Kadı
accept	aksept	اجاب	Ecâbe	Kabul etti
jura	yura	شورى	Şura	Şura
Cifre-Zero	Şifre-Sero	صفر	Sufr	Sıfır
Credit/card	Kredi	قرض	Kred/Kard	Karz/Ödünç
fee	fi	فيئ	Fey'	Vergi
Usure(fr)	Usûr-vergi	عشر	Uşur	Onda bir zekat
trade	treyd	تجارة	Ticare	Ticaret

[23] Zaidan Ali Jassem, "The Arabic origins of English and indo-European "Democratıc Terms: A Radical Linguistic Theory Approach", *VEDA'S - Journal Of English Language and Literature* (JOELL), (2015), 2: 38.

[24] Çoğunluğu İspanyolca'ya ya da bölgedeki Katalan dili gibi yerel dillere ve lehçelere, bir kısmı da diğer Avrupa dillerine mâlolmuş olan Arapça menşeli kelimeleri tespit ederken, öncelikle bu alanda daha önce bazı müsteşrikler tarafından yapılmış çalışmalara müracaat edilmiştir. Bunlar arasında en önemlileri şöyle sıralanabilir:

a. Reinhart Pieter Anne Dozy (1820-1883) - Willem Herman Englemann, Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe.

b. Stephen Weston, Remains of Arabic in the Spanish and Portuguese Languages.

c. Leopoldo de Eguílaz y Yanguas, Glosario etimologico de las palabras españoles: (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas, valencianas y bascongadas) de orígen oriental (arabe, hebreo, malayo, persa y turco).

d. Federico Corriente, Dictionary of Arabic and Allied Loanwords: Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects.

Yine, yararlanılan kelimelerin tamamı, bugün İspanya'nın resmi sözlüğü olan ve Real Academia Española tarafından 2009 yılında yeni yazım kurallarına uygun şekilde revize edilerek http://lema.rae.es/drae adresi üzerinden çevrimiçi hizmet vermekte olan Diccionario De La Lengua Española'da (22. baskı) ve diğer çevrimiçi önemli İngilizce sözlüklerden olan https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-arabic/accept programlarında birer birer taranmıştır. Sonuçta görülmüştür ki, kelimelerin ekserisi tarihî ve/veya güncel anlamlarıyla bu sözlükte yer almaktadır.

[25] Madrid'de seyahat acentası işleten İngilizce ve İspanyolca rehberlik yapan Türk İşadamı Erol Duran'dan öğrenilmiştir. İrtibat: 00 34 630 86 72 98.

commercial	kommersial	جمّع	Cemme'a	Ortaklık-Birleşmek
science	sayns	قياس	Kıyas	Kıyas-bilim
invoice	invoys	إنفاق	İnfak	Nakil-satış belgesi
Notar	Noter	ناظر	Nâzır	Gözlemci
agreement	agrîment	أقرَّ- أجرى- أكرمى	ukırru, ücrî/Ugrî ekrimî	Kabul/ikrar ediyorum, imzalıyorum
vale	veyl	ولى	veli	Güvenilen
degree	digrî	تقرير	takrir	Rapor, belge, derece
Litre	Lîtır	رِطْلٌ	Rıtlun	ölçü
Requeste	Rikuist	رجاء	Recâ	Rica, dilek
Require:	Rikuayr	رجاء	Recâ	İcabta/istekte bulunma, karşı tarafı zorunlu kılma.
Legal	Legıl	حلال-لحلَّ	Halal, lehılle	Helal denildi
Opinion	opiniyın	أبين	Übeyyinü	Açıklıyorum
fair	feyr	برّ	Birr	En adil-tertemiz
Criminal	kriminıl	جرم	Cürm	Suç
Idea	Aydiya	إدعاء	İddia	İddia- düşünce
business	bizinis	أبو-بو الصناعة	Ebu's-Sına'a	İş adamı
management	menicmint	من اقام	Men ekâme	İşi ayakta tutan-idareci-Kaymakam
buy	bay	بائع	baiğ	Satıcı, bayi
Free	fri	فارغ	Fâriğ	Boş
Friday	fraydey	فارغ+	Fâriğ	Boş gün/Cuma
Officer:	Ofisır	وفاق	Veffâk	Sözünde duran, güvenilir

Occasion:	Okkasion	عجانا-مجانا	Accânen/Meccânen:	İndirim
Marri+age:	Mariyıç	مرؤة+عيش	Murû'e+'ıyş	Şahsiyet, evlilik yaşı, âşe
cheque	çek	صكّ	Sakk	Çek
Despot	despıt	استبداد	istibdât	İstibdât-baskı

4. Sonuç

Medeniyetin oluşumunda dilin etkilerinin özellikle de Arapçanın Batıya etkisinin izah edilmeye çalışıldığı bu tebliğde, bir medeniyetin temelinde belki de bilim dilinin en önemli etken olduğu anlaşılmaktadır. Müslümanlar, Batıda ve Doğuda bir medeniyet inşa ederken, hem kendi dillerinden hem de diğer dillerden istifade ettikleri görülür. Bu durum onların kültürlerin anası sayılan dilin korunmasına yönelik pozitif anlayışlarını yansıtmaktadır. Yabancı dilin öğretilmesinde anadilini iyi bilenlerin diğer dilleri de kolaylıkla öğrenebileceklerine vurgu yapılır. Dolayısıyla, kelimelerin asıllarını bilmek hem birden fazla dili bilmeyi kolaylaştırmakta hem de o kültürlerin korumasına yardımcı olmaktadır. Öte yandan, özellikle dil eğitiminde kelimelerin kökenlerinin bilinmesi o kelimenin kolay öğrenilmesine zemin hazırlamaktadır. Mesela; İlahiyat Fakültesi öğrencisi "se-te-ra": **ستر** (örttü) fiilini beyninin ayrı bir köşesine, İngilizce'deki örtmek/perde anlamındaki "**store"** kelimesini yine farklı bir köşesine yazmakta, böylece sanki iki kelime birbirinden farklı imiş gibi hatırlama konusunda kendini zorlamaktadır. Yine "sattı" manasındaki "buy" fiilini İngilizce hanesine, Arapçadaki "bâ'a" sattı fiilini ise başka bir haneye kaydetmekte, aralarındaki irtibat gözardı edildiği için kolayca hafızadan kaybolabilmektedir. Hâlbuki diller arasındaki etkileşim iyi kavranırsa, dil öğretimi daha da kolay hale gelecek ve bu durum hukuk eğitimine de olumlu katkı yapacaktır. Öte yandan, aslında Arapçayı iyi bilen bir kimsenin diğer dilleri ve seçeceği branşa ait kavramları da dolayısıyla hukuk dilini de kolayca öğrenebileceği düşüncesine olumlu katkıda bulunması hedeflenmektedir.

KAYNAKÇA

Abdulazîz b. Abdillah, "Mâlikî Fıkhının Batılı Hukuk Sistemlerine Etkileri", Trc. Recep Özdemir, *İ.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/1* (İstanbul: Bahar 2015), 277-290.

Binhadde Hamza, *Eseru'l-Fıkhı'l-Malikî fi'l-Kanuni'l-Medeni'l-Fransî,* (Cezayir: Tilmisan Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Doktora Tezi, 2017).

Borham, Atallah, *Tatbîku'ş-Şerîâti'l-İslamiye fî Sıkılya'l-İslamiyye ve'n-Normandiye*, (Mısır: İskenderiye Hukuk Fak. Yayını, ts.).

Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed (ö. 696/1296), *Me'âlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Tenûhî, 3 cilt, Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1968.

Hamidullah, Muhammed, *Bousquet ve Nalino*, Trc. Kemal Kuşçu, (İslam Fıkhı ve Roma Hukuku), İstanbul: Yağmur yay., 1964).

Hunke, Sigrid, *Allahs Sonne Über dem Abendland*, Trc. Servet Sezgin, Avrupa'nın Üzerine Doğan

İslam Güneşi (İstanbul: Bedir Yay, 1972).

Ğusn, Halil, *Eseru'l-Fıkhi'l-İslamî ale'l-Kavânini'l-Garbiyyeti,* 2007.

Köse, Saffet, "İslam Hukukunun Modern Hukuka Katkıları Konusunda Bir Deneme", *Makâlât 1*, (Konya- 1999).

Lewis, Bernard, *The Arabs in History*, Trc. Hakkı Dursun Yıldız, Tarihte Araplar, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay, 2001).

Mâlikî, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed (ö. 356/967), *Riyâdu'n-nüfûs*, thk. Beşir el-Bekkuş, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1994.

Runciman, Sir Steven, "Muslim Influences on the Development Of European Civilization", Trc. Nuşin Asgarî, Avrupa Medeniyetinin Gelişmesi Üzerindeki İslami Tesirler, *Şarkiyat Mecmuası III*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1959).

Dîvânu'l-luğati'l-Arabiyye, Şa'bân, Hudayr, *Ellezîne rakibû fi'ssefîneti,* http://www.diwanalarabia.com/Intro.aspx

Şeyban, Lüfti, "Endülüs Kültür Havzasından İberya-Avrupa Kültürlerine Geçen Kelime Ve Kavramlar-I", *Doğu Araştırmaları Dergisi 12/2013-2,* (İstanbul-2014), 45-94.

Temîmî, Ebü'l-Arab Muhammed b. Ahmed (ö. 333/945). Kitâbu Tabakâtu 'ulemâ-i İfrîkıyye, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- Lübnânî. ts.

Watt, W. Montgomary, *The Influence of Islam on Medieval Europa* (İslamın ortaçağ Avrupası Üzerine Tesiri), Edinburg 1972.

Yararsoy, Dursun, "Dil, Düşünce ve Medeniyet", https://websitem.gazi.edu.tr/site/dursun.yararsoy/bio

Zaidan, Ali Jassem, "The Arabic origins of English and indo-European "Democratic Terms: A Radical Linguistic Theory Approach", *VEDA'S - Journal Of English Language and Literature* (JOELL), (2015), 2: 38.

FETVA USÛLÜ ESERLERİ BAĞLAMINDA FETVADA DİL VE ÜSLÛP

Seyit Mehmet UĞUR[1]

Özet:

Fetva, şerî-amelî bir meselenin hükmünü açıklamak için yazılı veya sözlü olarak verilen cevap şeklinde tanımlanmaktadır. Fetvâ gerek mâhiyeti gerekse İslam toplumundaki işlevi açısından son derece önemli bir kurumdur. Fetvada müftî ile müsteftî arasında yazılı veya sözlü bir iletişim söz konusudur. Bu iletişimin sağlıklı bir şekilde kurulabilmesi tarafların dikkat etmesi gereken bazı ilkelere bağlıdır. Bu amaçla fetva istenirken ve verilirken kullanılacak dil ve üslûp, fetva usûlü eserlerinde hassasiyetle ele alınmıştır. Bu çalışmada fetva usulü eserleri çerçevesinde fetvada dil ve üslûp meselesi ele alınacak, konu hakkında tespit edilen ilkeler ve tartışmalı konular üzerinde durulacaktır.

Language and Wording in Fatwa in the Context of Usûl al-Fatwa Works

Abstract:

Fatwa is defined as a written or verbal answer to explain the provision of the sharia-practical issue. Fatwa is a very important institution both in terms of its nature and function in Islamic society. There is a written or verbal communication between the muftî and the mustaftî. There are some principles to be considered for this communication to be soundness. For this reason, the language and the wording to be used when requesting and giving the fatwa were handled with sensitively in the usûl al-fatwa/âdâb al-müftî books. In this study, the issue of language and wording in fatwa will be discussed within the framework of usûl al-fatwa Works and principles and controversial issues will be discussed.

1. Giriş

İslam toplumunda hayat ile fıkıh arasında sağlıklı irtibat kurmanın, hâdiselere dînî-hukûkî çözümler sunmanın fetva verme (iftâ) ve yargılama (kazâ) olmak üzere iki aslî yolu vardır. Fetva, şerî-amelî bir meselenin hükmünü açıklamak için yazılı veya sözlü olarak verilen cevap şeklinde tanımlanmaktadır. Fetva isteyen kişi/müsteftî aldığı fetva uyarınca dini hayatını tanzim etmektedir. Bazen hukukî bir konuda anlaşmazlığa düşen taraflar aldıkları fetva doğrultusunda sorunu kendi aralarında çözmektedirler. Ayrıca hukûkî anlaşmazlıklarda davacı veya davalının müftîden fetva istenmesi de sıkça karşılaşılan bir olaydır ve lehine fetva alan kişi bunu mahkemede iddiasını desteklemek için kullanmaktadır. Bütün bu hususlar fetva vermenin gerek mahiyeti gerekse dînî-hukûkî işlevi açısından son derece önemli bir faaliyet olduğunu ortaya koymaktadır.

Fetva faaliyetinde, müsteftî ile müftî arasında sözlü veya yazılı bir iletişim söz konusudur. Bu iletişimin aracı dildir ve dînî bir soru/n söz konusudur. Bu açıdan fetvada din, dil ve iletişim unsurlarının her üçünün de yer aldığı görülmektedir. Fetva istenen konunun hükme etki edecek son derece ince, detay dînî-hukûkî yönleri olduğu da dikkate alındığında, bu iletişimin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için tarafların dikkat etmesi gereken bazı hususlar olacağı âşikardır. İşte gerek fetva istenirken gerekse fetva verilirken kullanılacak dil ve üslûp ile izlenecek yöntem, fetva usûlü eserlerinde hassasiyetle ele alınan konulardandır. Bu konuda "edebü'l-fetva/âdâbü'l-müftî ve'l-müsteftî/usûlü'l-iftâ" gibi isimlerle anılan müstakil bir alt disiplin ve buna dair literatür oluşmuştur.

Bu çalışmada fetva usulü eserleri çerçevesinde fetvada dil ve üslûp meselesi ele alınacak, konu hakkında tespit edilen ilkeler ve tartışmalı konular üzerinde durulacaktır. Ayrıca teorik olarak tespit edilen ilkeler doğrultusunda, günümüzde gerçekleştirilen fetva faaliyetine dair bazı değerlendirmeler; klasik ve modern dönem arası mukayeseler yapılacaktır. Bu tebliğde fetva usûlü literetürü çerçevesinde

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, seyitmehmetugur@gmail.com

olması gerekene dair ilkeler tespit etmekle yetinilecek, fetva literatüründe kullanılan dil ve üslûba, bir diğer ifadeyle olanının tahliline ise zorunlu olmadıkça değinilmeyecektir.[2]

2. Fetvada Dil ve Üslûba Yönelik İlkeler

2.1. Fetva Vermenin Ağır Sorumluluk Gerektiren Ehemmiyetli Bir İş Olduğunun Bilincinde Olmak

Fetva usulü konusunda eser kaleme almış bazı müelliflere göre müftî, ister müctehid isterse mukallid olsun bir anlamda kendi zannına göre o konudaki Allah'ın muradını beyan etmektedir.[3] Müctehid müftî açısından durumun bu şekilde olduğunu açıktır. Mukallid müftî de en sahih görüşlerin, taklid ettiği kişi yahut mezhebe ait olduğu yönünde küllî bir zan sahibi olduğu için o da bir anlamda taklid ettiği kişi yahut mezhebin ictihadını, Allah'ın muradının bu yönde olduğuna inanarak nakletmektedir.

Fetvanın "Allah'ın muradını beyan" kabul edilmesi, fetvanın son derece önemli, ağır sorumluluk gerektiren bir faaliyet olduğunu çarpıcı bir biçimde ifade etmekte ve fetvada kullanılacak dil, üslûp ve yönteme ilişkin ilkeler üzerinde belirleyici olmaktadır. Bu bağlamda fetva vermekte cüretkâr davranmanın yerildiği rivayetler dikkat çekicidir. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v), "Sizin fetva vermeye en cüretkâr olanınız cehenneme karşı en cesur olanınızdır" buyurur.[4] Abdurrahman b. Ebî Leyla (ö.83/702) ensardan yüz yirmi sahâbîye eriştiğini, onların kendilerine soru sorulduğunda fetva vermek yerine müsteftîyi diğer sahâbilere yönlendirdiğini söyler. Abdullah İbn Mesûd ve Abdullah İbn Abbas'ın "Kendisine soru sorulan her meselede fetva veren kişi delidir"; Süfyân b. Uyeyne (ö.198/814) ve Sahnûn'un "Fetva vermekte en cesur ve cüretkâr olanlar ilmi en kıt kişilerdir" sözleri de bu hassasiyetin tezahürleridir.[5] Mezkûr yaklaşımı sorumluluktan kaçmak şeklinde nitelemek doğru olmaz. Nitekim tarihi süreçte ehil olan fakihler fetva vermek suretiyle Müslümanların ihtiyaçlarını karşılamaktan kaçınmamışlardır. Bu tavrı fetva vermenin ağır sorumluluğunun doğal bir sonucu ve esasen fetva vermeye ehil olmayanlara yönelik bir ikaz ve günümüzde bir benzeri yaşanan fetva/ictihad kaosunu engelleme çabası olarak değerlendirmek gerekir.

2.2. Verilen Hükmü Allah Ve Resûlüne Nispet Etmekten Ve Haram-Helal Terimlerini Kullanmaktan Kaçınmak

"Hüküm sadece Allah'a aittir..."[6] ayeti gereğince mutlak şâri' Allah'tır. Hz. Peygamber de O'ndan aldığı yetkiye dayanarak şer'î hükümleri tebliğ ve beyan ettiği için mecâzen şâri' kabul edilir. Şâtıbî (ö.790/1388) müftînin de bir açıdan şâri' olduğunu ifade eder. Zira müftînin tebliğ ettiği şerî hükümler ya doğrudan şâri'den nakildir ya da bu naklî bilgiden/nastan istinbat edilmiştir. İkinci durumda müftî şerî hükmü inşâ etmesi itibariyle şâri' işlevi görmektedir. Birinci durumda da nasların lafızlarını anlama, tahkîku'l-menât ve nassı somut olaylara uygulama açısından şâri' konumundadır.[7]

---

[2] Osmanlı dönemi fetva literatürünün farklı açılardan değerlendirildiği bazı çalışmalar için bk. *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya ve dğr. (İstanbul: Klasik, 2018).

[3] Bu husus "ihbâr/tevkî' anillâh" şeklinde ifade edilir. Bk. Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân İbnü's-Salâh eş-Şerezûrî, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muvaffak b. Abdillah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1986), 72; Ebû Zekeriyya Muhyiddîn en-Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, t.s), 1: 72; Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în 'an rabbi'l-âlemîn*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Salmân (Demmâm: Dârü İbni'l-Cevziyye, 1423), 6: 92; Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-Şerî'a*, nşr. Abdullah Dıraz (Kahire, t.s.), 4: 245.

[4] Dârimi, "Mukaddime", 20.

[5] Konu ile ilgili rivayetler için bk. Ebû Ömer Cemâlüddin Yusuf b. Abdillah en-Nemerî İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-'ilmi ve fadlihi*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Riyad: Dârü İbni'l-Cevzî, 1994), 2: 1120-1129; İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 74-85; Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 1: 71-73.

[6] En'âm 5/57.

[7] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 245.

Şâtıbî'nin ifade ettiği bu husus yukarıda temas edilen fetvanın "Allah'ın muradını beyan" kabul edilmesinin bir sonucudur. Öte yandan bu telakki, fıkıh ve fetva usûlü eserlerindeki bazı ilkelerle sınırlandırılmış ve müftînin mutlak şâri' gibi hareket etmemesi gerektiği vurgulanmıştır. Örneğin mesele hakkında sübût ve delâleti kesin bir nas bulunmadıkça müftînin ictihadı neticesinde ulaştığı hükmü doğrudan Allah ve Resûlüne nispet etmemesi gerekir. Bu nedenle günümüzde de yer yer karşılaşıldığı üzere müftînin "Allah ve Resûlü şunu haram/helal kılmıştır" gibi ifadelerle, kendisinin veya mensubu bulunduğu mezhebin zannî ve hatalı olması muhtemel ictihadını kuvvetlendirme ve toplumda terviç gayreti içerisine girmesi doğru görülmez.[8] Bu ilke ile irtibatlı olarak müftînin şerî hükmü beyan ederken şayet konu ile ilgili kesin bir nas yoksa "şu helaldir veya haramdır" gibi ifadeler kullanması da uygun görülmez. Fukahânın hakkında kesin nas bulunan konularda bile helal ve haram terimlerini kullanmak yerine "câiz", "câiz değil", "mekruh", "kerih görüyorum", "yaraşmaz", "yakışık almaz", "güzel değil", "hoşuma gitmiyor" gibi ifadelerle hükmü beyan etmeleri bu hassasiyetin bir tezahürüdür.[9]

Mezkûr ilkenin ve fukahânın mümkün oldukça haram terimini kullanmama konusundaki tavrının, konu ile ilgili nasların bir gereği olduğu açıktır. Zira Kur'an-ı Kerim'de *"Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak 'Bu helâldir, şu da haramdır' demeyin, çünkü Allah'a karşı yalan uydurmuş olursunuz. Kuşkusuz Allah'a karşı yalan uyduranlar kurtuluşa ermezler"* [10], *"De ki: Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızkları kim haram kıldı?"*[11] şeklinde ikazlar yer alır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de, herhangi bir delile dayanmaksızın keyfî bir şekilde, Allah'ın insanlar için yaratmış olduğu nimetlerin bir kısmını haram kılmak ve bu şekilde Allah'a iftira etmek, Allah'a karşı yalan uydurmak, müşriklerin bir niteliği olarak nakledilir ve şiddetli bir şekilde eleştirilir[12]. Yine Hz. Peygamber ordu komutanlarına hitaben "Bir kaleyi kuşattığında kalede yaşayanlar kendilerine Allah'ın hükmünü uygulamanı isterlerse, onlara Allah'ın hükmünü uygulama(yı kabul etme). Ancak onlara kendi hükmünü uygula(mayı kabul et). Zira sen Allah'ın hükmüne isabet edip etmediğini bilemezsin" derken[13] müçtehidin ictihadı ile Allah'ın hükmü arasındaki ayırıma ve ictihadın hatalı olma ihtimaline dikkat çeker.

Bu ilkelere ilaveten her ictihadın hatalı olma ihtimali ve ehil kimselerce sorgulana bilirliği sebebiyle, müftînin bir bakıma "Allah'ın muradı olan hüküm beyan eden kişi" kabul edilmesi yaklaşımı, İslam'da ruhban sınıfının oluşumuna yol açmamıştır. Bu açıdan günümüzde genelde din dilinde özelde ise bazı bireysel fetva faaliyetlerinde yer yer karşılaşılan hakikatin yegâne sözcüsü gibi inhisarcı bir dil ve üslûbun kullanılması naslara, konu ile ilgili fetva usulü ilkelerine ve tarihi tecrübedeki uygulamaya aykırıdır ve kabul edilemez.

2.3. Fetva verirken aceleci davranmamak ve zihin dağınıklığa neden olacak hallerde fetva vermemek

Hz. Peygamber kızgınken hüküm vermeyi yasaklamıştır.[14] Öfke gibi zihnî dağınıklığa neden olan ve sağlıklı düşünmeyi engelleyen açlık, susuzluk, aşırı keder ve sevinç gibi hallerde de fetva vermemelidir.[15] Bu bağlamda canlı yayında fetva verme uygulaması üzerinde yeniden düşünülmelidir. Her ne kadar Türkiye gibi televizyon izleme oranının yüksek olduğu toplumlarda canlı yayında fetva vermenin, bilginin geniş kesimlere ulaşması açısından faydalı olduğu ileri sürülebilirse de bu uygulama birçok açıdan problemlidir. Zira canlı yayında fetva veren kişi hem zihnini dağıtan kamera, stüdyo ortamı, canlı yayının neden olacağı heyecan ve gerginlik, izleyici baskısı gibi birçok unsurla karşı karşıyadır hem de uzun süre düşünme fırsatı bulamayacağı için fetva verirken acele etmek durumundadır. Bu sakıncalara geniş bir izleyici kitlesi karşısında sorulan sorulara "bilmiyorum"

[8] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 6: 72.
[9] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 2: 75.
[10] Nahl 16/116.
[11] Ârâf 7/32.
[12] Bu konudaki ayetler için bkz. En'âm 6/139-151, Yunus 10/59-60.
[13] Müslim, "Cihâd ve's-siyer", 2.
[14] Tirmizi, "Ahkâm", 7; İbn Mâce, "Ahkâm", 4;
[15] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 111, 113; Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 1: 80; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 291.

demenin kişinin nefsine ağır gelmesi ve bu durumun bazen yeterince bilgi sahibi olunmadan fetva verme riski doğurması, müftînin soruyu müsteftînin de cevabı iyice anlamak için yeterince zaman bulamaması ihtimali gibi hususlar da ilave edildiğinde canlı yayında fetva vermenin doğru olmadığı görülür.[16]

2.4. Fetva/fıkıh ile irşad dili arasındaki farka dikkat etmek

Hukukun ve bu kapsam fıkhın temel özelliklerinden birisi şekilci olması, buna bağlı olarak dilinin katı ve soğuk oluşudur. Fıkıh meydana gelmesi muhtemel en uç, çirkin olaylar hakkında dahi çözüm üretmek durumundadır. Buna karşın irşad dilinde bilgilendirme kadar etkileyicilik de önemlidir, şekilden ziyade öze yoğunlaşma, uç olayları değil yaygın olanı dikkate almak esastır. Bu bakımdan fıkıh/fetva diliyle irşad dili arasında ciddi farklılıklar söz konusudur.

Fetvada şekilci, katı bir dilin kullanılması yadırganamaz. Bununla birlikte gerektiğinde müsteftînin sorusuna cevap verirken hükmün hikmetlerinden bahsedilmesi mesela mirastaki kız ve erkek kardeşlerin payları hakkındaki fetva verirken hükmün hikmetlerine temas edilmesi mümkündür. Ayrıca müsteftînin ruh halini dikkate alarak irşad dilinin de devreye sokulması gerekebilir. Örneğin intihar, zina vb. dinin yasakladığı bir fiili işleme aşamasında olduğu anlaşılan ve bunun hükmünü soran kimseye sadece "caiz değil" demekle yetinilmeyeceği izahtan varestedir. Buna karşın özellikle İslam'ın itikâdi ve ahlâkî umdelerinin henüz yerleşmediği veya etkisiz hale gelmeye başladığı yahut sorgulandığı bir ortamda, irşad dili ile fıkıh dilini karıştırmak; itikâdî ve ahlâki ilkeler yerine fıkhî ahkâmı ve fıkıh dilini ön planda tutmak ciddi bir hatadır. Bu tür hatalar sekülerlik, batılılaşma ve Müslümanların dini değerlerini yaşama ve temsil noktasındaki hataları vb.nin bir sonucu olarak zaten dine ve dini değerlere karşı bir şüphe ve sorgulama içerisindeki insanların, dinden daha da uzaklaşmalarına neden olmakta, toplumdaki din ve din adamı algısına telafisi güç zararlar vermektedir. Bu noktada muhtelif ilmî disiplinlere dair eserlerde farklı dil, üslûp ve terminoloji kullanma konusunda son derece mâhir olan klasik dönem âlimlerinin günümüz için güzel bir örnek olduğu ifade edilmelidir.

2.5. Fetvada Benimsenen Görüşü Sahibine İsnad Ederken Titiz Davranmak

Tahriç ürünü görüşlerin doğrudan mezhep imamına nispet edilmemesi, tahriç ürünü olduğunu gösteren bir üslûbun kullanılması gerekir.[17] Mukallid müftî de fetva verdiği görüşü sahibine nispet etmelidir. Esasen mukallid fakihin fetva verme yetkisi konusunda ihtilaf edilmiştir. Bazıları buna karşı çıkar. İbnü's-Salah (ö. 643/1245) bu kimselerin karşı çıktıkları şeyin mukallid fakihin mutlak olarak fetva vermesi değil, fetvayı kendi görüşü gibi nakletmeleri olduğunu ifade eder. Buna göre mevcut görüşü nakleden müftî görüşü sahibine nispet etmeli, kendi ictihadı izlenimi verecek bir üsluptan kaçınmalıdır. Ancak müftî belirli bir müctehid/mezhebin görüşünü naklederek fetva vermekle tanınıyorsa, görüşü mezhep imamına nispet etmeksizin fetva vermesi de caizdir.[18] Siraceddîn el-Ûşî (ö.575/1179) de fukahânın görüşlerini bilen ancak bunların delilleri hakkında bilgi sahibi olmayan müftînin, ittifak edilen konularda "câizdir, câiz değildir" gibi ifadeler kullanabileceğini belirtir. Ancak ihtilaf edilen meselelerde bu üslûbu kullanması doğru olmayıp "Falanca fakihe göre câizdir" diyerek görüşü sâhibine nispet etmesi gerekir.[19]

Mezhep görüşünü naklederek fetva veren müftî mezhep imamının görüşünü eğer sıhhatine güvenilmeyen bir kaynakta bulmuşsa iki ihtimal söz konusudur. Eğer bu görüş mezhebin usûlüne/ilkelerine uygunsa ve müftî de bu görüş olmasaydı tahriç yoluyla benzer bir görüş elde edebilecek ehliyete sahipse, bu görüşle fetva verebilir. Ancak burada kullanacağı üslûp önemlidir. Müftî

[16] Bu konuda bk. Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbı* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 133-138; Ahmet Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İfav Yay., 2017), 248-249.

[17] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 96-97; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye el-Kübra, 1333), 6: 290; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin, "Şerhu'l-Manzûme el-müsemmât bi 'ukûdi resmi'l-müftî", *Mecmû'atü resâili İbn Âbidin*, (y.y., t.s.), 1: 25.

[18] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 102-103. Ayrıca bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 6: 100-101.

[19] Ebû Muhammed Ali b. Osman et-Tenîmî Sirâcüddîn el-Ûşî, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, thk. Muhammed Osman el-Büstevî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 600.

bu durumda örneğin "Şâfiî şöyle demiştir" gibi bir ifade kullanmaz. Bunun yerine "Şâfiî'den şöyle bir görüş ulaştı, onun şu şekilde bir görüşünü buldum" gibi ihtiyatlı bir dil kullanmalıdır. Eğer güvenilir olmayan kaynaktaki bu görüş mezhebin usûlüne uygun değilse ve müftînin de tahriç yapma ehliyeti yoksa bu durumda kesin bir üslûp kullanmaktan kaçınır ve "Falancanın kitabında/kitabının bir nüshasında şöyle bir görüş buldum ancak sıhhati hakkında bilgim yok" gibi daha ihtiyatlı bir dille bu görüşü nakletmekle yetinir.[20]

2.6. Fetvada açık ve anlaşılır bir dil kullanmak

Fetvanın dili toplumun her kesimin anlayabileceği şekilde açık ve anlaşılır olmalı, ağdalı ve yoruma açık ifadeler kullanılmamalıdır. Cevap müsteftînin bilemeyeceği mübhem unsurlar içermemeli, onun ihtiyacını giderecek nitelikte olmalıdır.[21] Aynı şekilde müsteftînin sorusunun da açık ve anlaşılır bir dille yazılması, tahrife yol açacak nitelikte olmaması ve meseleyi tam olarak ortaya koyması gerekir. Bu nedenle bazı kimseler müsteftînin sorusunun da ilim sahibi kimselerce yazılmasını şart koşmuştur.[22] Nitekim Osmanlı'da Fetvâhâne'ye gelen meseleleri soru formunda kaleme almak için bu konuda bilgi ve tecrübeli müsevvidler görevlendirilmiştir.

2.7. Müsteftîyi tereddütte bırakmamak

Fetva istenen meselede ihtilaf edildiğini söylemekle yahut muhâlif görüşleri nakletmekle yetinmemek gerekir. Zira bu üslûp müsteftînin derdine çare olmaz.[23] Müftînin yapması gereken eğer müctehid ise kendi ictihadı, tercih ehli ise râcih kabul ettiği görüş, mukallid ise mezhebindeki müftâ bih görüşle fetva vermektir. Özellikte ictihad ve tercih yoluyla fetva veren kimsenin, öncesinde mesele hakkında bir zannının oluşması gerekir. Bu durumda müftînin kendi görüşü yanında diğer muhâlif görüşleri de nakletmekle yetinerek meseleyi ortada bırakması ve tercihi müsteftîye bırakması ictihadın ruhuna aykırıdır. Zira ictihad şerî bir meselenin hükmü hakkında zannî bilgi elde etmektir ve müctehid kendi kanaatine göre hatalı olan bir görüşle fetva veremeyeceği gibi müsteftîyi buna yönlendiremez de.

2.8. Fetvanın delil ve gerekçelerine yer verme

Bu konuda üç farklı görüş olduğu söylenebilir. Birinci görüşe göre fetvanın delilini zikretmemek genel ilkedir. Örneğin Mâverdî'ye (ö.450/1058) göre delilin zikredilmemesi ve cevabın kısa olması gerektiği nakledilir.[24] İkinci görüşe göre mümkünse fetvanın delilini zikretmek uygun olur. Bu kanaatte olan İbn Kayyim (ö.751/1350) sözü bizâtihi hüccet olduğu halde Resulûllah'ın da hükümleri beyan ederken gerekçe ve hikmetlerine yer verdiğine dair bazı örnekler zikreder.[25] Çoğunluğu teşkil ettiği anlaşılan son görüştekiler ise tafsil taraftarıdır. Mesela Ebulkâsım es-Saymeri (ö. 386/997) uygulamanın fetvanın dayanağını ve istidlal yöntemini zikretmeme şeklinde olduğunu ancak konu ile ilgili muhâlif bir fetvanın hatasına işaret etmek gibi bazı mülahazalarla delilin zikredilebileceği söyler. Yine o, müsteftî avâmdan ise hüccetin zikredilmeyeceğini, fakih ise zikredileceğini ifade eder. İbnü's-Salâh kısa ve anlaşılabilir nitelikteki bir nas olması halinde delilin zikredilmesinde sakınca olmadığını, ayrıca verilen fetvanın doğruluğunu vurgulamak için "bu konuda icmâ edilmiştir, muhâlefet eden yoktur, bu fetvaya muhâlefet etmek yanlıştır ve günahtır" gibi hale uygun ve maslahatı temin edecek bazı ifadelere yer verilebileceğini ifade eder.[26] Sirâcüddîn el-Ûşî'ye göre müsteftî sormamışsa fetvanın gerekçesini zikretmek uygun olmaz.[27] Sem'ânî (ö. 618/1221) de delil katî ve müsteftî de bunu anlayabilecek

[20] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 115-116. Ayrıca bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 6: 73.
[21] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 134, 139; Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 1: 82, 83; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 6: 75-78.
[22] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 169-171; Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 1: 89.
[23] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 130-134; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 291.
[24] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 141.
[25] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 6: 49-51, 200-201. Fetva verirken naslardaki lafızları kullanmanın gerekliliğine işaret eden İbn Kayyim'in bu konudaki bazı aşırı değerlendirmeleri için bk. *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 6: 64-67.
[26] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 151-152; Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 1: 89.
[27] Ûşî, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, 603.

durumdaysa delilin belirtilmesi gerektiği görüşündedir.[28] Karâfî (ö. 684/1285) normal şartlarda delili belirtmemek gerektiğini ancak verilen fetvaya diğer müftîlerce itiraz edileceği ve tartışma çıkacağı biliniyorsa, fetvanın doğruluğunu ortaya koymak amacıyla delilin zikredilebileceğini ifade eder.[29]

Müsteftî de kendisine verilen fetvayı sorgular bir tavır içerisine girmemeli, "Neden, nasıl olur?" gibi ifadelerle fetvanın delilini talep etmemelidir. Eğer kalbinin tatmin olması için ve ihtiyat gereği fetvanın delilini öğrenmeyi arzu ediyorsa ya başka bir zaman veya fetvayı kabul ettikten sonra aynı ortamda müftîden fetvasının dayanağı hakkında bilgi isteyebilir.[30] Serahsî (ö.483/1090) de ehil olan müsteftînin, fetvanın delilini istemesini lâ be'se bih olarak niteler.[31]

Hanefî mezhebinde ve özellikle Osmanlı dönemi fetvalarında delile yer vermeme uygulamasının daha yaygın olduğu görülür. Öte yandan Osmanlıda XVI. Yüzyıldan sonra, kadı ve müftîlerin Hanefî mezhebindeki en sahih görüşle hüküm ve fetva vermelerinin şart koşulmasıyla da irtibatlı olarak, kenar müftîlerinin fetvalarına nükûl yazmaları zorunlu hale getirilmiştir.[32] Bu sayede müftî fetvasının mezhepteki sahih görüşe dayandığını ortaya koymakta ve hem fetva verirken keyfiliğe ve hukûkî emniyeti ihlal edecek sakıncalara meydan verilmemekte hem de müsteftînin fetvayı gönül rahatlığıyla kabul etmesi temin edilmektedir. Ancak burada söz konusu nükûllerin fetvanın dayanağı olan şerî deliller değil Hanefî mezhebinin muteber kitaplarındaki görüşler olduğu ifade edilmelidir. Osmanlıda Şeyhülislamların ise fetvalarına nükûl yazma zorunlulukları yoktur.

Günümüzde ise gerek bireysel fetvalarda gerekse resmî ve sivil fetva kurullarında fetvanın dayanağının yazıldığı görülmektedir. Soruya açıkça cevap verilmesi şartıyla, müsteftînin anlayabileceği bir şekilde delile de yer verilmesi birçok açıdan faydalı olacaktır. Bu sayede ehil olmayanların fetva vermesinin, keyfilik ve kaosun önüne geçilecektir. Toplumda fıkhî bilgi seviyesinin yükselmesine katkı sağlanacaktır. Ayrıca tarihtekinden farklı olarak günümüz toplumunda farklı sebeplerle dînî değerler karşısında sorgulayıcı eğilimin giderek arttı dikkate alındığında, verilen fetvanın dayanaklarını zikretmek suretiyle müsteftîyi iknâ etmek kaçınılmaz bir ihtiyaç haline gelmiştir.

2.9. Fetvada cevabı kısa tutmak

Fetva usûlüne dair eserlerde müftînin cevabında "caizdir", "caiz değildir", "olur", "olmaz" gibi ifadelerle yetinmesi gerektiği belirtilir. Zira fetva vermek ile kitap telifi farklı şeylerdir ve bunların birbirine karıştırılmaması gerekir. Bununla birlikte bu tür kısa cevaplar yanlış anlaşılmalara ve uygulamalara neden olacaksa cevap ayrıntılı olabilir. [33] Örneğin "Kocasının cep telefonundan gelen mesajla, bâin talakla boşanmış kadının, iddetini tamamladıktan sonra başka bir erkekle evlenmesi caiz midir?" sorusuna, mesajla boşamanın geçerli olduğuna düşünen müftînin "caizdir" şeklinde cevap vermesi doğru olmaz. Bunun yerine "Koca bu mesajı kendisi gönderdiğini ikrar etmiş yahut mesajı onun yazıp gönderdiği şahitlerin şehadetiyle ispatlanmış ise caizdir" şeklinde ayrıntılı cevap vermek gerekir.

---

[28] Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Semânî, *Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2: 357.

[29] Ebu'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. İdris el-Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî 'ani'l-imâm*, 2. Baskı, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 249. Ayrıca bk. Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, 129-131; Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, 246-248.

[30] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 171; Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 1: 96; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 291.

[31] Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut, ts.), 14: 6.

[32] Bu konuda bk. Uriel Heyd, "Osmanlıda Fetva Müessesinin Bazı Tezâhürleri", trc. Fethi Gedikli, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya ve dğr. (İstanbul: Klasik, 2018), 46-47; Emine Arslan, "Osmanlı Dönemi Nükûllü Fetva Mecmuaları ve Özellikleri", *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya ve dğr. (İstanbul: Klasik, 2018), 168-169.

[33] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 141-142; Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 1: 85; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 291.

Gerektiğinde müsteftînin sorusuna sorduğundan daha fazlasıyla cevap vermek veya sorusunu cevaplamak yerine onun için daha faydalı bir bilgi vermek, müftînin ilminin ve samimiyetinin bir göstergesi ve Allah ve Resûlü tarafından da kullanılan bir üslûp olarak değerlendirilir.[34]

Osmanlı dönemi fetvalarında çoğunlukla cevabın "olur", "olmaz" şeklinde kısa tutulduğu görülür. Esasen fetva istenen meselenin özel bir yöntemle soru formuna sokulması ve meselenin tam olarak ortaya konması, cevabın kısa olmasına imkân vermiştir. Bununla birlikte çoğu kamu hukuku ile ilgili konularda olmak üzere cevabın uzun olduğu fetva örnekleri de mevcuttur.[35] Günümüzde ise bir örneği Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalarında görüldüğü üzere soru kısmı kısa, cevap kısmı uzun tutulmaktadır. Fetvanın yazım tekniği ile ilgili bu değişimin ne zaman ve hangi sebeplerle ortaya çıktığı, örneğin soru sorulan meselenin mahiyetinin etkisi; fetvanın tarihte ve günümüzdeki işlevindeki değişim ve bu bağlamda hukûkî ihtilafların çözümündeki kullanımı ile bilgilendirme amacı taşıması işlevlerinin etkisi; bu tekniklerin artı ve eksileri gibi hususlar araştırılmayı beklemektedir.

2.10. Müsteftînin dilini ve dil ile ilgili örfünü bilmek

Müsteftî ile aynı beldede yaşamadıkça yahut onların dille ilgili örflerini bilmedikçe müftînin yemin ve ikrar gibi konularda fetva vermesinin caiz olmadığı ifade edilir. Zira onların dille ilgili örflerini bilmemek fetvada hataya neden olmaktadır.[36] Kelimelere farklı bölgelerde yüklenen anlamlar dikkate alınmalıdır. "Mesela 'şart olsun' kalıbı, bazı yörelerde yemin anlamında kullanılırken bazı yerlerde talâk anlamında kullanılmaktadır. Yine mesela 'çocuk' sözcüğü bazı bölgelerde sadece erkek çocukları içermektedir."[37] Özellikle yemin, talâk, ikrar ve adak gibi sözlü tasarruflarla ilgili fetvalarda kullanılan kelimelerin anlamlarının zamana göre değişebileceği dikkate alınmalıdır. Bir dönemde sarih talak lafızları kapsamında değerlendirilmesi gereken bir ifade daha sonra kullanıma bağlı olarak sarih lafız olmaktan çıkabilir. Yine bir dönemde yemin anlamında kullanılmayan bir söz kalıbı dille ilgili örfteki değişmeye bağlı olarak yemin olarak değerlendirilebilir.[38]

2.11. Sorudaki farklı ihtimalleri dikkate almak

Her ne kadar müsteftînin sorusu bazen bir tane olsa da bazen fetva istenen meselede farklı ihtimallerin bulunması ve sorunun farklı şekillerde anlaşılabilmesi mümkündür. Bu gibi durumlarda müftî "câizdir" veya "câiz değildir" gibi tek bir cevap vermekle yetinmemeli, farklı ihtimalleri dikkate alarak ve gerekiyorsa müsteftîden sorunun daha iyi anlaşılması için izahlar isteyerek her bir ihtimal için ayrı ayrı fetva vermelidir. Ancak müsteftînin bu ihtimallerden hangisi hakkında fetva istediği hâricî unsurlar sayesinde anlaşılıyorsa sadece o hususa dair fetva vermekle yetinilebilir.[39]

Cevabın mutlak olarak verilmesi durumunda yanlış anlaşılma ihtimali varsa buna meydan vermeyecek ilave izahlarda bulunmak gerekir. İbn Kayyim buna dair Kitap ve sünnetten bazı örneklere yer verir. Örneğin Hz. Peygamber "Müslüman kâfir karşılığında öldürülmez. Zimmî de antlaşma süresince öldürülemez."[40] buyurur. Hadisin ilk kısmı sanki "zimmîlerin kanı hederdir ve onları

[34] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 6: 43-45.

[35] Bazı örnekler için bk. Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, haz. Süleyman Kaya, (İstanbul: Klasik, 2009), 128, 129, 132, Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya ve dğr., (İstanbul: Klasik, 2011), 187,189, 190, 201, 209-210, 439. Ayrıca bkz. Heyd, "Osmanlıda Fetva Müessesinin Bazı Tezâhürleri", 42-43.

[36] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 115; Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 1: 80; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 6: 151-153; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 291; Muhammed Fıkhî el-Aynî, *Edebü'l-müftî*, thk. Osman Şahin (Samsun: Fıkıh Kitaplığı, 2009), 73.

[37] Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, 245.

[38] Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, 250.

[39] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 135, 150-151; Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 1: 82; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 291. Bu konuda bazı örnek meseleler için bk. Ûşî, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, 604-606; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 6: 91-98.

[40] Ebû Davud, "Cihâd", 159; İbn Mâce, "Diyât", 21.Nesâî, "Kasâme", 8, 12.

öldürmenin hiçbir cezası yoktur" gibi bir yanlış anlaşılmaya yol açabileceğinden Rasûlullah bu ihtimali ortadan kaldıracak ek bilgi vermiş ve "Zimmî de antlaşma süresince öldürülemez." buyurmuştur.[41]

Müftî yöneltilen yazılı soruyu dikkatli bir şekilde incelemeli, kelime kelime tahlil etmeli, özellikle metnin son kısmındaki kelimelere dikkat etmelidir. Zira soru genelde metnin son kısmında yer alır ve buradaki bir kelime, metnin tamamının kayıtlandıracak özellikte olabilir. Soruda kapalı ve yoruma açık hususlar varsa en uygun olan müsteftîden açıklama istemektir.[42]

2.12. Vakûr ve sabırlı olmak; ibadet şuuruyla hareket etmek

Toplumun bütün kesimlerinin fetva ihtiyacı bulunduğu için müsfteftînin anlayışı kıt, dînî bilgisi zayıf, eğitimsiz, kaba, hasta yahut yaşlı olması mümkündür. Bu gibi durumlar müftî ile müsteftî arasındaki iletişimi olumsuz etkileyebilir. Örneğin müsteftînin doğru ve anlaşılabilir bir şekilde soru sormasını ve verilen cevabı doğru anlamasını zorlaştırabilir. Bu gibi hallerde müftî soruyu anlama ve cevabı anlatma konusunda sabırlı ve yumuşak huylu olmalı ve gereken özeni göstermelidir.[43] İbadet şuuruyla davranmanın bir tezâhürü olarak fetva metninin başında ve sonunda dua cümlelerine yer vermek gerekir.[44]

Müsteftî de hal, hareket ve konuşmasında müftî ve fetvâ makâmına karşı saygılı olmalı, fetvayı aldığı zaman "ben de aynı kanaatteyim, ben de bu şekilde düşüyordum" gibi haddini aşacak ifadelerden kaçınmalıdır.[45]

2.13. Müsteftînin psikolojik durumunu dikkate almak

Müftî bazen müsteftînin ruh halini ve niyetini dikkate alarak caydırıcı bir dil kullanıp, normalde benimsemediği bir görüşle fetva verebilir. Bununla ilgili Abdullah İbn Abbas'ın şu tavrı dikkat çekicidir. Kendisine "Kâtilin tevbesi kabul olunur mu?" diye soru soran iki kişiden birine "Kabul olunmaz", diğerine ise "Kabul olunur" şeklinde fetva vermiş ve bunlardan birinin gözünde cinayet işleme niyeti gördüğünü ve onu vazgeçirmek için olumsuz yanıt verdiğini, diğeri ise işlediği cinayetten pişman bir halde olduğu için ümidini kırmamak amacıyla olumlu yanıt verdiğini ifade etmiştir.[46]

2.14. Fitneye ve dini değerlerin hafife alınmasına yol açmamak

Fetva vermek fitneye neden olacaksa veya müsteftî verilen fetvayı anlayamayacağı için itikâdî açıdan sıkıntı yaşayacaksa fetva vermemek ve İbn Abbas'ın yaptığı gibi neden fetva vermeyeceğini uygun bir dille izah etmek gerekir.[47] Tuzak niteliğindeki ve dini değerlerin hafife alınmasına neden olacak sorulara cevap vermekten kaçınmak gerekir.[48] Özellikle geleneksel ve sosyal medya aracılığıyla yazılı veya görsel olarak verilen fetvalar bazen tahrif edilerek kötü niyetli kişilerce dînî değerlerin hafife alınması amacıyla kullanılabilmekte veya en azından yanlış anlaşılmalara yol açabilmektedir. Selefin yazılı fetva metinlerinin tahrif edilerek kötü amaçlar için kullanılmasını engellemek amacıyla aldığı tedbirleri göz önünde tutulduğunda [49] sadece müftî ile müsteftî arasında kalmayıp kamuoyuna açık olarak verilen fetvalarda tahrif ve yanlış anlaşılmalara fırsat vermemek için dil ve üslûp açısından âzâmî titizlik gösterilmesi gerektiği açıktır.

---

[41] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 6: 47-49.
[42] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 137, 150; Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 1: 83, 88; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 291; el-Aynî, *Edebü'l-müftî*, 92.
[43] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 135-136; Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 1: 83.
[44] Ûşî, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, 606; İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 139-141; Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 1: 84; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 6: 197-199; Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, 229.
[45] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 168; Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 1: 95; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 291.
[46] Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 1: 86. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6: 290.
[47] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 6: 43.
[48] Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, 256-257.
[49] İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 137-139, 145; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 6: 195.

2.15. Diğer müftîlerin fetvaları karşısında takınılacak tavır

Müftî fetva istenen meselede diğer müftînin vermiş olduğu fetvanın katî naslara yahut fetva sahibi müftînin mezhebine kesin olarak aykırı olduğunu görürse bu konuda müsteftîyi ikaz etmeli ve eğer yazılı bir fetva metni varsa müsteftîden izin alarak onu imhâ yahut tashih etmelidir. Bu mümkün değilse hatalı fetvanın yanına kendi fetvasını yazmalıdır. Eğer yanlış fetva veren kişi fetvaya ehil biri ise müsteftînin izni ile fetva metnini müftîye iâde etmek de uygun olur.

Müftî, ehil birisi tarafından verilmiş, kendi görüşüne aykırı bulduğu ancak kesin olarak hatalı olduğunu da söyleyemediği bir fetva ile karşılaşırsa bu durumda sadece kendi fetvasını yazmakla yetinmeli, muhâlif fetvaya herhangi bir itiraz yahut tenkit edici tavır içerisine girmemelidir.[50]

Sonuç

Müslümanların karşılaştıkları şerî-ameli meselelerin hükmüne ilişkin soruya verilen cevap şeklinde tanımlanan fetva, mahiyeti ve toplumdaki çok boyutlu işlevi açsından önemli bir kurumdur. Tarihi süreçte ictihadın geçirdiği aşamalara paralel olarak fetvanın da mutlak, mezhepte, meselede ictihad yoluyla; tahriç ve tercih yoluyla ve en sonunda nakil yoluyla fetva verme gibi türlerinin olduğu görülür. Hangi şekilde olursa olsun müftînin fetva verirken dikkat etmesi gereken dil, üslup ve yönteme ilişkin kurallar vardır. Fetvâ usûlü bu ilkeleri incelemek için ortaya çıkmış fıkhın bir alt disiplinidir.

Fetvanın "Allah'ın muradını beyan" kabul edilmesi müftînin dil ve üslup konusunda çok titiz davranmasını zorunlu kılmaktadır. Bu kapsamda mesele hakkında sübût ve delâleti kesin bir nas bulunmadıkça müftînin ictihadı neticesinde ulaştığı hükmü doğrudan Allah ve Resûlüne nispet etmemesi; konu hakkında kesin bir nas yoksa "şu helaldir veya haramdır" gibi ifadeler kullanmaması gerekir. İctihadın hatalı olma ihtimali nedeniyle fetva verirken hakikatin yegâne sözcüsü gibi inhisarcı bir dil ve üslûp kullanılmamalıdır. Canlı yayında fetva vermemek; fıkıh/fetva dili ile irşad dili arasındaki farka dikkat etmek; kendisiyle fetva verilen görüşü sahibini nispet etmekte titiz davranmak; fetvada açık ve anlaşılır bir dil kullanmak; müsteftînin dilini ve dille ilgili örfünü dikkate almak; fitneye ve dini değerlerin hafife alınmasına yol açacak dil ve üsluptan uzak durmak; müsteftînin psikolojisini göz önünde bulundurmak; müsteftîyi tereddütte bırakacak ikircikli bir dil kullanmayıp kesin cevap vermek ve gerekiyorsa fetvanın delilini müsteftînin anlayacağı şekilde izah etmek, fetva verirken riayet edilmesi gereken dil ve üsluba dair bazı ilkelerdir.

KAYNAKÇA

Arslan, Emine. "Osmanlı Dönemi Nükûllü Fetva Mecmuaları ve Özellikleri", *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya ve dğr. 167-197. İstanbul: Klasik, 2018.

el-Aynî, Muhammed Fıkhî. *Edebü'l-müftî*. Thk. Osman Şahin. Samsun: Fıkıh Kitaplığı, 2009.

Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Feyziyye*. Haz. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik, 2009.

Heyd, Uriel. "Osmanlıda Fetva Müessesinin Bazı Tezâhürleri". trc. Fethi Gedikli. *Osmanlı Hukukunda Fetva*. Ed. Süleyman Kaya ve dğr. 29-63. İstanbul: Klasik, 2018.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddin Yusuf b. Abdillah en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-'ilmi ve fadlihi*. Thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Riyad: Dârü İbni'l-Cevzî.

İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer. "Şerhu'l-Manzûme el-müsemmât bi 'ukûdi resmi'l-müftî". *Mecmû'atü resâili İbn Âbidin*. 1: 10-52. Y.y., t.s.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakki'în 'an rabbi'l-âlemîn*. Nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Salmân. 7 Cilt. Demmâm: Dârü İbni'l-Cevziyye, 1423.

[50] Bu ilkeyle irtibatlı olarak Celâlüddevle'nin kullanmak istediği "Şâhinşâh" unvanının cevazı konusunda Mâverdî ile çağdaşı diğer bazı fakihler arasında yaşanan ilmî tartışma için bk. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 148-150.

İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 7 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye el-Kübra, 1333.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân eş-Şerezûrî. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. Thk. Muvaffak b. Abdillah. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1986.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn. *Kitâbü'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î. 9 cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, t.s.

el-Karâfî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. İdris. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî 'ani'l-imâm*. 2. Baskı. Thk. Abdülfettah Ebû Ğudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.

es-Semânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl*. Thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut, ts.

Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.

eş-Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât fî usûli'ş-Şerî'a*. 4 Cilt. Nşr. Abdullah Dıraz. Kahire, t.s.

Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ*. Haz. Süleyman Kaya ve dğr. İstanbul: Klasik, 2011.

el-Ûşî, Ebû Muhammed Ali b. Osman et-Tenîmî Sirâcüddîn. *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*. Thk. Muhammed Osman el-Büstevî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Yaman, Ahmet. *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

DİN DİLİNİN İÇTİHADA KATILMASINDA HANEFİ USULCÜLERİN MUTEBER MÜNÂSEBET/İTTİSÂL VE KARÎNE ANLAYIŞLARININ YERİ

Şükrü Ayran[1]

ÖZET

İnsan, sistematik ve tutarlı bir biçimde düşünerek bilmeye çalışan ve bildiğini kavramlara döküp dillendiren bir canlıdır. Yazılı düşüncenin tarihine ana hatlarıyla bakıldığında sistematik ve tutarlı düşünmenin, birbirine zıt iki eğilim tarafından temsil edildiği görülecektir. Birinci eğilime göre hakikat; aşkın, ideal, düşünsel, bilince ait, soyut, genel geçer, değişmez, kesin matematiksel yapıda ilkesel ve mutlak olandır. İkinci eğilime göre hakikat, yerel, müşahhas, somut, duyulara dayalı, kişiden kişiye değişen, nisbi ve kayıtlı sürekli bir oluştur. Birine diğerinden daha yakın dursa da diğer müesseseleşmiş bütün düşünce biçimleri, bu iki düşünce eğiliminin arasında bir yerlerde konumlanmaktadır. Bu iki düşünce akımından birine daha fazla yatkın olmasına rağmen Hanefi fıkıh usulü, din dili sisteminde her iki eğilimi de mezcetmiştir. Hanefi fıkıh usulünün benimsediği din dili sisteminde, birinci düşünce eğilimi muteber münâsebetle temsil edilirken; ikinci düşünce eğilimi karîneyle temsil edilmektedir. Nasslarda tespit edilen muteber münâsebet ve karînenin din dilindeki yeri, önemi ve fonksiyonu bu iki olguya dayalı dilsel çıkarsamaların gidişatını ve sonucunu etkilemektedir. Muteber münâsebeti önceleyen bir usul anlayışı, güncel problemleri dile dayalı bir içtihat faaliyetiyle çözümlerken nassların sunduğu kavramlar bağlamından kopuk da olsa derinlemesine, doğrudan, ideal, soyut, genel geçer, değişmez, formel, (haliyle) üstten inme ve "baskıcı" bir yaklaşımla ele alacaktır. Karîneyi önceleyen bir usul anlayışı ise nasslardaki lafızları hiçbir hakikate doğrudan ulaşılmayacağını hissettirir bir biçimde bağlamlarıyla, şüpheci, nisbi, kriter olarak insanı merkeze alan, değişken, aşırı derecede kayıtlara bağımlı ama "özgürlükçü" bir yaklaşımla ele alacaktır.

Biz bu sunumumuzda ilk önce Hanefi fıkıh usulünün, muteber münâsebeti ve karîneyi nasıl isimlendirip nasıl tanımladıklarını ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonra Hanefi usulcülerin, muteber münâsebet ve karîneyi kaç kısma ayırdıklarına değineceğiz. Bu arada Hanefi usulünün bir din dili terimi olarak muteber münâsebet ile karîne arasında kurduğu hassas dengeyi, bu dengenin Hanefi fıkıh usulü anlayışı içerisindeki yeri, önemi ortaya koyup içtihatta yerine getirdiği fonksiyonu tespit etmeye çabalayacağız. Bu çabamızı delillerle, olumlu ve olumsuz örneklerle desteklemeye gayret edeceğiz. Nasslarda geçen lafız ve manaların, lafız ve mana sağlığının korunmasında, din dilinin doğru bir biçimde anlaşılıp muhataplara doğru bir biçimde aktarılmasında ve güncel problemlerimizin pratik ve meşru bir biçimde çözüme kavuşturulmasında Hanefi usulünün muteber münâsebet ve karîne arasında kurduğu dengenin önemini vurgulanacağız. Özellikle günümüzde çokça gündeme getirilen nasslara evrensel veya tarihsel yaklaşım ile konumuz arasındaki temel farklara değineceğiz. Hanefilere ait muteber münâsebet ve karîne birlikteliğine dayalı bu yaklaşımın, nasslara evrensel veya tarihsel yaklaşan birbirine zıt iki eğilimden farkı ve bu iki eğilim karşısında bize getirdiği avantajları ortaya koymaya çalışılacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İctihat, Karine, Münasebet, Kıyas.

The Role of Respectable Relations and Evidence Understanding of Hanafi Usûliyyûn in the Participation of Religious Language in İjtihad

ABSTRACT

A human being is a living creature that tries to know by thinking systematically and consistently and puts it into concepts. When the history of written thought is outlined, it will be seen that systematic and consistent thinking is represented by two opposing tendencies. According to the first trend, truth is transcendental, ideal, intellectual, conscious, abstract, general pass, invariant, definite mathematical structure, principle and absolute. According to the second trend, truth is a continuous,

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

local, accountable, concrete, sensory, person-to-person, relative and registered. All other forms of thought are located somewhere between these two tendencies of thought, although they are closer to one another. Although he was more prone to one of these two currents of thought, the Hanafi fiqh method both addressed both tendencies in the religious language system. In the religious language system adopted by the Hanafi fiqh method, the first thought tendency is represented with good agreement; the second tendency of thought is represented by the evidence. The place, importance and function of the proper intercourse and evidence determined in the nass affect the course and outcome of the linguistic inferences based on these two phenomena. A methodological approach that precedes reputational debate will address current problems with a language-based case-law activity, albeit in depth, direct, ideal, abstract, general, unchanging, formal, (over) overhead and "oppressive" approach, albeit disconnected from the context presented by the nass. An understanding of the procedure that precedes the evidence will address the concepts in the nass with a contextual, skeptical, relative, criterion-centered, variable, extremely record-dependent, but "libertarian" approach that makes them feel that no truth can be reached directly.

In this presentation, we will first try to show how the Hanafi fiqh method defines and describes the proper relationship and karîne. Then, we will talk about how Hanafi modalists named the interdependence and karîne and how many parts. In the meantime, we will try to determine the delicate balance that Hanafi method establishes as a religious language term between the proper relationship and evidence, the place of this balance within the Hanafi fiqh method, its importance and the function it performs in case law. We will endeavor to support this effort with evidence, positive and negative examples. We will emphasize the importance of the balance between Hanefi method and the proper relationship between Hanafi method in maintaining the health of the words and mana, nouns and means in nass, the correct understanding of the language of religion and transferring it to the interlocutors and solving our current problems in a practical and legitimate manner. In particular, we will touch upon the fundamental differences between our subject and the universal or historical approach to nasses, which are widely discussed. We will try to reveal the difference of this approach based on the Hanefis' unity of relationship and evidence from two opposing tendencies, which approach the nass universally or historically, and the advantages it brings to us against these two tendencies.

Key Words: İslam Law, İjtihad, Qarine, Relationship, Comparison.

GİRİŞ

İnsan, diğer canlıların aksine, düşünerek hayatta kalmak zorundadır. Yeni doğmuş bir hayvan, içgüdülerinin ve duyumsama gücünün yardımıyla hayata tutunabilirken insan, çevresinin yardımı olmadan uzun süre hayatta kalamaz. Bu yüzden insan doğuştan itibaren sosyal olmak zorundadır. Meramı anlamak veya meramını karşı tarafa iletmek, sosyal yaşantıyı devam ettirmenin bir gereğidir. Bireyin ve bireylerin oluşturduğu çevrenin ihtiyaçlarının veya çekincelerinin düşünülüp asgari düzeyde gözetilmediği bir sosyal yaşamın sürekliliği tasavvur edilemez[2]. Bireysel veya toplumsal düzeyde düşünme faaliyeti için öncelikle varlıkları zihinde karşılayacak konulmuş adlara veya sıfırdan ad koymalara ihtiyaç duyulur. Ad, özün dile dökülmesi ve dil yoluyla yansıtılmasıdır. Bu yüzden adı bilinmeyen varlık, dile dökülemez. Adın eksik veya yanlış bilinmesi, meramın eksik veya yanlış aktarılmasını beraberinde getirir. Ad koyma işlemi, varlıkların özünü, işlevini veya temel niteliklerini yansıttığı için isimler baştan itibaren genelde eşyanın makul içeriklerini yansıtır[3]. Dilin menşeinin ilâhî

[2] İnsanın tarih boyunca bilgi ve bilmeyle ilişkisini daha yakından görmek için bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015), 95-143.

[3]İnsanoğlu ilk çağlardan itibaren rastlantıya dayalı bir hayattan hep kaçınmaya çalışmıştır. İnsanın hayatın arkasında bir ilk neden, ruh, nefis, mana, akıl, makul içerik veya birden çok neden arayışı; hayatta bir ahenk, düzen, uyum ve bütünlüğün bulunduğuna inanışı bu kaçışın bir sonucudur. Çünkü öngörülemezlik, insanı hep endişelendirmiştir. İnsan öngörebilmek için tarih boyunca elinden geldiğince dünyayı, eşyayı ve hayatı anlamaya

veya insan kaynaklı olmasının, bu gerçekte herhangi bir etkisi yoktur. Dil mutlak akıl kaynaklı olması, bu aklın insana yaptığı ilahî bildirimlerin hepsini sırrı çözülemez niteliğe büründürmeyecektir. Bir kısım ilahî bildiriler, -ister istemez- çıkarsamaya elverişli ve akıl etmeyi teşvik eden içeriklerle donatılacaktır. İleri düzey soyutlama yetisini bir biçimde elde etmiş insan aklı veya akıllar dayanışması (maşeri vicdan/maşeri deha), belli bir noktadan sonra mutlak aklın (bilincin) yerine getirdiği vazifeyi –kısıtlı da olsa- ifa edecektir.

Akıl, varlıkları adlandırmanın yanında adlar yardımıyla fikirler yürüten, tarif ve tahliller eşliğinde bu fikirleri telif/terkip edendir. Fikir yürüten ve fikirleri telif eden bir akıl, tasavvur aşamasından tasdik aşamasına erişmiş demektir. İç tutarlığı gözeten sistematik akıl yürütme faaliyeti, belli bir aşamadan sonra duyu verilerinin izlerini taşıyan tasavvurları barındırmaz. Fikir yürütmenin bu aşamasında artık salt akıl devreye girmiştir. Zaman ve mekan dışlandığı için salt aklın fikir yürüteceği kavramlar, insanlığın ortak paydası olacak biçimde evrenseldir. Bu aşamada insanoğlunun günlük hayatta basit düzeyde düşünmesini ve iletişimini sağlayan adların, artık oldukça teknik tıkız kavramlara dönüştüğünü görürüz. Salt akıl; özdeş, çelişmez ve bütüncül yapıda işler. Salt aklın biçimleyici ve karakterize edici kalıpları olduğu için salt akla konu olan kavramlar, bu kalıplar oranında biçimseldir ve karakterize edilmiştir. Biçimsel olan bu tür kavramların karşılığının, birebir dış dünyada bulunması gerekmez. Bazen bu kavramlar, dış dünyada somut gerçekliği izlenen varlıkların/kavramların aşırtılmasıyla elde edilir. Tarih boyu zulmü izleyen insanın, zulüm kavramını aşırtarak zulüm kavramının zıddından elde ettiği adalet kavramı, bu tür aşmaca kavramlara bir örnektir. Bütüncül işleyişi sağlayacak bazı kavramlar, ideal nitelikte olduğu için oluştan ve koşuldan kopuk, sayıları metafiziğin temellerini oluşturacak düzeyde azdır. Bu tür ideal kavramlar tefekkürün temellerini meydana getirdiği için tanımlanmaz, nedenselliği sorgulanamaz ve düşünürün ortaya koyduğu sisteme göre düşünürden düşünüre sayıları farklılık gösterir.

İdeal kavramlarla bütün insanlığın ortak paydasını saptayacak bütüncül bir sistemin inşası peşine düşülebilir. Kavramların ideal olması, koşullardan, kayıtlardan, mekan ve zamandan, izlenimlerden/tecrübeden ve oluştan kopuk bir sistem formüle etmektedir. Bu eğilimin aşırı ucu, hakikati soyut, genel geçer, değişmez, kesin matematiksel yapıda ilkesel bir biçimde algılar. Böyle bir disiplin baştan itibaren muhafazakardır, mutlak ve kesin hüküm arayışındadır. İdeal kavramlar üzerinden formüle edilen bir sistemin muhafazakarlığı, düsturlaşmayla taçlanabilir. İleriki dönemlerde –özellikle sonraki mensuplar tarafından- böyle bir düşünce disiplini, durdurulmuş, önü kesilmiş ve üretkenliği dumura uğramış bir ideolojiye veya sorgulanmaz bir dogmaya dönüşebilir. Sadece ideal kavramları esas alarak işleyen teorik bir düşünce sistemi, kendini yararlanılmaya kapalı tutacağı için uygulanabilirliğini yitirecek ve kamuya kapalı, anlaşılması zor ve aşırı derecede kendi içine bükülmüş teorik tartışmalar manzumesi haline gelecektir.

Elbette başka etkenlerde söz konusudur. Fakat bu türden aşırı uç disiplinlerin bir ideolojiye dönüşmesinde, ereğe kilitlendiği veya aşırı nedenselliğe yöneldiği için baskıcı ve dogmatik bir yapıya evrilmesinde diğer aşırı uçta yer alan disiplin veya disiplinler pay sahibidir. Diğer aşırı ucun, tarihsel, yerel, müşahhas ve somut olana dayanması; sonuçları kolay kolay kestirilemeyen, duyulara dayalı, kişiden kişiye değişen, nispî, koşullu ve kayıtlı, sürekli bir oluşun peşinden gitmesi ve bazen bıktırıcı düzeyde şüpheci hatta bilinmezci tavrı böylesi uç bir evrilmeyi körüklemeye elverişlidir. Tabi ki aynı durum ikinci uç eğilim için de geçerlidir. Görünür olanı/fenomeni/zevâhir, varlığın oluş içinde sürekli değişen pozlarını tek esas kabul eden (bu tür şeylerin esas kabul edilmesi her ne kadar tartışmalıysa da) bir sistemin kurulmasında, karşıt aşırı ucun sistem anlayışındaki aşırılıklar belli oranda pay sahibidir.

---

ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Eskiçağ filozoflarından Tales'i, animist/ruhçu bir bakışla, tanrıların her yerde olduğunu ifade etmek anlamında "Her şey tanrılarla doludur." demeye iten şey, eşyanın bu makul içeriği ve bu makul içeriklerin birbirleri arasında oluşturduğu yer yer nisbileşen düzen olmalıdır. Konuyla ilgili bkz. Diogenes Lertinos, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2002), 20-28. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 1/85-92.

Bu tür aşırı uca kaymalar, kurulan disipline, disiplin esas ve sonuçlarına biraz da aşırı yoğunlaşmanın getirdiği **fikrî** radikalleşmelerdir.

1.Din Dilinin Teşekkülü

İnsan, vahiyle karşılaşmadan önce de hem cinsleriyle dil üzerinden iletişimini sağlar. Lügavi vaz'/ad koyma, evvel emirde somut varlıkların özünü dile getirip temsil eder[4]. Bir dilin mensubu şair, edip, bilim adamı ve düşünürler, kültür ve medeniyet inşa etme sürecinde dili daha soyut içerikleri karşılar hale getirirler. Soyut içerikleri ifade eden dil verileri, dili kullanan kültür ve medeniyetin kendi içinde makul, tutarlı, uyumlu ve düzenli dünyasını yansıtır[5]. Arap dilini edeb/kültür bağlamında soyut içeriklere kavuşturan ve edinilen bu kavramları Arap toplumuna sindirten cahiliye şairleridir. Mecaz ve kinaye gibi edebi sanatların fazlasıyla kullanıldığı Arap dili, vahiy inmeden önceki süreçte zirve noktadadır. Vahyin indiği sürece erişen aklı başında bir Arap, dilinin verdiği yeti sayesinde yeterince soyut düşünebilmekte ve mukayeseler yürütebilmektedir. Her peygamberin kendi toplumunun diliyle gönderilmesi[6] -en azından ilk etapta- vahyin soyut içeriklerini taşıyabilecek bir dil ve kültürün varlığını gerektirmektedir. Dönem şartları göz önünde bulundurulduğunda, hem Arap Dili'nin kavramları hem de Arap'ın idrak kanalları, -peygamber gerçeğinin de yardımıyla- vahyin içeriğini eksiksiz bir biçimde kavrayıp aktaracak düzeyde açıktır. Kırsalda yetişip yaşamını sürdüren bedevînin Hz. Muhammed'e gelip kısa sürede Müslümanlığı tatbik edecek düzeyde öğrenerek yeniden kırsal hayata Müslüman kimlikle dönmesi, bu yetkinliğin göstergesidir. Tebliğ öncesi dönemde de Arap, kendi kültür algıları çerçevesinde varlığın iyisini kötüsünden belli bir düzeye kadar ayırabilmekte ve eşyanın mahiyetini kavrayabilmektedir. Vahiy ve Hz. Peygamber, bu idrak düzeyinin ilerisini insana bahşetmekte, çıkmazlarını aşmada insana yardım etmekte ve aklıyla eyleme yönelen hür insan iradesini desteklemektedir.

Vahyin indiği dil elbette vahiy sonrası –kısmî de olsa- belli bir kırılmaya tabi olmuştur. Vahiy, Kur'anla ve Hz. Peygamber'in diliyle ve sahabenin şahitliği eşliğinde şer'îvaz'ı gerçekleştirmektedir. Şer'î vaz', Arap Dili'nin nasslara konu olmuş lafızlarının bir kısmını dinî/şer'î terminolojiye/ıstılaha dönüştürmüştür. Arap Dili'nin bazı lafızlarının içeriği süreç içeriği vahyin iniş sürecinde değiştiği için şer'î vaz', bir kavram kırılması haliyle bilinç kırılmasıdır. Vahiy sonrası Müslümanların zihniyet değişiminin çoğu, bu kavram kırılmasının neticesidir. Sahabeyse, vahyin iniş süreci boyunca şer'î vaz'a şahit tutulmuştur. İsimlerinin ve sayılarının bilinip bilinmesin fark etmez hem lügavî vaz'da hem de şer'î vaz'da adlandırmaya şahit olmak, lafız-mana bütünlüğünün ve sağlığının gerçeğine uygun korunup aktarılması açısından önemlidir. Sahabenin şer'î bir lafzın manası üzerine yaptığı ittifak/icma, dini esasların muhafazası yanında, tespit edilen bu manadan yapılacak çıkarsamalarla güncel hayatın problemlerinin çözüme kavuşturulması bakımından da önemlidir.

Arap dilinin sadece bazı lafızları, şer'î vaz'a konu olmuştur. Şer'î vaz'a konu olan bu lafızlardan da yine sadece belli bir kısmı makul içeriklidir. Şer'î kavramlardaki bu makul içerik, illet olarak isimlendirilmektedir. İlleti içeren mücmel nasslar, kıyas sayesinde içtihada konu olmaktadır. İçtihat, şer'î makul manalar sayesinde bizlere güncel problemlerimizi çözebilme imkanı tanımaktadır. Makul bir içeriği bulunmayan şer'î kavramlar (haliyle nasslar), ta'abudîdir. Taabbudî nasslar, içtihadın konusu olmadığı için bu tür nasslar değişime, delillendirmeye, çıkarsamaya ve kıyasa kapalıdır. Bu tür nassların hükmüne dair yapılacak gerekçelendirmeler, hikmet kabilinden şeylerdir. Ta'abbudî sahada yapılacak akla yaklaştırmalar veya makulleştirmeler, kıyaslamaların önünü açacağı için belirli bir düzeyden sonra -özellikle ehli olmayan şahısların elinde- tehlikeli bir hal alabilir. İtikada dair müteşâbih konular ve temel ibadet ile uygulamalara dair taabudî konular, insan aklının içtihat düzeyinde erişemeyeceği

[4] Şükran Fazlıoğlu, "Vaz'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/576-578.
[5] el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Aklü Fehmü'l-Kurân*, thk. Huseyn el-Kuvveylî (by: Dâru'l-fikr, 1971)7-31. Kâdî Abdülcebbâr Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (by: ty) 5/105-106-169.
[6] İlgili ayet için bkz. İbrahim 13/4.

evrenselliktedir[7]. Bu düzeye yönelik yapılacak bir "evrensellik" isimlendirmesi, aklın sınırlarını aşmak anlamını karşılamaktadır.

Arap dilinin diğer bazı kavramlarıysa herhangi bir şer'î vaz'a konu olmadan nasslarda yer almıştır. Bir lafzın nasslarda yer alması, şer'î vaz'ın cenderesinden geçmeyi gerektirmemektedir. Pekala bir lafız, dildeki ifade ettiği manadan hiçbir şey yitirmeden vahyin ifade etmek istediğini daha önceden karşıladığı gibi vahiy sonrası yine aynıyla karşılamaya devam edebilir. Bu tür lafızlardan özellikle makul içerikli olanları, makul içerik açısından tıpkı illetler gibi olmalarına rağmen, şer'î kıyasın kapsamına girememektedir. Hanefiler, şer'î kıyasın kapsamına girmeyen bu tür makul lafız içerikleri muteber münâsebet veya ittisâl şeklinde isimlendirmektedirler. Dile dair makul içeriklerin şer'î kıyas kapsamına girmemesi, günlük problemleri çözüme kavuşturmada –ihtiyaç duyulduğunda- bu tür içeriklerin müçtehidin içtihadının konusu olmayacağı anlamına gelmemektedir.

2.Muteber Münâsebet/İttisâl ve Karîne

Hanefi usulcülerine göre müçtehit, yeni karşılaşılan problemlerin çözümünü sadece nasslarda geçen şer'î içerikli kavramlarla çözüme kavuşturmaz. Çünkü düşünen insan, belirli bir düzeye kadar, eşyaya dair iyi ve kötünün bilgisine ulaşılacağını bilir. Bu bilgiyi verecek lafız verilerinin bir kısmı, şer'î kavramlar şeklinde nasslarda yer almışken diğer bir kısmı, dilde kazandıkları makul içerikten herhangi bir şey kaybetmeksizin nasslarda geçebilir. Dilde kazandığı makul içeriği kaybetmeden nasslarda geçen mücmel lafızlar, delâlet vasıtasıyla yeni karşılaşılan problemlerin içtihat kapsamına alınmasını sağlar. Delalet; lafızlara esas alarak yapılan bir çıkarsama, dil düzeyinde de olsa akıl ve fikir yürütme, akli bir iç müşahade ve muhasebedir.

Her zaman bir varlığın özünü, ruhunu veya makul manasını gözeterek isimlendirme yapmak güçtür. Bu yüzden bazen varlığın –belirli oranda- zaman ve mekan üstü makul manalarının yerine, varlığın özü olmasa da bu özü yansıtabilecek ayırıcı temel nitelikler –hiçbir değişime uğramadan- vahyin indiği dilin lafızlarıyla ifade edilir. Lafızların ifade ettiği bu tür ayırt edici nitelikler şekli/surî ittisâl veya şekli münâsebetlerdir. Nasslar, şer'î içerikli lafızların yanında lügavî içerikli lafızlarla dini kemale erdirmiştir[8]. Kemale eren din, bu kemal vasfını ve güncelliğini nasslardaki şer'î veya lügavî içerikli lafızları esas alarak -ihtiyaç duyulduğunda yapılan- içtihatla devam ettirecektir.

Hanefilerin muteber münasebet veya muteber ittisal dedikleri makul içerikler, -elden geldiğince- mutlak, aşkın, ideal, zaman ve mekan üstü, genel geçer ve değişmez niteliktedir. Hem vahyin indiği süreçte hem de vahiy kesildikten sonraki dönemde insan ve insanın fiziki eylemler sergilerken karşılaştığı yeni problemlerin çoğuysa yaşantı ürünüdür; somut, şart ve kayıtlarla çevrili, aşırı olmamakla birlikte değişken, yerel ve tarihseldir. Faklı kültür içinde doğup şekillenen her bir insanın ve yaşadığı problemlerin "biricikliği" göz önüne getirildiğinde fıkıh, bazen kapsayıcılık adına detaya inerek çözümler üretmekle sorumludur. Fıkıh, tahsis, nesh, takyit, istihsân ve karîne gibi daha çok yerel ve özel delilerle lafızların içeriğini dizginleyerek bu sorumluluğu yerine getirmektedir. Nasslarda geçen lafızların ifade ettiği genel-geçer mana ve nitelikler, nassların daha çok teoriye uygun aklî tarafını temsil ederken nasslarda veya dış dünyada bulunan ilgili kayıtlar, nassların, daha çok tecrübeye dökülüp uygulanabilirliğini temsil etmektedir. Karîne, bu kayıtlardan sadece biridir. Örf, lafızdaki ziyade veya noksan mana, bağlam ve hal gibi karîneler sayesinde lafızların içeriği daha net bir biçimde ortaya konulmakta ve çözülecek problemin nassların kapsamına alınıp alınamayacağı gerekçeli bir biçimde ifade edilebilmektedir.

Hanefilere göre yeni karşılaşılan bir problem, nasslarda geçen lügavî içerikli mücmel lafızların mecazen kapsamına alınabilmektedir[9]. Bu kapsama alma işleminde nassların ifade ettiği mücmel,

[7] İçtihat konusuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. H. Yunus Apaydın, "İçtihat", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432-445.

[8] İlgili ayet için bkz. Mâide 5/3

[9] İttisâl türleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Şükrü Ayran, *Hanefi Usulcülerin Hakikat ve Mecaz Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 43-54.

makul mana ve nitelikler asılken yeni karşılaşılan problemi ifade edecek kavram fer'dir. Fer'î ve cüzî problem, bir tür lügavî kıyas olan mecazla nassların kapsamına alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle vahyin indiği dil müçtehitler aracılığıyla içtihada katılmaktadır.

Hanefilere göre mecaz ile nassın delaleti (dâlbi'd-delâle) arasında kayda değer bir farklılık yoktur. Aynı şekilde esas alınan manaların lugavî olması dışında delalet türleri ile şer'î manaları esas alan şer'î kıyas arasında ciddi bir fark yoktur. Fıkıh usulünde delâlet yolları, nasslarda geçen lafız ve manalara herhangi bir biçimde müdahale etmeden güncel problemlere çözüm üretme yöntemidir. Bu bakış açısına göre şer'î kıyas ve delâlet türü içtihatlar, nassların haliyle nasslarda geçen lafız ve manaların sağlığını korumakta; dinin gündelik hayatta -zaman ve mekan şartlarına uygun bir biçimde- yaşanılabilirliğini (tecrübeye dökülmesini) garanti etmektedir[10]. Kavramsallaşma, reel varlık ile bu varlığı zihinde temsil eden kavram arasında bir uzaklaşmayı kaçınılmaz hale getirmektedir. Zaman ve mekanın farklılaşması, bu uzaklaşmayı daha da derinleştirebilmektedir. Müçtehit, nasslarda geçen şer'î kavramlar veya lügavî lafızların mücmelliğinden ortaya çıkan açığı içtihadıyla kapatmaya çalışmaktadır. İçtihat; öz ile töz, kavram ile amel, cihanşümul ile yerel ve tarihsel, mücmel ile tafsil, bi'l-kuvve ile bi'l-fiil ve rasyonel ile reel arasındaki arayı uzlaştırma eylemi ve nassların yaşanabilirliğinin garantisidir[11].

3.Evrensellik ve Tarihsellik Kıskacında Hanefi Usulü

Usul ilmi, eşyanın hakikatini ve onun boyutlarını hâs, âmm, müşterek, hafî, müşkil, mücmel, sarih… gibi kategoriler sayesinde akla devşirmeye çalışmaktadır. Aksi bir delil veya karine bulunmadığı sürece usul ilmine dair bu kategorilerin şekillendirdiği mutlak lafızlar veya kavramlar, somut varlık alemindeki oluş göz önünde bulundurulduğunda yanlışlanabilir doğruları ifade etmektedir. Maşeri aklın manalar üzerine gerçekleştirdiği ittifak durumları hariç mutlak, kayıtsız ve koşulsuz, tavizsiz kesinlikte muhkem, (günümüzdeki anlamıyla) evrensel manalara çok rastlanılmaz. Taabbudî ve itikadın sahasına giren müteşabih meselelerse –evrensel mana içerikli olsa bile- fıkıh ilminin kapsamında değildir. Usul ilminin kategorik kalıplarına maruz kalan varlıklar, zihinde çeşitli boyutlar halinde kavramlara dönüşmekte ve bu kavramlar kategorik kalıplar üzerinden varlığın çeşitli pozlarını fikir yürütmenin hizmetine sunmaktadır. Bu işlem sonunda elde edilen kavramların, içeriğini yanlışlanmaya muhtemel bir kesinlik ifade etmesi, kavramlar üzerinden fikir yürütüp çıkarsamalar yapabilmenin asgari şartıdır. Bir esas üzerine bir sistem inşa edip bu sistemin sürekliliğini ve savunusunu yapabilmek, böyle bir tutum sergilemeyi gerektirmektedir. Fıkıh usulünde lafız konularının genellikle içerik tartışmaları üzerinden yürütülüp lafızlara dair hükümlerin ihtimal ve katiyet açısından ele alınması, arzu edilen düzeyde kesinliğe erişebilme çabası olarak okunabilir. Fıkıh bir tür anlayıp anlamlandırma, bir tahlil ve temyiz süreci; üretme ve zann-ı galiple ortaya çıkarılan yargıları uygulama çabası olduğu için bu düzey bir kesinlik elden geldiğince korunmalıdır.

Fıkıh usulüne konu olan lafız ve kavramların, aşkın ve evrensel olana uzanan boyutları söz konusudur. Lafız ve kavramların aşkın ve evrensel uzanımlarının olması, mutlak anlamda evrensel oldukları anlamına gelmemektedir. Fıkıh usulünün evrensel olanı aramak yerine daha çok umûm içerik ve manaların peşine düşmesi, karşılaşılan yeni problemlerin içtihatla nassların kapsamına alarak çözüme kavuşturma gayesine hizmet etmektedir. Her ne kadar mutlakları kesin içerik ve hükümler ifade ediyor olsalar da fıkıh usulünün konu edindiği kavramlar; te'vîl, tahsis, nesih, mecaz, kinaye, istihsân… gibi ihtimallere açıktır. Fıkıh usulünün konusu olmadan önce nasslardaki salt halleriyle de zaten bu kavramların tecrübeyle ilişiği zayıf değildir. Çünkü nasslar, yarar ve uygulama güdüleriyle sürekli beslendikleri için sırf teorik içerikli değildir. Nasslar, -en azından Arap dilinin- duyu verilerinin izini taşıyan tasavvur kırıntıları içerir. Çünkü vahiy ürünü nassların bir ucunda Yüce Allah varsa da diğer ucunda başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve sonrakiler vardır. Vahiy gerçeği her ne kadar

[10] Konuyla ilgili bkz. H. Yunus Apaydın, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyeni: Ebu Hanîfe"", *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002), 143-147. H. Yunus Apaydın, "Fıkhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematiği", *İslâm Fıkhının Dinamizmi Sempozyumu,* ed. Yunus Vehbi Yavuz (Bursa: Kurav Yayınları, 22 Mart 2006), 71-76.

[11] Konuyla ilgili bkz. Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2005), 2/383-396.

genel-geçer olsa da vahyi aktaracak peygamber, sınırlı bir dönem, yer, toplum ve kültürün üyesidir. Mensuplarının yaşaması veya yaşamını şekillendirmesi için indiğinden nasslar, yaşamın içinden gerçekliklerdir. Bu yüzden bazen nasslarda, gövdeye herhangi bir zarar vermeyen -aksine ona tahlil, temyiz ve çıkarsama açısından sayısız tecrübe edilmiş faydalar saylayan- yerel ve tarihî ayrıntılarla karşılaşılabilir.

Bütün nassların makul içerikli lafızlardan meydana geldiğini iddia eden veya nasslardaki lafızların sadece makul içeriklerine yaslanmış radikal bir anlayış, ödün vermez olacaktır. Bu tür bir tutumun ileri evresi, evrensellik iddiasını öne sürerek, mahalli ve tarihi imkanları göz önünde bulundurmaksızın sanki nassları "kendine iniyormuşçasına" okuyup değerlendirecektir. Nasslarla doğrudan irtibat kurduğu veya kurduğuna inandığı için içtihada ve -fıkıh başta olmak üzere- diğer birikimlere ihtiyaç duymayacak veya bu tür verileri paranteze alacaktır. Diğer ucu temsil eden tarihsellik ve yerellik ise, nassları bir tarihi ve kültürel sürecin aynası haline getirecektir. Diğer bir ifadeyle kayıtlar ve koşullar asıl konumuna yükselecek, ittisâl ve illetin de içinde bulunduğu manalar fer' mertebesine inecektir. Böyle bir sistem, esas edindiği yerel ve tarihsel kayıt ve koşulları basamak basamak evrenselleştirerek zıddına dahi evrilebilir; yerel ve tarihi olanı savunayım derken "kendi evrensel ilkelerini" savunur pozisyona düşebilir.

SONUÇ

Müçtehit, nassların hususi kayıtlarının hükmün umûmiliğine bir engel teşkil etmediğinin farkındadır. Bu yüzden müçtehidin içtihadı, belli oranda kayıt ve koşuları dışlayan naslardaki makul içeriklere yaslanarak zaman ve mekanla çevrelenmiş güncel problemlere çözüm üretme çabasıdır. Çünkü hakikatler, hallere, durumlara, pozlara göre değişmez. Değişen; itibarlar, bakış açıları, bakış açıları, perspektifler, dış örgüler, haysiyetler ve sebeplerdir. Haliyle değişen eşyaya ilişkin hüküm, semere ve sonuçlardır.[12]

Hanefi usulcüler, vahyin indiği dilde ifade ettiği içerikten herhangi bir şey yitirmeden nasslarda yer alan lafızları da bu gerilimi aşmak için içtihadın kapsamına almaya çalışmışlardır. Hanefiler, bu kapsama alma veya kapsamda tutma gayretinde sadece makul içerikli muteber münasebetlerle yetinmemişler; lafzın karşıladığı varlığın çeşitli kayıtları ve karineleri (bir tür boyutları) de bu süreçte gözden kaçırmamışlardır. Bu tutumlarıyla Hanefiler, iki aşırı ucu temsil eden evrensel ile tarihsel ve yerel bakış açısını benimsememişler; bu ikisi arasında manaları kayıtlara karşı önceleyen bir disiplini benimsemişlerdir. Muteber münâsebet ve karîne anlayışları üzerinden Hanefi usulüne baktığımızda, Hanefi usulünün, bu iki aşırı ucun tam ortasında bir yer edinmediğini; karîne ve kayıtlardan daha çok manalara yaslanan mutedil bir sistem benimsediğini söyleyebiliriz. Bu tür bir yaklaşım; aklı, kıyaslamaları, delaletleri, çıkarsamaları, yorumu önemseyen; (amansız bir yakin arayışının peşine düşmek veya her şeyden şüphe duymak yerine) ameli konularda zann-ı galiple yetinen ve içtihadı önemseyen Hanefi usul disipliniyle uyuşmaktadır. Hanefi usulcüler, amel etmek için zannın yeterli olduğunun ve yakinin veya yakin arayışının itikat sahasını genişleteceğinin farkındadır. İnsan, mutlak doğrular aramanın peşine düşmektense zanla yetinip amel etmesini bilmelidir.

KAYNAKÇA

Apaydın, H. Yunus. "İçtihat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Apaydın, H. Yunus. "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyeni: Ebu Hanîfe"". *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002), 143-147.

Apaydın, H. Yunus. "Fıkhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematiği". *İslâm Fıkhının Dinamizmi Sempozyumu.* ed. Yunus Vehbi Yavuz. 71-76. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.

[12] Hakikate dair bu genel ilke için bk. Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn,* thk. Hüseyin Atay, (Ankara: Şuûni'd-dîniyye li'l-cumhuriyyeti't-türkiyye, 1993), 1/39.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Ayran, Şükrü. *Hanefi Usulcülerin Hakikat ve Mecaz Anlayışı.* Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Fazlıoğlu, Şükran. "Vaz'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, 20. Cilt. by: ty.

Lertinos, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri.* çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2002.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay, 2. Cilt. Ankara: Şuûni'd-dîniyye li'l-cumhuriyyeti't-türkiyye, 1993.

Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi.* İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015.

Muhâsibî, el-Hâris b. Esed. *el-Aklü Fehmü'l-Kurân*. thk. Huseyn el-Kuvveylî, by: Dâru'l-fikr, 1971.

Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî.* thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2005.

ŞAH VELİYYULLAH DİHLEVİ'NİN GÖRÜŞLERİ ÇERÇEVESİNDE DİL-KÜLTÜR-AHKÂM İLİŞKİSİ

Ümmühan ARK[1]

Özet

Kur'an'ın bizzat kendisi, birçok ayette kendisini "Arabî bir hüküm" olarak tanımlamıştır. Kur'an bu "Arabîlik" vasfı ile Arap diline has olan kültürel arka planı da içine almaktadır. Çünkü dil sadece bir iletişim aracı olmayıp aynı zamanda beraberinde kültüre ve tarihsel ortama ait pek çok şeyi de yansıtan karmaşık bir sistemdir. Kur'an da dil aracılığıyla hitap ettiği ilk muhataplar olan Cahiliye Arap toplumuyla karşılıklı bir ilişki içinde olmuş, onların zihin dünyasını ve kültür havzasını da dikkate almıştır.

Klasik ve çağdaş birçok İslam âlimi de bu duruma paralel olarak Kur'an ayetlerini anlamak için cahiliye Arap şiirine başvurmuş, Kur'an ahkâmının Arapların bildikleri ve uygulaya geldikleri örf ve adetlerden meydana geldiğini, içinde bulunduğu toplumun kültürel öğelerini içerdiğini dile getirmiştir. Bunlardan birisi de 18. yüzyılda Hindistan'da yetişmiş olan Şah Veliyyullah Dihlevî'dir. Yaşadığı dönemde hukuk ekollerinin temsilcisi durumundaki Hanefi, Şafii ve Maliki hocalardan ders alan Dihlevî, bu sayede ekoller arasında bir kıyas imkânı elde etmiş, durma noktasına gelmiş içtihad faaliyetlerine ivme kazandırmıştır. Ayrıca Hint alt kıtasındaki siyasi karmaşa ve Müslümanların içinde bulunduğu durum sebebiyle İslam dünyasının ihyası konusunda kafa yormuş ve serdettiği düşünceler ile buna dair verdiği eserler onu günümüze kadar tanınan meşhur bir âlim yapmıştır. Bu çalışmada ise Şah Veliyyullah Dihlevî'nin eserleri dikkate alınarak dil, kültür, ahkâm ilişkisine dair görüşlerine, verdiği çarpıcı örneklere yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Şah Veliyyullah Dihlevî, dil, kültür, ahkâm.

THE RELATIONSHIP BETWEEN LANGUAGE, CULTURE AND JUDGEMENTS IN THE FRAMEWORK OF SHAH VELIYYULLAH DİHLEVİ'S VIEWS

ABSTRACT

The Qur'an itself has described itself in many verses as "an Arabian judgement." The Qur'an, with this "Arabic" quality it also includes the cultural background specific to the Arabic language. Because language is not only a means of communication, it is also a complex system that reflects many things of cultural and historical environment. In the Qur'an, the first interlocutors of the Jahiliyya period, which he addressed through language, had a mutual relationship with Arab society and took into account their minds and cultural basins.

In parallel with this situation, many classical and contemporary Islamic scholars resorted to Arabic poetry of ignorance in order to understand the Qur'anic verses, and they stated that the Qur'anic judgements consisted of the customs and traditions that the Arabs knew and practiced, and included the cultural elements of the society in which they live. One of them is Shah Veliyyullah Dihlevî, who grew up in India in the 18th century. Dihlevî, who took lessons from Hanafi, Shafii and Maliki teachers who were the representatives of the law schools in his period, gained a comparison between the schools and accelerated the jurisprudence activities that came to a halt. He also pondered the revival of the Islamic world due to the political turmoil in the Indian subcontinent and the situation of Muslims, and his ideas and his works made him a famous scholar known to this day. In this study, the views of Shah Veliyyullah Dihlevî's about language, culture and the relationship between judgements and the striking examples will be included.

Key Words: Shah Veliyyullah Dihlevî, language, culture, judgements.

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh ABD.

GİRİŞ

1.Dil-Kültür İlişkisi

Dil insanlar arasında iletişimi sağlayan en temel ve doğal vasıta aracıdır. Kendine özgü bir takım kuralları bulunan ve bu kurallar çerçevesinde gelişen dinamik bir yapı olan dil[2] üzerinde insanların ortak bir uzlaşının olması gerekir.[3] İnsanın doğuştan getirdiği özelliklerinden olan dil aynı zamanda yaşayarak öğrenilen ve uzlaşının bir sonucu olarak önceden belirlenen kalıpların edinilmesiyle kazanılan bir özelliğe de sahiptir. Bu yönüyle dilin, tarih içinde geliştiği ve tarihsel bir gerçekliğinin olduğu da söylenebilir. Bu tarihsel gerçeklik zaman içinde bir toplumun kültürüne, geleneklerine, düşünce yapısına bağlı olarak gelişip dönüşmektedir. Dil sistemi de toplum hayatında benzer bir işlev yerine getiren, başka bir ifadeyle anlamı aktaran, iletişimi sağlayan başka sistemlerle ortak özellikler taşıyan birçok düzey içermektedir.[4]

Dil, kültürel arka planından ve değerlerinden ayrı düşünülemez.[5] Kültürün kuşaktan kuşağa aktarılması ve öğrenilmesi de dil sayesinde gerçekleşmektedir. Kültürle dil birlikte gelişip birbirini şekillendirir. Dilde ne varsa toplum ve kültürde de bunun asılları vardır. Kültür ve dilin gelişimi arasında karşılıklı bir ilişki vardır.[6]

Dil, aynı zamanda kültürün taşıyıcısı iken; kültür ise dilin niteliklerini göstermesine zemin olan önemli bir uygulama sahasıdır. Dil, toplumun algı, ilgi ve kültürel değerleri üzerinden somut ürünler aracılığı ile vücut bulur. Konuşmalara konu olan her şey kültürün dil aracılığı ile sosyal hayata yansımasıdır. Dil ve kültür kavramları birbirinden ayrı düşünülemez. O derece iç içe iki unsurdur ki adeta birbirini tamamlayan bir bütündür. Dil kültürün taşıyıcısı; kültür de dile kaynaklık eden önemli bir rezerv alanıdır.[7]

Dil temel bir iletişim aracı olmakla birlikte aynı zamanda beraberinde kültüre ve ortama ait pek çok şeyi yansıtan karmaşık bir sistemdir. Hayata dair birçok şey dile yansır; dilde yankılanır, dille döndürülür, dile dökülür, dilden dökülür, dile getirilir.[8] Dolayısıyla dil tarihseldir ve tarihselliğe dair bilgileri anlamlar içermektedir. Tarih üstü değildir. Kelimelerin o günkü toplumun inançlarını değerlerini ekonomik durumlarını yansıtması sosyal hayat ve coğrafi özellikleri hakkında bilgiler ihtiva etmesi[9] dil ile kültür arasındaki ilişkinin akan suyun aktığı yerde var olan pek çok şeyi beraberinde taşıyarak getirmesine benzetilmesi de[10] bu gerçeği ortaya koymaktadır. O bakımdan klasik geleneğimizde İslam âlimlerinin Kur'an ayetlerini anlamak için cahiliye Arap şiirine başvurmaları da Kur'an metninin her ne kadar ilahi kaynaklı da olsa beşeri bir dil olan Arap dili, edebiyatı ve kültürü ile bağlantısının adı konmamış bir ifadesidir.[11]

"Bir dilin dünya görüşü, o dilin dünya yorumu" olduğuna göre, dünya o dille, o dilde kurulmuş, düzenlenmiş, o dili konuşanların diline bürünmüş bir biçimdedir de. Dünya, her dilde farklı tarzlarda

---

[2] Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi,* İstanbul 1982, s. 3.

[3] Nermi Uygur, *Kültür Kuramı,* Kredi Yayınları, İstanbul 1996, s. 16.

[4] Berke Vardar, *Dil Bilimin Temel Kavram ve İlkeleri,* Multilingual Yayınları, İstanbul 1998, s. 18.

[5] John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası-Anlambilim ve İletişim,* çev. Murat Çiftkaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 156; Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 25.

[6] Bozkurt Güvenç, *Kültür Konusu ve Sorunlarımız,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s. 48.

[7] Ali Göçer, *Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine,* Türk Dili, s. 54-55.

[8] Mübahat Küyel, *"İleri Dil ve Dil Transferi Üzerine Düşünceler",* Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1978, s. 97.

[9] İshak Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu,* Süleyman Demirel Üniversitesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Isparta, 2002, s. 325.

[10] Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil,* Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 187.

[11] Emrah Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 35-36.

dile geldiğine ve kurulduğuna göre, her dilde dünyayı kendi tarzınca düzenlediğine göre, genel anlamda "dil, dünya kavrayışı" olmaktadır.[12]

Kültür ise yapısı, içeriği, türü, onu oluşturan unsurları (dil, din, tarih, edebiyat, sanat, müzik, coğrafya) vb. açılardan bakıldığında yelpazesi oldukça geniş bir konudur. Kültür, bir milletin asırlar boyunca oluşturduğu yaşam tarzlarının kodlarını içine alan hafıza gibidir. Kültür, milletin yüzyıllar boyunca ilgi, algı, tutum ve davranışlarla tezahür eden yaşam biçimi, maddi ve manevi değerler toplamı olup nesilden nesile bir miras olarak aktarılagelmiştir. Tarihi, sanatı, edebiyatı, düğünleri, bayramları, şiirleri, şarkıları, türküleri vb. ait olduğu milletin dilinden, gelenek ve göreneklerinden izler taşır. Bütün bunlar o yaşam tarzının göstergesi olarak kültürün birer unsuru olarak düşünülebilir. Kültür, bir milletin asırlar boyu yaşanmışlıklarının damıtılmış bir özetidir. Kültür, yeme, içme, giyim-kuşam, eğlence, iletişim biçimi, sevgi, saygı, inanç gibi hayatın her safhasında insanı kuşatan duygu ve düşüncenin yaşama yansıyan hâlidir. Tüm duygu ve düşünceler, dilin imkânlarının kullanılabilmesiyle başkalarıyla paylaşılır, görünür kılınır, kabul görüp yaygınlık kazanır. Dahası kast edilen duygu, düşünce ya da tasarıların ötesinde okurun zihninde anlam ve çağrışımlar oluşturabilir.[13]

Toplumun ve hayatın tüm değerlerinin toplumun dilinde saklı olduğunu düşünenlere göre, her sözcük kültürel bir arka plana sahiptir. Bir milletin yaşayış biçimi, inançları, gelenekleri, dünya görüşü, çeşitli özellikleri ve hatta tarih boyunca bir toplumda meydana gelen çeşitli olaylar üzerinde hiçbir bilgiye sahip olunmasa da yalnızca dilbilim incelemeleriyle, bu dilin söz dağarcığının derinliğine inerek bu kültürde bilgi sahibi olunabilir. Her dil belli bir toplumda içinde, kendine özgü kültürel çerçevede biçimlenir ve işlevini böyle bir çerçeve içinde yerine getirir. Farklı kültürlerin geliştirmiş oldukları dillerin her birinin kendine ait düşünce biçimlerine sahip olmadıkları burada anılmaya değerdir. Bu nedenle her dil, belli bir toplum ve kültürü yansıtmaktadır.[14] Bu açıdan herhangi bir toplumun dile dayalı alışkanlıklarını ve kültürünü birbirinden ayırmak imkânsızdır. Çünkü kültür ve dil birbirine bağlı olmasından dolayı her sözcüğün arkasında belli bir kültür ve eşyayı algılama biçimleri yatmaktadır.[15] Bu bağlamda Arapçanın evreni ele alış tarzıyla diğer dillerin tarzı farklıdır. Dünya görüşü ve anlam evreni bir bakıma toplumun dilinde saklıdır.[16]

Dolayısıyla hangi dil olursa olsun dil, insanın evrene eşyaya bakışını belirlemede etkin bir role sahiptir.[17] Burada örnek vermek gerekirse Sibirya, Alaska, Kanada, Grönland gibi dünyanın soğuk bölgelerinde varlıklarını devam ettiren Eskimolarda "kar" kelimesinin türleri, dönüşümleri ve birikim şekilleri ile ilgili pek çok sözcük bulunmaktadır. Dolayısıyla bu sözcüklerin fazlalığı Eskimoların bu konuda sıcak bölgelerde yaşayan toplumlardan çok daha fazla bilgiye sahip olduklarını göstermektedir. Ancak sıcak bir coğrafyada yaşayan toplumların da sıcağın dönüşümü, türleri, zaman ve mekân olarak değişimiyle ilgili pek çok kelime dağarcığına sahip oldukları görülmektedir. Bununla beraber Arap insanının karla ilgili tek bir sözcüğü vardır.[18] Aynı şekilde sıcak çöl şartlarında varlığı çok önemli olan "deve" sözcüğüne dair Arapçada pek çok sözcük türemiştir. Bu durum ise devenin Arap kültüründeki yerinden ve öneminden kaynaklanmaktadır.[19]

"Biz her peygamberi kendi halkının diliyle gönderdik"[20] ayeti gereğince vahyin tebliğcisi olan peygamberler toplumunun çocuğudurlar. Onları yaşadıkları kültürden ve olgudan soyutlamak anlamsız bir çabadan öteye gitmediği gibi vahyi realiteden tamamen koparmak anlamına gelir. Vahyi olgudan ve

[12] Nermi Uygur, *Dilin Gücü (Denemeler),* İstanbul, 1994, s.127; Ruhattin Yazoğlu, *Dil-Kültür İlişkisi,* Ekev Akademi Dergisi Yıl: 6 Sayı: 11 (Bahar 2002), s. 27.

[13] Ali Göçer, *Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine,* Türk Dili, s. 50-51.

[14] Muhammed Âbid el-Câbiri, *Arap–İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, Kitabevi, İstanbul 1999, s. 20; Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an,* s. 25.

[15] Vardar, *Dil Bilimin Temel Kavram ve İlkeleri,* s. 16.

[16] Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an,* s. 25.

[17] Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu,* s. 104; Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an,* s. 27.

[18] Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an,* s. 27-28.

[19] Bkz. Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş,* İnkılâp Yayınları, İstanbul 2003, s. 34.

[20] İbrahim 14/4.

kültürden soyutlayan düşünce onu salt kutsal bir objeye dönüştürmekte, ideler âlemine benzetmektedir. Sonunda da ilahi olanı ilahi olan anlayabilir yargısına varmaktadır ki bu doğru değildir. Bu bağlamda vahiy alıcısının kültürden ve olgudan soyutlanması mümkün görünmemektedir. Çünkü insan toplumsal bir varlıktır; toplumsal ve tarihsel bir süreçte yetişir. Vahiy alıcısı da bir dile ve kültüre sahiptir. Bir dile yani çeşitli kavramlara sahip olmayan bir kimsenin düşünmesi ve inanması mümkün değildir. Hz. Âdem'e de önce çeşitli isimlerin ve kelimelerin öğretilmesi, dilin, dininde içinde yer aldığı insanın kültürel hayatındaki önemini ve her şeyin başının dil olduğunu göstermeye yeterli olsa gerektir.[21]

2.Şah Veliyyullah Dihlevî'de Dil-Kültür-Ahkâm İlişkisi

Şah Veliyyullah, 18. yüzyılda Hindistan'da yetişmiş, yaşadığı dönemdeki Hanefi, Şafii ve Maliki hocalardan ders almış, bu sayede ekoller arasında bir kıyas imkânı elde etmiş, durma noktasına gelmiş içtihad faaliyetlerine ivme kazandırmış son derece önemli bir isimdir. Ayrıca Hint alt kıtasındaki siyasi karmaşa ve Müslümanların içinde bulunduğu durum sebebiyle İslam dünyasının ihyası konusunda kafa yormuş ve serdettiği düşünceler ile bunlara dair verdiği eserler onu günümüze kadar tanınan meşhur bir âlim yapmıştır.[22]

Şah Veliyullah Kur'an ahkâmının Arapların bildikleri ve uygulayageldikleri örf ve adetlerden meydana geldiğini ve içinde bulunduğu toplumun kültürel öğelerini içerdiğini dile getirmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın "Arabîlik" vasfı, Arap diline has olan kültürel arka planı da içine almaktadır. Çünkü dil sadece bir iletişim aracı olmayıp aynı zamanda beraberinde kültüre ve tarihsel ortama ait pek çok şeyi de yansıtan karmaşık bir sistemdir. Kur'an da Arap dili aracılığıyla hitap ettiği ilk muhataplar olan Cahiliye Arap toplumuyla karşılıklı bir ilişki içinde olmuş, onların zihin dünyasını ve kültür havzasını da dikkate almıştır.

"Şeriatların belli bir asra ve kavme mahsus olarak indirilmesinin hikmeti" bahsinde Dihlevi; peygamberlerin şeriatlarının çeşitli sebep ve maslahatlara binaen farklılaştığını ve şer'î hükümlerin durup dururken belirlenen şeyler olmadığını, bu hükümler ve miktarlar belirlenirken, mükelleflerin hallerinin örf ve adetlerinin dikkate alındığını ifade etmiştir. Dihlevî şer'î ahkâmın içinde bulunduğu toplumun ihtiyaçlarını giderme amacına yönelik olduğunu, dolayısıyla da getirilen ahkâmın toplumun alışageldiği kalıpların dışında olmadığını, bunun da ilahi hikmetin bir gereği olduğunu toplumun maslahatlarını karşılayacak yolların; zamana, mekâna ve adetlere göre değiştiğinden neshin de bundan dolayı vuku bulduğunu şöyle ifade eder: *"Peygamberlikten amaç insanlığın ihtiyaç duyduğu şeyleri karşılamak için gerekli olan kurum ve kuruluşların ıslah edilmesidir. Bu durumda getirilecek hükümlerde onların öteden beri alışageldikleri kalıplar dışına çıkılmaması ilahi hikmetin bir gereği olacak bunun dışına ancak Allah'ın irade buyurduğu istisnai durumlarda çıkılacaktır. Kaldı ki maslahatları karşılayacak yollar zaman, mekân ve âdetlere göre değişebilmektedir. Neshin vuku bulması da işte bu gerekçeden dolayı sahih olmaktadır. Allah'ın bu konudaki tavrı uzman bir doktorun haline benzer. Doktorun amacı her zaman ve mekânda sağlıklı yapıyı korumaktır. Bunun için de uygulamaları kişilere ve zamana göre değişiklik arz eder. Gençten yaşlıdan istemediği şeyi ister, yazın açık havada uyumayı emrederken kışın evinde uyumasını söyler. Çünkü yazın açık hava serin kışın ise dışarısı soğuk olur. Dolayısıyla bütün bunları değerlendirir ve tavsiyeleri de ona göre farklılık arz eder"*[23] demektedir.

Şah Veliyyullah, dinin Allah'a, şeriatların ise kavimlere nispet edildiğini, kavimlerin lisan-ı hal ile ısrarla istedikleri, içerisinde bulundukları şart ve durumların gereği olan hükümler neyse kendilerine de onların indirildiğini vurgulamıştır. Te'vilü'l-Ehadis adlı eserinin girişinde ise Dihlevî, peygamberlere duyulan ihtiyacı açıklarken *"Bilmelisin ki Allah bulunduğu yüce makamdan beşeri dil aracılığı ile insanlığa seslenmekte, kinaye ve ima yoluyla onlarla haberleşmemekte bilakis bu bilgiyi günlük*

[21] Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman,* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997,s. 31-32; Aydın Işık, *"Vahiy-Kültür İlişkisi ve Günümüzde Vahyin Değeri Tartışması",* Din-Kültür ve Çağdaşlık, 2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara 2007.

[22] Bkz. Mehmet Erdoğan, "Şah Veliyyullah", DİA, https://islamansiklopedisi.org.tr/sah-veliyyullah

[23] Şah Veliyyullah Dihlevî, *Huccetullahi'l-baliğa,* trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 1: 334.

kullanılan dilin imkânlarıyla sunmakta" demektedir.[24] *"O, her an bir iştedir"*[25] ayetini yorumlarken, ayetteki şe'n ifadesi ile olarak *"Ben şe'n ile ilahi hikmete uygun olarak kâinatın dönemlere ve safhalara sahip olmasını kastediyorum. Her yeni dönem gelişinde, Allah her bir semaya görevini bildirir,[26] mele-i âlâya kendisine mahsus olanı öğretir, insan için uygun hükümler koyar ve onlara kamu yararına hizmet edecek şeyi bildirir"* demektedir. [27]

Dihlevî Fevzü'l-Kebir adlı eserinde Kur'an'ın ortaya koyduğu öğretileri genel olarak beş kısma ayırır: Bunlar; 1.Dini hayat, gündelik işler, aile ve devlet ekonomisi için gerekli düzenlemeler, 2. Yahudi, Hıristiyan, müşrik ve münafıklardan oluşan dört dalalette olan grup ile ilgili tartışma usulü, 3.Yeryüzünün ve göklerin nasıl yaratıldığını düşünmek ve yaşamın gereklerini elde edebildiğine dair nimetleri anma ve şükretme ile ilgili ayetler, 4. Allah'ın günlerini hatırlama yani tarihten ders alma, 5. Ölüme ve hesap gününe dair hatırlatmalar. Dihlevî'ye göre, bu ilimlerin izahı, ilk zamanlardaki Arapların edebi üslubuyla ve gündelik dilin imkanlarıyla sunulmuştur.

Dihlevî bu ifadelerinde diğer peygamberlere ait şeriatların tarihi ve yerel kalıplar üzerine inmesinin sebepleri üzerinde durarak ahkâmın ortaya konulmasında o hükümlerle yükümlü kılınmalarını gerektiren tabiî durumlarının, muhayyilelerinin, kabile adetlerinin ve bölge şartlarının etkin olduğunu ifade eder ve buna dair örnekler de verir. Mesela Yahudilerin cumartesi yasağı ile ilgili olarak, onların inanç ve beklentileri sebebiyle onlara cumartesi gününün özel bir ibadet olarak belirlenmesinden söz eder. Zira eğer onlara başka türlü bir vahiy inseydi cumartesi yasağı ile ilgili olarak bu inanç onların ihtiyaçlarını karşılayamayacaktı. Dolayısıyla bu hüküm göreceli ve sadece Yahudilere ait bir hükümdür. Müslümanların ise cumartesi gününe dair böyle bir inanç ve beklentisinin olmaması sebebiyle bu konudaki ihtiyaçlarını karşılamak üzere cuma günü özel bir ibadet günü olarak verilmiştir. Bir diğer örnekte ise "Tevrat'ın indirilmesinden önce İsrail'in kendisine haram kıldıkları dışında yiyeceğin her türlüsü İsrâiloğullarına helaldi"[28] Âl-i İmran 3/93 ayetini şöyle yorumlar: Hz. Yakup şiddetli bir hastalığa yakalandığında, iyileşirse çok sevdiği yiyecek ve içeceği kendisine haram kılacağına dair bir adakta bulunmuştu. İyileşince de deve etini ve sütünü kendisine haram kılmıştı. Bu konuda İsrailoğulları da ona uydular. Böylece üzerinden asırlar geçti ve İsrailoğulları şayet muhalefetle deve yiyecek olurlarsa peygamberlerin hakkını riayet etmemiş olacaklarına inanır hale geldiler. Tevrat ta bu inancı pekiştirerek geldi. Hz. Peygamber kendisinin Hz. İbrahim'in dinini takip ettiğini açıkladığında Yahudiler deve eti ve sütü yiyip içerken nasıl olur da Hz. İbrahim dini üzere olabileceğini sordular? Bunun üzerine Allah onların iddialarını reddetti. Çünkü her türlü yiyecek aslında helaldir. Deve sadece Yahudileri ilgilendiren ârızi bir durumdan dolayı haram kılınmıştı" demektedir. [29]

Şah Veliyyullah şer'î hükümlerin mükelleflerin hallerinin örf ve adetlerinin dikkate alındığına dair verdiği bir başka örnek ise hac ile ilgili meşhur hadistir.[30] Hz. Peygamber'in hac ibadeti hakkında her sene mi Ya Rasulallah diye soran kimseye "evet deseydim hac size vacip olurdu, vacip olsaydı siz onu yerine getiremezdiniz, yerine getiremediğiniz takdirde de azaba uğrardınız."[31] Kur'an ahkâmının kendi döneminin ihtiyaç ve beklentilerini dikkate alması noktasında bir örnek olarak sunar. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in teravih namazı hakkında "Gösterdiğiniz rağbet hala sürmekte olduğundan onun sizin üzerinize farz kılınmasından korktum. Eğer size farz kılınacak olursa siz onu yerine getiremezsiniz. Ey insanlar siz onu evinizde kılın."[32] Hz. Peygamber'in bu tutumu, teravih namazının insanlar arasında yaygın bir hal almasını ve sonunda dinin esaslarından birisi sayılmasını önlemiştir. Eğer böyle

[24] Şah Veliyyullah Dihlevî, *Te'vilü'l-ehadis fi rumuzi kısasi'l-enbiya,* İngilizceye tercüme eden, G. N. Jalbani, Lahor 1973, s. 5; J.M. S. Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 146.

[25] Rahman 59/29.

[26] Fussilet 41/12.

[27] J.M. S. Baljon, *age.* s.143; Dihlevî, *Huccetullahi'l-Baliğa,* 1:73.

[28] Âl-i İmran 3/93.

[29] Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğa,* 1: 331.

[30] Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğa,* 1: 333.

[31] Tirmizi, "Hac", 5, Nesai, "Menasik", 1.

[32] Buhari, "İ'tisam bi's-sunne", 3.

yapmasaydı zamanla insanlar onun terkini Allah'a karşı bir saygısızlık olarak değerlendirecekler kendilerinde doğru bu doğrultuda bir inanç oluşacak sonunda da Allah bu namazı onlara farz kılacaktı. Bu örnekte Dihlevî'ye göre ahkâmın toplumun istek ve beklentileri ile doğru orantılı olarak indirildiğinin bir göstergesidir.[33] Şeriatların farklı şekillerde gelmesinin sebeplerini açıklarken şöyle der: *"Anadan doğuma kör olan bir insanın hayal âleminde renkler ve suretler bulunmaz. Onun dünyasında sadece lafızlar ve dokunma duyusuyla algılanabilen şeyler vardır. Şimdi böyle birinin gayb âleminden rüya ya da daha başka yolla bir bilgi edinmesi halinde bu bilgi elbette ki hayal âleminde mevcut bulunan bir kalıba girecek ve ona göre şekillenecektir. Arap dilinden başka bir dil bilmeyen herhangi biri hakkında eğer bir bilgi dil ile ifadesini bulacaksa elbette ki bu sadece Arap diline has lafız ve kalıplarla olacaktır. Mesela bir yerde fil ve benzeri korkunç görünümlü hayvanlar olsa bu memleket ahalisinde cin çarpması şeytan korkutması gibi şeyler hep bu korkunç hayvanların suretine bürünen görüntüler ile gerçekleşecektir. Başka yerde böyle olmaz. Yine mesela bazı yerlerde bazı şeylere çok büyük değer verilir, yiyecek ve giyeceklerden güzel şeyler bulunur. O yöre halkı nimet ve meleklerin inişini işte bu suretlerle algılarlar. Keza bir Arap bir şey yapmak ya da bir yola çıkmak üzere iken "raşid" ve "necih" gibi bir kelime duyarsa bunu yapmak istediği şeyin güzel olduğuna dair bir delil kabul eder*.[34] *Tabii ki bu durum Arap olmayan için söz konusu değildir.*[35]

Aynı şekilde bir şeriat ile gönderilen kavimlerde yer etmiş bulunan telakkiler onlarda gizli bulunan inançlar ve içlerine iyice işlemiş bulunan adetlerde dikkate alınır. Bunun içindir ki deve eti ve sütü İsrâiloğullarına haram kılınmışken İsmailoğullarına helal kılınmıştır. Bu esastan hareketle yenilecek şeyler konusunda temiz ve pis olan şeylerin belirlenmesi Arap örf ve âdetine havale edilmiştir. Yine kız kardeş kızları, Yahudilere haram kılınmazken Müslümanlara haram kılınmıştır. Çünkü onlar bu kızları babalarının kavminden sayarlar. Kendileriyle onlar arasında ne bir birlik ne bir irtibat ne de bir yakınlık varsayarlardı. Onlara göre kız kardeş kızları sanki bir yabancıydı. İslam'da ise böyle değildir. Bunun içindir ki buzağının annesinin sütü içerisinde pişirilmesi Yahudilere göre haramdır. Çünkü bunun Allah'ın yarattığını değiştirmek ve konulmuş olan ilahiyi tedbirlere karşı koymak olduğu ve Allah'ın buzağının yetişmesi için yarattığı sütün onun bünyesinin çözülmesi ve yok olması doğrultusunda kullanılması anlamına geldiği inancı Yahudilerin içine iyice yerleşmiş ve onlar bu inanç doğrultusunda hareket etmişlerdi. Araplarda ise böyle bir telakki ve inançtan son derece uzaktılar. Onlara böyle bir yasak getirilse bunun gerekçesini de asla anlamayacaklardı.[36]

Şeriatların indirilmesinde dikkate alınan husus sadece kavimlerde yer etmiş bulunan telakkiler, haller ve inançlar değildir. Bilakis onları içerisinde en fazla itibara alınmalı ve öncelikli olanı insanların üzerinde yaşaya geldikleri bilerek bilmeyerek akıllarının hüsnü kabul ile karşıladığını şeylerdir. Mesela insanları sahur yemeğinden men etme manasının, ağızları mühür vurma suretinde temessülü de böyledir. Çünkü insanlara göre "bir şey mühürlemek" onu yasaklamak manasına gelir. Buraya kadar anlatılanlara göre insanların telakkileri beklentileri açık ve gizli adetleri onlar hakkında inecek şeriatlarda dikkate alınır ve şeriat bunlara göre şekillenir. Nesiller belli bir din üzere büyür o dinin nişanelerine saygı gösterilerek asırlar geçer. Bunun sonucunda o dinin hükümleri insanlar arasında iyice yayılır ve delil getirmeye ihtiyaç gösterilmeden kabullenilen akli önermeler halini alır artık neredeyse inkârı mümkün olmaz. İşte böyle bir durumda yeni bir peygamber gelir. Bu peygamberi göndermenin amacı yerleşmiş bulunan dinin eğrilerini doğrultmak onu yenilemek peygamberinden yapılan nakiller arasına karışmış bulunan ve dinden olmayan şeyleri ayıklamak bozulanları düzeltmek, hâlihazırda mevcut bulunan hükümleri denetlemektir. Onlar içerisinde milletlerin idaresi için takip edilen yönteme uygun olanları değiştirmeyip bilakis onun gereklerini uyumaya çağırmak ve buna teşvik etmektir. Bozulmuş ve tahrife uğramış bulunan şeyleri ise ihtiyaç ölçüsünde değiştirmektir. İlave ihtiyacı bulunan bir şey varsa mevcut bulunanlar üzerine onları eklemektir bu yeni peygamber çoğu zaman kendi

[33] Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğa,* 1: 332.

[34] Araplar arasında "isabetli" ve "başarılı" anlamına bu tür kelimeleri hayra yorarak işlerin yolunda olduğuna inanılırdı.

[35] Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğa,* 1: 335.

[36] Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğa,* 1: 336.

getirdiği hükümlere uymalarını isterken daha önceki peygamberlerden kalan esasları delil olarak kullanır.[37]

Aynı şekilde Dihlevî şeriatın kabile adetlerine, bölgenin şartlarına, farklı zaman ve mekânlara göre değişmesini gökten inen yağmura benzetmektedir. Gökten arı duru inen yağmur yeryüzüne indikten sonra indiği bölgenin havasından da ikliminden etkileniyorsa şeriatla da aynı şekilde etkilenmektedir. Dihlevî'ye göre şeriatların indirilmesinde dikkate alınan hususlar sadece kavimlerde yer etmiş bulunan telakkiler, haller ve inançlar değildir. Bilakis onların içerisinde en fazla dikkate alınanı ve öncelikli olanı insanların üzerinde yaşaya geldikleri bilerek bilmeyerek akıllarının hüsnü kabul ile karşıladığı şeylerdir.[38]

İlimde derinleşmiş olanlar; şeriatın nikâh, talak vb. muameleler, süslenme, giyinme, yargı, cezalar, ganimet taksimi gibi konular hakkında insanların bilgi sahibi olmadıkları ya da yükümlü tutuldukları takdirde tereddütle karşılayıp kabulüne yanaşmayacakları türden bir hüküm getirmediğini bilirler. Mesela diyet miktarı Abdülmuttalip devrinde on deve idi. O, bu miktarın insanları öldürme eyleminden caydırmadığını görmüş ve bunu yüz deveye çıkartmıştı. Hz. Peygamber diyeti yüz deve şekliyle olduğu gibi kabul etti. Kasame uygulaması ilk defa Ebu Talib'in hükmü ile gerçekleşmiştir ki İslam'da da aynı hüküm korunmuştur. Her baskında elde edilen ganimetlerin dörtte biri kavmin reisine ait olurdu. Rasulullah elde edilen ganimetin beşte birinin başkanı ayrılması esasını getirdi. Kabaz ve oğlu Enuşirevan, tebaası üzerine haraç ve öşür vergileri koymuştu. İslam şeriatı da aynı hükmü kabul etti. Bunun benzer örnekleri çoktur. İbadetler konusunda da peygamberlerin gönderildikleri kavimlerin bilmedikleri bir şeyi getirmediklerini görürsün. Getirilen ibadet türleri ya zaten mevcut bulunan ya da onlara benzer olan şeyler kabilindendir. Onların bu alanda yaptıkları en büyük şey cahiliye dönemlerindeki tarifleri ortadan kaldırmak, ibadetler içerisinde müphem olan vakitlerle rükünler ile belirlenmesi unutulmuş bulunanları ise insanlar arasında yeniden yaymaya çalışmaktır.[39]

Başka bir bölümde ise o, *"Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ilk amacı Araplardır. Onun bu amacı getirdiği şeriatın esasının Araplarda mevcut bulunan dini nişaneler ibadet şekilleri ve ihtiyaçların giderilmesi için tutulan yollar olmasını gerektirir. Zira şeriat sadece gönderildiği kabinde mevcut bulunan şeylerin ıslahı demektir. Temelden bilgi sahibi olmadıkları bir şeyle yükümlü tutulmaları değildir. Cahiliye döneminde insanlar arşı taşıyan meleklerin dört tane olduğunu zannederlerdi. Bunlardan biri insan suretindeydi ve bu insanların şefaatçisiydi. İkincisi öküz suretindeydi ve hayvanların şefaatçisi oluyordu üçüncüsü kartal suretindeydi ve kuşların şefaatçisiydi, dördüncüsü aslan suretindeydi ve yırtıcı hayvanların şefaatçisiydi. İslam şeriatı da buna yaklaşık bir inanç getirmiştir. Şu kadar var ki İslam onların hepsine "va'l" adını vermiştir. Bu isimlendirme onların misal âlemindeki suretleri itibarıyladır. Ayette şöyle buyrulur: "Melekler onun etrafındadır. Bugün Rabbinin arşını bunların da üstünde sekiz melek taşır"*[40] der.[41]

Araplarda gök gözlülük büyük bir uğursuzluk ve düşmanın en belirgin vasfı sayılırdı.[42] Yine bu anlayışın bir tezahürü olarak kıyamet gününde dünyanın "dişleri dökülmüş gök gözlü yaşlı kadın" şeklinde getirileceği, münker ve nekirin gök gözlü olarak tavsif edildiği görülmektedir.[43]

Dihlevî din ve şeriatların farkını azimet ve ruhsat hükümlerine benzetir. Din ve dinin değişmez esasları azimet hükümleri gibi kalıcı ve devamlı iken şeriat ise ruhsat hükümleri gibi değişken, ârızi ve geçicidir. İnsanlar bunlarla emrolunurlar. Sonra ortaya bazı mazeretler ve zorluklar çıkar. Bunlara cevap

[37] Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğa,* 1: 334-336.
[38] Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğa,* 1: 336.
[39] Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğa,* 1: 386-387; Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Ahmet Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik,* (Doktora tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul 2013, s. 113vd.
[40] el- Hakka 69/17.
[41] Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğa,* 1: 449-450.
[42] Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el Ensârî el-Kurtubî, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an,* trc. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Buruc Yayınları, 2003), 11: 416-417; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,* 47.
[43] Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğa,* 1: 42.

vermek için ruhsat hükümler konulur ve bunlarla kulların sıkıntıdan kurtarılması amaçlanır. Ruhsatların belirlenmesinde de özellikle ilk muhataplar olan Arapların sıkıntılı gördükleri durumların etkili olduğunu ifade eder.[44]

SONUÇ

Bir toplumun dili, o toplumun gelenek ve kültüründen bağımsız olamaz. Fakat dil bu gelenek ve kültürden beslenirken aynı zamanda dil de o gelenek ve kültürün taşıyıcısıdır. Bu karşılıklı ilişki yeryüzünde var olan her dil dizgesi gibi vahyin dili olan Arapça için de geçerlidir. Bu sebeple vahyin dilinin Arapça olması vahyin Arap kültürüyle de ilgisini ortaya koyan doğrudan bir veridir. Dil ve kültür arasındaki bu paralellik hükümlere de yansımaktadır. Nitekim Kur'an'da her türlü düzenleme ve muâmelede Arap kültür ve çağının şartları oldukça belirgindir. Zaten bugün İslam hukukçuları tarafından da Kur'an'ın her şeyi kökten kaldırıp sonra bu boşlukları dolduran tamamen yenilikçi bir sistem olmadığı ifade edilmiştir. Bu durum da esasen Kur'an'ın İslam öncesi muâmelât formlarını içine aldığının bir ifadesidir. Bu durumun daha açık bir ifadesi ise kendi döneminin ifadesi olan bu düzenlemelerin Kur'an'ın son kertede arzu ettiği hükümler olmaktan çok var olanın iyileştirilmesi amacıyla yapıldığıdır ki bu durumda alternatif düzenlemelerin mümkün olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ancak Kur'an'ın tüm çağlara seslenen ilahi mesajı da içinde barındırdığını da ifade etmek gerekir.

Günümüzde bu konu tarihsellik-evrensellik tartışmaları içinde konumlandırılmakta ve Kur'an'ın hükümlerinin belirli bir çağın ürünü olarak tarihe gömülmesine sebebiyet vereceği düşüncesi ile eleştirilmektedir. Bu sebeple modernlik adı altında yapılan bu tartışmalara 18. Yüzyıl ulemasından Şah Veliyyullah Dihlevî'nin perspektifinden bakmak faydalı olacaktır.

Dihlevî yukarıda zikredilen pasajlarda şeriatın indirildiği toplumun dil ve kültürüyle ilgili olmasından sıkça söz etmektedir. Bu durumu doğal bir süreç olarak kabul ederken toplumda yaygın olan bir takım inanç ve kanaatlerin de şeriatın getirdiği hükümlerde etkisinden açıkça söz etmekte hatta Yahudilik gibi diğer dinlerin şeriatlarından örnekler vermektedir. Ayrıca din ve şeriatların farkına da değinen Dihlevî, bunu azimet ve ruhsat hükümlerine benzetir. Din ve dinin değişmez esaslarını azimet hükümleri gibi kalıcı ve devamlı görürken şeriatları ise ruhsat hükümleri gibi değişken arızi ve geçici kabul eder. Dolayısıyla dinin ayakta kalmasını sağlayan temel noktalar Kur'an'da zikredildiği gibi tüm dinler için sabit iken günlük hayatın tanzimine yönelik hükümler dinamik ve değişken olmak zorunluluğunu taşır. Bunun şeriatın yerelliği ile doğrudan bağlantısı vardır. Dolayısıyla Kur'an'daki hükümlerin de yerelliğinden söz etmek mümkündür. Bu yerelliğin değiştiği yerlerde hükümlerin de yeni örflere ve şartlara uygun olarak değişeceği aşikârdır.

KAYNAKÇA

Altınörs, Atakan. Dil Felsefesine Giriş, İnkılâp Yayınları, İstanbul 2003.

Baljon, J.M. S. Modernist Düşüncenin Şekillenişi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

Câbiri, Muhammed Âbid. Arap –İslam Kültürünün Akıl Yapısı, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, Kitabevi, İstanbul 1999.

Condon, John C. Kelimelerin Büyülü Dünyası-Anlambilim ve İletişim, çev. Murat Çiftkaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Dihlevî, Şah Veliyyullah. Te'vilü'l-ehadis fi rumuzi kısasi'l-enbiya, İngilizceye tercüme eden, G. N. Jalbani, Lahor 1973.

, Huccetu'llahi'l-baliğa, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994).

Dindi, Emrah Kur'an'da İslam Öncesi Kültür Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.

[44] Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğa,* 1: 382.

Ergin, Muharrem. Türk Dil Bilgisi, İstanbul 1982.

Gezer, Süleyman. Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Güvenç, Bozkurt. Kültür Konusu ve Sorunlarımız, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.

Işık, Aydın. "Vahiy-Kültür İlişkisi ve Günümüzde Vahyin Değeri Tartışması", Din-Kültür ve Çağdaşlık, 2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara 2007.

Kaplan, Mehmet. Kültür ve Dil, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.

Küyel, Mübahat. "İleri Dil ve Dil Transferi Üzerine Düşünceler", Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1978.

Özcan, Hanifi. Epistemolojik Açıdan İman, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997.

Özgel, İshak. Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu, Süleyman Demirel Üniversitesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Isparta, 2002.

Uygur, Nermi. Dilin Gücü (Denemeler), İstanbul, 1994.

, Kültür Kuramı, Kredi Yayınları, İstanbul 1996.

Vardar, Berke. Dil Bilimin Temel Kavram ve İlkeleri, Multilingual Yayınları, İstanbul 1998.

Yazoğlu, Ruhattin. Dil-Kültür İlişkisi, Ekev Akademi Dergisi, yıl: 6, sayı: 11 (Bahar 2002).

DİNİN AMELÎ HÜKÜMLERİNİN MÜKELLEFLERE AKTARIMINDA İLMİHAL DİLİ VE ÖNEMİ- ÖMER NASUHİ BİLMEN'İN BÜYÜK İSLAM İLMİHALİ ÖRNEĞİ

Ahmet ÇETİNKAYA[1]

Özet

Dinin amelî hükümlerinin mükelleflere aktarılması konusunda yapılan çalışmalar içerisinde ilmihaller ilk akla gelen çalışmalardır. Hükümlerin anlaşılması ve uygulanmasında dil ve üslubun önemi yadsınamaz. Dolayısıyla ilmihallerin anlaşılır bir dil ve güzel bir üslupla yazılması gerekir. Bunu başarmak bir uzmanlık işidir. Türkiye'de en yaygın olarak bilinen Ömer Nasuhi Bilmen'e ait *Büyük İslam İlmihali'ni* bu açıdan olumlu ve olumsuz yönleriyle incelemek amacıyla yaptığımız bu çalışmada ulaştığımız neticelerin yeni yapılacak çalışmalara katkı sağlaması temennimizdir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, dil, ilmihal, mükellef, hüküm

Catechism Language and Its Importance in Transferring the Operational Provisions of Religion to *Mükellefs*- Omar Nasuhi Bilmen's Great Islamic Catechism Example

Abstract

İlmihals is the first work that comes to mind among the studies carried out on the transfer of the provisions of religion to *mükellefs*. The importance of language and style in understanding and applying the provisions cannot be denied. Therefore, the catechism should be written in a clear language and supple style. Achieving this is a specialty. The most widely known of Omar Nasuhi Bilmen we did the Great Islamic Catechism (Büyük İslam İlmihali) to examine the positive and negative aspects to contribute to the work to be done in this respect the conclusions we have reached in this new study in Turkey our wishes.

Keywords: Fıqh, language, catechism, mükellef, provision

Giriş

Din, insanların dünya hayatını düzenlemek üzere Yüce Allah tarafından peygamberlere gönderilen bir düzenin adıdır. Hayatı düzenlemek insan davranışları ile doğrudan ilişkili olduğundan dolayı dinin kuralları insanların davranışlarına yöneliktir. Davranışların temelinde ise inanç yatar ve davranışların yönünü tayin eder. Bu sebeple din, temelde inanç ve amel konularını içerir. Bu iki temel konu itikat, ibadet ve ahlak başlıklarıyla ele alınır. Dolayısıyla insanın doğrudan kendi hayatını dolaylı olarak da toplumsal ve doğal hayatı düzenlemek için bu üç konuda bilgi sahibi olma ihtiyacı vardır. İnanan bir insanın ise hayatında ihtiyaç duyduğu bu bilgileri edinmek ve bu bilgiler ışığında hayatını düzenlemek görevidir.

Her müminin öğrenmek ve uygulamakla mükellef olduğu itikat, ibadet ve ahlak ile ilgili konularda temel bilgilere doğrudan kendisinin ulaşma imkânı yoktur. Çünkü bunlara dair bilgilere ulaşmak belli bir uzmanlık gerektirir. Herkesin her konuda uzman olması beklenemeyeceği gibi dinî konularda da uzman olması beklenemez. Dolayısıyla bu konularda uzman olanların elde ettiği bilgileri diğer müminlere aktarması gerekir. Bu aktarım uzman olanların anlayacağı dil ve seviyede olursa ihtiyacı olanların bu bilgilerden yararlanması mümkün olmaz. Bu sebeple ihtiyacı olan herkesin ya da en azından çoğunluğun anlayabileceği şekilde bu bilgilerin özetlenerek anlaşılır bir şekilde aktarılması gerekmektedir. İlmihal dediğimiz özet kitaplar işte bu amaca yönelik olarak yazılmıştır.

İçerdiği konular itibariyle ilmihallerin temelde itikat, ibadet ve ahlak konularına yer verdiğini söyleyebiliriz. Ancak bunlar içerisinde en çok yer tutan ve ilmihal denildiğinde ilk akla gelen konular ibadet ve helaller ile haramlara dair olan kısımdır. Çünkü bu kitaplar, müslüman olan birey ve toplumlara yönelik yazılmış kitaplardır. İnanmış insanların ibadet ve davranışlarına yönelik bilgiler sunduğundan dolayı bu kitapların bu konulara daha çok yer verdiğini görürüz. Ayrıca iman ve ahlaka

[1] Öğr. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi

dair konulara nazaran ibadet ve sosyal hayata dair konular ve problemler daha ayrıntılı bilgi vermeyi gerekli kılmaktadır. Bu sebeple ilmihallerde bu kısım, daha geniş bir yer tutmaktadır.

İlmihallerin içeriği yanında dil ve üslupları da önem arz eder. Çünkü uzman olarak nitelediğimiz âlimlerin oldukça ayrıntılı bir şekilde ortaya koydukları müktesebatı yediden yetmişe herkesin anlayabileceği bir tarzda özetlemek ve bunları anlaşılır bir şekilde aktarmak, ayrıca uzmanlık isteyen bir husustur. Bu sebeple ilmihallerin içerdiği bilgilerin yanında bu bilgilerin anlaşılır ve akıcı bir dille aktarımı da önem arz eder. Ayrıca ilmihal dili, insanların dini konulara yaklaşımında da etkili olabilmekte keskin bir dille yazılmış bir ilmihal, insanların davranışlarının da bu şekilde olmasına sebep olabilmekte, dinî konuları yeni öğrenen insanların bu konulara bakışını da etkilemektedir.[2]

Dil ve üslubun bu kadar önemli olması sebebiyle ülkemizde en çok basılan ilmihal olarak bilinen Ömer Nasuhi Bilmen'e ait *Büyük İslam İlmihali* adlı eseri bu açıdan ele almak istedik. Öncelikle ilmihal kavramı ve tarihçesiyle ilgili kısa bir bilgi verdikten sonra ilmihallerin nasıl değerlendirildiğine genel olarak bakacak daha sonra da ilgili eseri, dil ve üslup bakımından inceleyeceğiz.

1. İlmihal Kavramı

Sözlükte "davranış bilgisi" anlamına gelen ilm-i hâl, terim olarak "inanç, ibadet, muâmelât (günlük yaşayış), ahlâk konuları, yer yer büyük peygamberler, ayrıca Hz. Peygamber (sav)'in hayatına dair özlü bilgileri içeren el kitabı" diye tanımlanabilir.[3] İlmihal kelimesi, ilk olarak erken dönem eserlerinden, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (v.189) alış-veriş konusunda kaleme aldığı *Kitâbu'l-Kesb* adlı eserinde "İlim talep etmenin farziyyeti" başlığı altında geçmektedir. İlmihal tarzı kitapların yazılış amacının nüvesini teşkil edecek açıklamaların yer aldığı eserde İmam Muhammed eş-Şeybânî, Hz. Peygamber'in (sav) 'İlim talep etmek kadın erkek her müslümana farzdır'[4] buyruğu çerçevesinde müslümanın hayatında ihtiyaç duyacağı dînî bilgi miktarı ve muhtaç olduğu dînî bilgiyi öğrenmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Buna göre her müslümanın yapması gereken ibadetlere dair bilgiyi öğrenmesinin zarûrî olduğu ifade edilirken zenginlik ve belirli bir mesleği icra etmek vb. sebebiyle ihtiyaç duyulan dînî bilginin ise şartlar yerine geldiğinde zorunlu olduğu anlatılmıştır.[5]

Arapçada ilmihal genellikle bu anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (v. 983) *Mukaddimetü's-salât*'ı, İbnü'l-Hümam'ın (v. 1457) *Zâdu'l-fakîr*'i ve Şürünbülâlî'nin (v. 1659) *Nûru'l-izâh*'ı gibi temel dinî bilgileri içeren pek çok eser[6] ilmihal nitelemesine uygundur. Ancak "ilmihâl" adıyla eser yazma geleneği Osmanlı medeniyetine ve Türk diline mahsustur.[7] İlmihal geleneği önce, Arapça yazılmış bazı eserlerin Türkçe'ye çevrilmesi ve eksik görülen kısımların tamamlanmasıyla başlamıştır. Kutbüddin İznikî'nin, Ebü'l-Leys es-Semerkandî tarafından kaleme alınan *Muḳaddime* adlı namaz risâlesini Türkçe'ye çevirip inanç, ibadet ve ahlâka dair konuları eklediği *Kitâbü'l-Mukaddime*'si bu alanın ilk örneklerinden birini oluşturur.[8] Osmanlı dönemindeki ilk ilmihal örneklerinin mukaddimelerinde geçen ifadelere göre[9] bu gelenek, ergenliğe adım atan çocuklara ilk dinî bilgileri öğretmek ve gündelik işleriyle meşgul olan geniş halk kesiminin temel dinî bilgi ihtiyacını karşılamak amacıyla ortaya çıkmıştır.[10]

---

[2] İlmihal dilinin birey ve toplum üzerindeki etkileri için bk. Namık Kemal Okumuş, Mızraklı İlmihâl Kültürü ya da Geleneksel Din Algısını Besleyen Popüler Dindarlığın Etkinlik Alanları Üzerine Bazı Tespitler, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi,* 9/2 (Kasım-2017), 900-931.

[3] Hatice Kelpetin Arpaguş, "İlmihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul 2000), 22: 139.

[4] İbn Mâce, "Mukaddime" 17.

[5] Muhammed b. Hasan Şeybânî (ö. 189/805), *Kitâbu'l-kesb,* thk. Süheyl Zekkâr, (Dımaşk: ts.), 66.

[6] Tarihten günümüze ilmihal olarak kabul edilebilecek eserler ve bunlarla ilgili değerlendirmeler için bkz. Mediha Aynacı, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fıkhî Yönden Değerlendirilmesi,* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 40-52.

[7] Yusuf Ziya Yörükan, İslam İlm-i Hâli, *İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (İstanbul: 1952) Milli Eğitim Basımevi, sayı: 1, 5.

[8] Kelpetin Arpaguş, "İlmihal", 22/139-140.

[9] Ayrıntılı bilgi için bk. Aynacı, Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri, 75-79.

[10] Osman Güman, Tanzimat'tan Cumhuriyete İlmihal Literatürü (1839-1922), *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* 12/23*,* (2014), 168-169.

İlmihalin oluşum aşamasını Osmanlı'nın kuruluşuyla başlatmak söz konusudur. Nitekim araştırmalardan elde edilen neticelere göre Osmanlı'nın kuruluşuyla birlikte bu coğrafyada halkın diliyle anlayabileceği dînî bilgiler içeren kitaplara ihtiyaç hâsıl olmuş, bu da bu dönemin ilmihalin oluşum aşaması olarak değerlendirilmesine sebebiyet vermiştir. Daha sonraki aşamayı da ilmihalin gelişim dönemi olarak nitelendirmek söz konusudur ki Birgivî'nin *Vasiyetnâme*'si bu döneme dahil edilebilir. Bu süreç Tanzimat'a kadar devam etmiştir. Tanzimat ve Meşrutiyet'le birlikte ilmihalde yeni bir süreç başlamış ve değişik örnekleri verilerek bugünkü anlamıyla ilmihal geleneğinin temelleri atılmıştır. Yeni eğitim kurumlarının açılmasıyla beraber şifâhî kültürden kitabî eğitime doğru gidilirken ilmihalde de bir anlamda dönüşüm yaşanmıştır.[11]

İlmihal adıyla yazılan ilk eser, 16. Yüzyıldan sonra yazıldığı düşünülen ve kim tarafından yazıldığı tam olarak tespit edilememiş *Mızraklı İlmihal* adlı eserdir.[12] İlmihal tarzı eserlerin telif edilmesi hareketi, II. Meşrutiyet'le birlikte hızlanmış, günümüze kadar değişik tarzdaki örnekleriyle devam etmiştir. Genellikle temel kaynaklara dayanan ve güvenilir bilgiler içeren Cumhuriyet devri ilmihallerinin bir kısmında dua, vaaz ve irşad mahiyetinde bölümler yer almakla birlikte büyük çoğunluğu sadece inanç, ibadet, ahlâk ve günlük yaşayış bilgilerini ihtiva eder. Bunlardan Ahmet Hamdi Akseki'nin İslâm Dini ile Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslâm İlmihali* 1980'li yıllara kadar çok basılıp okunmuş, daha sonra yazılan ilmihallere de örnek teşkil etmiştir.[13]

Tanzimat'tan günümüze kaleme alınan çok sayıdaki ilmihalin istenen seviyede olması beklenemez. Yukarıda kısa tarihçesine yer verdiğimiz ilmihal geleneğinin faydadan çok zarar getirdiğinden hareketle ilmihallerin yepyeni bir anlayışla kaleme alınması gerektiği fikrinin[14] yanında mevcut ilmihaller üzerine yapılan çalışmalarda ilmihaller çeşitli yönlerden ele alınmış ve eksik görülen hususlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Genellikle yazılan ilmihallerin şu konularda eleştirildiği görülür:

1. Bazı ilmihallerin bilgi kaynaklarının yeterli ve özellikle hadislerin bir kısmının sahih olmaması,

2. Dilin anlaşılmaz olması ve güncellenmemesi,

3. Kadınlarla ilgili olup günümüzde problemli gözüken bazı rivayet ve hükümlerin tekrar edilmesi,

4. Düşünmekten ve ictihad etmekten sakındıran ifadelere yer verilmesi,

5. Çelişkili, yanlış ve eksik bilgilerin yer alması,

6. Sosyal hayattan kopuk ve güncel olmayan hüküm ve örneklere yer verilmesi,

7. Dikkatsizlikten ve aşırı taklit anlayışından kaynaklanan hatalar,

8. İlmihal dindarlığının problemli oluşu,

9. Mükellef için zor olanın tercih edilmesi,

10. Dinin beş maddeye hapsedilmesi, ibâdet kavramının eksik ya da yanlış anlatılması,

11. Dini konuların farazi sayılabilecek ayrıntılara boğulması ve şekilciliğe hapsedilmesi,

12. İnanç, ibâdet ve ahlak bütünlüğünün sağlanamaması.[15]

---

[11] Hatice Kelpetin Arpaguş, Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 22 (2002/1), 25-26.

[12] Eserin yazarı ile ilgili tahmin ve tespitler için bk. Kelpetin Arpaguş, Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu, 52.

[13] Kelpetin Arpaguş, Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu, 38-39.

[14] M. Hayri Kırbaşoğlu, "İlmihal Dindarlığının İmkânı Üzerine", *İslâmiyât*, (2002), 109-124; Güman, Tanzimat'tan Cumhuriyete İlmihal Literatürü (1839-1922), 193-194.

[15] Kelpetin Arpaguş, "İlmihal", 22: 140-141; Ramazan Bozkurt, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları ve Problemleri,* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 136-194.

Yukarıdaki eleştiriler dikkate alınarak yapılan yeni çalışmalarda başka eleştirilecek yönler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla her bakımdan mükemmel bir ilmihal yoktur, olması da düşünülemez. Ancak olabildiğince ortak kanaatlerin yansıtıldığı, öncekilere göre eksiği daha az, ideale daha yakın ilmihaller olabilir. Bu şekilde ideale yakın ilmihaller de halen vardır. Buna göre ideal bir ilmihalin en azından şu özellikleri taşıması gerekir:

a. Gerçekten adına uygun olarak pratik ve amele hazır bilgiler vermelidir.

b. Mükellefi tereddütte bırakacak bir üslup taşımamalı, ihtilaflı bir konuyu içeriyorsa onu bir sonuca ulaştırmış olmalıdır. Şayet farklı mezhepten bir görüşü tercih etmişse onu da gerekçeli olarak ifade etmelidir. İhtilaflı konularda mümkün olduğu kadar DİB fetva kurulu kararlarını araştırıp o görüşleri esas almalıdır.

c. Bilgiyi, inanç-ibâdet-ahlak ve muâmelat tasnifiyle sistematik fakat ilmihal mantığıyla sunmalı; kuru bilgiyle yetinmeyip hükümlerin hikmetlerine de yer vermelidir.

d. Bilgileri sahih kaynaklardan vermeli ve bu kaynakları bir şekilde okuyucuya tanıtmalıdır. Bilgi alma ve aktarma usulünü de kısaca ifade etmelidir.

e. Dili ve bilgileri güncel olmalıdır. Dönemsel bilgileri tekrarlamamalıdır. Çağın ihtiyacını ihtiva etmelidir.[16]

Yapılan eleştiriler ve ideal ilmihalde bulunması gereken özellikler içerisinde dil ve üslup ile ilgili olanları tebliğimizi ilgilendirmektedir. Biz bu tebliğde yapılan bu eleştiriler ve ideal ilmihalde bulunması gereken özellikler içerisinde yer alan dil ve üslup ile ilgili olan hususlar çerçevesinde Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihali* adlı eserini inceleyeceğiz.

2. Büyük İslam İlmihali

Türkiye'nin beşinci Diyanet İşleri Başkanı olan ve on ay gibi kısa bir süre sonra başkanlıktan ayrılarak emekli olan Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* adlı eserini, pek çok kimsenin böyle bir eser yazma yönündeki talebi üzerine yazdığını eserin mukaddimesinde ifade etmektedir. Eseri, bu talebin yanında müslümanların günlük hayatta ihtiyacı oldukları dinî bilgiye ulaşmalarını sağlayacak nitelikte, çok geniş olmayan çok da özet olmayan bir kitabın olmamasının ortaya çıkardığı boşluk sebebiyle ihtiyaca binaen kaleme aldığını da ilave etmektedir.[17] Bu iki gerekçenin yanında müellif, "değişen zaman ve çevrenin durumuna göre daha önce yazılmış eserlerde bir yenilik göstermek, mana ve ruhları değişmeyecek şekilde dini meseleleri imkân dâhilinde herkesin anlayabileceği bir ifadeyle yazmak, bunların birtakım hikmet ve faydalarını sade bir dille ortaya koymak da çok gereklidir"[18], diyerek tebliğimizi ilgilendiren üçüncü bir gerekçe dile getirmektedir.

Müellifi tarafından yukarıdaki gerekçelerle kaleme alındığı söylenen *Büyük İslâm İlmihali'ne* içerik olarak baktığımızda; eserin akaid hakkında özet bilgilerle başladığını, eserde ibadetle ilgili konulara geniş yer verildiğini[19] ve fıkıh kitaplarında "Kerâhiyyet ve İstihsan" başlığı altında ele alınan yeme, içme, giyim ve alışverişle ilgili dinî hükümlerin eserde açıklandığını, son kısmında da İslâm ahlâkı, peygamberimiz ve diğer peygamberlerin siyerlerinin yer aldığını görüyoruz. Eser, Kerâhiyyet ve İstihsan ile peygamberler tarihine yer vermesi bakımından diğer ilmihallerden ayrılmaktadır.[20] Konular Hanefî

[16] Bozkurt, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları ve Problemleri*, 196 vd.

[17] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali,* sad. Ali Fikri Yavuz, (Ankara: Akçağ yayınları, 2014), 20; Rahmi Yaran, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde yer alan Ömer Nasuhi Bilmen maddesinde eserin, "Türkiye'de uzun yıllar ihmal edilen halkın dinî bilgilerle ilgili ihtiyacının giderilmesinde önemli bir boşluğu doldurduğunu" söylemiştir, (İstanbul 1992), 6: 162.

[18] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali,* 19.

[19] Müellif, ibadetler kısmını uzun tuttuğunu dile getirmekte ancak nedeninden bahsetmemektedir. Bilmen, *Büyük İslam İlmihali,* 20.

[20] Hasan Kurt, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Kitaplarının İtikadi Konulara Yaklaşımı (1923-1965),* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 49.

mezhebinin görüşleri esas alınarak anlatılmış, gerekli yerlerde diğer üç mezhebin görüşlerine de parantez içerisinde yer verilmiştir.

Büyük İslâm İlmihali, önce fasiküller halinde neşredilmiştir (İstanbul 1947-1948). Kitap olarak tek cilt halinde birçok defa basılmıştır. 2,5 milyonun üzerinde baskı yapmış olması, eserin ne kadar yaygın olduğunu gösterir.[21] Eser, 1984 yılında Ali Fikri Yavuz tarafından sadeleştirilerek anlaşılır bir dille basılmaya başlanmıştır.[22] Günümüzde bunun dışında sadeleştirilerek yapılan baskılar da vardır.

Popülerlik itibariyle bakıldığında Türkiye'de neredeyse girmediği ev kalmayan ve günümüzde dahi 'ilmihal' denildiğinde ilk akla gelen kitaplar arasında sayılan *Büyük İslam İlmihali*'nin bu denli yaygınlaşmasına ve halk arasında kabul görmesine birçok sebep gösterilebilir. Bu konu ayrıca araştırılması ve incelenmesi gereken bir husustur. Böyle yaygın bir ilmihalin dînî bilginin mükelleflere ulaştırılmasında kullandığı dil bakımından incelenmesi ve değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi sebebiyle bu eseri tebliğimize konu olarak seçtik. Yazıldığı dönem itibariyle bir boşluğu doldurması, müellifinin toplumdaki tanınmışlığı vb. sebeplerle eserin toplumda bu denli makes bulmasının yanında müellifin eserde kullandığı dil ve üslubun da bunda etkili olduğunu düşünüyoruz. Ne kadar etkili olduğunu ispat etme gibi bir hedefimiz olmamakla birlikte toplumda oldukça yaygınlaşmış bir eser üzerinden amelî hükümlerin mükelleflere ulaştırılmasında kullanılması gereken dilin olumlu ve olumsuz örnekleriyle bu eser üzerinden incelenmesinin daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

Büyük İslam İlmihali'nin amelî hükümlerin mükelleflere aktarılmasında kullandığı dil ve üslup açısından yukarıdaki eleştiriler ve öneriler çerçevesinde olumlu ve olumsuz yönlerini iki başlık altında incelemeyi düşünüyoruz:

2.1. Eserin Metot, Dil ve Üslup Bakımından Olumlu Yönleri

Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*ni yazarken herkesin anlayabileceği güncel bir dil kullanacağını, hükümlerin delillerine yer vermeyeceğini ancak bazı hikmet ve faydalarından bahsedeceğini, eserin hacmini büyüteceği ve anlaşılır olmasını engelleyeceği için de fıkhî tartışmalara yer vermeyeceğini eserin mukaddimesinde dile getirmiştir.[23] Müellif, dile getirdiği bu hususların bir kısmını gerçekleştirdiği halde bir kısmını gerçekleştirememiştir. Öncelikle müellifin hedeflediği ve gerçekleştirdiği, eserin olumlu yönlerine bakalım.

*Büyük İslam İlmihali'*nin çeşitli açılardan eleştirildiğini söyleyebiliriz. Bunlardan bir tanesi dilinin ağır olmasıdır.[24] Bu eleştiri, eserin yazıldığı dönem için geçerli olmayıp daha sonraki dönemler için geçerli olabilecek bir eleştiridir. Çünkü müellifin yazdığı diğer eserler de aynı dille yazıldığı halde böyle bir eleştiri almamıştır. Eserin sadeleştirmesini yapan Ali Fikri Yavuz da esere yazdığı Takdim'de bu hususa işaretle "Muhterem hocamızın yetiştiği devirdeki dil, daha çok Osmanlıca deyimlerin çokluğu bakımından değer kazanıyordu. Bunun tesiri altında kalınarak eserlerindeki ifade, bugünkü neslin anlayabileceği şekilde kolaylık arz etmediğinden…" demektedir.[25] Buradan da anlaşılmaktadır ki eserin dili kendi döneminde anlaşılır olduğundan hükümlerin aktarılması bakımından herhangi bir sıkıntı ortaya çıkmamıştır.

Eserin dilinin ağır olması yönünde eleştirenler de dâhil olmak üzere eserin üslubunun oldukça başarılı olduğu birçok kişi tarafından dile getirilmiştir.[26] Bunda, müellifin fıkha ve klasik kaynaklara hâkim olmasının yanında üç dili şiir yazacak derecede bilmesinin ve yaptığı görevlerin de etkisi vardır.[27]

---

[21] Yaran, "Ömer Nasuhi Bilmen", 6: 162.
[22] Yusuf Şevki Yavuz, "Ali Fikri Yavuz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: 2013), 43: 351.
[23] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali,* 19-20.
[24] Yaran, "Ömer Nasuhi Bilmen", 6: 162.
[25] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali,* 17.
[26] Kurt, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Kitaplarının İtikadi Konulara Yaklaşımı (1923-1965),* 49; Abdullah Kahraman, Cumhuriyet Dönemi İlmihalleri: Fıkıh ve Toplumsal İhtiyaç Bakımından Bir Değerlendirme, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* 12/24, (2014), 159.
[27] Yaran, "Ömer Nasuhi Bilmen", 6: 162.

Bu sebeple Bilmen, bütün eserlerinde yaşadığı dönemin dilini büyük bir ustalıkla kullanmıştır. Müellifin fıkha dair eserlerinde, fıkıh gibi hassas ve oldukça teknik bir alanın bilgilerini içermesine rağmen son derece akıcı bir üslubu vardır. Müellif, *Büyük İslam İlmihali*'nde, bir ilmihalde olması gerektiği gibi, hükümleri, muhatabın zihninde karışıklık yapmayacak şekilde kısa, net, anlaşılır ve anlamı kesin olan, ihtimal barındırmayan cümlelerle ifade etmiştir. Ayrıca müellifin dil ve üslubunun oldukça nezih olduğunu söylemek gerekir. En mahrem konuları dahi ahlaki bir üslupla saygı uyandıracak tarzda aktaran müellifin üslubunda sadece fetva bilgisi değil aynı zamanda manevi sorumluluğu hissettiren bir atmosfer de vardır.[28]

Müellif, muhataplara sadece kuru bilgi verme heveslisi değildir. Muhataplarının verilen bilgilerden istifade etmesi gerektiğinin farkındadır. İstifade edebilmelerini sağlayacak unsurlardan bir tanesinin de bazı ihtilaflı konularda ikna edilmesi olduğu da görülmelidir. Müellif bu bağlamda mezhep imamlarının hayatını anlattıktan sonra mezheplerin varlık ve gerekliliğine dair mevcut veya muhtemel bir takım sorulara cevap verirken muhataplarını ikna etme gayreti içerisindedir. Çünkü dini hükümlerin uygulanmasında hükümlerin öğrenilip anlaşılması kadar o hükümleri uygulamaya yönelik bir iç kabulün ve ikna edilmişliğin önemi büyüktür. Bu sebeple de Ömer Nasuhi Bilmen, mezheplerin gerekliliği ve tek bir mezhebe bağlanmanın sonuçlarını örnekler üzerinden ikna edici bir üslupla anlatmaktadır.[29]

Bazı bölümlerin[30] başında o bölümle ilgili kavramların açıklandığı bir girişin yer alması, eserin bir başka olumlu yönü olup muhatabın kavramlardan ne kastedildiğini anlaması bakımından önemlidir. Bir başka husus, eserin mukaddimesinde dile getirildiği gibi birçok yerde hükümlerin hikmet, gerekçe ve faydalarına işaret edilmesidir.[31] Eserin delilsiz olması bizce olumlu taraflarındandır.[32] Zira delilin dile getirilmesi karşıt delilin çürütülmesini gerektirecek bu da fıkhî münakaşaya girilmesi neticesini doğuracaktır. Oysa ilmihal yazımından maksat muhatabın nasıl davranması gerektiğine dair net bilgiler vermektir. Bu tür eserlerde delillere yer verilmesi, hem eserin hacminin büyümesine sebep olur hem de karşıt delille ilgili düşülecek kayıt veya yapılacak münakaşa, mükellefin zihnini karıştırır. Müellif, delillerden ziyade hükümlerin fıkıh ve usul kaideleri ile gerekçelendirilmesi yönünde bir metot takip etmiştir. Ancak bunların anlaşılır olanlarına yer verdiğini söyleyebiliriz. Mesela hac aylarından önce ihrama girmenin caiz olduğunu açıklarken 'şartın, meşrutun vaktinden öncesine geçebileceği' kuralını zikredip abdesti buna örnek verdikten sonra bunun caiz olmakla birlikte uzun süre ihramda kalmanın zorluğu sebebiyle mekruh olduğunu ifade etmiştir.[33]

Hükümlerin hikmet ve faydalarına işaret etmenin hükümleri uygulamada etkili olduğunu belirtmek gerekir. Mükellefin dinî davranışları yerine getirmede en etkili unsurun iman olduğu müsellemdir. Ancak hükümlerin hikmet ve faydalarına vakıf olmak mükellefin yerine getireceği davranışlara dair hükümlere zihnen ve kalben yatkın olmasını, gönlünün mutmain olmasını sağlar. Ömer Nasuhi Bilmen, hikmet ve faydaları anlatmakla birlikte hükmün kaynağının Allah'ın emri olması

---

[28] Ali İhsan Pala, Ömer Nasuhi Bilmen'in Fıkhi Eserlerinde Fıkıh Usulü Kurallarını Uygulaması, *Atatürk Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu 26-28 Haziran 2006*, (Erzurum 2007), 1: 272.

[29] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 62-63.

[30] Taharet, Namaz, Kerahiyet ve İstihsan bölümlerinin başında bölümle ilgili bazı kavramların anlamlarına yer verilmiştir.

[31] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 81.

[32] Kahraman, *Büyük İslam İlmihali*nin tek eleştirilecek yönünün delilsiz olması olduğunu dile getirmiştir, Cumhuriyet Dönemi İlmihalleri: Fıkıh ve Toplumsal İhtiyaç Bakımından Bir Değerlendirme, 159; Eser, delilsiz olmakla birlikte yazıldığı dönem itibariyle güncel sayılabilecek bazı konularda müellifin delil gösterdiğini görüyoruz. Mesela Bilmen, Ramazan hilalinin gözlemle tespit edilmesi gerektiği konusunda "Hilali gördüğünüz zaman oruç tutunuz ve hilali görünce de iftar ediniz" (Buhârî, "Savm" 11; Müslim, "Sıyam" 4,7, 8, 17-20) hadisini delil göstermiştir, Bilmen, *Büyük İslam İlmihali,* 336-337; başka bir örnek için bk. 350.

[33] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 436, 78. "Kesinlikle bilinen şey, şüphe ile gerçekliğini kaybetmez" ilkesi ve "Meydana gelen olayın en yakın zamana nispet edilmesi esastır" ilkesi için bk. ege., 79-80; 91, 112; "Nadir için hüküm yoktur" ilkesi için bk. age., 103; Ayrıca bk. Pala, Ömer Nasuhi Bilmen'in Fıkhi Eserlerinde Fıkıh Usulü Kurallarını Uygulaması, 1: 271-294.

sebebiyle yapılacak ibadet ve davranışın, sadece Allah'ın emri olması sebebiyle yerine getirilmesi gerektiğine de dikkat çektiği gibi söylediği hikmet ve faydalar dışında da insanlar tarafından bilinemeyecek nice hikmet ve faydanın olduğunu da dile getirmektedir.[34] Böylece hükmün, belirtilen hikmet ve faydaya bağlanması durumunda ortaya çıkabilecek bir takım yanlış anlaşılmaların da önünü kesmektedir.

Mükelleflerin teşvik edilmesi kapsamında dile getirilmesi gereken bir başka husus da eserde bu maksatla ayet ve hadislere yer verilmiş olmasıdır. Nadir de olsa ayet ve hadislere delil olarak yer verildiği de vardır.[35] Ancak müellif genellikle bunlara yapılması gereken davranışlara teşvik etmek, yapılmaması gerekenlerden sakındırmak ve hükümlerin faziletine işaret etmek amacıyla yer vermiştir. Mesela, abdest ve namazın faziletine dair "her kim emrolunduğu gibi abdest alır ve emrolunduğu gibi namaz kılarsa geçmiş günahları bağışlanır" hadisine yer vermiştir.[36]

Bilmen eserinde fıkhî ihtilaflara da yer vermiştir. Ancak genellikle verdiği ihtilaflarda mükellefi tereddütte bırakmayacak bir tercihte bulunmuş veya ihtilafın neden olabileceği karışıklığı ortadan kaldırıcı bir neticeye kavuşturmuştur. İhtilaflara değindiği konularda hangi imamın görüşünün tercih edileceğini ifade etmiş[37] veya fetvanın hangi görüş üzere olduğunu dile getirmiş[38] ya da mezhep içi ihtilafta görüşlerin arasını bulmak şeklinde düşünülebilecek tarzda tercih ve tavsiyelerde bulunmuştur. Bu tür ihtilaflarda belli durum ve kişilere özel bir takım tavsiye ve görüşler arası tercihlerde bulunarak veya bu yöndeki tercihlere yer vererek yönlendirmelerde bulunduğunu da görmekteyiz. Bu son duruma örnek olarak müellifin, meninin fışkırarak akıp akmamasının guslü gerektirip gerektirmemesine etkisi konusundaki mezhep imamlarının farklı görüşlerini gusletme imkânı olup olmamaya göre değerlendirip nasıl uygulanacağına dair tavsiyede bulunması gösterilebilir.[39] Bu konuda bir başka örnek olarak vücuttaki kabarcıklardan çıkan suyun abdesti bozup bozmadığına dair ihtilaf verilebilir. Burada Bilmen, bu suların kan hükmünde olduğunu ifade eden görüşü sahih diyerek naklettikten sonra diğer görüşe göre bu suların abdesti bozmadığını belirtir. Çiçek ve uyuz hastaları için bu görüşün kolaylık sağladığını ifade ettikten sonra İmam Halvânî'nin (452/1060?) zaruret halinde bu görüşle amel etmekte bir sakınca olmadığı yönündeki görüşünü naklederek bu tercihini destekler.[40]

Bilmen, mezhepler arası ihtilaflara da yer vermiştir. İlmihalin mukaddimesinde bu ihtilaflara neden yer verdiğine dair herhangi bir açıklama yer almamaktadır. Ancak müellif, aynı metotla yazdığı ve İlmihalin devamı olarak fıkhın diğer konularını içeren *Hukuk-u İslamiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* adlı eserinin mukaddimesinde eserini Hanefî mezhebini esas alarak yazdığını ifade edip diğer mezheplerin görüşlerine de parantez içerisinde yer verdiğini söyledikten sonra bu ihtilaflara değinme sebebi olarak hukukî meslekler arası ittifak ve ihtilaf noktalarının gösterilmesi ve bunlar arasında mukayeseler yapılabilmesini temin etmek olduğunu dile getirmiştir.[41] Bilmen, diğer mezheplerin görüşlerine genellikle bu şekilde herhangi bir değerlendirme yapmadan yer verdiği[42] gibi hiçbir mezhebin görüşüne aykırı olmayacak şekilde yapılması gereken uygulamalara da işaret ederek bu yönde tavsiyelerde de bulunmaktadır. Mesela gusülde diğer mezheplerde niyetin gerekliliğini dile getirdikten sonra 'cünüp bir kimse, guslederken, ihtilaftan kurtulmak için, abdestsizliği gidermeyi ve namaz gibi bir ibadetin yerine getirilmesini hatırlamalıdır' diyerek niyet etmenin daha uygun olduğunu

[34] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 102, 438, 441.
[35] Bk. dipnot 31.
[36] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 103; 105; 25; 27.
[37] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 434, başka tercih ifadeleriyle tercih için bkz. 78-79.
[38] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 94 (sahih olan budur ifadesiyle), 437-438. (Fetva buna göredir ifadesiyle) 336, 342, (sağlam görüş/rivayet ifadeleriyle) 333, 335, 340, 343.
[39] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 120.
[40] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 116.
[41] Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-u İslamiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu,* (y.y.: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.) 1: 7.
[42] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 427, 431, 441, 445.

belirtmektedir.[43] Bilmen'in 'Hanefî mezhebinde olan birisi diğer mezheplere göre abdestinin bozulması durumunda ihtilaftan kaçınmak için abdest almalıdır, özellikle imamların böyle yapması menduptur' şeklindeki ifadesi bu konudaki bir başka örnektir.[44]

Eserin bir başka olumlu yönü, mükelleflere bazı durumlarda nasıl davranması gerektiği yönünde tavsiyelerde bulunmasıdır. Mesela Bilmen, ihrama girmeden mikat sınırını geçen kimse için yapılması gerekenleri ve hükümleri söyledikten sonra tavsiye olarak 'haccın kaçırılmasından korkulmazsa mikata dönmek daha faziletlidir' demektedir.[45] Konunun anlaşılması için örneklere başvurması da konunun mükellefin zihninde somutlaştırılması adına dile getirilmesi gereken bir başka hususdur. Mesela Bilmen, hac için yeterli miktarda mala sahip olma şartını söyledikten sonra bu hükmü şu örnekle açıklar:

"Muharrem ayında hacca yetecek kadar malı olan kimse bunu bir iki ay içerisinde başka bir yere harcayıp da memleketinde hacca gidilmesi adet olan bir zamanda elinde mal kalmamış olsa kendisine hac farz olmaz. Ödünç ve ikram suretiyle verilen azık ve binek yeterli sayılmaz."[46]

Eserde gördüğümüz üslupla ilgili söylenebilecek bir başka tespit de müellifin bazı fıkhî meselelere dair hükümleri anlattıktan sonra 'sonuç' alt başlığı ile bazı hususlara işaret etmesidir. Mesela, özürlü ile ilgili hükümlerin sonunda böyle bir başlık altında şunlar söylenmiştir: "Görülüyor ki mübarek İslam dini bir kolaylık dinidir. Özürlüler için her yönden kolaylık gösterilmiştir. Artık dinin yüklediği görevleri yerine getirme bakımından hiç kimse bir özür ileri süremez."[47]

Eserin olumlu yönleriyle ilgili son olarak şu hususu da belirtmemiz gerekir. Ömer Nasuhi Bilmen, eserinde, bazı konularla ilgili geniş bilgi alınabilecek kitapları işaret ederek mükellefleri yönlendirmektedir. Bu konular, klasik veya güncel fıkıh kitapları olabildiği gibi farklı alanlarla ilgili kitaplar da olabilmektedir. Bu tavsiyelerin bazılarında doğrudan kitap ismi verdiği halde[48] bazılarında sadece ilgili alana yönlendirmekle yetinmiştir.[49] Yeri geldikçe bazı konularda İlmihal içerisinde de geriye ve ileriye dönük atıflarda bulunmaktadır.[50] Bu tür yönlendirmeler, eseri, daha faydalı ve kolay istifade edilebilir hale getirdiği gibi mükelleflerin bazı konularla ilgili farklı ve ayrıntılı kaynaklardan yararlanabilmesine yardımcı olmakta ayrıca eserin güvenilir ve şeffaf oluşuna katkı sağlamaktadır.

2.2. Eserin Eleştiriye Açık Yönleri

Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihali* adlı eserine tebliğimizin konusu itibariyle baktığımızda eleştirilebilecek yönlerinin de olduğunu görmekteyiz. Eserin bu yönlerini ortaya koymanın bu alanda yapılacak yeni çalışmalara katkı sunacağı düşüncesindeyiz. Esere yönelik eleştirilerimizi maddeler halinde şu şekilde sunabiliriz:

1. Ömer Nasuhi Bilmen, eserinin mukaddimesinde yukarıda da ifade ettiğimiz gibi din dilinin güncellenmesinden bahsetmiş; zamanın değişmesiyle zamana uygun olan hükümlere yer verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[51] Ancak müellifin dile getirdiği ve hedeflediği bu hususları eserinde gerçekleştiremediğini ifade edebiliriz. Çünkü ilmihalde, ilmihalin yazıldığı zamanın anlayışına uygun olmayan bir takım hususların var olduğunu söyleyebiliriz. Mesela kölelik kaldırıldığı halde Bilmen, kölelikle ilgili hükümlere ilmihalde yer vermekte bir sakınca görmemiştir. Bu durumu konunun ayette geçiyor olması ile gerekçelendirebiliriz belki ama Bilmen'in böyle bir konuyla ilgili olarak 'kölelik zamanımızda kaldırılmış olmasından dolayı kölelik dışındakilerin yerine getirilmesi gerekir vb.' bir

[43] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 124, başka bir örnek için bk. 141, 147, 164, 178, 464.
[44] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 119.
[45] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 437, başka bir örnek için bk. 93.
[46] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali,* 433.
[47] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 95.
[48] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 98 (Serahsî'nin *el-Mebsut* adlı eserine atıf yapılmıştır).
[49] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 92.
[50] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 82, 102, 117.
[51] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*,19.

açıklama yapması gerekirdi. Fakat böyle bir açıklama göremiyoruz.[52] Yine namazda örtülmesi gereken yerler ile ilgili hükümler anlatılırken hür ve köle ayrımı yapılmakta cariyelerin avret yerleri anlatılmaktadır. Oysa ilmihalin yazıldığı dönemde böyle bir şey yoktur.[53] Eserde bu maddeye örnek olabilecek birçok hüküm yer almaktadır.[54] Bu husus, eserin klasik kaynakların bir özeti mahiyetinde olduğu yönündeki tespiti haklı çıkarmaktadır.

Bize göre *Büyük İslam İlmihali'*nin en çok eleştirilen ve de eleştirilmesi gereken yönü budur. Aslında sadece ilmihal türü eserlerde değil fıkıh alanında yazılmış diğer eserlerde de aynı problemle karşı karşıya olduğumuz bir gerçektir. İlmihal türü eserler üzerine Tanzimat döneminde pek çok tartışma yapılmış ve bu tür eserlerin eksikliklerinin neler olduğu tespit edilmişti. Ancak daha sonra yaşananlar, bu kazanımın kaybedilmesine neden oldu. Bu konuda Osman Güman'ın tespit ve eleştirileri şu şekildedir:

"Esasen Osmanlı Devleti'nin sonlarına doğru, dinî tedrisat ve ilmihaller konusundaki problemler net bir şekilde teşhis edilmiş, bir ilmihalin nasıl olması ve hangi konuları ihtiva ettiği konusundaki fikirler büyük ölçüde netlik kazanmış ve aslında Osmanlı'nın yıkılışına doğru dil, sistematik ve içerik bakımından oldukça güzel çalışmalar da yapılmıştır. Ne var ki Cumhuriyetin ilanı sonrasında dinî neşriyat büyük oranda sekteye uğramış ve Ömer Nasuhi Bilmen *Büyük İslam İlmihali*'ni yazıncaya kadar, Akseki'nin birkaç eseri haricinde bu alanda kayda değer hiçbir eser yazılmamıştır. *Büyük İslam İlmihali* ise, uzun yıllar ilmihal alanında büyük bir boşluğu doldurduğu müsellem olmakla birlikte, ne yazık ki Osmanlı'nın son döneminde -en azından fikir düzeyinde- gelinen noktanın çok gerisindedir. Çünkü bu ilmihalde de aslan payı ibadetlere ayrılarak bu konuda epeyce ayrıntıya girilmiş, ahlâk konuları kitabın sonunda otuz sayfaya sıkıştırılmış ve sıradan bir vatandaşın kolaylıkla anlayabileceği sade bir dil kullanılmamıştır. Ayrıca içerik de topluma göre güncelleştirilmemiş ve klasik dönem fıkıh literatüründe mevcut bilgilerin Türkçeye aynen aktarılması ile yetinilmiştir. Son yıllarda telif edilen birkaç ilmihali hariç tutarsak Ömer Nasuhi Bilmen'in ilmihalini model alarak telif edilen diğer ilmihaller de, konu dağılımı açısından pek farklı değildir." [55]

Güman'ın ilmihal dilinin güncelleştirilmemiş olması noktasındaki eleştirilerine paralel olarak Hayrettin Karaman da şöyle demektedir: "Ömer Nasûhî Hocamızın yıllarca büyük bir boşluğu dolduran *Büyük İslâm İlmihali* de tertip, düzen, konu zenginliği ve yeni harfler dışında, yaşanılan çağın ihtiyaçlarına yönelik yenilikler ihtiva etmeyen bir ilmihal örneğidir."[56]

2. Bize göre ilmihal türü eserlerde mezhep içi veya mezhepler arası ihtilaflara muhatapların amellerine kolaylık getirmesi amacıyla ve muhatapların hangisini tercih edeceğine dair bilgilendirme ve yönlendirme yapılarak yer verilmesi uygundur. *Büyük İslam İlmihali*'nde –bir önceki başlıkta açıkladığımız gibi- ihtilaflı meselelere yer verildiğini görüyoruz. Bu ihtilaflarla ilgili yukarıda açıkladığımız gibi mükellefin zihnini karıştırmasına izin vermeyecek tercih ve yönlendirmeler yapılmıştır. Fakat azımsanmayacak miktarda muğlak ve müphem bir takım aktarımlara, hangi amaçla aktarıldığı belli

[52] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 360, 362.
[53] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 141.
[54] Eserde, ölçü ve tartı birimlerine dair bir güncelleme de yer almamaktadır. Ancak bunu söylerken resmî kabul ile halk arasındaki kullanımın eş zamanlı gitmediğini de göz ardı etmemek gerekir. Bilmen uzunluk ölçüsü birimi olarak arşını kullanmaktadır. Oysa ilmihalin yazıldığı dönemde ölçü birimlerine dair değişiklik yapılmıştır, Bilmen, Büyük İslam İlmihali, 75; güncel ağırlık ölçüsü birimi kullanılan yerler de vardır: mesela, katı necaset-i galîza ölçüsü olarak dirhem yerine gram (3 gr.) kullanılmıştır, 91; hayızlı ile cinsel ilişkinin cezası olarak gereken altının beş gram olduğu söylenmiştir, 102; kuyudan su çekmek için kullanılacak kova ölçüsü için 5 kg. (1400 dirhem) kullanılmıştır, 80; bu konuyla ilgili bir başka örnek de şudur: İlk kez hayız gören bir kız ile ilgili hükümler anlatılırken bu kızla ilgili "evli ise cinsi ilişkide bulunmaz" denilmiştir, age., 98. Bilmen'in bu ifadesi üzerine birkaç şey söylenebilir: İlmihal Hanefi mezhebine göre yazıldığı için 1917 Aile Hukuku Kararnamesinin mezhep dışı kararları dikkate alınmamıştır. İkinci bir seçenek toplumda hala bu türden evliliklerin var olması sebebiyle bunun dini yönden açıklanmasının yapılması anlamında güncel olmayan bu bilgiye yer verilmiştir.
[55] Güman, Tanzimat'tan Cumhuriyete İlmihal Literatürü (1839-1922), 193-194.
[56] Hayrettin Karaman, *İslam'ın Işığında Günümüz Meseleleri*, (yy.: 1996), 3: 163.

olmayan verilere rastlanmaktadır. Müellif, mezhep içi ihtilaflarda üç mezhep imamının adlarına ve bu imamlar arasındaki ihtilaf sebebiyle mezhep içerisinde tartışılan konularla ilgili yapılan tercihlerde zaman zaman bu tercihleri yapan âlimlerin isimlerine yer verdiği halde çoğu yerde bunları isim vermeden müphem ifadelerle aktarmıştır.[57] Müellifin gerek mezhep içi ihtilaflarda gerekse mezhepler arası ihtilaflarda ihtilafın sonucuna dair bir değerlendirme ve tercih yapmadığı da görülmektedir.[58] Bütün bunlar muhatabın zihninde karışıklığa sebep olacak hususlardır.

3. Müellif, mukaddimede eserin içeriği, hedefi ve kaynakları hakkında açıklamalar yapmış olmakla birlikte eserin telifinde nasıl bir usul takip edeceğinden bahsetmemiştir. Bazı konularla ilgili mezhep içi ve mezhepler arası ihtilaflara değinmemesini[59] eserin hacmini zorlamamak gerekçesiyle anlayabiliriz ancak bu tür seçimlerde ne tür bir usul takip ettiğine dair yapılacak açıklama eserin güvenilirlik katsayısını ve eserden istifade imkânını artıracak hususlardır.

3. Bazı konularda ayrıntı denilebilecek bilgi ve tariflere girilmiştir. Mesela dişleri fırçalamak için misvak bulunamaması durumunda parmakla dişlerin nasıl temizleneceği "başparmak ağzın sağ tarafına şahadet parmağı da sol tarafına salınarak üst ve alt dişler ovalanır" şeklinde ayrıntılarıyla anlatılmıştır.[60] Bizce bu kadar ayrıntıya girmek gereksizdir. İlmihalin yazıldığı dönem için güncel olabilecek konularda da ayrıntıya girilmiştir. Mesela Ramazan hilalinin tespiti konusu, konu ile ilgili delillere yer verilecek kadar ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İlmihal türü eserler konuların müzakere ve münakaşa edildiği eserler değildirler.

Sonuç

Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihali* adlı eserini dil ve üslup bakımından incelemeye çalıştığımız bu çalışmada ilmihal dilinin yazıldığı dönem için uygun olmakla birlikte bazı konularda ayrıntıya girmesi, mükellefleri doğrudan ilgilendirmeyen veya nadiren olabilecek bir takım meselelere dair hüküm ve bilgi içermesi, klasik kaynaklarda yer alan bilgilerin tercüme edilerek özetlenmesi ancak güncellenmemesi, bazı ihtilaflı konuların mükellefin zihnini karıştıracak şekilde sunulması veya çözümsüz bırakılması, eserin metodundan bahsedilmemesi gibi olumsuz görülebilecek neticelere ulaştık.

Yukarıda saydığımız olumsuzlukların yanında eserde günümüzde yazılacak ilmihallere örnek olacak hususların var olduğunu da söyleyebiliriz. Öncelikle eserin üslubunun oldukça nezih olduğunu ifade etmek gerekir. Cümleler kısa, net, akıcı ve mükellefin zihninde bir karışıklığa yol açmayacak şekilde anlaşılır, ifadeler ikna edici ve teşvik edicidir. Delil ve münakaşaya yer verilmemiş, ancak hükümlerin hikmet, gerekçe ve faydalarına dair doyurucu bilgiler verilmiştir. Terğib ve terhib amacıyla ayet ve hadislere yer verilmiştir. Yukarıda da değindiğimiz gibi ihtilaflı konulara yer verilmiştir. Bunun olumlu yönü ihtilaflı meselelerde mükellefin neyi, niçin ve hangi durumda tercih edeceğine dair yönlendirmelerde bulunulmuş olması, kolaylık ve ihtiyata uygun olanların neler olduğuna dair gerekli açıklamaların yapılmış olmasıdır. Soyut hükümlerin somutlaştırılması adına örneklerden yararlanılması, gerekli yerlerde başka kaynaklara yönlendirmelerin yapılmış olması eserin tespit edebildiğimiz olumlu yönleri içerisindedir.

Günümüzde yazılan ilmihallerde yukarıda olumlu olarak gördüğümüz hususların örnek alınması, olumsuz yönlere de düşülmemesi için dikkat edilmesi gerekir. Günümüzde ayrıca sözlü anlatımın yanında görsel ve şekil dilinin de yeni ilmihal diline eklenmesi gerektiğini, bu yönde bazı çalışmaların yapıldığını biliyoruz. Bunların artarak devam etmesi ve yapılan yeni çalışmalara yaptığımız bu çalışmanın katkı sağlaması temennilerimiz arasındadır.

[57] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 79, 434, 437-438.
[58] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 97, 98, 154, 442, 455.
[59] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali,* 103, 430, 435.
[60] Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 105.

Kaynakça

Aynacı, Mediha, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fıkhî Yönden Değerlendirilmesi,* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali,* sad. Ali Fikri Yavuz, Ankara: Akçağ yayınları, 2014

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-u İslamiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu,* 8 cilt, y.y.: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.

Bozkurt, Ramazan, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları ve Problemleri,* Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Güman, Osman, Tanzimat'tan Cumhuriyete İlmihal Literatürü (1839-1922), *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* 12/23, (2014), 167-211.

Kahraman, Abdullah, Cumhuriyet Dönemi İlmihalleri: Fıkıh ve Toplumsal İhtiyaç Bakımından Bir Değerlendirme, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* 12/24, (2014), 147-172.

Karaman, Hayrettin, *İslam'ın Işığında Günümüz Meseleleri*, 3 cilt, (yy.: 1996)

Kelpetin Arpaguş, Hatice, "İlmihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul 2000), 22: 139-141.

Kelpetin Arpaguş, Hatice, Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 22 (2002/1), 25-56.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, "İlmihal Dindarlığının İmkânı Üzerine", *İslâmiyât*, (2002), 109-124.

Kurt, Hasan, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Kitaplarının İtikadi Konulara Yaklaşımı (1923-1965),* Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Okumuş, Namık Kemal, Mızraklı İlmihâl Kültürü ya da Geleneksel Din Algısını Besleyen Popüler Dindarlığın Etkinlik Alanları Üzerine Bazı Tespitler, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi,* 9/2 (Kasım-2017), 900-931.

Pala, Ali İhsan, Ömer Nasuhi Bilmen'in Fıkhi Eserlerinde Fıkıh Usulü Kurallarını Uygulaması, *Atatürk Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu 26-28 Haziran 2006*, (Erzurum 2007), 1: 271-294.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan (ö. 189/805), *Kitâbu'l-kesb,* thk. Süheyl Zekkâr, Dımaşk: ts.

Yaran, Rahmi, "Bilmen, Ömer Nasuhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 1992), 6: 162-163.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Yavuz, Ali Fikri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: 2013), 43: 350-351.

Yörükan, Yusuf Ziya, İslam İlm-i Hâli, *İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (İstanbul: 1952) Milli Eğitim Basımevi, 1, 5-21.

SOSYOLOJİK ŞARTLARA GÖRE DEĞİŞEN FIKIH DİLİ

Meryem YERLİ[1]

Özet

İnsan sosyolojik olarak değişen aynı zamanda dönüştüren bir varlıktır. Doğal yollardan olmak kaydıyla karşılaştığı şey ne olursa olsun toplum olarak değişmekle birlikte bünyesine aldığı fikir, düşünce, akım ve benzeri şeylerden etkilendiği gibi onları kendi yaşam tarzına, örfüne ve alışkanlıklarına göre dönüştürür. Bu bağlamda fıkhın Müslüman insan ve onun hayatıyla doğrudan bir ilişkisi vardır. Şâri' Teâlâ'nın evrene koyduğu yasalar O'nun gönderdiği din için de geçerli olmuş ve böylece fıkıh da toplumların örf, âdet, gelenek ve göreneklerine göre değişkenlik gösterebilmiştir. Bu değişim fıkhın yapısında bizatihi mevcuttur. İslâm tarihi bunun örnekleriyle doludur. Fıkhın mevcut şartlara göre değişebilir olduğunu göstermesi açısından konu önem arz etmektedir. Çalışmamızın amacı zaman, mekân, örf, âdet, gelenek ve göreneklerin değişmesine bağlı olarak fıkhî hükümlerin de değişebilir olduğunu göstermektir. Bu makalede ele alacağımız konu farklı dönemlerde ve farklı sosyolojik çevrelerde fıkıh dilinin aldığı şekil olacaktır. Çalışmamız konunun kavramsal çerçevesi belirtildikten sonra İslâm tarihinden örneklerle nihayete erdirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Sosyoloji, Örf, Âdet, Değişim.

Abstract

Human being is a sociologically changing but also transforming entitiy. Provided that it is natural whatever he or she encounters, as a society both changes and he or she is influenced by the ideas, thoughts, movements etc. And transforms them according to their lifestyle, customs and habits. In this context, fiqh has a direct relationship with thw Muslim man and his life. The laws that Allah has put into the universe also has been valid to His religion. So, fiqh is able to vary according to the customs, traditions of the societies. This change is present in the structure of fiqh itself. Islamic history is full of examplesof this. The issue is important in terms of show that fiqh may vary under current circumstances . the aim of our study is to show that fiqh may change depending on the change of time, place, customs, folks and traditions, ın this article, we will discuss the shape of the fiqh language in defferent periods and sociological environments. Our study will be finalized with examples from Islamic history after the connceptual framework of the subject is specified.

Keywords: Fiqh, Sociology, Custom, Folk, Change.

Giriş

İslâm tarihi boyunca Müslüman toplumların kendileri İslâm dinine göre değiştikleri gibi her toplumun din anlayışı kendi örf, âdet, gelenek, görenek ve alışkanlıklarına göre şekil almıştır. Din değişmez, ancak din anlayışı ve algısı toplumdan topluma değişkenlik gösterir. Tüm bunlar Yüce yaratanın insana ve evrene koyduğu ilâhî yasa çerçevesinde olup bitmektedir. İnsanı ve evreni değişmez bir düzen içinde yaratanın ona gönderdiği din için bu yasayı dikkate almaması düşünülemez. Fıkıh da toplumları Şâri'in makâsıdı çerçevesinde değiştirirken aynı zamanda, zamana, mekâna, şartlara göre toplumdan topluma değişkenlik arz edebilecektir. Bu dinamik, fıkhın yapısında bizâtihi mevcuttur. Burada değişiklik gösteren şeyin dinin aslında değil fer'inde olduğunu söylemeye ayrıca gerek olmadığını düşünüyoruz.

Ne sahabe ne tâbiîn ne de sonraki dönemlerde ulema değişen şartlara ve toplumun ihtiyaçlarına göre içtihadlarını ve fetvalarını değiştirme konusunda bir taassup göstermişlerdir. Hz. Peygamberin kayıp develerle alakalı uygulaması, develer uzun süre kendi kendilerini idare edebildikleri ve bu arada sahiplerinin de onları bulma imkânı olması için bulunduğu zaman yakalanılmayıp serbest

[1] Öğr. Gör. Osman Gazi Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı Eskişehir, Türkiye, meryem.yerli@ogu.edu.tr orcid.org/0001-001-8965-0090

bırakılması yönünde olmuştur. Hz. Osman kendi zamanında ahlâkî durumun bozulmasını gerekçe göstererek kaybolmuş develerin ilan edilmesinden sonra satılarak bedelinin ortaya çıktığında sahibine teslim edilmesini emretmiş, Hz. Ali ise sahibi çıkınca teslim edilmek üzere devletin ahırında beslenerek tutulmasını istemiştir.[2] Bu felsefeye bağlı olarak daha sonra gelen müçtehit imamlar da bizim hukûkî yapıda değişim olarak addettiğimiz şeylere hükümlerin değişmesi olarak değil, hukukun teessüsü nazarıyla bakmışlardır.[3] Bunun sebebi değişimin zaten hukukun içinde mündemiç olduğu düşüncesi olsa gerektir.

Bilindiği gibi Kur'ân ve Sünnet fıkhın iki ana kaynağını oluşturmaktadır. Kur'ân âyetlerinin sübûtu katî, hadislerin ise büyük oranda sübûtu zannîdir. Kur'ân ve hadis lâfızlarının delâletlerinin katî veya zannî olması da siyak sibak, ifadenin yapısı, sevk ediliş biçimi gibi etkenlere göre farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla bu iki kaynağa dayanılarak çıkarılacak hükümlerin de aynı şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir. İşte bu gerekçeyle müçtehitlerin kendi toplumlarına dair yaptıkları hukûkî düzenlemelerinde nasların bu özelliği onlara farklı ve geniş yorumlar yapma imkânı vermekte vetoplumun kültüründen gelen değerler de verilen hükümleri etkilemektedir. Çalışmamızın başında da değindiğimiz gibi maruf olarak kabul edilen toplumsal kabuller ve uygulamalar dînî hükümlere etki etmektedir. Nitekim hüküm çıkarmada örfün önemli bir yeri vardır. [4]

Mesela yenmesi helâl olan şeylerle alâkalı Arapları ölçüt almak gerektiğini düşünen âlimler olsa da ki imam Şâfiî bunlardandır,[5] Mâlikî İbn Âşur, milletlere göre değişken olan âdetlerin bağlayıcı teşrîde esas alınmasının İslâm'ın genel prensibine ters düşeceğini, bu nedenle de İslâm'ın, yöreden yöreye farklılık arz etmesi tabiî olan giyim kuşam, barınak, binit gibi şeylerin tayinine girmediğini ifade etmiştir.[6] Burada belirleyici olan etken örftür. Hanefî eserlerinde birçok fıkhî meselede örfe itibar edilmektedir. Bundan dolayı Hanefî imamlar bir takım kâideler vaz' etmişlerdir. O kâidelerden bazıları şu şekildedir:

Örf ve âdet asıl addolunmuştur.

Âdet ile hakiki mâna terk olunur.

Âdet muhakkemdir.

Hakkında nas vârid olmayan şerî bir hükmü ispat için örf ve âdet hakem kılınır. Hatta müftî ile kadı için mezhebde zahir olan şeye göre hükmedip, bundan dolayı örf ve âdeti terk etmek yoktur.

İnsanların kullanımı bir hüccettir ki onunla amel vacip olur.

Âdeten imkânsız olan şey hakikaten imkânsız gibidir.

Âdetin delâletiyle hakîkîmâna terk olunur.

Örfen mâruf olan şey şer'an şart kılınmış gibidir.

Örf ile sabit olan nas ile sabit gibidir.[7]

Çalışmamıza konuyla ilgili İslâm hukuk tarihinden örneklerle devam edelim.

---

[2] Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 108.

[3] Mehmet Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi,* (İstanbul: MÜİFVY, 2014), 9.

[4] Mustafa Yıldırım, *Dînî Araştırmalar, Kadın Özel Sayısı, "Fıkıh-Kültür İlişkisi Bağlamında Kadın ve Hukuku",*(2016), 56.

[5] Muhammed b İdris eş-Şâfiî, *el-Umm*, 1. Baskı, (yy. 1968), I:217-218.

[6] Muhammed et-Tâhir b. Âşur, *İslâm Hukuk Felsefesi* (Eserin özgün adı: *Mekâsıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Çev. Mehmed Erdoğan, Vecdi Akyüz), 4. Baskı, (İstanbul: Rağbet yay., 2013), 150; Erdoğan, 133.

[7] Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm şerh-i Mecelleti'l-ahkâm,* (Beyrut-Lübnan: Dâru-Kütübi'l-İlmiyye, ty), I:40, madde 36, I:43, madde 39- 40; İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf,* (Haz: Sırrı Fuat Ateş), (Konya: Hüner yay. 2010), 126-127.

Mezhepte asıl olan mezhep imamlarının usûlen taklit edilmesidir. Müteahhirûn ulemâ şartlar gerektirdiğinde Ebû Hanîfe'ye ve onun ashabına muhalefet edebilmiştir. İmameynin de hocaları Ebû Hanîfe'ye zaman zaman muhalif olduğu durumların olduğu malûmdur. Onları furû meselelerde muhalefete götüren sebeplerden birisi de örftür. Nitekim ribevî mallardan (altın, gümüş, buğday, arpa, tuz, hurma) olan altın ve gümüşün mübâdelesi tartı ile diğer dördünün mübâdelesi ölçü ile olması nasla belirlenmiştir. Ancak örfteki uygulama nassa muhaliftir. Ebû Hanîfe ve imam Muhammed'e göre bu konuda örfe itibar yoktur. Mesela hurma ile tuzun tartı ile mübâdelesi nassın hilâfınadır. Ebû Yusuf'a göre ise ribevî mallarla ilgili nas asr-ı saâdetteki insanların örf ve âdeti üzerine vârid olduğundan îtibar örf ve teâmüledir. Nassın hükmü değişmiştir. Artık hurma ile tuzun tartı ile alınıp verilmesi meşrûdur. Ebû Yusuf'a göre teâmül örf üzerine binâ edilen nassa muhalif olursa nasla belirlenmiş olan hükmün hilâfına olarak örf mûteber olur. Çünkü örf ve âdete mübtenî olan nassın hükmü örf ve âdetin değişmesiyle değişir.[8] Konuyu açıklama sadedinde İzmirli, fukahaya göre insanların muamelelerini fesada vermektense mümkün mertebe sıhhate hamletmek evlâ olduğundan Ebû Yusuf'un kavlinin râcih olduğunu ve bu görüşün nassa muhalif örf ile amel olmayıp belki nassı tevil etmek olduğunu söylemiştir.[9]

Muhammed Ebû Zehra *"Ebû Hanîfe"* adlı kitabında *"Örfün değişmesiyle hükümler de değişir"* başlıklı bir bahis açmış ve İbnÂbidin'in kira ile işlenen araziden alınacak öşür meselesinde Ebû Hanîfe'nin kavlini terk ederek Ebû Yusuf'la imam Muhammed'in kavillerini aldığını zikretmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşü, zekât mülkün tekâlifi ve semeresi olduğundan, öşrü de mücirin vermesidir. EbûYusuf'la İmam Muhammed'e göre ise ziraatte zekât mahsûlâttan alındığı için öşrü de müstecirin vermesi gerekir. Zîra mahsûlâtın sahibi müstecirdir. İbn Âbidin'e göre Ebû Hanîfe'nin görüşünü tatbik etmek, evkaf arazisine haksızlığı doğurur. Ebû Zehra İbn Âbidin'den şu sözleri nakleder: "*Bu hadise zamanımızda vuku buldu ve tekrar tekrar soruldu. Ben Ebû Yusuf'la Muhammed'in kavliyle cevaba taraftarım… Çünkü İmam Âzam'ın kavlini alırsak bu zamanda vakfa büyük bir zarar gelir ki buna kimse kâil olmaz. Zîrâ zamanımızda cârî âdete göre sultanın vekilleri öşür ve haracı müstecirden alıyorlar…"* İbn Âbidin konuyu açıklama sadedinde, emsalinin ücreti bin dirhemden fazla olan bir araziyi müstecirin yirmi dirheme icarla aldığını çünkü idarecilerin çok vergi aldıklarını söylemiştir. Hem vakfın mütevellisi araziyi yirmi dirheme icara verip hem de araziden çıkan mahsûlâtın öşrünü âşarcının mütevelliden almasına fetva verilemeyeceğini böyle bir şeye imamların imamı Ebû Hanîfe şöyle dursun hiç kimsenin kâil olamayacağını belirtmiştir. İbn Âbidin'e göre eğer arazi emsali gibi bir ücretle kiraya verilebiliyorsa o zaman İmam-ı Âzam'ın kavliyle fetva vermek gerekir. Kendi zamanında cârî olan âdete göre öşür müstecirden alındığı için münasip ücretle kiraya vermek mümkün olmayıp az bir ücretle îcara veriliyorsa o zaman imâmeynin kavliyle fetva vermek gerekir. İmam-ı Âzam'ın kavline göre öşür ve haracın müstecire şart koşulmasıyla îcarın bozulması ise ayrı bir meseledir. İmâmeynin kavline göre öşrü müstecire şart koşmak akdi bozmaz. Çünkü bu şart imamayne göre akdin muktezâsındandır.[10]

Fıkıh dilindeki değişime verilebilecek olan örneklerden birisi de mâlikin mülkünde yapacağı tasarruflarında özgür olma meselesidir. Ebû Hanîfe'ye göre mâlik mülkünde hürdür ve dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. Kıyasa göre hiç kimsenin mâlikin mülkiyet hakkını kısıtlama ya da sınırlandırma yetkisi yoktur. Ebû Hanîfe, ahlâkın bozulmadığı ve insanların birbirlerinin hakkına saygı duydukları bir zamanda kazâen değil, diyaneten bir müeyyide getirmeyi yeterli bulmuştur. Zîrâ onun zamanında insanların başkasının hakkını gasp etmemesi için onun haram olduğunu bilmesi yeterlidir. Ebû Hanîfe bu takyîd hakkını mahkemeye değil diyanete vermiştir. Çünkü din, mülk sahibine komşusuna ezâ ve cefâ yapmamasını emretmiştir, mâlik olunan şeyin başkasına eziyet vasıtası olarak kullanılmamasını vâcip kılmıştır. Zîrâ dînî vazife en iyi sûrette men etmeye kâfîdir. Ancak zamanla insanların ahlâkî yapısı

[8] Ebu'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, (Kâhire: Dârusselâm, 2000), III: 1005; İzmirli, *İlm-i Hilâf,* 132; Mustafa Öztürk, *Yetkin Düşünce* "*Din Güncellenebilir mi Güncellenemez mi",* yıl:1, sayı:3, (İstanbul: 2018), 42.

[9] İzmirli, *İlm-i Hilâf,* 132.

[10] Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin, *Mecmû'atü resâil-i İbn Âbidîn*, (Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ty.),II:140-141; Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe,* (Çev. Osman Keskioğlu) (Ankara: DİB., 2005), 372-373.

bozulacak ve kişinin mülkünde tasarrufta bulunurken başkasına zarar vermesine mani olan dînî müeyyide yeterli olmayacaktır. Nitekim müteahhirûn Hanefî fakihleri fâhiş zarar verme durumunda kazâen de müdahale etmeyi istihsânen benimsemişlerdir.[11] Mecellenin 1197. maddesi konuyla ilgili olarak "Hiç kimse mülkünde tasarruftan men olunamaz. Meğerki âhara zarar-ı fâhişi ola…" şeklinde düzenlenmiştir.[12]

İbn Kayyim *İ'lâmü'l-Müvakk'în'*de fetvanın değişmesiyle ilgili beş gerekçe göstererek zaman, mekân, durum, niyet ve âdetlerin değişmesiyle fetvanın da değişmesi gerektiğini ileri sürer.[13] Konunun önemine dair bazı bilgiler verdikten sonra değişime konu olan fetva örneklerine yer verir. İbn Kayyim değişime konu olan konulardan birinin örften örfe anlamları değişen lafızlar olduğunu söyler. Bu tür lafızlar daha çok yemin, ikrar, vakıf, talak, nikâh, nezir gibi konularda söz konusu olmaktadır.[14] İnsanların kullandıkları lafızlar bölgeden bölgeye ve yöreden yöreye değiştiği için niyetler ve buna bağlı olarak hükümler de değişen örfî lafızlarla birlikte değişmektedir. Bundan dolayı kendisine başvurulan müftî, bu tür durumlarda kişinin ait olduğu örf ve âdetini dikkate alıp fetva vermesi gerekmektedir. Meselâ "binek" kelimesinin merkep anlamında kullanıldığı bir beldede yaşayan biri "ben bineğe binmedim" diye yemin etse, ata veya katıra binmesiyle yemini bozulmuş olmaz. Bu durum talâk, nikâh, nezir, vakıf gibi durumlarda da söz konusu olmaktadır.[15]

Fıkıh dilindeki değişimle alâkalı söylemleri olan kişilerden bir diğeri de Şâtıbî'dir. Şâtıbî teklîfî hükümleri cüz olarak ele alındığında ayrı, küll olarak ele alındığında ayrı kategorilerde inceler. Ona göre mübah küll olarak ayrı, cüz olarak ayrı hükümlere tâbî olur. Bu itibarla cüz olarak ele alındığında mübah olan bir şey küll olarak ele alındığında mendub ya da vacib olur. Yine cüz olarak ele alındığında mübah olan bir şey küll olarak ele alındığında mekruh ya da haram şeklini alır. Böylece dört farklı açı ortaya çıkmış olmaktadır. Birinci kısım, cüz olarak ele alındığında mübah olup küll olarak ele alındığında mendub olan şeylerdir. Mübah yiyecek, içecek ve giyecek şeylerin iyi, temiz, kaliteli olanlarından vacib, mendub ve mekruh sayılmayan hususlar bu gruba girmektedir. Bunlar cüz olarak ele alındığında mübahtır. Şayet kudret bulunmakla birlikte bazı vakitlerde terk edilmiş olsalar bu terk câiz olur. Terki câiz olunca işlenmesi de câiz olmaktadır. Ancak sayılan bu şeyler toptan terk edilecek olsa o takdirde mendub olur ve şeriatın yapılmasını istediği şeyin aksine bir davranışa girişilmiş olur. İkinci kısım cüz olarak ele alındığında mübah olup küll olarak ele alındığında vacib olan şeylerdir. Bu kısma örnek yemek, içmek, cinsî münasebette bulunmak, alış veriş yapmak gibi şeylerdir. Bunlar cüz olarak ele alındığında mübah olup yapıp yapmamak kişinin tercihine bırakılmıştır. İnsanların birini diğerine tercih etmeleri câiz olduğu gibi bazı durum ve zamanlarda terk etmeleri de câizdir. Ancak bütün insanların terk edecekleri düşünülecek olursa bu, yapılması emrolunan zarûriyattan olan bir hususun terki olmuş olur ve bu durumda yapılası vacib halini alır. Üçüncü kısım cüz olarak mübah olup küll olarak mekruh olan şeylerdir. Bunlar mesire yerlerini gezinmek, kuş sesi, dinlemek oyunlarla eğlenmek gibi hususlardır. Bu gibi şeyler cüz olarak ele alındığında mübah olur. Şu veya bu şekilde insanların bunları yapmaları kendi tercihlerine bırakılmıştır. Ancak bir insanın veya bir toplumun sayılan bu şeyleri her zaman yaptıkları düşünülecek olursa o zaman mekruh halini almaktadır. Şâtıbî dördüncü kısmın, cüz olarak ele alındığında mübah olup küll olarak ele alındığında sahibinin adalet vasfını zedeleyici şeyler olduğunu söyler ve Gazâli'den şu sözleri aktarır: *"Mübah olan bir şey üzerine devam etmek bazen o mübahı küçük günah haline getirebilir. Nitekim küçük günah üzerinde müdavim olmak da onu büyük günah haline dönüştürür. Bu noktadan hareketledir ki 'Israr edilen küçük günah küçük değildir' demişlerdir"* Bu durumda cüz olarak mübah olan şey, küll olarak düşünüldüğünde son tahlilde harama

[11] Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe,* 426-428.

[12] Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürrü'l-muhtar,* (terc. Mehmet Savaş), (İstanbul: 1984), XI, 313-314; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm,* III:220, 1197. madde; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi,* 167-168.

[13] Ebu Abdillah, Muhammed b. Ebibekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în 'an Rabbi'l-'âlemîn*, thk., Muhammed Abdüsselâm İbrahim, (Beyrut: 1991), III:11-12.

[14] İbn Kayyim,*İ'lâmu'l-muvakki'în,* III:46.

[15] İbn Kayyim,*İ'lâmu'l-muvakki'în,* III:45; İbrahim Özdemir, *"Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım", (*MÜİFD*:* 2014), XXXXVII:19-42, 25-27.

götüren bir şeye dönüşmektedir. Şâtıbî cüz olarak ele alındığında mekruh olan bir şeyin küll olarak ele alındığında haram olduğunu söyler. Bu gruba örnek olarak kumar kastı olmaksızın satranç veya tavla oynamayı verir.[16]Şatıbî bu zamanda yaşasaydı ve gençlerin bilgisayar oyunlarına veya sosyal medyaya nasıl bağımlı olduklarını görseydi satranç oynamayı mekruh olarak görmek bir tarafa mendub göreceği kanaatindeyiz.

İsmail Hakkı İzmirli, bir toplumda hüsün telâkkî edilen bir şeyin başka bir toplumda kabih telâkkî edilebileceğini belirtmiştir. Örnek olarak erkeğin başının açık olmasının doğu memleketlerinde çirkin telâkkî edilip, batı memleketlerinde ise çirkin telâkkî edilmemesini vermiştir. Şerî hüküm de bu telâkkîye göredir. Doğululara göre erkeğin başının açık olması adaleti zedeleyici bir husus iken batılılara göre durum böyle değildir. Hâl böyle olunca cârî âdetler, gerek şerî bir delil ile emir, nehiy veya izin olarak vuku bulmuş olsun, gerek şerî bir delille vuku bulmuş olmasın şer'an itibara alınması zarûrîdir. Şâri' kulların maslahatını kastettiğinden âdete bağlı hükümler de maslahatla beraber deveran eder. Bir şeyin hükmü, maslahatın yokluğuna bağlı olarak yasak olurken, maslahatın bulunmasına göre câiz olur. İzmirli buna örnek olarak dirheme mukabil dirhem alım satımında vâdenin câiz olmayıp, karzda câiz olmasını vermiştir.[17]

Bilindiği gibi haramlar Şârî tarafından belli edilmiş haramın dışındakiler de helâl sayılmıştır. Bunlar İslâm hukukunun kesin ve değişmez çizgisidir. Helâli haram, haramı helâl saymak kimsenin yetkisi dâhilinde değildir. Haram ve helâlin dışındakiler ise "eşyada aslolan ibâhadır" ilkesi gereğince mübah görülmüş ve Mansurizade'nin de dediği gibi şerî cevaz kapsamında devlet başkanına bu alanlarda geniş yetkiler tanınmıştır. Herhangi bir zamanda veya toplumda dînî yaptırım zayıflayıp çoğu kişide hukuk kurallarını çiğnemeye götüren durumların dînî motife üstün gelmesi söz konusu olduğunda devlet gücüne dayanan müeyyideye başvurulur.[18]Bu mânâda diyânî olan yani bireyin dinî duyarlılığına bırakılan alan, yargısal denetim kapsamına alınarak kazâî hale getirilebilir.[19] Hz. Osman "Kur'an ile yola gelmeyen, devlet gücüyle yola getirilir" demiştir.[20] Bu yetki maslahatın gerektirdiği ölçüde mübahların takyîd edilmesi şeklinde uygulama alanı bulmuştur.[21] Nitekim şer'î olarak kişilerin velâyetine bırakılan kimi konular şartlar gerektirdiğinde onlardan alınarak amme velâyetine havâle edilmiştir.[22] Buna küçüklerin evlendirilmesiyle alâkalı olarak Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi Münâkehât ve Müfârakât Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası'nı örnek verebiliriz. Burada dört imam tarafından küçüklerin evlendirilmesine cevaz verildiğini, ancak zamanın geçmesiyle şartların değiştiğini ve bu şekilde küçüklere menfaat sağlayacak yerde zararın dokunacağından bahsedilmiştir. Konuyla ilgili İbn Şübrüme've Ebû Bekri'l-Esam'ın küçüklerin menfaati olmayan yerde velâyetin bile sabit olmayacağı görüşlerine binaen ilgili maddenin tanzîm edildiği ifade edilmiştir.[23]

Mansûrîzâde Said'e göre akıl ve naklin katî delâletiyle şeriatın emir ve nehyine muârız olmamak şartıyla devlet başkanı (ulü'l-emr) her neyi emredecek olursa olsun tümüne itaat etmek vâciptir. Bu mânâda şerî olarak emir ve nehiy vârid olmamış olup câiz olan şeylerin hepsinde devlet başkanının emretmeye veya yasaklamaya sınırsız bir şekilde salâhiyeti vardır. Bu alan cevâz-ı şeriyye alanıdır.Zîrâ Şârî Teâlâ ulü'l-emre itaati mutlak bir şekilde vâcip kılmıştır. Öyle ki şeriat, ulü'l-emrin emrettiği ve nehyettiği şeyleri kendi emir ve nehyi mesâbesinde görmektedir. Mansurizade'ye göre çok eşle evlilik meselesi de şerî cevaz kapsamına girmektedir. Bu meyanda vârid olan Nisâ sûresi 3. âyette çok eşlilikle ilgili herhangi bir emir ve nehiy vârid olmamış, taadüd-i zevcât, cevâzı beyan edilmiş emr-i câizden

[16] Ebû İshak eş-Şâtıbî, *Muvâfakât,* (çev. Mehmet Erdoğan), (İstanbul: 2015), I:121-131.
[17] İzmirli, *İlm-i Hilâf,* 129-130.
[18] İbn Âşur, *İslâm Hukuk Felsefesi,* 295; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi,* 166.
[19] Ahmet Yaman, *Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim*, Diyanet İlmî Dergi, (2014) 50/2, 13.
[20] İbn Âşur, *İslâm Hukuk Felsefesi,* 295; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi,*166; Yaman, *Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim*, 13.
[21] Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi,* 146.
[22] İbn Âşur, *İslâm Hukuk Felsefesi,* 296; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi,* 146.
[23] Çeker, Orhan, *Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnâmesi,* (Konya: Mehir Vakfı Yay., 1996), 76-77; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi,* 146.

başka bir şey değildir. Bundan dolayı devlet başkanı çok eşliliği men etmeye veya bazı kayıt ve şartlarla sınırlandırmaya tam olarak yetkilidir. Şeriat-i İslâmiye'de bu hususta hiçbir mânî yoktur. Devlet başkanı bu yolda bir kanun vaz'edecek olsa şeriat bunu reddetmek bir yana daha fazla teyit ve tekid eder. Mansurizade'ye göre nikâh ve talâk da taadüd-i zevcât gibi haklarında şerî bir emir ve nehiy vârid olmamış, yalnız cevâzı beyan edilmiş olduğu için cevâz-ı şer'iyye alanına girer.[24] Bu konuyla ilgili bir çalışması olan Hocam Mustafa Yıldırım'a göre ise Nisâ Suresi 3. âyet çok eşlilikle ilgili herhangi bir düzenleme getirmiş değildir. Âyet siyakı ve sibakı itibarıyla yetim mallarının korunmasıyla ilgilidir. Ona göre çok eşlilik Kur'ân'ın gündeminde olmayıp "ikişer, üçer, dörder" ifadesi o dönemdeki hali hazırda zaten mevcut olan çok eşlilik uygulamasının bir tezahürüdür ve sayı ifade etmekten ziyade yetimlerin mallarına konmak için onlarla evliliğin bahane edilmemesini, erkeklerin evlenmek için yetimlerden başka üstelik istedikleri kadar kadın olduğunu belirten bir söz üslûbundan öteye geçmemektedir. Hal böyle olunca bu âyetten çok eşlilikle alâkalı hukûkî bir düzenleme anlamı çıkarmak kelâmın sevki açısından mümkün görünmemektedir. Ancak âyetteki ifadelerden Kur'ân'ın çok eşliliği tamamen yasakladığını söylemek de mümkün değildir. Hocaya göre evlilik ciddi bir kurum olduğundan nikâh akdinin, yaptırım gücü olan bir erkin izin ve gözetiminde yapılması gerekmektedir. Nikah akdindeki velâyetin de işlevi bu olmaktadır. Nitekim velâyet kurumu uzun süre işlevini yerine getirmiştir. Günümüzde ise bu işlevi devlet üstlenmiş durumdadır. Çünkü hak ihlâllerini önlemek ve yapıldığında bu ihlâlleri düzeltmek için devletten daha güçlü bir kurum yoktur. Dolayısıylaeş sayısıyla ilgili kuralları koyacak tek kurum da devlet olmaktadır. Çünkü devlet kamu düzenini sağlama konusunda birinci derecede yetkili ve sorumludur.[25]

Konuyla ilgili çalışması olan fıkıhçılardan bir diğeri de Ahmet Yaman'dır. Yaman, şartların değişmesine bağlı olarak zekâtın, resmî bir kurum aracılığıyla denetime tâbi tutulabileceğini, nikâhın tescilinin şart koşulabileceğini, kocanın vereceği mehrin, resmî senede bağlanabileceğini, din eğitiminin zorunlu hale getirilebileceğinibelirttikten sonra daha önce belirlenen cezalara ta'zîr cinsinden ilavelerin yapılabileceğini söylemektedir. Buna uyuşturucu üreticilerinin ve satıcılarının ağır bir biçimde cezalandırılabileceğini, insan kaçakçılarına idam cezası verilebileceğini; kırmızı ışık ihlali yaparak ölümlü kazalara neden olanların kasten/amden ya da kastın aşılması suretiyle/şibh-i amd adam öldürmek suçuyla yargılanabileceğini örnek olarak verir. Genel kurallardan istisna yönteminin işletilebileceğini, meselâ istihsan yöntemiyle, kadınların yanlarında mahremleri olmadan sefere çıkamayacakları hükmünden güvenliği sağlanan kadınların yolculuk yapmalarının ve hacca gitmelerinin; tâat cinsinden amellere karşılık ücret alınamayacağı kuralından meslek olarak Kur'an öğretme, imamlık ve müezzinlik yapma karşılığında ücret almalarının istisna edilebileceğini söylemektedir.[26]

Ahmet Yaman'ın şartların değişmesiyle birlikte fetvânın değişmesiyle ilgili çözüm önerilerinden biri dekutuplara yaklaştıkça namazların cem edilme ihtiyacı daha çok hissedilip namaz vakitlerinin belirlenmesinde "takdir" biçimlerinin farklılık arz edebilir olmasıdır.[27]

Yaman'ın ifadesiyle zamanın ve şartların değişmesine bağlı olarak eskiden murûeti yani şahsiyet saygınlığını gideren ve şahitlik ehliyetini etkileyen fiiller olarak görülen yolda yürürken yemek yemek ve erkeğin başı açık gezmesi, şimdi normal karşılandığı için aynı sonucu doğurmayacaktır. Garanti şartlı satışlar örf haline geldiği için eski fetvanın aksine akdi ifsat etmeyecektir. Elektronik transfer yoluyla ulaştırılan şeyin kabzı, internet üzerinden akit gibi işlemlerde, günümüz örfünün müsamahayla karşıladığı gecikmeler veya ilave şartlar artık akdi ifsat sebebi sayılmayacaktır.[28]

---

[24] Mansurizade Said, *"Taadüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir mi", İslâm Mecmuası Tahlil ve Dizin 1-12. Sayılar,* (Yayına Hazırlayanlar İlhami Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse), (İstanbul: 2019), 8:337-340; Mustafa Yıldırım, *"Nisa Sûresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi",* Dinlerde Nikâh Sempozyumu, (İstanbul: Dokuz Eylül Üniverssitesi İlâhiyat Fakültesi İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) 2012), 542; Yusuf Eşit, "*Ahkâmın Mahiyet Açısından Değişmesinin İmkânı",* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2018/2), 17:34, 500-501.

[25] Yıldırım, *"Nisa Sûresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi",*544.

[26] Yaman, *Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim*, 13.

[27] Yaman, *Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim*, 15.

[28] Yaman, *Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim*, 16.

Ahmet Yaman'a göre umûmü'l-belvâ olarak ifade edilen,toplumun genel olarak müptela olduğu, kaçınılması güç, herkese bir şekilde ilişen ve çokça vuku bulan hususlar fetva üzerinde etkili olan bir başka sebeptir. Bu bağlamda meselâ doğum günü, evlilik yıldönümü, anneler günü gibi aslında Batı toplumlarının âdeti olan birçok kutlama, günümüzde bütün dünyada, bu arada müslümanlar arasında da çok yayılmış bulunduğundan bunları benimsemeyi, gayrı müslimlere benzemek olarak telakki eden fetva; yazılı, görsel ve elektronik medya resimsiz ve videosuz olamayacağı için canlı resmini yasaklayan fetva; kredi kartı kullanmayan neredeyse kalmadığı için vekâlet ve kefâlet işlemleri sırasındaki faiz şüphesinin bile faiz sayılacağı fetvası; kadınların iş ve eğitim hayatında neredeyse erkekler kadar bulunur hale geldikleri için kadının evin dışına çıkmasını ancak çok gerekli nedenlere bağlayan fetva, eşyanın özel ambalajı içinde satımı âdet haline geldiği için mebîin görülmesiyle ilgili fetva, günümüzde gözden geçirilmiştir.[29]

Tebliğimizi İbn Kayyım el-Cevziyye'nin bir sözüyle bitirmek istiyoruz. *"…İşte fıkıh budur. İnsanlara örf, âdet, zaman ve hâl karînelerinin farklılıklarına rağmen, kitaplarda mevcut nakillerle fetvâ veren bir kimse, hem sapar hem de başkalarını saptırır. Böyle birisinin dine karşı işlediği cinayet, tıp kitaplarında mevcut bilgilerle yola çıkıp da bütün insanlığı tedaviye kalkışan kimsenin cinayetinden daha büyüktür."*[30]

Kaynakça

Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm şerh-i Mecelleti'l-ahkâm.* Beyrut-Lübnan: Dâru-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Çeker, Orhan. *Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnâmesi.* Konya: Mehir Vakfı Yay., 1996.

Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe.* (Çev. Osman Keskioğlu) Ankara: DİB., 2005.

Erdoğan, Mehmet. *Ahkâmın Değişmesi.* İstanbul: MÜİFVY, 2014.

Eşit, Yusuf. "*Ahkâmın Mahiyet Açısından Değişmesinin İmkânı".* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018.

İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımeşkî. *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürrü'l-muhtar,* (terc. Mehmet Savaş), İstanbul: 1984.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b Ömer. *Mecmû'atü resâil-i ibn Âbidîn*, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî: ty.

İbnÂşur, Muhammed et-Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi.*(Eserin özgün adı: *Mekâsıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Çev. Mehmed Erdoğan, Vecdi Akyüz), 4. Baskı, İstanbul: Rağbet yay., 2013.

İbn Kayyim, Ebu Abdillah, Muhammed b. Ebi Bekr. *İ'lâmu'l-muvakki'în 'an Rabbi'l-'âlemîn*, thk., Muhammed Abdüsselâm İbrahim, Beyrut: 1991.

İzmirli, İsmail Hakkı. *İlm-i Hilâf.* (Haz: Sırrı Fuat Ateş), Konya: Hüner yay., 2010.

Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Mansurizade Said, *"Taadüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir mi". İslâm Mecmuası Tahlil ve Dizin* 1-12. Sayılar*,* (Yayına Hazırlayanlar İlhami Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse), İstanbul: 2019.

Merginânî, ebu'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. Kâhire: Dârusselâm, 2000.

Özdemir, İbrahim. *Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım.* MÜİFD: 2014.

[29] Yaman, *Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim*, 19.

[30] İbnKayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'în,* 66; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi,* 237; Yaman*, Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim*, 13.

Öztürk, Mustafa. "*Din Güncellenebilir mi Güncellenemez mi".*Yetkin Düşünce, İstanbul: 2018.

Şâfiî, Muhammed b İdris. *el-Umm*. 1. Baskı, yy.: 1968.

Şâtıbî, Ebû İshak. *Muvâfakât.* (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul: 2015.

Yaman, Ahmet. *Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim*. Diyanet İlmî Dergi, 2014.

Yıldırım, Mustafa. *"Fıkıh-Kültür İlişkisi Bağlamında Kadın ve Hukuku".* Dînî Araştırmalar, Kadın Özel Sayısı, 2016.

Yıldırım, Mustafa. *"Nisa Sûresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi".* Dinlerde Nikâh Sempozyumu, İstanbul: Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2012.

İMAM ŞAFİÎ'YE GÖRE KUR'ÂN DİLİNİN 'ARABİLİĞİ' MESELESİ

Yunus ARAZ[1]

ÖZET

İslam dinin temel iki kaynağı Kur'ân-ı Kerimdir ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. Her iki kaynağın dili de Arapçadır. Kur'ân'ın ve sünnetin dolayısıyla bu dinin doğru bir şekilde anlaşılması bu dilin iyi bilinmesine bağlıdır. Gerek Fıkıh Usûlünde gerekse Tefsir Usûlünde Kur'an'ın Arapça oluşu işlenirken Kur'ân'da Arapça dışında kelime olup olmadığı ve bu konuda âlimlerin ihtilafları işlenmiş ve buna dayalı olarak bazı sonuçlara varılmıştır. İmam Şafiî, Fıkıh Usûlü alanında günümüze ulaşan ilk eser olarak kabul edilen "Er-Risâle" eserinde bu konuyu ele almış ve Kur'ân'da Arapça dışında yabancı dillerden kelime olmadığını şiddetle savunmuştur. Araştırmamızda öncelikle âlimlerin bu konudaki görüşleri verilecek ardından Şafiî'nin görüşlerine değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: İmam Şafii, er-Risâle, Kur'ân Dili, Kur'ân'da Yabancı Kelime.

THE ISSUE OF 'ARABIC' OF THE QUR'AN LANGUAGE ACCORDING TO IMAM SHAFI

ABSTRACT

The two main sources of Islamic religion are the Quran and the Sunnah of the Prophet. The language of both sources is Arabic. Therefore, the correct understanding of the Qur'an and Sunnah depends on the correct knowledge of this language. Both the Fiqh Method and the Tafsir Method indicate that the Qur'an is Arabic. There have been controversies among scholars in the Qur'an about whether there are any words other than Arabic. Consequently, some conclusions have been reached. Imam Shafi'i dealt with this issue in his book "Er-Risâle", which is accepted as the first work in the field of fiqh and he strongly argued that there are no words other than Arabic in the Qur'an. In this research, firstly the views of the scholars on this subject will be given and then the views of Shafi'i will be mentioned.

Key Words: Imam Şafiî, er-Risâle**,** Quran Language, Foreign Word in the Qur'an.

GİRİŞ

Bilindiği gibi Kur'ân '*Hz. Peygamber (s.a.s)'e vahiy yoluyla indirilmiş, tevatürle akledilen, okunmasıyla ibadet olunan, Arapça olarak mushaflarda yazılı olan ve Fatiha suresi ile başlayıp Nâs suresi ile son bulan muciz bir Allah kelâmıdır*' şeklinde tarif edilir. Arapça Kur'ân'ın aslî unsurlarından biridir.

Müslümanlar açısından Arapça'nın önemi, Kur'an'ın Arapça nazil olması ile Hz. Peygamber'in Arap olmasında yatmaktadır. İslam kültürünü oluşturan kaynakların çoğunun Arapça yazılmış olması

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

bu önemi daha da pekiştirmektedir.[2] Şafiî'nin, Kurân tefsirinde önemle üstünde durduğu meselelerden biri de dil unsurudur. Ona göre Arapça dillerin en zenginidir.[3] Kur'ân Arapça olarak indirilmiştir ve Kur'ân'da Arapça dışında yabancı dillerde kelime bulunmamaktadır.

Kur'ân'da Arapça dışında yabancı dilde kelime bulunup bulunmadığı erken dönemden itibaren ihtilaf konusu olmuş ve farklı görüşler belirtilmiştir. Özellikle tefsir tarihinde önemli bir yere sahip olan bu konuya İmam Şafiî, fıkıh usulü alanında günümüze ulaşan ilk eser sayılan 'er-Risale' adlı eserinde değinmiştir.

1. KUR'AN'DA ARAPÇA KELİME OLUP OLMAMASI MESELESİ

Kur'ân'da Arapça dışında kelime olup olmaması meselesi literatürde daha çok tefsir ilminin Garibu'l-Kur'ân konusu içerisinde incelenmektedir. Bilindiği gibi Garibu'l-Kur'ân sadece Kur'ân da Arapça dışında kelime olup olmadığı konusunu ele almayıp daha geniş bir alana sahiptir. Garibu'l-Kur'ân şu şekilde tarif edilmiştir: "Kur'ân'daki muğlak, üstü kapalı, anlaşılması güç, muhtelif Arap lehçelerine ait veya aslen yabancı olup Arapçalaştırılmış kelimelere denir."[4] Konumuz itibariyle diğer konulara değinmeyip sadece yabancı kelimelerin var olup olmadığı ile ilgili görüşlere değineceğiz. Fakat bu konu tefsir ilminde geniş olarak ele alınmış ve yabancı kelime olup olmadığını savunan âlimler bu kelimeleri tek tek ele alarak Arapça olup olmadığı ile ilgili detaylı bilgiler vermişlerdir. Şatıbî bu konunun fıkıh usulünde tartışıldığını ve ulemanın farklı görüşler beyan ettiğini bildirir.[5] Fıkıh usulünün konusu olan ve Tefsir ilminin temel konularından olan bu konular bir tebliğ boyutunu aşacağı için detaylara girmeden sadece tarafları ve görüşlerinin delillerini vermekle yetineceğiz. Daha sonra İmam Şafiî'nin konu hakkındaki görüşüne ve kaygılarına değineceğiz.

İslam âlimleri Kur'an'da Arapça dışında kelime olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan bir gurup âlim Kur'an'da Arapça dışında kelime olduğunu savunmuştur. Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas, Ebû Musa el-Eş'ari, İkrime, Katade, Mücahid, Hasan el-Basrî, Dahhak, Suyutî, Cüveyni vb. birçok âlim bu görüştedir.[6]

[2] Candan, Abdulcelil, "Kur'ân Neden Arapça İndirildi? (Gerekçeler ve Amaçlar Üzerine bir Deneme)", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2006, cilt: X, sayı: 26, s.36.

[3] Şafii, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi, 1940/1358, s.42.

[4] Gümüş, Sadreddin, "Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987-1988, sayı: 5-6, s.11.

[5] Şatıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî, *el-Muvafakat : İslami ilimler metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul : İz Yayıncılık, 1990, II. s.61.

[6] Eren, A. Cüneyt, "Kur'ân Metninin Dil Özellikleri", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2014, cilt: XVIII, sayı: 59, s.141.

Tabiin âlimlerinden Ebû Meysere, Said b. Cubeyr ve Vehb b. Münebbih Kur'ân'da her dilden kelimelerin mevcut olduğunu söylemiştir.[7]

Kur'an'a muarreb kelimelerle ilgili müstakil bir çalışması[8] olan Suyuti 'el-itkan'da bu konuya özel bir başlık açmış ve geniş bir şekilde ele alarak Kur'ân'da Arapça dışında yabancı dillere ait kelimeler olduğunu örneklerle açıklamıştır.[9]

Kur'an'da Arapça dışında kelime olduğunu savunanlar bunun Kur'ân'ın Arabî oluşuna engel teşkil etmediği görüşündedirler. Çünkü nasıl ki Farsça bir şiirde birkaç yabancı kelime o şiirin Farsça oluşunu engel değilse bu durumda aynı şekilde Kur'ân'ın Arapça oluşuna engel değildir.[10]

Suyutî, Kur'ân'da her dilden kelimenin olduğunu ve bunun zaruri olduğunu belirtir. Çünkü her şeyi ihata etmesi bakımından, değişik dil ve lügatlara yer vermesi gerektiğine bağlar. Bu yüzden Arapların çokça kullandığı, kulağa hoş gelen ve dile hafif düşen kelimelerin Kur'ân diline girdiğini söyler. Kur'an "*Hiçbir Peygamberi kendi dilinden başkasıyla göndermedik*"[11] buyurmaktadır. Hz. Peygamber bütün ümmetlere peygamber olarak gönderilmiştir. Bu yüzden Hz. Peygambere verilen kitapta kavminin dili asıl olmakla beraber, her kavmin dilinden kelimeler bulunmaktadır.[12]

Diğer bir gurup âlim Kur'an'da Arapça dışında kelime olmadığını savunmuştur. Bunların arasında Şafiî, İbn Cerir et-Taberî, Kadı Ebubekir, Ebû Hüseyin İbn Faris gibi âlimler bulunmaktadır. Zerkeşî, cumhurun bu görüşte olduğunu beyan eder.[13] Bunların dayandığı deliller Kur'an'ın bizzat kendisini bildirdiği ayetlerdir:

اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ قُرْءٰناً عَرَبِياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik."[14]

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْاٰناً اَعْجَمِياً لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ اٰيَاتُهٗ ءَاَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ اٰمَنُوا هُدًى وَشِفَٓاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِٓي اٰذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًىۜ اُولٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾

"Eğer biz onu başka dilde bir Kur'an yapsaydık onlar mutlaka, "Onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?" derlerdi. De ki: "O,

[7] Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân*, trc. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987, I. s.366.

[8] el-Mühezzeb fima vakaa fi'l-Kur'ân mine'l-Muarreb, thk. et-Tihâmî er-Râcî el-Hâşimî. Muhammediye : İhyaü't-Türasi'l-İslâmî, [t.y.] 275 s.

[9] Bkz. Suyuti, İtkan, I. s.365.

[10] Suyuti, İtkan, I. s.366.

[11] İbrahim, 4.

[12] Suyuti, İtkan, I. s.366-367.

[13] Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire : Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1958, I. s.287.

[14] Yûsuf Sûresi (2)

inananlar için bir hidayet ve şifâdır. İnanmayanların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kur'an onlara kapalı ve anlaşılmaz gelir. (Sanki) onlara uzak bir yerden sesleniliyor (da anlamıyorlar)."[15]

Ebu'l-Meâlî Uzeyzî b. Abdilmelik şöyle demiştir: "Bir kelimenin Arap dilinde mevcut olması dilin genişliğine ve kelime haznesinin zenginliğine bağlıdır. Esasen Arapça olan bu kelimeler geçmişten beri diğer dillerde de kullanılagelmiştir."[16] Bu bağlamda bu âlimlere göre Kur'ân'da başka dillerde bulunan kelimelerin olması 'tevâfuku'l-luğat' bağlamında değerlendirilmelidir.[17] Taberî de buna benzer bir görüş bildirmekte ve bu kelimelerin Kur'ân nazil olmadan evvel Araplar arasında ve diğer milletler arasında bulunan kelimeler olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu kelimeleri ortak kullanan diller arasında hangi dilin ilk olarak bu kelimeyi kullandığı ile ilgili bilgi sahibi olunamayacağını beyan etmektedir.[18]

Bu görüşü savunanlar eğer Kur'ân'da yabancı dilden kelimeler olsaydı Kur'ân'ın meydan okuduğu, benzerini getirme konusunda Araplar zaten aciz kalırlardı. Çünkü bilmedikleri dillerde Kur'ân nazil olmuştur. Zaten bunu bilmedikleri için benzerini getirmeleri de mümkün değildir. O zaman bu meydan okumanın sonucu olarak Kur'ân'ın tamamen onların dilinden olması gerekmektedir.[19]

Bir kısım âlim ise orta bir yol tutarak Kur'ân'da Arapça dışında yabancı bir dilden olduğu söylenen kelimelerin hepsi Arapların alıp kendi dillerine çevirdikleri ve Arapçalaştırdıkları (Muarreb) kelimelerdir. Bu kelimeler artık diğer dillerden sayılmaz. Arapça olarak kabul edilir.

Örneğin İbn Cerir söyle demiştir: "Kur'an'da Farsça, Habeşçe, Nebatça ve benzeri dillerde alınan kelimelerin tefsiri ile ilgili İbn Abbas ve bir kısım sahabeden nakledildiğine göre bu kelimeler esasen Arap diline yerleşmiş, Araplar, İranlılar ve Habeşliler arasında müşterek kullanılan kelimelerdir."

Yine bazı âlimler şöyle bir açıklama getirmişlerdir: "Kur'ân'ın kendi dilleriyle nazil olduğu halis Araplar, seyahatlerinde başka milletlerin dillerinde var olan muhtelif kelimeler almış, bunların bazı harflerini çıkarmak amacıyla kelime yapısını değiştirmiş ve daha sonra bu kelimeleri şiirlerinde ve konuşmalarında kullanmışlardır."[20]

Ebu Ubeyde Kasım b. Sellam da bu konuda şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Kur'ân'da yabancı dilden kelime olduğu ile ilgili iki görüşünde doğruluk payı olup bu şu şekilde değerlendirilebilir: Kur'ân'da bu kelimelerin aslen başka dillerden gelmişse de Araplar bu kelimeleri almış kullanmış ve Arapçalaştırmışlardır. Böylece bu kelimeler Arapça olmuştur. Böylelikle Kur'ân'da bu kelimeler

[15] Fussilet Sûresi (44)
[16] Suyuti, *İtkan,* I. s.366.
[17] Arslan, Şükrü, *İbnu'l-Yezidi ve Garibu'l-Kur'an*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 1998, s.32.
[18] Akyüzoğlu, Hüseyin, *Taberî Tefsirinde Garîbu'l-Kur'ân*, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004, s.79.
[19] Zerkeşi, *Burhan*, I. s.288.
[20] Suyuti, *İtkan*, I. s.365.

geçmiştir. Dolayısıyla bu kelimelerin Arapça olduğunu söyleyenlerde olmadığını söyleyenlerde doğru söylemişlerdir.[21]

Şatıbî de bu konuyu ele alırken Kur'ân'da arapça kelime olup olmadığı ile ilgili ihtilafın bir sorun olmayacağını aslında her iki görüşün birleştirilebileceğini belirtir. Araplar bu kelimeleri almış ve kullanmışlardır. Bu kullanım sonrası kelimeyi kendilerine mal etmişler ve Arapçalaştırmışlardır. Araplar hiçbir yabancı kelimeyi o dilin telaffuzuyla kabul etmemiş bunu değiştirerek kendi dillerine uydurmuşlardır.[22]

2. ŞAFİÎ'NİN KONUYU ELE ALIŞI

İmam Şafiî eğitim hayatının önemli bir bölümü sayılan Mekke döneminde özellikle Arap dili ve Edebiyatını öğrenmek için çölde Huzeyl kabilesinin arasına katıldığı ve uzun bir süre onlarla birlikte yaşadığı bilinmektedir.[23] Beyhâkî'nin Şafiî'nin torunundan naklettiğine göre "İmam Şafiî, Arap dili ve tarihi ile yirmi yıl uğraşmış ve şöyle demiştir: 'Bunları öğrenmemdeki tek amacım fıkıh ilmine yardımcı olmaları içindir'".[24] Dolayısıyla Şafiî eğitim hayatının önemli bir kısmını Arapça'yı öğrenmeye ayırmış ve bunun temel sebebi olarak da Kur'ân ve sünnetin Arapça olması ve bunların anlaşılmasında Arapça'ya olan ihtiyaç olduğu görülmektedir.

İmam Sâfiî fıkı usulü alanında ilk eser kabul edilen "er-Risale" ye beyan kavramının izahıyla baslar. Kur'ân-ı Kerim'in beyan şekillerini tahlil ettikten sonra, Kur'ân'ın hâs, âmm, zâhir hükümleri üzerinde durur.[25] Risalenin baş kısmında Kur'ân'ın özelliklerini ele alırken Arapça oluşu konusunu da işler.

Şafiî, Kur'an'da Arapça dışında (A'cemî) kelime olup olmadığı konusuna, bu konuda bazı farklı söylemler olduğunu bildirerek başlar. Daha sonra hemen kendi görüşünü sunar ve 'Kur'ân bizzat kendisi, dilinin Arapça olduğunu beyan etmektedir' diyerek görüşünün Kur'ân'da Arapça dışında kelime olmadığını belirtir. Karşı görüşte olanların görüşlerinin destekleyenler olduğunu ve bunların meseleyi iyice kavramadan taklite yöneldiklerini açıklamıştır. Taklit eden bu kişiler birçok kişinin gaflete düşmesine sebep olmuşlardır.[26]

Şafiî, muhalif gurubun neden böyle bir anlayışa sahip olduğunu da açıklar ve 'Bunun sebebi bu kişilerin Kur'ân'da bazı Arapların dahi bilmediği özel ifadeler olduğunu' düşündüklerini belirtir. Daha

[21] Suyuti, *İtkan*, I. s.368; Zerkeşi, *Burhan*, I. s.290.
[22] Şatıbı, *Muvafakat,* II. 62.
[23] Araz, Yunus, *İmam Şafiî'nin Seyahatleri ve Fıkıh Anlayışındaki Değişim*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s. 5.
[24] Kavasımî, Ekrem Yusuf Ömer, *Şafiî Mezhebine Giriş,* Trc. Hüseyin Örs v.dğr., İstanbul: Nida yayıncılık, 2014, s.47.
[25] Araz, *İmam Şafiî'nin Seyahatleri*, s. 11.
[26] Şafiî, *Risale*, s.42.

sonra bu görüşün yanlışlığını beyan eder ve diller içerisinde Arapçanın ifade bakımında en geniş ve kelime hazinesi yönünden de en zengin dil olduğunu belirtir. Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin Arapçaya tam vakıf olamayacağını, Arapçanın tamamının ancak bütün Araplar tarafından bilinebileceğini savunur ve bu görüşünü sünnetin bilinmesine kıyas eder. Nasıl ki sünnetin tamamını tek bir âlim bilemez fakat bütün âlimler bir araya gelirse sünnetin tamamı bilinebilirse, Arapça da bu şekildedir ve tamamını ancak Arapların tamamı bir araya gelirse bilebilir.[27] Şâfiî bu teziyle Kur'an'ın ihtiva ettiği bilginin, fertlerin dil bilgileriyle anlaşılmasa bile bütün Arapların dil bilgisi dışına çıkamayacağını dolayısıyla Kur'an'ın tamamının anlaşılmasının mümkün olduğunu belirmek istemiştir.

Şafiî katı bir şekilde bu görüşü savunmakla birlikte Kur'ân'da diğer dillerin kullandığı bazı kelimelere benzer kelimeler olduğunu da kabul eder. 'Kelime ister öğrenilerek söylensin, ister vazedildiği gibi konuşulsun, yabancı bir dil veya bu dilin bazı kelimelerinin Arapçaya biraz benzeyebileceğini kabul ediyoruz. Yabancıların farklı olan dilleri birçok kelimeleri bakımından bir miktar birbirine benzeyebilir. Arap olmayanların dillerinde Memleketleri birbirinden uzak, lisanları farklı olmasına ve aralarında yakınlık bağları olmamasına rağmen bazı benzerlikler bulunmaktadır' diyerek bunu kabul etmekte fakat bu benzerliğin bu kelimenin diğer dillerden alındığını kabul etmeyip bunu daha önce bahsettiğimiz gibi 'tevâfuku'l-luğat' bağlamında değerlendirmiştir.[28] Örneğin Şafiî, Şems suresinin 10. ayetinde " وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰيهَآ " geçen دَسّٰيهَآ lafzınının manasını Arapça'da bulamadığını, sonra Mukatil b. Süleyman'ın tefsirinde geçtiği üzere Sudan dilinde 'aldatmak' manasına geldiğini bildirir. Fakat daha sonra bu kelimenin Arapça'dan bu dile geçtiğini ve dolayısıyla her iki dilde kullanılan bir kelime olduğunu belirtir.[29]

Şafiî, muhaliflerinin görüşlerini ve eleştirisini yaptıktan sonra Kur'ân'da Arapça dışında kelime olmadığı ile ilgili tezini açıklamaya başlar. Bu görüşünün delilini sorulacak olursa şu şekilde cevap verileceğini belirtir:

"Bunun delili öncelikle Kur'ân'dadır. Çünkü Allah "*Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik*"[30] buyurmaktadır."[31] Ayetle bu şekilde bir delillendirme yaptıktan sonra muhalifinin diğer peygamberler belirli bir kavme gelmişken, Hz. Peygamber bütün kavimlere gönderilmiştir şeklinde akli delilini ele almaktadır. Dolayısıyla muhalifine göre Hz. Peygamber bütün kavimlere gelmişse Kur'ân'da onların dilinden kelimeler olması da kaçınılmaz olacaktır.

[27] Şafiî, *Risale*, s.43.
[28] Şafiî, *Risale*, 44-45. (Bu tabir Risale'de geçmemekle birlikte literatürde bu şekilde geçtiği için kullanılmıştır.)
[29] Arslan, Gıyaseddin, *İmam Şafiî'nin Kur'ân Okumaları,* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004, s.161.
[30] İbrahim 14/4
[31] Şafiî, *Risale*, 45.

Şafiî bu delili de kabul etmeyip şu şekilde cevap vermektedir: "Bu ayette Hz. Peygamberin özellikle kendi kavminin lisanıyla gönderildiği ve bütün diğer kavimlerin onun lisanını güçleri nispetinde öğrenmeleri gerektiği ihtimali vardır."[32]

Şafiî burada meseleyi biraz daha ileriye götürerek insanların konuştuğu dillerin en faziletlisinin Hz. Peygamberin dilini konuşan kişilerin dili olduğunu belirtir. Hatta Hz. Peygamberin dilini konuşanların diğer dillere tabi olmasının caiz olmayacağını belirtir.[33]

Şafii genel olarak delillerini ve muhatabının sorabileceği soruları değerlendirdikten sonra önce Kur'ân'ın Arapça oluşu ile ilgili ayetleri sunar ve ardından Kur'ân'da Arapça dışında kelime olmadığı ile ilgili ayetleri zikreder:

"وَاِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَۙ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْاَمِينُۙ عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَۙ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍۜ" "*Muhakkak ki o (Kur'an) âlemlerin Rabbinin indirmesidir. (Resûlüm!) Onu Rûhu'l-emîn (Cebrail) uyarıcılardan olasın diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir*."[34]

" وَكَذٰلِكَ اَنْزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِياًّ" "*Ve böylece biz onu Arapça bir hüküm (hikmetli bir söz) olarak indirdik.*"[35]

" وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَٓا اِلَيْكَ قُرْاٰناً عَرَبِياً لِتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرٰى وَمَنْ حَوْلَهَا" "*Şehirlerin anası (olan Mekke'de) ve onun çevresinde bulunanları uyarman için, sana böyle Arapça bir Kur'an vahyettik.*"[36]

" حٰمٓۚ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِۙ اِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءٰناً عَرَبِياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَۚ" *Hâ. Mîm. Apaçık Kitab'a andolsun ki biz, anlayıp düşünmeniz için onu Arapça bir Kur'an kıldık*.[37]

" قُرْاٰناً عَرَبِياً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ" "*Korunsunlar diye, pürüzsüz Arapça bir Kur'an indirdik.*"[38]

Şu iki ayeti ise Kur'ân'da Arapça dışında kelime olmadığına delil olarak verir:

" وَلَقَدْ نَعْلَمُ اَنَّهُمْ يَقُولُونَ اِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ اِلَيْهِ اَعْجَمِيٌّ وَهٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ" "*Şüphesiz biz onların: «Kur'an'ı ona ancak bir insan öğretiyor» dediklerini biliyoruz. Kendisine nisbet ettikleri şahsın dili yabancıdır. Halbuki bu (Kur'an) apaçık bir Arapçadır.*"[39]

[32] Şafiî, *Risale*, 45.
[33] Şafiî, *Risale*, 45.
[34] Şuarâ Sûresi 26/192.
[35] Ra'd Sûresi 13/37.
[36] Şûrâ Sûresi 42/7.
[37] Zuhruf Sûresi 43/1-3.
[38] Zümer Sûresi 39/28.
[39] Nahl Sûresi 16/103.

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ اٰيَاتُهٗ ءَاَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوا هُدًى وَشِفَاۤءٌ وَالَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ فِيْٓ " اٰذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًىۗ اُولٰۤىِٕكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَّكَانٍۢ بَعِيْدٍ" "*Eğer biz onu, yabancı dilden bir Kur'an kılsaydık, diyeceklerdi ki: Ayetleri tafsilatlı şekilde açıklanmalı değil miydi? Arab'a yabancı dilden (kitap) olur mu? De ki: O, inananlar için doğru yolu gösteren bir kılavuzdur ve şifadır. İnanmayanlara gelince, onların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kur'an onlara kapalıdır. (Sanki) onlara uzak bir yerden bağırılıyor (da Kur'an'da ne söylendiğini anlamıyorlar.)*"[40]

İmam Şafiî daha sonra bazı ayetlerle[41] Kur'an'ın ilk muhataplarının Hz. Peygamberin akrabaları, Mekke halkı ve kavmi olduğunu belirterek eğer Arapça dışında kelimeler bulunsaydı bu ilk muhatapların Kur'ân'ı anlama sorunu olacağını belirtir.[42]

Şafiî Arapçanın önemi ve talim edilmesi ile ilgili görüşlerini açıklar. Burada Kur'ân ve sünnet dilinin Arapça olduğunu ve Arapların dili kullanmadaki ifade tarzlarından bahseder. Arapça bilmeyenlerin bu ifade tarzlarına sahip olamayacağını dolayısıyla Kur'ân ve sünneti anlama konusunda doğruya erişemeyeceğini söyler.[43]

Şafiî bu şekilde görüşlerini açıkladıktan sonra her Müslümanın Arapçayı kendisine yetecek ve dinini yaşayabilecek şekilde öğrenmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca bu dinin sahih bir şekilde anlaşılmasının en temel ilkesinin Arapça bilmek olduğunu belirtir.

3. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İmam Şafiî'nin konu hakkındaki görüşlerini verdikten sonra tebliğimizi bu görüşleri değerlendirerek ve elde ettiğimiz sonuçları maddeler halinde sunarak bitireceğiz:

1. İmam Şafiî'ye göre Kur'an Arapça nazil olmuştur. Dolayısıyla Arapçayı bilmeyenler, özellikle mücmel ayetleri anlayamayacaklardır. Kur'an Arapça olduğu gibi onun tercümesi olan sünnette Arapçadır ve ancak Arapçaya vakıf olan bir kişi Kur'an'ı tam anlamıyla anlayabilir.

2. Şafiî'nin bu konudaki kaygılarından birisi Arapça öğrenme konusundadır. Kur'ânı, sünneti ve dolayısıyla dini iyi öğrenebilmek için Arapça iyi öğrenilmelidir. Nitekim şöyle der 'Arapçayı bilmeyenler, onu öğrenmedikleri için bu dilin ehli olamazlar; Ancak onu öğrendiklerinde bu dilin ehli olabilirler.' [44]

3. Şafiî'nin kaygılarından biri de Arapça eğitiminin aksaması Arapların diğer dillere meylederek kendi dillerini unutabileceği kaygısıdır. Bunun için özellikle Arapların diğer milletlerin dillerine meyletmesinin caiz olmadığını belirtmiştir.[45]

[40] Fussilet Sûresi 41/44.
[41] Tevbe Sûresi 9/128, Cuma Sûresi 62/2, Zuhruf Sûresi 43/44, Şuara Sûresi 26/214, Şura Sûresi 42/7.
[42] Şafiî, *Risale*, 47-48.
[43] Şafiî, *Risale*, 52-53.
[44] Şafiî, *Risale*, Risale 26.
[45] Şafiî, *Risale*, Risale 46.

4. Şafiî, Kur'ân'ın Arapça olduğunu ile ilgili tezinde bir diğer kaygısı ise Kur'ân'ın birçok ayetinde olan Arapça oluşu ile ilgili tezat olmadığını belirtmek içindir. Aksi takdirde kendisinin Arapça olduğunu belirtmesine rağmen içerisinde Arapça olmayan kelimeler olacak ve bu ise çelişki sayılacaktır.[46]

5. Ayrıca İmam Şafiî Kur'ân'da Arapça dışında kelime olmamasını Kur'ân'ın anlaşılması içinde gerekli olduğunu belirtmektedir. Çünkü Kur'an ilk muhataplarına kendi dilleri dışında bir dille hitap ederse bu durumda anlaşılma sorunu olacaktır. Bunun olmaması için tamamen Arapça olmalıdır.

6. İmam Şafiî, Kur'ân'da Arapça dışında kelime olmadığını belirtmekle birlikte, diğer dillerle birlikte kullanılan kelimeler olduğunu veya Arap dilinde bazı kelimelerin diğer dillerle uygunluk (muvafakat) göstereceğini de kabul etmektedir. Bu bağlamda Şafiî, Arapçanın saf ve arı bir dil olduğu şeklindeki desteksiz görüşleri de reddetmiş olmaktadır.[47]

KAYNAKÇA

Akyüzoğlu, Hüseyin, *Taberî Tefsirinde Garîbu'l-Kur'ân*, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004, s.79.

Araz, Yunus, *İmam Şafiî'nin Seyahatleri ve Fıkıh Anlayışındaki Değişim*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s. 5.

Arslan, Gıyaseddin, *İmam Şafiî'nin Kur'ân Okumaları,* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004, s.161.

Arslan, Şükrü, *İbnu'l-Yezidi ve Garibu'l-Kur'an*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 1998, s.32.

Candan, Abdulcelil, "Kur'ân Neden Arapça İndirildi? (Gerekçeler ve Amaçlar Üzerine bir Deneme)", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2006, cilt: X, sayı: 26, s.36

Eren, A. Cüneyt, "Kur'ân Metninin Dil Özellikleri", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2014, cilt: XVIII, sayı: 59, s.141.

Gümüş, Sadreddin, "Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987-1988, sayı: 5-6, s.11.

Kavasımî, Ekrem Yusuf Ömer, *Şafiî Mezhebine Giriş,* Trc. Hüseyin Örs v.dğr., İstanbul: Nida yayıncılık, 2014, s.47.

Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân*, trc. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987, I. s.366.

…….el-Mühezzeb fima vakaa fi'l-Kur'ân mine'l-Muarreb, thk. et-Tihâmî er-Râcî el-Hâşimî. Muhammediye : İhyaü't-Türasi'l-İslâmî, [t.y.] 275 s.

Şafii, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi, 1940/1358, s.42.

[46] Şafiî, *Risale*, Risale 47.
[47] Arslan, *İmam Şafiî'nin Kur'ân Okumaları,* s.160.

Şatıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî, *el-Muvafakat : İslami ilimler metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul : İz Yayıncılık, 1990, II. s.61.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire : Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1958, I. s.287.

DİN DİLİNİN EDEBÎ METİNLERE YANSIMASI BAĞLAMINDA ABDİ'NİN FEZÂİL-İ HULEFÂ-YI RÂŞİDÎN ADLI MESNEVİSİNDE HZ. PEYGAMBER TASAVVURU*

Aynur KURT

Özet

İslâmiyet'in kabulü ile birlikte Türk edebiyatında, din dili ve edebî dil bütünleşerek pek çok eserin teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Türk İslam edebiyatı alanında eser veren müellifler, İslâm dinine dair pek çok bilgiyi insanlara dini tanıtmak için aktarmış ve bu sayede dinî-edebî eserlerin oluşmasına katkı sağlamışlardır. Bunu yaparken en önemli yeri Hz. Peygamber tasavvuruna ayırmışlardır. Şair ve yazarların bu temayülleri neticesinde Hz. Peygamber, Türk İslâm edebiyatının en önemli kaynaklarından biri olmuş ve hakkında manzum veya mensur sayısız edebî ürün ortaya konulmuştur. Bu edebî ürünler, ister müstakil olarak ister bir bölüm şeklinde yazılmış olsun Hz. Peygamber'e olan sevgiye, onun hadislerine, vasıflarına, isimlerine, mucize ve menkıbevî olaylarına yer vermiştir. Abdî'nin 16. yüzyılda dört halifeyi övmek ve tanıtmak için yazdığı iki bin yüz kırk dört beyitlik "Fezâil-i Hulefâ-yı Râşidîn ve Hasâil-i Çehâr-Yâr-ı Güzîn" adlı mesnevisi de din dilinin edebî metinlere yansıması bağlamında, Hz. Peygamber inancının ve sevgisinin anlatıldığı metinlere örnek teşkil edeceğini düşündüğümüz eserlerden biridir. Yazarı hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanmayan mesnevide dört halifenin hasletleri bölümler halinde sunulmuştur. Dört halifenin yanında Hz. Fatıma'nın da faziletlerinin anlatıldığı bu mesnevide, dört halifenin her şeyden önce Hz. Peygamber'in dört dostu olduğu için sevilmesi gerektiği anlatılmaktadır. Eserin başındaki na't niteliğindeki beyitlerde yoğun olmakla birlikte bölümlerin çoğunda Hz. Peygamberin pek çok vasfı vurgulanmıştır. Menkıbevî hikâyelerin yer aldığı eserde Hz. Peygamber'in Habîb, Rasûl, Hayru'l-Beşer, Server-i Alem, Rasûlullâh, Fahr-ı Alem, Ahmet, (Hz.) Muhammed, Mustafa, İmamül'-Muttekin gibi isim ve sıfatları ve bazı hadisleri yer almaktadır. Eserdeki menkıbelerde Hz. Peygamber'in vefatından önce hulefâ-yı râşidîn, sahabe ve diğer insanlarla iletişimine değinilmiş ve pek çok olayda örnek insan olarak varlığına temayüz edilmiştir. Tüm bu veriler doğrultusunda bu tebliğde Abdî'nin mesnevisinde din dilinin edebî eserlerdeki en önemli yansımalarından biri olan Hz. peygamber tasavvuru, metinden beyitler tespit edilerek ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Dil, Din, Mesnevi, Hz. Peygamber

Abstract

With the adoption of Islam, in Turkish literature, the religious language and literary language were integrated and prepared the ground for the formation of many works. With the acceptance of Islam by Turks, The Beloved Prophet became one of the most important resources the Turkish Islamic Literature, and countless poetic and prosaic works have been produced ever since. Such literary works, whether written as an isolated piece of work or part of a collection, have typically spoken of the love for The Beloved Prophet, included his sayings, mentioned his merits and his names, referred to his miracles and narrated some anecdotes relating to him. The masnawi by Abdi, written in the 16th century with the title of Merits and Characters of The Four Rightly Guided Caliphs, consists of 2144 verses. This work of art can be viewed as distinguished literary in which the love for and belief in the Beloved Prophet have been revealed. This work presents the characters of the caliphs in the form of chapters. Various qualities of the Beloved Prophet have been emphasized not only in the poem given at the very beginning of the book but also in other chapters and at the very end, where we can read the memorial of the Beloved Fatima. This book, where merits of the Beloved Fatima, a daughter of the Prophet, are also spoken of, emphasizes that the four caliphs should be loved because they are very close friends of the Beloved Prophet, if not for something else. In this book, where we can read a large

* Bu tebliğ, 2015 yılında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde savunulan "Abdî'nin Fezâ'il-i Ḫulefâ'i Râşidin ve Ḫaṣâ'il-i Çehâr yâr-ı Güzîn (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)" adlı yüksek lisans tezinden faydalanılarak oluşturulmuştur.

number of stories, the Beloved Prophet is referred to with some other names, such as The Beloved, The Messenger, The Best of All Humans, The Head of All Creations, The Pride of The Universe, Ahmad, Muhammad, Mustapha, Head of Those Fearing God. We can also read about his sayings and anecdotes. In the anecdotes, the life of the Beloved Prophet and his relationships with his companions and with other people in such a way that he stands out as an exemplary of human beings in many cases. At the very end of the book, where memorial of The Beloved Fatima is mentioned, his exemplary behaviour and characters are told. It is possible to argue that the main purpose of this book is to introduce the four caliphs in such a decent way that will make us love and respect them appropriately. In line with all these data, this study aims to present the concept which is one of the most important reflections of religious language in literary works of The Beloved Prophet as an exemplary figure for humanity based upon the verses chosen from the masnawi by Abdi.

Key words: Literature, Language, Religion, Masnawi, The Beloved Prophet.

Giriş

Din dili yani yaşayan imanın dilinin müminlerin anlayışlarını yöneten ve hayatlarına yön veren temel bakış açısı ve tutumları dile getiren bir dil olarak tanımlanmaktadır.(Koç, 2013, s.17). Edebî metinler bu bağlamda ele alındığında Hz. Peygamber'in hayatının ve onun vasıflarının din dili aracılığıyla eserlere yansıyan en önemli unsurlardan biri olduğunu görmek mümkündür. Bunun sonucunda Osmanlı coğrafyasında Türk-İslam edebiyatı adı altında Hz. Peygamber ağırlıklı bir edebiyat ortaya konulmuştur. Kur'an'da Resûl-i Ekrem'e dair âyetlerin iktibas ve telmih yoluyla intikal ettiği edebî eserlerde Resûlullah'ın isim ve sıfatları, fizikî, ruhî ve ahlâkî vasıfları, aile hayatı, mucizeleri vb. konularda verilen bilgiler Türk edebiyatının bu hususta ne kadar zengin olduğunu göstermektedir. (Uzun, 2005, s.457). Hz. Peygamber İslâmiyet'in kabulü ile birlikte Türk İslâm Edebiyatı'nın en önemli kaynaklarından biri haline gelmesinin ardından hakkında manzum veya mensur pek çok edebî ürün ortaya konulmuştur. Bu ürünler na't, mevlid, mucizât-ı nebi, şemâil-i şerif, hilye, siyer, hicretnâme, miraciye, gazavatnâme, esma-ı nebi, regâibiyye, vefâtü'nebi, şefaatname, kırk hadis, yüz hadis ve bin hadis gibi tür halini alarak müstakil eserlere dönüşmüştür. İster müstakil olarak ister bir bölüm şeklinde yazılmış olsun bu ürünlerin tümünde Hz. Peygamber'e olan sevgiye, onun hadislerine, vasıflarına, isimlerine, mucize ve menkıbevî olaylarına büyük bir sevgi ve hürmetle yer verilmiştir. Abdî'nin 16. yüzyılda dört halifeyi övmek ve tanıtmak için yazdığı iki bin yüz kırk dört beyitlik "*Fezâil-i Hulefâ-yı Râşidîn ve Hasâil-i Çehâr-Yâr-ı Güzîn"* adlı mesnevisi de Hz. Peygamber inancının ve sevgisinin anlatıldığı edebî çalışmalara örnek teşkil edeceğini düşündüğümüz eserlerdendir. Yazarı hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanmayan mesnevide dört halifenin hasletleri bölümler halinde sunulmuştur. Klasik Osmanlı Türkçesinin dil özelliklerinin yanında Eski Anadolu Türkçesinin de hakim olduğu bu eser XVI. yüzyılda yazılmıştır. Eserde dört halifenin vasıflarının yanında na't, münacat, tevhid, bahara övgü ve Hz. Fatıma mevlidi yer almaktadır. Dört halifenin yanında Hz. Fatıma'nın da faziletlerinin anlatıldığı bu mesnevide, dört halifenin her şeyden önce Hz. Peygamber'in dört dostu olduğu için sevilmesi gerektiği anlatılmaktadır. Hz. Peygamberi sevenlerin dört halifeyi de sevmesinin önemi anlatılırken onların güzel vasıflarına ve onlarla ilgili rivayetlere de yer verilmiştir. Dört halifeyi hakkıyla bilmeyenlerin Hz. peygamberin şefaatine nail olamayacağı da vurgulanmıştır. Bu bölümde geçen beyitlerden bazıları şöyledir:

Fahr-ı ʿâlem hürmetine hürmet it

Ol habîbüne bizi sen ümmet it (24)

Ana uyan zîre kim şâd oldılar

Dünyâ vü ʿukbâda azâd oldılar (25)

Evvel oldı Bû Bekir aña refîk

Adını Sıddîk virdi hem ʿatîḳ (26)

Sâniyâ ʿÖmer irişdi oldı yâr
Dutdı İslâm'ı dîn anunla karar (27)
Sâlisinci geldi ʿOsmân Hazreti
Kıldı fahr-ı ʿâlem ana hürmeti (28)
Râbiʿi yâr-i ʿAlîy-yi Murtazâ
Eyledi aʿdâ-yı dîne çok cezâ (29)
Bunlarun ile Muhammed Mustafâ
Sanasın nûrdan yapılmış bir binâ (30)
Kimki sevdi Mustafâ'yı cânile
Sevsün anun dostlarun daḫi bile (34)
Anı sevenler sever ashâbını
Hem dahi evlâdını âhbâbını (35)
Ger seversen sen de ol sultânları
Vir salâvat cânun oddan kıl beri (36)

İslâmî ananeye göre başlanan her işte önce besmele, hamdele, salvele daha sonra da al ü ashâba dua etmek gerekir. Bu adet edebiyata da aynen yansımıştır. (Yeniterzi, 1993, s. 38) Bunun neticesinde manzum eserler olan divan ve mesnevîlerde tevhid ve münâcât bölümlerinden sonra na't bölümü mutlaka yazılmıştır. Abdi'nin mesnevisinde de başındaki na't niteliğindeki beyitlerde yoğun olmakla birlikte bölümlerin çoğunda Hz. Peygamberin pek çok vasfı vurgulanmıştır. Menkıbevî hikâyelerin yer aldığı eserde Hz. Peygamber'in Habîb, Rasûl, Hayru'l-Beşer, Server-i Alem, Rasûlullâh, Fahr-ı Alem gibi peygamberlikle ilgili isimlerinin yanında özel isimleri olan Ahmet, Muhammed, Mustafa, Mahmûd, İmamül'-Muttekîn, Server-i Alem vb. sıfatları, hadisleri ve Hz. Peygamber'e atfedilen menkıbevî olaylar yer almaktadır. Eserdeki menkıbelerde Hz. Peygamber'in vefatından önce hulefâ-yı râşidîn, sahabe ve diğer insanlarla münasebetlerinde bu isim ve sıfatlarıyla birlikte örnek insan olarak varlığına temayüz edilmiştir. Son kısımdaki Hz. Fatıma mevlidinde yine Hz. Peygamber'in örnek davranışları ve vasıfları ele alınmıştır. Bu mesnevîde Hz. Peygamber'in örnek hayatı ve hadisleri ışığında dört halifenin iyi tanınıp anlaşılması amaçlanmaktadır. Bu nedenle mesnevide dört halife ile birlikte Hz. Peygamber'in yoğun olarak işlendiğini söylemek mümkündür. Bu tebliğde Hz. Peygamber'in isimleri, sıfatları, hadisleri ve rivayetleri mesneviden tespit edilen örnek beyitlerle açıklanmaya çalışılacaktır. Ayrıca mesnevideki beyitlerde vezin bozuklukları da mevcuttur. Tebliğde yer verilen ayetlerin mealleri Diyanet Başkanlığı Kur'an Yolu Mealinden alınmıştır.

Hz. Peygamber'in Özel İsimleri

Eserde Hz. Peygamber'in dört özel ismi olan, Muḥammed, Mustafâ, Ahmed ve Mahmûd isimlerine yer verilmiştir.

Muhammed

Hz. Peygamber'in gerek kendisini tanıtmada (mühür ve mektuplarında) kullandığı gerekse insanların O'nu anma ve O'na hitap etmede başvurdukları en yaygın özel ismi "Muhammed"dir. (Çetişli, 2012, s.81) Sözlükte birçok defa hamd u sena olunmuş, tekrar tekrar övülmüş (Devellioğlu, 2012, s.777) anlamındaki bu kelime Hz. Peygamber'in diğer isimlerine nazaran en meşhur olanıdır. *Muhammed* ismi Kur'an-ı Kerim'de Al-i İmran, Ahzab, Fetih ve Muhammed surelerinde geçmektedir. Eserde *Muhammed* isminin geçtiği beyitlerden bazıları şöyledir:

Bunlarun ile Muḥammed Mustafâ

Şanasın nûrdan yapılmış bir binâ (30)

Mustafâ

Istıfa edilmiş, seçilmiş anlamına gelen Hz. Peygamber'in bu ismi eserde pek çok yerde geçmektedir. Saff suresi 6. Ayette *Mustafa* isminin geçtiği örnek beyitlerden biri şöyledir:

Kimki sevdi Muṣṭafâ'yı cânile

Sevsüñ anun dostlarun daḫi bile (34)

Ahmed

"Meryem oğlu İsa şöyle demişti, "Ey İsrailoğulları! Bilin ki benden önceki Tevrat'ı doğrulamak ve benden sonra gelecek *Ahmed* isimli elçiyi müjdelemek üzere size Allah tarafından gönderilmiş elçiyim" demişti." mealindeki Saff suresi 6. Ayette *Ahmed* ismi geçmektedir. Herkesten çok övülen anlamına gelen *Ahmed* isminin geçtiği beyitlerden bazıları aşağıdaki gibidir:

Çâr-ı yâr-i çâr ruknî kubbenüñ

Kulle-i zîbâsı Ahmed'dür anun (31)

Her ne denlü şirk iderse Ahmed'e

Halk içinde hor olurdı îy dede (91)

Mahmûd

Hz. Peygamber'in *Mahmûd* ismi eserde yalnızca bir beyitte geçmektedir. Hz. Peygamber'in sahip olduğu ve ahirette ümmetine şefaat edeceği makam-ı mahmûd mertebesi dolayısıyla kendisine bu ismin verildiği bilinmektedir. Methedilmiş manasına gelen *Mahmut* isminin bulunduğu beyit şöyledir:

Ahmed ü Mahmûd Muhammed hürmetiçün

Enbiyâya uyan ümmet ahiçün (2091)

Çetişli, Hz. Peygamber'in isim ve sıfatlarını: Hz. Peygamberliğinden kaynaklanan isimleri, Hz. Peygamber'in beşeri kimliğinden kaynaklanan isimleri ve Hz. Peygamber'in benzetmeye dayalı isimleri olarak ayırmaktadır. (Çetişli, 2012, s. 91, 96, 113) Biz de Hz. Peygamber'in isim ve sıfatlarını verirken bu sınıflandırmayı esas alacağız.

Hz. Peygamber'in Beşeri Kimliğinden Kaynaklanan İsimleri

Emîn

Dürüst, işinde güvenilir anlamına gelen bu sıfat Hz. Peygamber'in peygamber olmadan önce aldığı önemli bir lakaptır. Peygamberliği öncesinde ve sonrasında kimsenin ona "yalancı" demediği bilinmektedir. Bu sıfat Hz. Peygamber'in şahsi özelliği olmasının yanı sıra onun peygamberliğinin de bir nişanesidir. Eserde geçtiği beyit ise şöyledir:

Gönlini ḳılma perîşân yâ Emîn

Varub ihzâr ideyim anı hemîn bize virün haber (924)

Hz. Peygamber'in Peygamberliği İle İlgili İsimleri

Hz. Peygamber'in peygamberliğiyle ilgili isimler mesnevînin neredeyse tamamında yer almaktadır.

Resûl/ Resûlullâh/ Resûl-i Kibriya

Elçi, gönderilen anlamlarına gelen *Resûl* kelimesi eserde *Resûlullâh* şeklinde de geçmektedir. Edebî eserlerin çoğunda *Resûl* kelimesi sıklıkla kullanılagelmiştir. Eserdeki örnek beyitlerden bazıları şunlardır:

Hem Resûl'ün şerʿini kıla kabul

Tâ ki mahşerde şefâʿat bula ol (20)

Yâ Resûlullâh şefiʿ olgıl bize

Şol zamankim irişe yevme'l-cezâ (21)

Resûl kelimesi eserde *Resûl-i Kibriyâ* şeklinde de geçmektedir. Allah'ın elçisi anlamına gelen bu ismin geçtiği beyitlerden bazıları şöyledir:

Hem hayâtında Resûl-i Kibriya

Üç gün ol Bû Bekre itdi iktidâ (239)

Bir dahi bu kim Resûl-i Kibriyâ

Bir ʿayâlin virdi adı Rûkîye (932)

Fahr-ı Âlem / Fahr-ı Cihân

Kainatın, âlemin, cihânın övünç kaynağı anlamına gelen *fahr-ı âlem* ve *fahr-ı cihân* isimleri eserde şu şekilde geçmektedir:

Fahr-ı ʿâlem hürmetine hürmet it

Ol habîbüne bizi sen ümmet it (24)

Vârid olmışdur hâdis ile sahîh

Faḫr-ı ʿâlemkim buyurmışdur sarîh (76)

Bir nice Habîb hem-ân-dem gitdiler

Fahr-ı ʿâlem Hazretine yitdiler (124)

Bildi ʿOsmân geldügin fahr-ı cihân

Duruben oturdı ol demde hemân (903)

Fahrü'l-Enbiyâ/ Fahrü'l-Mürselîn

Hz. Peygamber tüm kainatın övüncü olmasının yanı sıra aynı zamanda tüm peygamberlerin de övünç kaynağıdır. Allah tarafından gönderilen elçilerin en iftihar edilenidir. Tüm peygamberlerin iftiharı anlamına gelen bu isimlerin eserde geçtiği beyitlerden bazıları şöyledir:

Varıcak miʿrâca fahrü'l-enbiyâ

Anda her ne gördise bî-riyâ (279)

Kaldurub Zehrâ'yı fahrü'l enbiyâ

Bagrına başdı o sâʿat bî-riyâ (1775)

Her adım ki atdı fahrü'l-mürselîn

Hazret-i ʿOsmân'a varınca değin (1042)

Fahr-ı Nâs

Şair mesnevîde Hz. Peygamber'in pek çok yönden övünç kaynağı olduğunu dile getirirken onun tüm insanlığın övüncü anlamına gelen *fahr-ı nâs* ismine de yer vermiştir. Örnek beyit şöyledir:

Bir hadîs dahi buyurdı fahr-ı nâs

Bundan eyle fazl-ı Ebû Bekr kıyâs (357)

Habîb/ Habîbullah/ Habîb-i müsteʿân

Sevgili, dost anlamına gelen habîb ismi, Allah'ın dostu manasındaki *Habîbullah* şekliyle de geçmektedir. Örnek beyitler şöyledir:

Sevmemek ashâbını oldı delil

Kim Habîb daḫi sevmez eyle bil (37)

Hem Habîbullâh sözinden bir nişân

Bize virkim yolına dur cân-fişân (67)

Yüzümüzi Hazretünde eyle ak

Hem Habîb'ün konşulugun vir turak (2102)

Habîb ismi eserde kendisinden yardım istenilen dost manasına gelen *habîb-i müstean* şekliyle de geçmektedir. Örnek beyit şudur:

Çün ana uydı Habîb-i müsteʿân

Niçün uymaya olanlar müslümân (241)

Hayru'l-beşer

Hz. Peygamber tüm insanların en hayırlısıdır. O nedenle *hayru'l-beşer* ismiyle de anılmaktadır. İlgili beyitlerden biri aşağıda verilmiştir.

Ol murâdumdan viresin ger haber

Bilevüzkim sensin ol hayru'l-beşer (153)

Server-i Âlem, Âlem Serveri

Bir toplumun önde gelen lideri, başkanı anlamındaki server kelimesi edebî eserlerde Hz. Peygamber için *server-i âlem/ âlem serverî* şeklinde geçmektedir. Eserde de cihanın önderi, efendisi anlamına gelen bu isim şu şekilde geçmektedir:

Server-i ʿâlem didikim yâ Habîb

Didigün gibi idersem ben ʿacîb (154)

Barmagıyla gine ʿâlem serveri

Bir işâret kıldı ol mâha giri (178)

Nebîler Serveri

Bir sabâhın ol nebîler serveri

Yaradılmuş mahlûkun peygâmberi (304)

Eserde Hz. peygamberin âlemin öncüsü olma özelliğinin yanında tüm peygamberlerin de lideri, en önde geleni anlamında nebiler serveri sıfatına da yer verilmiştir.

İmâmü'l-muttekîn

Onlar, "Ey Rabbimiz!" derler, " Bize mutluluk getirecek eşler ve çocuklar bahşet; bizi günahtan sakınanlara öncü yap!" mealindeki Furkan Suresi 74 Ayette *imâmü'l-muttekîn* ismi geçmektedir. Günahtan sakınanların ve takvalıların imamı, öncüsü, önderi anlamına gelen bu isim Hz. Peygamber için kullanılmaktadır. Hz. Peygamber'in tüm insanlara model olmasını ifade eden en güzel örneklerden biri olan bu ad eserde şöyle geçmektedir:

Geldi ol demde imâmü'l-muttekîn

Durdı İbrâhim makamında hemîn (174)

Resûl-i Muʿteber/ Resûl-i muhterem

Saygın, itibarlı anlamına gelen muteber kelimesi ve kendisine saygı duyulan, saygı değer anlamındaki muhterem ismi Hz. Peygamber için sıkça kullanılan isimlerdendir. Onun *emîn* sıfatıyla da yakından ilgili olan ve kendisine itibar edilen, saygı duyulan elçi anlamına gelen bu isimler eserde şu şekilde geçmektedir:

Kim ʿAlî'den sonra böyledür haber

Beglik ola dir Resûl-i muʿteber (248)

Tâ şu vakt oldı kim irdi subh-dem

Kapuya geldi Resûl-i muhterem (1788)

Hatmü'l-Enbiyâ/ Enbiyâ-yı Hâtime

Son ve mühür anlamlarına gelen hatem kelimesi Hz. Peygamber son peygamber olması dolayısıyla kendisine verilen isimlerdendir. "Muhammed içinizden hiçbir erkeğin babası değildir, fakat o Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilmektedir." manasındaki Ahzab Suresi 40. ayette de buyurulduğu üzere Hz. Peygamber peygamberlerin sonuncusu olup bu makam onunla mühürlenmiştir. Aynı hususu belirtmek için O'na ahir isim/sıfatı da verilir. (Çetişli, 2012, s. 1059). Eserde *hatmü'l-enbiyâ ve enbiyâ-yı hâtime* şeklinde geçmektedir. İlgili beyitler şöyledir:

Lîki benün didi Hatmü'l-enbiyâ

Benüm ardumca gelenler evliyâ (528)

Didi kim îy enbiyâ-yı Hâtime

Sizi daʿvet kıldı kızuñ Fâtıma (1052)

Mazhar

Gör Habîbullah nice mazhardurur

Enbiyâ cevfinde ne serverdurur (972)

Yukarıdaki beyitte Hz. Peygamber'in *Habîbullah* isminin ve *server* sıfatının dışında Allah'ın tüm sıfatlarına *mazhar* olması özelliği vurgulanmaktadır.

Resûl-i Pâk-ı Dîn

Dinin temiz, mübarek, günahsız elçisi şeklinde anlamlandırılabilecek bu isim eserde şöyle geçmektedir:

Sundı ol sâʿat Resûl-i pâk-ı dîn

Ol mübârek saçlarınkim misk ü çîn (989)

Hayrü'l-Verâ

Yaratılmışların, mahlûkâtın en hayırlısı anlamına gelen *hayrü'l-verâ* eserde şöyle geçmektedir:

Çün taʿâm koydı görüldi îy yera

Emri der ʿAlî'ye ol hayrü'l-verâ (1659)

Nûr-ı İlâh

Hz. Peygamber'e hitap etmede en çok kullanılan isimlerden biri de nûrdur. Aynı zamanda esmâ-i hüsnâdan olan bu isim gonca-i nûr, nûr-ı dilâra, nûr-ı mükevvenât, nûr-ı Cenâb-ı Hak gibi tamlama biçimleriyle de kullanılır.(Çetişli, 2012, s. 103). Eserde tek bir beyitte yer verilen *nûr-ı İlâh* ifadesi şöyle geçmektedir:

Eyle görincek tebessüm kıldı Şâh

Gördi anlar geldi ol nûr-ı İlâh (1829)

ʿAbd-i Meʾmûr

Abd kelimesi emredilen kul manasına gelmektedir. *Abd-i meʾmûr* da emredilen kul şeklinde anlamlandırılabilir. Kur'an-ı Kerîm'de Allah altı ayette Hz. Peygamberi bu şekilde anmaktadır. Bunlardan Kehf suresi 19. Ayette Allah Hz. Peygamber için " Allah'ın kulu ona ibadet etmek üzere kalktığında üstüne çıkarcasına etrafına üşüşüyorlar." buyurmaktadır. Burada abd kelimesiyle Hz. Peygamber'in kastedildiği bilinmektedir. Eserde bu isim *abd-i memûr* olarak aşağıdaki beyitte geçmektedir.

Didi ben bir ʿabd-i meʾmûram bu dem

Hak ne kim buyurdı ben anı idem (1566)

Hz. Peygamber'in Benzetmeye Dayalı İsimleri

Şâh

Şâh ismi Hz. Peygamber için kullanılan en yaygın isimlerdendir. O en seçkin padişahtır. Eserde de *şah* ismine pek çok yerde değinilmiştir. Örnek beyitler şöyledir:

Eyle görincek tebessüm kıldı Şâh

Gördi anlar geldi ol nûr-ı İlâh (1829)

Çünkim ahşâm irdi kıldılar namâz

Süd bişürdi ol güni Şâh-ı Hicâz (1840)

Şâh-ı Güzîn

Seçilmiş, seçkin padişah, hükümdar manasında kullanılan bu isim eserde Hz. Peygamber için *şâh-ı güzîn* şeklinde geçmektedir. Şair mesnevide dört halife için de çehâr-yâr-ı güzîn ifadesine sık sık yer vermiştir.

Oradan kalkub Resûl-i pâk-i dîn

Gönderür ʿAmmarʿı ol şâh-ı güzîn (1364)

Şâh-ı Din/ Sultân-ı Din

Dinin sultanı, hükümdarı manasına gelen bu isimler eserde birkaç yerde kullanılmıştır. Bu beyitlerden bazıları şunlardır:

Bir atum var bir kılıcımla hemîn

Bir zırhum gayrı yok îy Şâh-ı dîn (1556)

Bir hadîsde dahi ol sultân-ı dîn

Didi ashâba bilün îy müʾminîn (245)

Şâh-ı cihân/ Sultân-ı ʿÂlem

Hz. Peygamber dinin sultanı olduğu gibi âlemin, kainatın da hükümdarıdır. Bu manaya gelen *şâh-ı cihân ve sultân-ı din* isimlerinin geçtiği beyitlerden bazıları şöyledir:

Mescide vardılar ikisi hemân

Pes Bilâl'e emr ider Şâh-ı cihânîn (1560)

İşidüp sulṭân-ı ʿâlem anları

Tiz ʿUḳaîl'e geldinüz didi beri (2062)

Şâh-ı Enbiyâ

Peygamberlerin hükümdarı, sultanı anlamına gelen *şah-ı enbiyâ* ismi eserde şöyle geçmektedir:

Bir dahi buyurdı ol hayrü'l-verâ

Murtazâ hakkında Şâh-ı enbiyâ (1106)

Şâh-ı Zemân

Hz. Peygamber âlemin, dinin, peygamberlerin hükümdarıdır. Bu özellikleriyle O tüm zamanın *şâh-ı zemân*ıdır. Dünün bugünün yarının kısacası bütün zamanların sultanıdır. Bu isim eserde tek beyitte geçmektedir. Beyit şöledir:

Ben dahi İslâm'a gelmişem hemân

ʿÂlem-i rûyâda îy şâh-ı zemân (221)

Ser-firâz

Seçkin, mümtaz olma özelliği Hz. Peygamberin önemli vasıflarındandır. Bu isim eserde *ser-firâz* şeklinde geçmektedir:

ʿÂdetiydi gelincek ol ser-firâz

Kılur idi evvel iki rekʿat namâz (1392)

Kân-ı Kerem

Kân-ı kerem, lütuf ve ihsan kaynağı manasına gelen ve Hz. Peygamber için kullanılan isimlerdendir. Şefaatiyle sonsuz kerem sahibi olması O'nun önemli özelliklerinden biridir. Bu ifadenin geçtiği beyit şöyledir:

Pes buyurdı gine ol Kân-ı kerem

İltünüz Zehrâ'yı ol toya bu dem (1947)

Gül-ʿizâr

Hz. Peygamber'in güzelliğini ve kokusunu tarif etmek için gül motifi Türk edebiyatında sıkça kullanılmıştır. Bu eserde de Hz. Peygamber'e gül yüzlü, gül yanaklı manasındaki *gülizâr* kelimesiyle seslenildiği görülmektedir. İlgili beyit şöyledir:

Mücrim-u ʿâsîler oldukda şumâr

Kıl şefâʿat gel bize îy gül-ʿizâr (22)

Eserde Geçen Hadis ve Rivayetler

Eserde Hz. Peygamber'e uyarak onun yolundan gitmenin önemi hemen hemen her halifenin bölümünde anlatılmıştır. Hz. Peygamberin yolundan giderek onun yolundan gidenlerin dünya ve ahirette mutlu olacakları belirtilmiştir.

Aña uyan zîre kim şâd oldılar

Dünyâ vü ʿuḳbâda azâd oldılar (25)

Mesnevide Hz. Peygamber'in hadisleri doğrultusunda yaşayıp örnek bir hayat süren dört halife ile ilgili bazı hadislere ve Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlere yer verilmiştir. Bunlardan bazılarının sahih bazılarının da mevzu hadisler olduğunu söylenebilir. Edebiyatta kullanılan ve Hz. Peygamber'e atfedilen pek çok hadisin mevzu olma durumunun yanında sahih olmaları da söz konusudur. Biz eserde tespit edebildiğimiz hadis ve rivayetlere burada yer verirken sahih veya mevzu olup olmadıklarını da belirtmeye çalışacağız.

Levlâk "Sen olmasaydın, ey Habîbim, felekleri (kâinatı) yaratmazdım" Buharî, Müslim ve Tirmzi gibi pek çok ravide yer alan Hz. peygamber hakkındaki bu hadis Sağani'ye göre mevzu hadistir.(Sağani, "Mevzûâtuʿs-Sâğânî", 1405) Aclunî ise manasının sahih olduğunu belirtmiştir. El (Aclunî, "Keşfu'l Hafâ", 1352) Hz. Peygamber için yazılan eserlerin hemen hemen hepsinde yer alan bu söz eserde şu şekilde geçmektedir:

Zîra Ḥaḳ "levlâk" didi şânına

Kimse irmez vaşfınuñ evrânına (71)

Ma arafnake "seni şanına yakışır bir şekilde tanıyamadık" manasındaki bu hadis Hz. Peygamberin masum bir istekle Allah'a yalvardığı sözü olarak bilinmektedir. Başka bir rivâyete göre, tasavvufî çevrede hadis kabul edilen bir söz olduğu, İmam Şâfi'ye atfedildiği ifade edilmiştir. (Yılmaz, 2013, s. 474) Eserde geçen örnek beyit aşağıdaki gibidir.

ʿİlmile esrâra bunlar vusûl

Hayretinden "mâ ʿarafnâk" eydür ol (7)

Hz. Ebu Bekir ile ilgili hadisler

Eserde Hz. Peygamberin dört halifeyle ilgili söylediği bazı hadis ve rivayetlere de yer verilmiştir. Hz. Ebu Bekir hakkında söylediği "Muhakkak Allâhü Teâlâ İbrahim aleyhisselâmı dost edindiği gibi beni de dost edindi. Muhakkak benim dostum da Ebû Bekir'dir." Sözü eserde hadis olarak verilmiştir. Bu söz Hz. Peygamber'in "Muhakkak ki arkadaşlığı hususunda da, malı hususunda da insanların bana en çok ihlaslısı, Ebû Bekir'dir. Ümmetimden kendime bir dost edinseydim Ebu Bekir'i edinirdim" (Müslim, "Fezailü's-Sahâbe", 2-7; Tirmizî, "Menâkı"b, 14; Buharî, 3; Algül, 1991, 245) hadisinden iktibas yapılarak söylenmiştir. Bu hadis mevzu hadistir. Bu ifadenin geçtiği beyitler şunlardır:

Dutsayıdum dir Hudâ'dan gayrı dost

Dutarıdım didi Bû Bekri dürüst (262)

Lîkin İslâm içre kardaşumdur

Daḫi dostum yâr-ı yoldaşumdur (263)

Hz. Peygamber miraca çıktığında semada kendi adından sonra Hz. Ebu Bekir'in adının yazıldığını söylediği hadis İbn Semʿûn'un Emâlî adlı eserinde geçmektedir.(İbn "Semûn", 46) Bu hadisin geçtiği beyitler aşağıdaki gibidir:

Zîre buyurdı Resûlullâh îy yâr

Varıcaḳ miʿrâca didi gülʿizâr (353)

Benüm ardumca Ebû Bekr adını

Bile yazmışlar didi gördüm anı (354)

Eserde Cebrâilin gelere "Allâhü Teâlâ sana selâm söyler. Cennetin kilidi Hz. Ebû Bekr-i Sıddîk'ın elinde olacaktır. Ebû Bekr-i Sıddîk kimden râzı olursa onu Cennete koyarım. Kimden razı olmazsa onu Cennete koymam buyurdu" şeklinde verilen rivayete kaynaklarda rastlanmamıştır. Bu rivayetin geçtiği beyit şöyledir:

Didikim yarın kilidi cennetün

Bû Bekir elinde olsardur bilün (372)

Eserde geçen "Resûlullâh (a.s.) buyurdu ki: "Hak Teâlâ Hazretlerinin yarattığı üç yüz güzel ahlâk vardır. Kim bunlardan birisi ile bezense Cennete girer." Hz. Ebû Bekir "Ey Allâh'ın Rasûlû! Bende o güzel huylardan bir şey var mıdır?" dedi. Resûlullah : "Üç yüzü de sende vardır." buyurdu." şeklinde verilen rivayete kaynaklarda rastlanılamamıştır. İlgili beyitler şöyledir:

Bû Bekir didiki îy dîn serveri

Var mı ol hulkun ʿaceb bizde biri (361)

Dir Resûlullâh ana kim yâ imâm

Üç yüzinde Hakk sana virdi temâm (362)

Birisü eksük degül var sende heb

Cümle ahlâk-ı Hüdâ îy lutf-u reb (363)

Ebû Bekr'in faziletine açık bir delil de şu âyet-i kerîme'dir "O en müttakî olan ise ondan (cehennemden) uzaklaştıkça uzaklaştırılacaktır. O ki malını verir, tezekkî eder." (Leyl sûresi, âyet 17, 18) Şair Velleyl suresinin Hz. Ebu Bekir hakkında olduğunu belirtiyor ve İbni Mesud ve Ebu Leysi İmam da râvidir diyor. Hz. Ebû Bekir'in Müslümanlığın ilk dönemlerinde yeni Müslüman olanlar gibi İslâm'a girdiğini saklamadığı gibi herkesi dine davet edip üstelik de karşılık beklemeden köleleri satın alıp âzât etmesi (Kahveci, 2014) olayının ardından Leyl suresinin son âyetlerinin indiği bilinmektedir. Şairin de bu olaya iktibas yaptığı beyitler şöyledir:

Sûre-i velley li didi ol Resûl

Bû Bekir hakkında kıldı Hakk nüzûl (268)

Ravisî Hod İbni Mesʿûddur be-nâm

Böyle didi hem Ebû Leys-i İmâm (269)

Tarfetü'l-ʿayn içre Cibrîl ü emîn

Sûre-i velleyl indürdi hemîn (273)

Şairin Hz. Ali'den rivayet edildiğini belirttiği Cebrail'in Hz. Peygamber'e Hz. Ebu Bekir'in kabir azabına uğramayacağını söylemesi şeklinde geçen rivayete kaynaklarda rastlanılamamıştır. Bu bahsin geçtiği beyitler şöyledir:

Didi Cebraʾîl Ebû Bekre sûâl

İtmeyeler didi bilün zü'l-celâl (389)

Gayrıya olasıdurur ol hesâb

Olmaya Ebû Bekre böyledurur cevâb (390)

Şair Hz. Peygamber için bir hadis dedi ol sultan-ı din diyerek aşağıdaki beyitleri vermiştir.

Bu hilafet ola benden sonra az

Ancak otuz yıl degüldür çog u az (249)

Dahı sonraki Melikleri olalar

Begler olup padişahlık kılalar (250)

Bahsi geçen hadiste Hz. Peygamber kendisinden sonra hilafetin otuz yıl süreceğini, daha sonra ise saltanatın hüküm süreceğini söylemektedir. Bu hadis sahih kabul edilmektedir. Hadiste Hz. Peygamber'e vekil olma, onun yerini tutma görevinin otuz yıl içerisinde son bulacağı, Hz. Hasan dahil beş halifenin halifelik sürelerinin toplam otuz sene olduğunu ve sonra Hz. Muaviye ile saltanatın başladığını belirtilmektedir. (Ebu Davud, "Sünnet", 8-9; Tirmizî, "Fiten", 48)

Hz. Ömer ile ilgili hadisler

Eserde Cebrail'in Hz. Peygambere gelerek Hz. Ömer'in ölümünden sonra Müslümanların üzüntü içinde olacağını söylemesi ve Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in yanına defn edilmek için Hz. Aişe'den izin alması anlatılmaktadır. Bu rivayet kaynaklarda; Abdullah der ki: "İzin istedim, selam verip girdim. Hz. Aişe ağlıyordu. Ömer sana selam ediyor. İki arkadaşının yanında gömülmek için izin istiyor. Dedim. Hz. Aişe:"Onu ben kendim için düşünüyordum. Fakat Ömer'i bugün kendime tercih ediyorum." şeklinde geçmektedir. (Müslim, "Fedailü's-Sahâbe", 36.). Eserde bu olayın anlatıldığı beyitler ise şu şekildedir:

Kurb-ı mevtinde yine birgün ʿÖmer

ʿÂîşe anaya gönderdi haber (823)

Didi bu dem defn olunmaġa bize

Fahr-ı ʿâlem yanına var mı rızâ (824)

Didi ümmü'l-müʾminîn kim ben anı

Nefsimiçün alıkomışdum anı (825)

Lîkin almaḳ oldugıçün anlara

Vardum anda defn olsun ol yire(826)

Anınçündürki ḳabri ol serverün

Şimdi yanında durur peygâmberün (827)

Hz. Ömer'in Zeyd Bin Ḥâris ile birlikte dolaşırken bir evden ağlama sesleri gelmesi üzerine o evin kapısını çalıp, ağlayan çocuklarını kaynayan su dolu kazanla oyalayan dul kadına ve yetimlere sırtında erzak taşıması olayı anlatılmaktadır. Türk edebiyatında genellikle "Kocakarı ve Ömer" adıyla yer almaktadır. Bu hikaye Hz. Ömer kıssalarının en meşhurudur.

Eserde erbainden aktarıldığı belirtilen bir rivayette sokaktaki bir köpeğin ashabdan iki kişinin baldırını ısırması üzerine onların Hz. Peygamber'e gelmeleri, Hz Peygamber'in ashabıyla silahlanarak o köpeği öldürmeğe gittiğinde köpeğin dile gelerek beni Allah Hz. Ebu Bekir Ve Hz. Ömer'i sevmeyenleri ısır diye görevlendirdi demesi geçmektedir. Bunu duyan o iki ashabında utanarak artık Hz. Ebu Bekir Ve Hz. Ömer'e sadık olduklarını söylemelerini anlatan bu rivâyete kaynaklarda rastlanamamıştır.

Zire kimi sever ise kişi

Ol olısar yarın onun yoldaşı" 877

Yukarıdaki beyitle "Kişi sevdiğiyle beraberdir" hadisine telmih yapılmıştır. Müslim ve Buhari'nin ortak görüşüyle sahih hadistir. (Buharî, "Edep", 96; Müslîm, "Birr ve Sıla", 165)

Hz. Osman ile ilgili hadisler

Şair eserde Hz. Peygamber'in Hz. Osman için "benim yoldaşımdır" dediğini belirtmektedir. Bu söz Hz. Peygamber'in "Her peygamberin cennette bir refîki vardır. Benim cennetteki refikim de Osman'dır" (Tirmizî, "Menâkıb",19) hadisinden iktibas yapılarak söylenmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in burada geçen sözleri sahih olduğu söylenebilir. İlgili beyitler şöyledir:

Kim buyurmışdı Resûlullâh özi

Hazret-i Osmân hakkında bu sözi (888)

Vardurur her bir nebînün yoldaşı

Kim olur uçmak içinde anun işi (889)

Yoldaşum benüm daḫi ʿOsmândurur

Uçmak içinde diyüben bu yürür (890)

Eserde Hz. Aişe anadan rivayet olduğu söylenen Hz. Peygamber'in Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer geldiğinde oturuşunu değiştirmeyip, Hz. Osman geldiğinde ise ayağını örterek toparlandığını anlatan hadise yer verilmiştir. Hadis sahihtir ve pek çok kaynakta ise şöyledir:

Hz. Aişe anlatıyor: "Hz. Ebu Bekir, Resulullâh'ın yanına girmek üzere izin istedi. Bu sırada Resulullâh yatağı üzerinde yatmakta idi. Üzerinde benim bürgüm vardı. Resulullâh halini bozmadan izin verdi. Meselelerini hallettiler. Hz. Ebu Bekir gitti. Bir müddet sonra Hz. Ömer girmek için izin istedi. Resulullâh aynı halini hiç değiştirmeden izin verdi. Ömer'in ihtiyacını da gördü sonra da gitti. Bir müddet sonra Osman izin istedi. Bu sefer Resulullâh yatağında doğruldu. Üstünü başını düzeltti. Bana da: "Elbiseni üzerine topla!" emretti. Ve ona da girmesi için izin verdi. Onun da ihtiyacını gördü. Osman da gitti. O gidince ben dayanamayıp: "Ey Allah'ın Resûl'ü! Ebu Bekir ve Ömer gelince istifini bozmadığın halde Osman gelince kendine çeki düzen verdin. Sebebi nedir?" diye sordum. Dedi ki "Osman çok utangaç birisidir. Ben istifimi bozmadan eski halimde iken içeri aldığım takdirde arzusunu açmadan gideceğinden korktum". Bir rivayette:"Kendisinden meleklerin haya duydukları bir kimseden ben haya duymayayım mı?" demiştir. (Müslîm, "Fezailu's-Sahabe", 4201). Bu hadisin geçtiği beyitler aşağıdaki gibidir:

Bildi Osmân geldügin fahr-ı cihân

Duruben oturdı ol demde hemân (898)

Kendinün hıfz eyledi solın sagın

Denşirüp örtdi mübârek ayagın (899)

Hz. Paygamber'in ashabıyla birlikte savaşa gideceği sırada yaşanılan darlık ve sıkıntıya Hz. Osman'ın malından pek çok şey verip yardım etmesi ve bu yardıma Hz. Peygamber'in ettiği dua anlatılmaktadır. Bu duadan sonra Hz. Peygamber "Şimdiden sonra ne yaparsan yap sekiz cennet sana makam oldu." dediği söylenmektedir. Bu hadisin aslının "Bu hayırdan sonra Osman'ın yapacağı (kötü amel) aleyhine olmaz" şeklinde olduğu bilinmektedir. (Tirmizi, "Menakıb", 3701). Hadisin geçtiği beyitler ise şunlardır:

Gönli târ oldı Resûl'ün ol zemân

Turdı Osmân aralık yerden hemân (915)

Çagıruben yâ Resûlullâh didi

İşbu cânum yolına olsun fidi (916)

Bu gazâ içün vireyim bin deve

Şimdi getürem anı varup eve (917)

Cümle esbâbı bile noksan yok

Dahi virem bin ere yiter azuk (918)

Sekiz uçmag oldı sana uş makâm

Hoş beşâret oldı bu dem yâ İmâm (925)

Eserde Hz. Osman'ın Hz. Paygamber'in iki kızıyla evlendiği için aldığı "zinnureyn" lakabı ve Hz. Peygamber'in "Yetmiş kızım dahi olsaydı birbiri ardınca verirdim" dediği hadise yer verilmiştir. Bu hadisin sahih olduğu bilinmektedir. (Beyhakî, "Es-sünenü'l Kübrâ")

İki nûr-u dîdesin fahr-ı cihân

Virdi Osmân hazretine bî-gümân (929)

Dahi dir yitmiş ʿayâlüm olsadı

Birbiri ardınca veridüm didi (930)

Ana zînnûrreyn anıñçün didiler

Yaʿnî iki nûr ıssı dimekdür îy yâr (931)

Hz. Ali ile İlgili Hadis ve Rivayetler

Maide Suresi 55 ve 56. Ayetlerin Hz. Ali hakkında olduğunu söyledikten sonra şair Hz. Peygamber'in Hz. Ali için "kardeşimsin" dediği hadise yer vermiştir. Bu beyitlerde geçen Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye "kardeşimsin" dediği sözü sahih hadistir. Kaynaklarda ise şu şekilde geçmektedir: İbnu Ömer anlatıyor: "Resulullâh ashabının arasını kardeşlemişti. Hz. Ali yanına geldi ve: "Ashabınız arasını birbiriyle kardeşlediniz, ama beni kimseyle kardeşlemediniz!" dedi. Bunun üzerine (Aleyhissalâtü vesselâm): "Sen dünyada da ahirette de benim kardeşimsin!" buyurdular.(Tirmizî, "Menâkıb", 3722).

Hem Resûlullâh ʿAlî'ye her zemân

Eydür idi âşikâre vü nihân (1098)

Nice kim Musâ ile Hârûn idi

Sen bana ancılayınsın dir idi (1099)

Musâ'nun Harûn dahi kardeşidür

Dîn yolında kendinün yoldaşıdur. (1100)

Sen dahi bize rahimsin yâ ʿAlî

Dîn yolında kardeşimsin yâ velî (1101)

Şair eserde Hz. Peygamber'in hadisidir diyerek "Hem daḥi ḳardeşlerinüñ yikregi / Ol 'Alî'dür cümlenüñ bilgil yegi" beyitiyle Hz. Ali'nin kardeşlerinin içinde tek olduğunu söylemektedir. Böyle bir hadise kaynaklarda rastlanılamamıştır.

Hz. Peygamber'in söylediği "Ben ilmin şehri, Ali'de kapısıdır" sözü Tirmizi'ye göre münker hadistir. (Tirmizi, "menakıb", 20.) Sahih olmayan bu hadis çoğu hadis âlimine göre de uydurma hadis olarak gösterilmektedir. Eserde geçen beyit şöyledir:

Şehriyem ʿilmün didi ben ol Resûl

Kapusı anun ʿAl-i zevcü'l-Betûl (1219)

Eserdeki bir beyitte "Lahmeke lahmi demmege dimmegi" (etin etimdir, kanın kanımdır) şeklinde geçen sözünün Hz. Ali tarafından söylendiği belirtilmiştir. Fakat bu rivayete kaynaklarda rastlanılamamaktadır. (Yılmaz, Kültürümüzde, s. 407.) Hadisin mevzu olduğu bilinmektedir. Beyit ise şu şekilde geçmektedir:

Lahmeke lahmî dimişdür yâ ʿAlî

Demmege dimmegî anla bu dili (1218)

"Lâ feta illâ ʿAlî'dür bil iy yâr / hem daḥi lâ seyfe illâ zülfikâr" beyitiyle Hz. Ali bölümünde verilen "Ali'den başka yiğit, zülfikardan başka keskin kılıç yoktur" anlamında açıklanabilecek bu rivayete hadis kaynaklarında rastlanılamamıştır.

Sonuç

Türk İslâm Edebiyatının en önemli kaynaklarından biri haline gelen ve hakkında manzum veya mensur pek çok edebî ürün ortaya konulan Hz. Peygamberin hayatı, hadisleri, isim ve sıfatları dört halifeyle birlikte tüm insanlara örnek olmuştur. Bu örneklik edebî metinlere din dili aracılığıyla yansımıştır. Hz. Peygamber sevgisi ve O'na olan hürmeti göstermek için Türk edebiyatında aynı zamanda din dilinin yansımasının ürünleri olarak na't, mevlid, mucizât-ı nebi, şemâil-i şerif, hilye, siyer, hicretnâme, miraciye, gazavatnâme, esma-ı nebi, regâibiyye, vefâtü'nebi, şefaatname, kırk hadis, yüz hadis ve bin hadis gibi türler ortaya çıkmıştır. Bu müstakil türlerin yanı sıra divan ve mesnevilerde de tevhid ve münacaattan sonra mutlaka na't bölümü yazılmış ve Hz. Peygamber övülmüştür. Abdî'nin 16. yüzyılda dört halifeyi övmek ve tanıtmak için yazdığı iki bin yüz kırk dört beyitlik "Fezâil-i Hulefâ-yı Râşidîn ve Hasâil-i Çehâr-Yâr-ı Güzîn" adlı mesnevisi de Hz. Peygamber inancının ve sevgisinin anlatıldığı edebî çalışmalara örnek teşkil edeceğini düşündüğümüz eserlerdendir. Bu mesnevi dört halifenin doğru tanınması ve sevilmesi için yazılmıştır. Fakat eserin başından sonuna kadar Hz. Peygamber'in örnekliği, hadisleri, isim ve sıfatlarına değinilmiştir. Hz. Peygamber'in şahsına ait hadis ve rivayetlerin yanında Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali için söylenen hadislere ve rivayetlere de yer verilmiştir. Hz. Peygamber'in özel isimleri olan Muhammed, Mustafâ, Ahmed ve Mahmud isimleri sıkça anılmıştır. Bunların dışında O'nun peygamberliğiyle ilgili olan: resûl, resûlullâh, resûl-i Kibriya fahr-ı âlem, fahr-ı cihân fahrü'l-enbiyâ, fahrü'l-mürselîn, fahr-ı nâs, habîb, habîbullah, habîb-i müsteʿân, hayru'l-beşer, server-i âlem, âlem serveri nebîler serveri, imâmü'l-müttekîn, resûl-i muʿteber, resûl-i muhterem hatmü'l-enbiyâ, enbiyâ-yı hâtime, mazhar, resûl-i pâk-ı dîn, hayrü'l-verâ, nûr-ı İlâh, abd-i meʾmûr, nûr-ı Mustafâ isimlerinin yanında beşeri sıfatlarından olan emîn ismine de yer verilmiştir. Hz. Peygamber'in benzetmeye dayalı şâh, şâh-ı güzîn, şâh-ı din, sultân-ı din, şâh-ı cihân, sultân-ı âlem, şâh-ı enbiyâ, şâh-ı

zemân, ser-firâz, kân-ı kerem ve gül-izâr ismi de eserdeki beyitlerde geçmektedir. Dört halifeyle ilgili özellikler ve faziletlerin yanı sıra Hz. Peygamberle ilgili isim ve sıfatları, hadisleri ve rivayetleri yoğun bir şekilde işleyen mesnevinin zengin bir muhtevâya sahip olduğu görülmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in dört halifeye ve tüm insanlığa örnek olan hayatını, hadislerini, isim ve sıfatlarını din dili aracılığıyla işleyen önemli bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Bu yönüyle Abdî'nin mesnevisinin, Türk edebiyatında Hz. Peygamber'i ve dört halifeyi konu edinen manzum eserler arasında yerini alıp, bizden sonraki araştırmacılara kaynaklık edeceği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Algül, H. (1991). *İslam Tarihi II.* İstanbul: Gonca Yayınları.

Bedrüddin, Aynî. (2006). *Umdetü'l-Kâri Şeh Sahihi'l-Buhari*. XXIV, 333, Beyrut.

Beyhakî. (1344). *Es-sünenü'l Kübrâ*, Haydarabad.

Buharî. *el-Câmiu's-Sahih*. I-VI. Nşr. Fuad Abdülbaki. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.

Çetişli, İ. (2012). *Türk Şiirinde Hz. Peygamber 1860-2011,* Ankara: Akçağ Yayınları.

Devellioğlu, F. (2012). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi

Es-Sağanî, Ebuʿl-Fedâil el Hasen bin Muhamed bin hasen el Kurşî.(1405/1985). *Mevzûâtuʿs-Sâğânî,* (Abdurrahman Halef), Beyrut.

El Aclunî, İsmail Bin Muhammed. (1352). *Keşfu'l Hafâ ve Muzîli'l-İlbas Ammeʿş-teheremine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs,* Beyrut.

Ebu Davud. (1992). *Sünen, I-V,* İstanbul: Çağrı Yayınları.

İbn Semʿûn. (2002). *Emâli.* I. Beyrut: Daruʿl Beşâir.

Kahveci, N. (2014). *İniş Sebepleri ve Sırası İle Kur'an-ı Kerim Tercümesi.* Ankara Sinemis Yayınları.

Karaman, H. & Çağrıcı, M. & Dönmez, İ. & Gümüş, S. (2015). *Kur'an Yolu Meâli.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Koç, T. (2013). *Din Dili.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Kurt, A. (2015). Yüksek Lisans Tezi Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.

Muslim, Ebû Hüseyin Bin Haccâc EL-Kuşeyrî, *Sahîhu Muslîm.(* M. Fuat Abdülbakî) Beyrut.

Tirmizî. *Sunen*. Nşr. Nasuriddin Elbanî Ebu Ubeyde. Riyad: Mektebetü'l – Meârif.

Uzun, M. *"Muhammed",* TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed#12-turk-edebiyati (27.02.2019).

Yeniterzi, E. (1993). *Divan Şiirinde Na't.* Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.

Yılmaz, M. (2013). *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük*). İstanbul: Kesit Yayınları.

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERS KİTAPLARINDA AHLAKİ SÖYLEM

Ayşe YORULMAZ[1]

Özet

20. yüzyıl felsefesinde önemli bir belirleyici haline gelen dil felsefesi, düşün dünyasına yeni bir perspektif getirmiştir. Dil kavramının kendisinden ziyade, onun doğurduğu anlam, yorum, metin, gösterge gibi kavramlarla ilgilenen dil felsefesi, felsefi düşüncenin olgularla ilişkisinin kurulmasında önemli bir yer edinmiştir. İnsani eylemlere ilişkin bir yargı çerçevesi sunan ahlak dilinin bu bağlamda ele alınması ahlaki eylemin oluşumu açısından önemli olacaktır.

Örgün eğitimin ilk, orta ve lise düzeyinde zorunlu ders kapsamında okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersinin ahlak dilinin konu edildiği bu çalışmada, DKAB ders kitaplarında yer alan ahlak içeriğinin dilsel/söylemsel olarak analizi ve bu yolla benimsenen ahlak yaklaşımlarının tespiti amaçlanmıştır.

Araştırma kapsamında 2018-2019 eğitim öğretim yılında 4-12 sınıflarda okutulan DKAB ders kitaplarında, doğrudan ahlak bahsinin konu edildiği metinler incelendi. Verilerin toplanmasında MAXQDA nitel veri analiz programı kullanıldı. Veriler, ahlak kavramının tanımı ve kapsamı, ahlaklı olmanın amacı ve nasıl ahlaklı olunabileceğine ilişkin sorulardan hareketle kodlandı. Elde edilen bulgular söylem analizi yöntemiyle analiz edilip ilgili literatür kapsamında değerlendirildi.

Sonuç olarak ders kitaplarındaki ahlaki söylemden hareketle; ahlak tanımında Aristotelesci erdem ahlakından güçlü izler bulunduğu; ahlaki eylemlerin insanlar arası ilişkilerle sınırlandırılması sebebiyle Antroposentrik bir yaklaşımın benimsendiği; kaynağı açısından doğrudan bir belirleme yapılmasa da amaçları açısından toplumcu ahlak anlayışının baskın olduğu ve ahlak eğitiminde davranışçı yaklaşımın etkilerinin devam ettiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: DKAB Ders Kitabı, Ahlak, Söylem Analizi

Moral Discourse in Textbooks of Religious Culture and Moral Knowledge Course

Abstract

Language philosophy, which has become an important determinant in 20th century philosophy, has brought a new perspective to the world of thought. Language philosophy, which deals with concepts such as meaning, interpretation, text, and indicator rather than the concept of language itself, has an important place in establishing the relationship between philosophical thought and facts. In this context, the moral language which provides a judgement framework for humanitarian actions will be important for the formation of moral action.

In this study, which focuses on the moral language of 'Religious Culture and Moral Knowledge' course (RCMK), which is taught within the scope of compulsory course at primary, secondary and high school level of formal education, it is aimed to discursive analysis of the moral content in RCMK textbooks and to determine the moral approaches adopted in this way.

Within the scope of the research, in the 2018-2019 academic year, the texts on the direct mention of morality were examined in the DKAB textbooks taught in 4-12 grades. MAXQDA qualitative data analysis program was used for data collection. The data was coded from the questions about the definition and scope of the concept of morality, the purpose of being moral and how to be moral. The findings were analyzed by discourse analysis method and evaluated within the relevant literature.

[1] Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

As a result of the moral discourse in textbooks; in the definition of morality there are strong traces of Aristocratic virtue morality; that anthropocentric approach is adopted because moral actions are limited to human relations; Although no direct determination has been made in terms of its source, it can be said that social ethics is dominant in terms of its aims and that the effects of behavioral approach continue in moral education.

Key Words: Textbooks of RCMK, Moral, Discourse Analysis

Giriş

Agnes Heller (2015), *Bir Ahlak Kuramı* başlıklı eserine şu tespitle başlar: "Ahlak felsefesinin üç boyutu olmuştur. Bu boyutlardan birincisi yorumlayıcı, ikincisi normatif ve üçüncüsü eğitici ya da diğer bir ifadeyle düzeltici boyuttur. Yorumlayıcı boyut, ahlakı oluşturanın ne olduğu, normatif boyut insanların ne yapmaları gerektiği, eğitici ya da düzeltici boyut hem insanların doğuştan getirdiği temayüllerinin nasıl ahlaki beklentileri karşılayacak bir kalıba sokulabileceği, iyilik standartlarına uygun bir hayat tarzının nasıl kurulabileceği sorusuna cevap aramaya gayret etmektedir." Bu tespitten yola çıkarak Türkiye'de ahlak eğitiminin hangi felsefi temellere dayandırıldığı ve bu arka plandan hareketle ahlak eğitiminden nelerin umulabileceği araştırmamızın temel problemini oluşturmaktadır.

İlk, orta ve lise düzeyinde zorunlu ders statüsünde eğitimi yapılan DKAB derslerinin, örgün eğitimin her kademesinde bu statüde yer almasının en güçlü gerekçelerinden biri ahlak eğitiminin ilgili ders kapsamında sunuluyor oluşudur. Bu gerekçeden hareketle çalışmada DKAB ders kitaplarında ahlaki söylemin analiz edilerek ahlak teorileri ve ahlak eğitimi açısından hangi yaklaşımların benimsendiğinin tespiti ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Doküman incelemesi yöntemiyle verilerin toplandığı araştırma kapsamında 2018-2019 eğitim öğretim yılında 4.-12. sınıflarda okutulan, MEB Yayınevi tarafından yayınlanan DKAB ders kitaplarında doğrudan ahlak bahsinin konu edildiği metinler incelendi. Verilerin toplanmasında MAXQDA nitel veri analiz programı kullanıldı. Ahlakın neliği ve kaynağı, kapsamı, ahlaklı olmanın amacı ve nasıl ahlaklı olunur sorularından hareketle veriler kodlandı. Elde edilen bulgular söylem analizi yöntemiyle analiz edilip ilgili literatür kapsamında tartışılıp değerlendirildi.

Bulgulara geçmeden önce veri analizi olarak neden söylem analizinin ve veri kaynağı olarak neden ders kitaplarının tercih edildiğine ilişkin açıklamalara yer verilecektir.

Neden Söylem Analizi?

Bilindiği gibi söylem sistematik dilsel düzenleri betimlemek üzere kullanılan bir kavramdır. Başka bir ifadeyle sadece iletinin içeriğini değil iletinin tüm boyutlarını, yani; iletiyi dile getireni (kim söylüyor), otoritesini (neye dayanarak söylüyor), dinleyiciyi (kime söylüyor) ve amacını (söyleyen söyledikleriyle neyi başarmak istiyor) kapsar (Çelik & Ekşi, 2008, 100).

Yapısalcılık sonrası söylem analizi, yalnızca dilsel bir teori değil; genel olarak maddi gerçeklik olarak düşünülenden ayrı olmayan, toplumsal gerçekler olarak temsillerin analizini içeren sosyal gerçekliğin üretimini de ele alan sosyal bir teoridir. Bu bağlamda söylem analizi dilin sosyal gerçekliğin inşasındaki rolüne odaklanır; dile "gerçekliğin" bir yansıması olarak değil, onun bir parçası olarak davranır. Escobar'ın ifadesiyle söylem, toplumsal gerçekliğin kaçınılmaz olarak ortaya çıktığı süreçtir (Escobar, 1996).

Jorgensen ve Phillips bir örnekle bunu şu şekilde açıklamaktadır; su seviyesi yükselen bir nehrin sebep olduğu sel düşünelim. Sele yol açan su seviyesindeki artış insanların söylemlerinden ve düşüncelerinden bağımsız olarak gerçekleşen maddi bir olgudur. İnsanların hemen hepsi meydana gelen seli doğal bir fenomen olarak gördüğü halde yaşanan olayı aynı şekilde betimleyip anlamlandırmaz. Bazıları su seviyesindeki artışı sera gazının etkisiyle yaşanan küresel ısınmanın sonuçlarından biri olarak görebilir. Kimilerine göre bu, yerel yönetimlerin taşkınlar için alması beklenen tedbirlerdeki başarısızlığa işaret ederken, kimileri için Tanrı'nın halkın günahkar yaşayışına öfkesi ya da

yaklaşan kıyametin habercisi olabilir. Böylece maddi bir olgu olarak su seviyesindeki artışın sebep olduğu sel farklı bakış açılarıyla farklı anlamlar yüklenmektedir. Söylemlerin sosyal gerçekliğin inşasındaki rolüne gelinecek olursa aynı örnekten hareketle, eğer yaşanan sel olayını iklim değişikliği söylemiyle anlamlandırıyorsak küresel çevre politikaları konusunda, yerel yönetimlerin tedbirsizliği şeklinde anlıyorsak ilgili tedbirlerin alınması konusunda, yaklaşan Kıyamet'in habercisi olarak görüyorsak kendimizi buna hazırlama konusunda eyleme geçeriz. Böylece söylemlerdeki anlam atfı, dünyayı kurmaya ve dönüştürmeye dönük rol oynar. Öyleyse dil yalnızca gerçekler hakkında bilgilerin üretildiği bir kanal değil aynı zamanda sosyal gerçeklikleri de üreten bir mekanizmadır. Bu aynı zamanda sosyal kimliklerin oluşumunu ve sosyal ilişkileri de kapsar. Yani, söylemdeki değişiklikler sosyal dünyayı değiştiren araçlardır. Diğer taraftan söylemler toplumsal gerçekliği dönüştürmenin yanı sıra yeniden üretmede de rol oynarlar (Jorgensen & Phillips, 2002, 9).

Bu açıklamanın ardından, ders kitaplarındaki ahlaki söylemin ne türden bir sosyal gerçeklik ürettiğinin tespiti için yöntem olarak söylem analizi tercih edildiğini söyleyebiliriz.

Neden Ders Kitapları?

Söylemlerin tam olarak anlaşılmasının ancak bağlamla mümkün olabileceği hakkında fikir birliği vardır. Günlük söylemde bağlam coğrafi, tarihi, siyasi vb. durumları ifade etmek için kullanılır. Dilbilim açısından bağlam farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Bir yandan, önceki ve sonraki kelimeler, cümleler, söylem veya konuşma içindeki dönüşler gibi eş metin olarak adlandırılan sözel bağlam anlamına gelebilir. Sözel bağlam metnin veya konuşmanın sıralı veya genel yapısının bir parçasıdır. Öte yandan bağlam terimi, genel olarak dil kullanımının sosyal durumuna veya verili bir metin veya konuşmanın özel durumuna atıfta bulunmak için kullanılır (van Dijk, 2009, 1-2). Bu noktada ders kitaplarının bağlamsal değeri önem kazanmakta ve araştırılmaya değer görülmektedir.

Bir insan hakkı olarak benimsenmesiyle devlet görevi haline gelen eğitim faaliyetleri pek çok ülkede bütün aşamaları belirlenen ve denetlenen bir yapı haline gelmiştir. Hazırlanan öğretim programıyla büyük ölçüde belirlenen eğitim içeriğinin ders ortamına taşınması ilgili içeriğin metinleştirildiği ve görselleştirildiği ders kitaplarıyla sağlanmaktadır. Sistemin en önemli denetim mekanizmalarından biri eğitimin belli aşamalarında gerçekleştirilen kapsamı müfredatla sınırlandırılan merkezi sınavlardır. Bu sistemde eğitim programlarında belirlenen amaçlar doğrultusunda; öğretim programlarındaki derslerin içeriği ile ilgili bilgileri sunan ders kitapları öğretimde öğretmenin öğretmek istediklerini daha dizgesel bir biçimde vermesine, öğrencinin de öğretmenin anlattıklarını, istediği zaman ve yerde, istediği hızda yinelemesine olanak veren böylece pekiştirme, sınava hazırlama ve öğrenme hızlarına uygun çalışma olanağı sağlayan kullanışlı bir öğretim materyalidir (Karaman Kepenekçi & Aslan, 2011, 478).

Yukarıda çizilen eğitim tablosunda ders kitapları bir bakıma eğitim sisteminin merkezindedir. Çünkü pek çok öğrenci için ilk öğretim materyalleri arasında gösterilebilecek ders kitapları, öğrencilerin neyi nasıl öğrenecekleri üzerinde iyi ya da kötü denetim kurar. Öğrenci velileri ders kitaplarını otorite, doğru ve zorunlu olarak görürler. Öğretmenler, derslerini düzenlemede ve konularını işlemede ders kitaplarına yaslanırlar. Böylece eğitimin öğretmen, öğrenci ve veliden oluşan yapısının merkezine yerleşen ders kitapları tüm eğitim sisteminin temeli haline gelir. Ayrıca ders kitapları önemli bir sosyalleştirme aracıdır. Her yıl milyonlarca öğrenciye zorunlu olarak okutulan ders kitapları hem temel bir meşrulaştırıcı hem de toplumsal ilişkileri yeniden üretici bir özelliğe sahiptir. Sistemi benimseyen taşıyıcı bireyler yetiştirmek için ders kitapları ideolojik bir aygıta dönüşebilmektedir (İnal, 2004, 84).

Eğitim teknolojilerinde yaşanan gelişmelerin de etkisiyle öğretim materyalleri arasındaki merkezi konumu giderek azalsa da ders kitapları eğitim için hala önemli bir yere sahiptir. Zira ders kitaplarının önemi kullanılıp kullanılmamasına veya okunup okunmamasına göre değil taşıdığı anlamda gizlidir. Şöyle ki; ders kitabı Apple'ın (Apple, 2000) ifadesiyle bir ülkedeki "meşru bilgi"nin sınırlarını belirleyen temel kaynaklardan biridir. Touraine'e (Touraine, 2005) göre ise ders kitapları bir ülkedeki belki anayasayla birlikte "resmi söylemi" yansıtan temel unsurlardan biridir. Bunun anlamı, bir ders kitabının kapağı, kullandığı görsel, tercih ettiği üslup, içerdiği veya içermediği konularıyla bir mesaj

taşır. Bu mesaj yoluyla ülkenin hakim ve normal sayılan söylemin kodlarını sunar ve böylece hangi konular hakkında nasıl konuşulabileceğinin sınırlarını belirler. Bu nedenle okunmasa da bir ders kitabının içeriği ve kapsamı öğrenciler, öğretmenler ve ilgili diğer aktörlerce bilinir (Çayır, 2014, 1).

UNESCO'ya göre ise ders kitapları öğretmenler için programı uygulamadaki en önemli yardımcı araçlar olarak görülmüştür. Bugün bilgiye ulaşma kaynakları büyük ölçüde farklılaşmakla birlikte ders kitapları düşünce biçimlerinin, zihniyetlerin oluşumunda hala önemli bir rol oynamaktadır. Ders kitapları; gençlerin tümüne aynı içerikleri sunarak, aynı dili kullanarak, aynı değerler dizgesini, tarihsel, yazınsal referansları yayarak, kültürel geleneklerin korunmasını ya da devam ettirilmesini, kimlik duygusunun biçimlendirilmesini ve ulusal bağın korunmasını desteklemektedir. En önemli eğitim girdilerinden biri olarak nitelenen ders kitaplarındaki metinler ulusal bir kültüre ilişkin temel fikirleri içerdiğinden ve genellikle kültürel mücadele ve tartışmalara neden olduğundan okul kitaplarının, yeniden gözden geçirilmesi UNESCO'nun öncelikli amaçlarından biri olmuştur (akt. Ünal, 2012, 112-3).

Ders kitabı, kültürel ve toplumsal değerleri, normları ve davranış kalıplarını aktaran önemli bir toplumsallaştırıcı olduğunu ifade eden Esen'e (Esen, 2003) göre ders kitapları bu işlevi genellikle normatif bir dil kullanarak yerine getirir. Klasik bir kılavuz olarak ders kitaplarında çoğunlukla didaktik bir üslup benimsenir. Bu türden metinler okuyucusuna, "bilen" taraf olarak seslenir ve bir "ilmihal" havası içinde, neyin nasıl yapılacağını aşama aşama gösterir. Okuyucu ile böyle bir kılavuz arasında tek yönlü bir ilişki vardır. Kılavuz, 'söyler' okuyucu 'dinler'. Böyle bir iletişimde sorgulamaya yer kalmaz.

Gelinen noktada ders kitapları aracılığıyla sunulan ahlaki söylemin bağlamsal değeri dikkate değerdir.

Bulgular ve Yorum

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları tahmin edileceği gibi ahlaki içerik açısından oldukça zengin veri bulundurmaktadır. Her ne kadar çalışma için ders kitaplarında doğrudan ahlakın konu edildiği üniteler seçilmişse de elde edilen bulguların tamamının sunulması bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu sebeple çalışmanın amacı doğrultusunda belirlenen "Ahlak Nedir?", "Ahlakın Kapsamı Nedir?", "Ahlakın Amacı Nedir?" ve "Nasıl Ahlaklı Olunur?" başlıklarına ilişkin ulaşılan önemli bulgularla yetinilecektir.

Ahlak Nedir?

Ders kitaplarında ahlak kavramının aşağıda örneklendiği gibi kelime anlamı üzerinden tanımlandığını görebiliriz:

"Ahlak kelime anlamı olarak mizaç, tabiat, huy anlamına gelir. Terim olarak ise ahlak, insanlarda bulunan iyi ve kötü tüm özellikleri kapsamakla birlikte daha çok güzel davranışlar için kullanılır." (DKAB 7, 2018, 72)

İslam ahlak geleneğinde yaygınlıkla kabul gören bu tanımlamada yer verilen mizaç/tabiat/huy kavramlarıyla doğuştan getirilen özelliklere işaret edilmektedir. Bu özelliklerin ahlak olarak nitelendirilmesi ise ancak davranışa dönüşmesiyle mümkündür. Dolayısıyla insanın doğuştan getirdiği özelliklerini fark etmesi ve bu özellikleri davranışa dönüştürmesi beklenmektedir. Bu tanımlamada insanın düşünme, karar verme ve eyleme özgürlüğüne ilişkin herhangi bir atfa yer verilmemiştir. Ahlak tanımında daha çok ontolojik bir sabitliği düşündüren tabiat kavramının kullanılması ise insanlık durumları denilebilecek yaşam pratiklerinde ahlaki düşünce ve eylem oluşumu için gerekli olan açıklığı sınırlandırıcı bir ima taşımaktadır.

Ahlak kavramının etimolojik kökeninden hareketle yapılan bir başka tanımlama ise şöyledir:

"Ahlak kelimesi, Arapça 'hulk' kelimesinin çoğuludur. Hulk, 'tabiat, mizaç, huy ve karakter' gibi anlamlara gelir. Kur'an-ı Kerim'de biri âdet ve gelenek, diğeri de ahlak manasına olmak üzere iki yerde geçmektedir. Arapçada insanın dış yapısı için 'halk', iç veya manevi yapısı için 'hulk' kelimesi kullanılır. Buna göre ahlak, sözlükte huylar, seciyeler, insanın yapısını belirleyen özellikler gibi anlamlara gelir.

Kavram olarak ahlak ise insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya konan iradeli davranışlar bütünüdür." (DKAB 10, 2018, 92)

Önceki tanımlamadan farklı olarak burada, doğuştan getirilen özelliklerin iradeyle davranışa dönüştürülmesine işaret edilmiştir. Ancak açıklamaya konu edilen iradenin seçim yapma özgürlüğünü ifade edip etmediğine ilişkin bir açıklamaya yer verilmemiştir.

Ahlakın Kapsamı Nedir?

Bu başlık altında ahlaki davranışların ortaya çıktığı çerçevenin sınırlarının tespiti amaçlanmıştır. Aşağıda 5. sınıf ders kitabında adap kavramı üzerinden ahlaki davranışların kapsamına yer verilmiştir:

"Adap kelimesi edep kelimesinin çoğuludur. Edep iyi ahlak, güzel terbiye, eğitim demektir. İnsan ilişkilerini düzenleyen ve kolaylaştıran yazılı olmayan toplumsal kurallara adap kuralları denir." (DKAB 5, 2018, 60)

Ahlakla ilişkilendirilen adap kavramı ders kitabında yukarıdaki gibi tanımlanmıştır. Bu açıklamada dikkat çeken husus ahlakın insan ilişkilerini düzenleyen kurallara indirgenmiş olmasıdır. Bu durumda yalnızca insana atfedilen ahlaki özne oluş gibi, ahlaki nesne oluş da insana özgü kılınmaktadır. Yani ahlaki eylem sorumluluğunun insana ait olması gibi ahlaki eyleme muhatap da insandır. Bu söylemle insanın insan-dışı varlıkla ilişkisinde ahlaki bir sorumluluk hissetmesi ve buna göre eylemesine ilişkin bir ima bulunmamaktadır.

Bu anlayış aşağıdaki ifadelerle de desteklenmektedir:

"İnsan sosyal bir varlıktır. Toplum içinde huzurlu yaşamak için insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen bazı kurallara ihtiyaç vardır. Tarih boyunca birçok toplum, medeniyet gelip geçmiştir. Her toplumun insan ilişkilerini düzenlemek için yazılı veya yazısız bazı kuralları vardır. Din, ahlak, örf, adet, gelenek ve hukuk toplum düzenini sağlamada belirleyici olan unsurlardır. Din, ortaya koyduğu ölçülerle insanlar arası ilişkileri düzenler. Bunu yaparken bireyin ve toplumun değer yargılarını da şekillendirir." (DKAB 9, 2018, 87)

Yukarıdaki ifadelerden yalnızca ahlaki normların değil aynı zamanda ahlaka kaynaklık ettiği düşünülen dinin de toplumsal ilişkileri düzenleme amacının ön plana çıkarıldığı görülmektedir.

8. Sınıf ders kitabında yer alan aşağıdaki ifadeler benzer bir bakış açısını yansıtmaktadır:

"İslam'ın açıkladığı emir ve yasakların amacı; insanı ahlaken yüceltmektir. İnsanlar toplumda bir arada yaşarken hem ahlaki hem de hukuki birtakım yasalara uymak zorundadır. İslam dininin ahlaki ve hukuki düzenlemeleri bireysel ve toplumsal hakları güvence altına alır." (DKAB 8, 2018, 74)

İslam dinin ahlaki ve hukuki düzenlemelere kaynaklık ettiği bilgisi en temelde aşağıdaki ifadelerle ortaya konulabilir;

"Akıl, can, mal, nesil ve din korunması gereken değerlerdendir. İslam dininde bu değerlere zarar veren her türlü davranış yasaklanmıştır." (DKAB 6, 2018, 66)

Ders kitabında İslam'ın korunmasına önem verdiği temel insan hakları olarak sıralanan, İslam Hukuk terminolojisinde önemli bir yere sahip olan makasıdü'ş-şeria olarak adlandırılan bu beş amaç insana dair değerlere işaret eder ve ahlakın kapsamının insanla sınırlandırıldığına ilişkin önemli bir veri sunar. Söylemin sosyal gerçekliği inşa etmedeki rolüne ilişkin girişte yapılan açıklama hatırlanacak olursa; bu söylemin bugün çevre sorunları, hayvana şiddet, çarpık kentleşme, teknolojinin yıkıcılığı gibi sorunların kaynağını anlamaya ve bu sorunların çözümüne yönelik çabaya yol göstermesi oldukça zordur. Bugün korunması gereken değerlere evrendeki denge ya da yaşam bütünlüğünü sağlayan ekolojik denge gibi daha bütüncül değerlerin eklenmesinin gereği hakkında düşünülebilir.

Yalnızca 7. sınıf ders kitabında Hz. Muhammed'in tüm yaratılanları sevdiğine ilişkin bir bilgiye yer verilmiş ve peygamberin bizim için örnek olduğuna değinilmiştir:

"Hz. Peygamber, ayette anlatıldığı şekilde hem Allah'ı (c.c.) hem de tüm yaratılanları güçlü bir sevgiyle sevmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v.) sevdiği insanlara sevdiğini söylemiş ve sevgilerini dile getirmeleri konusunda müminleri teşvik etmiştir. O; hayvanlara, bitkilere, doğaya kısacası Allah'ın (c.c.) yarattığı her şeye sevgiyle bakmış ve onları korumuştur. Allah'ın (c.c.) emirleri ve Hz. Peygamberin örnekliği bize gösteriyor ki sevgi hayatımız için önemli bir duygudur. Bu duyguyu bize bağışlayan Yüce Allah, yarattığı canlıları, üzerinde yaşadığımız evreni korumamızı ve birbirimizi sevmemizi istemiştir. Bizler de birbirimize değer vermeli ve birbirimizi incitecek kötü davranışlardan uzak durmalıyız. Böylece hem Allah (c.c.) tarafından sevilen bir kul hem de toplum tarafından değer verilen bir insan oluruz." (DKAB 7, 2018, 86)

Hz. Muhammed'in tüm varlığı sevmesine ilişkin örnekliğinin söz konusu biz olunca yine insanlar arası ilişkilerle sınırlandırıldığını görüyoruz. Ahlakın insanlar arası ilişkiyle sınırlandırılmasının, insanın yalnızca insanlara karşı sorumluluk hissetmesinin temelinde aşağıdaki düşünce bulunduğu söylenebilir:

"Yüce Allah (c.c.) insanı en güzel biçimde yaratmış ve ona pek çok nimet vermiştir. Yeryüzünde bulunan her şeyi insan için yaratmış ve onun kullanımına sunmuştur." (DKAB 5, 2018, 60)

Ahlakın Amacı Nedir?

Ahlak ile ilgili olarak cevaplanması gereken ve belki de ahlakın temeli olabilecek sorular, ahlaklı olmaktan umulan nedir?, neden ahlaklı olmalıyız? gibi ahlaki tutum ve davranışları ortaya çıkaran sebeplere ilişkin olan sorulardır. Ders kitaplarında bu sorulara ilişkin karşılaşılan cevaplardan biri 4. Sınıf ders kitabında şu şekilde ifade edilmiştir:

"Yüce Allah, insanların hem bu dünyada hem de ahirette mutlu olmalarını ister. Bu sebeple insanların, dinî emirlere uymalarını ve birbirlerine karşı ahlaklı davranışlar sergilemelerini emretmiştir." (DKAB 4, 2018, 52)

Yukarıdaki ifadeler öncelikle ahlakın kaynağına işaret etmesi açısından önemlidir. Buna göre ahlaklı olmaya ilişkin yaptırımın kaynağı yaratıcıdır ve dogmatik öğretiler için bu kendinde bir amacı imler. Ancak ders kitabındaki ifade ahlaklılığın amacını mutluluk olarak belirlemekte ve bunu yaratıcının isteği olduğunu belirtmektedir. Yaratıcının insanın mutluluğunu istemesi, mutluluğa normatif bir anlam yüklemekte ve onu bir ödeve dönüştürmektedir. Bu durumda her ne yaşıyor olursa olsun kişi mutluluk duyuyor olmalıdır. İnsan eylemlerinin ve üretimlerinin temel güdüleyicisi hoşnutsuzluktur. Şüpheye düşen, çaresiz kalan insan yeni bir şeyler üretmeye ve sınırlarını zorlamaya çabalar. Bulunduğu her halden hoşnutluk duyan bir insanın eylemeye, üretmeye, değiştirmeye, dönüştürmeye yönelik bir çabası da olamaz. Tam da bu noktadan hareketle Schmid mutsuzluğun insan olmanın imkanı olduğunu söyler (Schmid, 2019, 92). Ayrıca Schmid'e göre "mutlulukta hermenötik bir yük vardır, başka her şeyden fazla yoruma bağlıdır." (Schmid, 2019, 34) Yaratıcının mutluluktan maksadına ilişkin ders kitabında bir açıklama veya yoruma yer verilmemiştir.

Ahlak eğitimini hedefleyen bir ders materyalinin amaç olarak mutlu olmak için ahlaklı olmalıyız argümanıyla yetinmesi mümkün değildir. Yukarıda kişiler arası ilişkileri düzenleyen kurallar olarak nitelendirilen ahlaki davranışlardan beklenen sonuç elbette bireysel mutluluktan fazlası olmalıdır. Aşağıdaki ifade bu amacı dile getirmektedir:

"İslam dininde insanların güzel ahlak sahibi olmaları çok önemlidir. Çünkü insanın mutluluğu ve toplumun huzuru buna bağlıdır." (DKAB 4, 2018, 52)

Toplumsal amaç öylesine ön plana çıkarılmıştır ki, aşağıdaki ifadede görüleceği gibi bireysel bir varlık durumu toplumsal amaca matuf kılınmıştır:

"Sağlıklı olduğumuz takdirde sevdiklerimizle ve çevremizle güzel ilişkiler kurabiliriz." (DKAB 6, 2018, 67)

Bu ifade 'birey toplum içindir' gibi bir çıkarsamaya varacak şekilde yorumlanmaya açıktır. Sağlıklı olmayı sosyal hayatta sağlıklı ilişkiler kurabilmenin bir koşulu kılmak, tersten bir okumayla sağlığı yerinde olmayanlar için sınırlı bir sosyal hayat iması taşımaktadır. Eğer ahlak yukarıda belirtildiği

gibi sosyal ilişkiler için bir düzenlemeyse, sağlık durumu sosyal hayata karışmasına engel olanlar için ahlaki daire de aynı oranda daralacaktır. Bu durumda insanlarla sınırlanan ahlakın kapsamı sağlıklı insanlar olarak daha dar bir kapsama işaret edecektir.

Toplum içinde uyulması gereken kurallar olarak tanımlanan adaba biçilen amaç da benzer şekildedir:

"Toplumda adap kuralları denen örf, âdet ve kural hâlini almış iyi tutum ve davranış kurallarına da uyarlar." … "İnsanlar bu kurallara uyarak çevresiyle uyum içinde yaşama imkânı bulurlar." (DKAB 5, 2018, 60)

Adap kurallarına uyarak uyumlu bir toplum oluşturmalıyız, çünkü;

"Adap ve nezaket kurallarına dikkat edildiğinde herkes kendini değerli hisseder. Başkalarına sevgi ve saygı duyar." (DKAB 5, 2018, 62)

Yukarıdaki ifadelerde dikkat çeken hususlardan birisi adap ve nezaket kurallarına uyulmasının kişiye kendini değerli hissettireceğine ilişkin bilgidir. İfadeden anlaşılan, kendisine nazik davranılan kişi bu değerli oluşu hissetmektedir. Ancak bu durumda değerin kaynağı insan olmaktadır. İnsan değer verir ve nazik davranırsa karşısındaki kendini değerli hissedecektir. Bu durum insan ve insan-dışı varlıkların içsel değerini tartışmalı hale getirecektir. Zira söylem, içsel değeri sebebiyle insanlara (kitap insanlarla sınırladığı için) nazik davranılması gerektiğine dair bir anlayışa işaret etmemektedir. İfadenin devamında kendini değerli hisseden insanın diğer insanları, ki muhtemelen kendisine nazik davranan insanları, sevip sayacağı belirtilerek insanlar arasında çıkarcı bir ilişki kurulmuştur.

Nasıl Ahlaklı Oluruz?

Ahlakın eğitime konu olan yönünü ön plana çıkaran bu başlık altında nasıl ahlaklı olunabileceğine ilişkin bulgulara yer verilmiştir. Öncelikle ahlaklı olmak ile ilgili 4. Sınıf ders kitabında yer alan aşağıdaki ifadelere bakabiliriz:

"Ahlak, insanın güzel, doğru ve iyi davranışlarda bulunması; çirkin, yanlış ve kötü davranışlardan kendi isteği ile uzaklaşmasıdır. Güzel davranışlı ve iyi huylu kimselere "ahlaklı" veya "güzel ahlaklı" denir." (DKAB 4, 2018, 52)

Yukarıdaki tanımlamada önceden bilgisel, estetik ve ahlaki değer atfedilmiş davranışların eyleme geçirilmesi veya zıttı durumlardan kaçınılması eyleyenin ahlaklı oluşunun ölçütü olarak tespit edilmiştir. Sıklıkla ifade edildiği gibi insanın ahlaki bir özne oluşu akleden ve irade eden bir varlık oluşuyla gerekçelendirilir. Ancak yukarıdaki tanımlama çerçevesinde akıl, ahlaki olarak belirlenmiş davranışları öğrenmeye ve irade bu davranışları gerçekleştirmeye yönelik isteğe indirgenmiştir. Bu tanımlamadan insanın karşılaştığı tikel durumlara ilişkin sorgulamaya, değerlendirme yapmaya ve ahlaki bir tutum benimsemeye dönük iradi bir çaba çıkarılamaz.

Ahlak nedir başlığı altında ahlaki olanın davranışla ilgili olduğu bilgisine yer verilmişti. Aşağıdaki ifadeler davranış değişikliğinin ahlak eğitimi için belirleyici olduğuna işaret etmektedir:

"Davranış, insanların dışarıya yansıyan her türlü hal ve hareketleridir. İslam dini, insanların birbirlerine yakınlaşmasını sağlayacak davranışların yayılmasını ister. Davranışlar, kişinin ahlaki anlayışlarını da yansıtır. Ahlak anlayışı güzel olan insan güzel davranışlar sergiler." (DKAB 7, 2018, 72)

Yukarıdaki ifadelerde ahlak anlayışının güzelliği ile güzel davranışlar arasında bir nedensellik ilişkisi kurulmuştur. Peki ahlak anlayışının güzel olması ne demektir? Pek çok ahlak öğretisinde altın kural olarak sunulan aşağıdaki ifadeler bu soruya cevap olarak düşünülebilir:

"Günlük hayatımızda bize güzel davranılması kendimizi iyi hissettirir. Bu nedenle kendimize nasıl davranılmasını istiyorsak başkalarına da aynı şekilde davranmalıyız." (DKAB 7, 2018, 73)

7. sınıf ders kitabının ilerleyen sayfalarında ise davranış değişikliği için öz denetimin işe koşulması tavsiye edilmektedir;

"Öz denetim kişinin dışarıdan bir baskı olmaksızın, davranışlarını denetleyip sınırlaması, kendini kontrol edebilmesidir. Toplumsal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürüyebilmesi için insanların kendilerini öz denetime tabi tutması gerekir. İnsan bu sayede davranışlarını ve isteklerini kontrol eder. Öz denetim sahibi bir Müslüman, kendisini sürekli kontrol altında tutar ve sorumluluk bilinciyle nefsini hesaba çeker. İnsanlarla ilişkilerinde kendisine yapılmasını istemediği davranışları başkalarına yapmamaya özen gösterir." (DKAB 7, 2018, 79-80)

Öncelikle "kendimize nasıl davranılmasını istiyorsak öyle davranmalıyız" ilkesi ahlaki eylemlerin belirleyicisi olması açısından farklı açılardan eleştirilmiştir. Eleştirilerde öne çıkan hususlardan birisi ahlaki özneyi merkeze alan bu yaklaşımın ahlaki davranışın muhatabına kendi olma, kendi isteğini sunma şansı tanımıyor oluşudur. 20. yüzyılın büyük kötülüklerinin şahidi olan ve ortaya koyduğu ahlak yaklaşımıyla dikkat çeken Levinas ahlakın güdüleyicisini öznenin istekleri ve kabulleri yerine özneyle karşı karşıya gelen muhatabın ahlaki özneden talep ettiği sorumluluklar olarak görür. Muhatabın ahlaki özneden en temel talebi var olmasına, var kalmasına izin vermesidir (bk. Tatransky, 2008).

Altın kuralda ifade edilen şekilde bir ahlaki yaklaşım ancak üzerinde uzlaşılan değerler için mümkün olabilir. Değerlerin göreceli olduğu bir durumda kendi değerimizi dayatmak ahlaki açıdan başka soru ve sorunlar ortaya çıkaracaktır. Ancak yukarıda değinildiği gibi ders kitapları önceden bilgisel, ahlaki ve estetik değer yüklenmiş birtakım davranışların olduğu ön kabulünden hareket etmektedir. Bu sebeple altın kuralın işlerlik kazanabilmesi için ahlaki olanın önceden ahlaki olarak belirlenmiş davranışlarla sınırlandığını düşünebiliriz.

Ayrıca ahlaki davranışların sergilenmesi için önerilen öz denetim, davranışların, içselleştirilmemiş, istenmese de yapılması gerektiğini ima eden dışarıdan dayatılan, bir tür kurala uyma anlayışını ima etmektedir.

Yer verilen bulgulardan hareketle ahlak, ahlaki davranış olarak kodlanan birtakım davranışları yapma ve sakınılması gerektiği belirtilen davranışlardan kaçınma durumunu ifade etmektedir. İnsan doğuştan getirdiği karakter özelliklerle, ilgili davranışlara ilişkin yatkınlığa sahiptir. Ahlaklı olmak için insanın iyi/doğru/güzel olarak belirtilen davranışlara ilişkin yatkınlıklarını geliştirmesi; kötü/yanlış/çirkin davranışlara ilişkin yatkınlıklarını terbiye etmesi gerekmektedir. Bu çaba toplumsal hayatın huzurlu ve güvenli bir şekilde sürdürülmesi için gereklidir. Ahlak eğitimi içeriğinin bu türden bir söylemle aktarılıyor oluşu eğitim yaklaşımları açısından davranışçılığın hala güçlü bir etkisi olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Sonuç ve Değerlendirme

DKAB ders kitaplarında yer alan ahlaki söyleme ilişkin temelde şu dört sonuca ulaşılmıştır:

Ahlak, insanın doğuştan birtakım yatkınlıklara sahip olduğu varsayımına dayanılarak açıklanmakta, olandan olması gerekene dönük bir idealleştirme üzerinden ahlaklı olmak tanımlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ders kitaplarının ahlak yaklaşımında Aristoteles tarafından ortaya konulan ve klasik İslam ahlakçılarının da benimseyip geliştirdiği erdem ahlakının izlerini görmek mümkündür.

Ahlak insanlar arası ilişkileri düzenleyen kurallara indirgenmiştir. Bu sebeple antroposentriktir. İnsan-merkezli değer ve ahlak anlayışı, insan-dışı varlıkların kendinde bir değeri (içsel değeri) olmadığı yalnızca insana dönük bir amaca hizmet ettiğinde değerli olacağına ilişkin kabule dayanır. "Her şeyin insan için yaratıldığı" düşüncesinin bu türden bir ahlak anlayışına kaynaklık ettiği söylenebilir.

Ahlak doğuştan getirilen özelliklere dayanılarak tanımlanmışsa da, ahlaklı olmak toplumsal huzur, güven, birlik, beraberlik gibi toplumsal amaçlara matuf kılınmıştır. Bu açıdan bakıldığında ahlakın kaynağı olarak doğrudan topluma işaret edilmemişse de amaçları açısından toplumcu ahlak yaklaşımının benimsendiği söylenebilir. Durkheim sosyolojisin kaynaklık ettiği bu yaklaşıma göre insan toplumsal bir varlık olduğu için ahlaki bir varlıktır. Bireysel varlığı ahlaklı olmak için bir gerekçe oluşturmaz.

Ahlaklı olmak birtakım davranışları yapmaya istekli olmak olarak açıklanmıştır. Eğitimsel açıdan bu durum davranışçı teoriyle ilişkilendirilebilir. Yani Ahlak eğitimi ilgili davranışların öğretilmesi ve bu davranışları eyleme dökmeye dair bir istek oluşturulmasıyla çerçevelenmiştir. Bilindiği gibi davranışçı yaklaşımlarda insana özgü algılama, duyumsama, düşünme gibi bilinç kategorilerini göz ardı edilir ve uyarana karşı istenilen tepkinin verilmesini hedeflenir.

Sonuç olarak ders kitaplarında ifade bulan geleneksek ahlak anlayışlardan beslenmiş ahlaki söylemin, günümüzün önemli küresel sorunlarına (çevre, teknoloji, şiddet, anlam ve amaç arayışı vb.) çözüm üretme isteği oluşturacak etkiden uzak olduğu görülmektedir.

Kaynakça

Çayır, Kenan. *"Biz" Kimiz? Ders Kitaplarında Kimlik, Yurttaşlık, Haklar.* İstanbul: Tarih Vakfı 2014.

Çelik, Hilal & Ekşi, Halil. "Söylem Analizi". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bİlimleri Dergisi 27*/27 (2008), 99-117.

Apple, Michael. W. *Democratic Education in an Conservative Age.* New York: Routledge, 2000.

Bektaş, Abdullah, Pesen, Mustafa Nezihi, Özyurt, Sinan & Özüdoğru, Furkan. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9.* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.

Escobar, Arturo. "Constutructure Nature: Elements for a post-structualist Political Ecology". *Futures* 28 / 4 (1996), 325-343.

Esen, Yasemin. "Okul Bilgisi ve Ders Kitapları". *İnsan Haklarına duyarlı Ders Kitapları İçin.* ed. Melike Türkan Bağlı & Yasemin Esen. 5-20. İstanbul: Tarih Vakfı yayınları, 2003.

Heller, Agnes. *Bir Ahlak Kuramı.* çev. Ertürk Demirel, Abdullah Yılmaz & Koray Tütüncü. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

İnal, Kemal. *Eğitim ve İktidar.* Ankara: Ütopya Yayınevi, 2004.

Jorgensen, Marianne & Phillips, Louise. *Discourse Analysis as Theory and Method.* London: SAGE Publications, 2002.

Kırman, Sümeyye, Menküç, Dilek, Uysal, Tuğba Kevser, & Paksoy, Hatice Büşra. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6.* Milli eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.

Karaman Kepenekçi, Yasemin & Aslan, Canan. "Ortaöğretim Türk Edebiyatı ile Dil ve Anlatım Ders Kitaplarında İnsan Hakları Üzerine Bir Çözümleme". *Turkish Studies 6* / 1, 476-494, 2011.

Konaklı, Numan, Çınar, Hüseyin & Emiroğlu, Süleyman. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10.* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.

Macit, Ayşe, Menküç, Dilek, Türk Soydaş, Dilek, Pesen, Mustafa Nezihi & Kırman, Sümeyye. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7.* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.

Nayir, Sabahattin, Açık, Abdullah, Beyazal, Muhammet & Paksoy, Hatice Büşra. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8.* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.

Schmid, Wilhelm. *Mutsuz Olmak.* çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Tatransky, Thomas. "A Reciprocal Asymmetry? Levinas's Ethics Reconsidered". *Ethical Perspectives 15* / 3, 293-307, 2008.

Touraine, Alain. *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Ünal, Fatma. Ortaokul 8. Sınıf Vatandaşlık ve Demokrasi Eğitimi Öğretim Programı ve Ders Kitaplarında İnsan Hakları Üzerine Bir Çözümleme. *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1 / 1 (2012), 110-127.

van Dijk, Teun A. *Society and Discourse.* New York: Cambridge University Press, 2009.

Yiğit, Hulusi, Öğülmüş Doğan, Emine, Kırman, Sümeyye., Özüdoğru, Furkan, & Menküç, Dilek. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4.* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.

Yiğit, Hulusi, Açık, Abdullah, Öğülmüş Doğan, Emine, Dirlik, Elif Emine, & Macit, Ayşe. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5.* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.

ELEŞTİRİ AHLAKI

Kamil SARITAŞ

Özet

Günümüz Ahlak Felsefesi eserlerinde tıp etiği, iş etiği, iletişim etiği, eğitim etiği gibi her alanın ahlaki yapısından söz edilmektedir. Bu etik alanlar her geçen gün artmaktadır. Bu artış, bir taraftan ahlakın önemsenmesi açısından olumlu bir duruma işaret etmekteyken, diğer taraftan birçok alanda ahlaki yozlaşmanın olduğunu da göstermektedir.

İslam Ahlak Felsefesi insanın kendisiyle, toplumla ve Yaratıcı ile iletişimin hangi düzeyde ve nasıl olması gerektiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu iletişim gerçekleşirken, insan tabiatı gereği kendini, toplumu, olayları, kişileri, düşünceleri hatta bazen Tanrı ile ilişkisini sorgulamakta ve eleştirmektedir. Bu husus, ontolojik ve epistemolojik açıdan insanın aklî varlık olmasının tabii neticesidir.

Eleştiri, ilim alanlarında ve toplumun çoğu kesimlerinde bazen bilinçli, bazen de bilinçsizce yapılmaktadır. Bazen eleştiri adı altında "kardeş ilan edilen Müslümanlar" bile birbirlerini düşünce ve siyasi farklılıklarından dolayı ötekileştirmekte ve tekfir etmektedir. Eleştiride doğru yöntem ve ahlaki yan göz ardı edildiği zaman felsefi, sosyolojik ve psikolojik anlamda geri dönülmez hata ve hasarlar ortaya çıkmaktadır.

O halde bugünün insanını ve Müslümanını yaralayan eleştiri nedir? Eleştirinin ahlakından söz edilebilir mi? Eleştirinin hangi ahlaki ilkeler ve değerler çerçevesinde yapılması gerekir? Çalışmada bu tarz soruların cevapları ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eleştiri, hakikat, ahlak, erdem, ilke.

CRITICAL ETHICS

Abstract

The ethical structure of every field such as medical ethics, business ethics, communication ethics and education ethics are mentioned in today's ethical philosophy works. These ethics areas are increasing day by day. In one sense, this increase indicates a positive situation in terms of showing importance of morality, on the other hand it shows that there is moral degeneration in many areas.

The Islamic Ethics Philosophy aims at revealing that which level and how human should communicate with himself, the society and the Creator. While this communication takes place, human questions and criticizes by human's nature that himself, society, events, people, thoughts and sometimes its relationship with God. this is the natural consequence of the human being an intellectual entity ontologically and epistemologically.

Criticism is sometimes done consciously and sometimes unconsciously in the fields of science and in most sections of society. Even "Muslims" sometimes marginalize and declare each other unbeliever under the name of criticism, because of their differences in thought and politics. When the correct method and morality are ignored in the criticism, irreversible errors and damages arise in philosophical, sociological and psychological field.

So what is the criticism that hurts today's people and Muslims? Can we talk about the morality of criticism? What moral principles and values should criticism be made? In this study, the answers of such questions will be put forward.

Key Words: Criticism, truth, ethics, virtue, motto.

Giriş: Eleştiri ve Eleştirinin Mahiyeti

Eleştiri başlığı altında eleştiri kelimesinin anlamı, Arapça ve Yunanca hangi kelimelerle ilişkili olduğu ve eleştirinin türleri ve kısımları ortaya konulacaktır. Eleştirinin mahiyeti ile ilgili başlık altında ise eleştirinin içeriği, felsefe ile ilgisi, olumlu kullanıldığında hangi yararlı sonuçlara, olumsuz kullanıldığında ise hangi olumsuz durumlara yol açtığına kısaca değinilecektir.

Eleştiri[1]

Arapça nakd kelimesinden türeyen tenkit kelimesi ve Yunanca kritikos kelimesinden gelen kritik kelimesi ile Türkçedeki eleştiri aynı anlamlarda kullanılmaktadır. Tenkit, paranın kalp (sahte) olup olmadığını ortaya koyma fiilidir. Bir şeye kıymet biçme, o şeyi kıymetlendirme, bir şeyi satın alırken verilen akçe, kıymet ölçüsü ve iyinin kötüden ayırt edilmesi anlamına gelir. Kritik kelimesi ise hüküm vermek, yargılamak, karar vermek, ayırt etmek anlamlarında kullanılır. Buna göre hem Yunancada hem de Arapçada eleştiri kelimesi, doğruyu yanlıştan ayırt ederek eleştirilen şeyin kıymetini ve değerini tespit etmek olarak açıklanır.[2]

Genel anlamda eleştiri bir olayın, görüşün, eserin veya konunun doğru ve yanlış yönlerini bulup göstermek amacıyla yapılan inceleme ve değer yargısı ortaya koyma faaliyetidir. Kişilerin özellerinin ifşa edilmesi anlamında magazinel ve fantastik bir durum değildir. Bir çeşit metin doktorluğudur.

Eleştiri, nesnel ya da öznel olarak bilimsel yöntemlerden yararlanarak ya da yararlanmadan arama, değerlendirme, inceleme ve tartışma işidir.[3] Eleştiri, bilinen ve düşünülenlerin en iyisini öğrenme ve bunu başkalarının da bilmesini sağlama yolunda yarar gözetmeyen bir çabadır.[4] Edebiyatta, sanat eserini her yönüyle değerlendirerek anlaşılmasını sağlamak amacıyla yazılan yazı türüdür.[5] Estetikte, bir objeyle ilgili, kişinin kendi izlenimini gerçekte olduğu gibi bilmesi, ayırt etmesi ve açık seçik biçimde kavramasıdır.[6] Felsefe alanında, kritisizm (eleştiricilik)[7] olarak adlandırılmaktadır.

Kritisizm, eleştirel bircilik, eleştirel doğalcılık, eleştirel hermeneutik, eleştirel idealizm, eleştirel realizm, eleştirel metafizik, eleştirel teori gibi başlıklar altında incelenmektedir.[8] Eleştiri de bilimsel/ nesnel (objective) eleştiri ve öznel (subjective) eleştiri olarak iki kısma ayrılmaktadır. Eleştiri yöntemleri yapısalcı, biçimci, alımlamacı, toplumcu ve izlenimci olarak beş kısımda değerlendirilmektedir.[9] Eleştiri kuramları ise kuralcı eleştiri ve olgucu eleştiri olarak iki kısma ayrılmakta, olgucu eleştiri kaynak eleştirisi, oluşum eleştirisi, toplumbilimsel eleştiri ve ruhbilimsel eleştiri olarak sınıflandırılmaktadır.[10] İslam felsefesinde bu tarz verilerin izlerini bulmak mümkün olmakla birlikte, bu ayrımların günümüze ait olduğu unutulmamalıdır.

---

[1] Eleştiri başlığına dair verilen bilgiler konusunda yararlanılan esere bkz. Kamil Sarıtaş, "Eleştiri Üzerine: Kavramsal Çerçeve ve İlkeler", *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği,* ed. Sezai Engin, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 9-10.

[2] Bkz. Abdullah Tansel, *İyi ve Doğru Yazma Usûlleri,* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1978), 192-193.

[3] Memet Fuat, *Eleştiri Üstüne,* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 202-203.

[4] Matthew Arnold, "Günümüzde Eleştirinin İşlevi", *Eleştiri Anlamı ve İşlevi,* haz. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: İz Yayınları, 2002), 71-72.

[5] Bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994), 69.

[6] Walter H. Pater, "Eleştirinin Amacı", *Eleştiri Anlamı ve İşlevi,* haz. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: İz Yayınları, 2002), 96.

[7] "Kant'ın bakış açısına göre, akıl ve bilginin sınırını ve olanaklarını saptamak üzere, özellikle dogmacılığın ve kuşkuculuğun karşısına koyduğu felsefi sisteme kritisizm denir. Bu felsefe, insan aklının deneyden bağımsız olarak salt kendi kendine neyi başarıp neyi başaramayacağını araştırma konusu yapar." Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 69. Kritisizmde doğuştan gelen akıl yardımıyla insanın bilme kapasitesinin niteliği ortaya konduktan sonra, insan zihninin durumu ile ilgili tespit ve yargılar incelenir. Eğer sorun teorik olarak incelenirse, Kant'tan önce bu konuda İslam Felsefe, Kelam ve Tasavvuf tarihinde epey malumat bulmak mümkündür.

[8] Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 110-112.

[9] Fuat, *Eleştiri Üstüne,* 9, 235.

[10] Bkz. Tahsin Yücel, *Eleştiri Kuramları,* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 13-59.

Eleştiricilik/eleştirel akılcılık, insan zihninin güçlerini ve insanın neyi bilip bilemeyeceğini araştıran, insan aklının sınırları olduğunu savunan felsefe akımıdır. Bilginin temellerini ve doğruluk durumunu inceleme, sınama ve yargılamadır. İslam filozoflarında özellikle Gazali'de bilgi teorisi çerçevesinde eleştirel akılcılık anlayışına rastlanmaktadır.

Eleştiri işini yapan kişiye eleştirmen denir. Eleştirmen, eleştiri yöntemi ile kültür, fikir, sanat ve edebiyat alanlarının gelişimine katkı sağlar, topluma yol gösterir, eserlerdeki doğru veya yanlış yönleri göz önüne serer ve okuyucuya rehberlik yapar.

Eleştirinin Mahiyeti

Eleştiri, en temel anlamda hakikat arayıcılığı ile uğraşır. Hakikat merak, şüphe, sorgulama ve arayış gibi entelektüel melekelerle ortaya çıkar. Bu zihni melekelerin biri diğeri ile aynı olmasa da, bunları birbirinden ayırmak mümkün değildir. Eleştiri vücut bulurken, bu melekelerin tamamı etkin olarak kullanılır. Bu nedenle eleştiri en başta entelektüel bir faaliyettir.

Felsefi bir faaliyet olan eleştiri, isimleri değil fikirleri ve düşünceleri irdelemeyi önemser. Fikir ve düşüncelerin, sosyal bilimlerin imkanı ölçüsünde dürüst, rasyonel, mantıklı, açık seçik, sistematik, tutarlı ve kapsamlı biçimde ortaya konulmasını ister.

Eleştiri aynı zamanda felsefenin bir dalı olan bilgi ve bilim felsefesiyle doğrudan ilgilidir. Bilgi ve bilim felsefesi gibi doğru bilgiye ulaşma yolunda zihnî bir faaliyettir. İnsanı, evreni ve değerleri anlamak için yapılan genel veya özel bir bilme çabasıdır. Varlığı veya varlıkları bilginin dayanakları ve yöntemleri çerçevesinde anlama, sorgulama ve değerlendirme eylemidir.

Bilgi felsefesi açısından eleştiri, düşünce ve görüşlerde bilimsel süreçlerdeki tartışma, analiz, sentez ve değerlendirme aşamalarının varlığını gerektirir. Bu süreçler de anlam ve hakikat arayışının varlığına işaret eder. Eleştiriyle birlikte daha esaslı şeyler araştırılır ve daha derin kavrayışlar ortaya konur. Tekelcilik ve tekçilik anlayışları yıkılır. Aklın tecrübeye, duyarlılığa ve sezgiye yol açması, görüşlerin tutarlı, kapsayıcı ve kuşatıcı olması sağlanır.

Eleştiri, yakin ve tahkike giden epistemolojik bir süreçtir. Eleştiride doğru bilgi aranır, doğrunun peşinden gidilir. Her şeyi olduğu gibi kabul etmek yerine, araştırma ve sorgulamaya yönelir. Akıl yürütme temelinde bilinçlenme ve düşüncenin derinliklerine inme amaçlanır. Sathilikten uzak, yeni düşünce ve çözüm yolları araştırılır.

Eleştiri sayesinde, tek taraflı, yeniliğe ve gelişmeye kapalı, tekdüze yöntem, sistem ve görüşler yerini çok yönlü, yeniliğe ve gelişmeye açık, bütüncül sistem ve görüşlere bırakır.

Düşünürlerin ilgi ve bilgilerini psikolojik ve sosyolojik açıdan kendi düşünce, inanç ve mezhep bağlılığı çerçevesinde ortaya koyma çabasındaki ısrar ve zorlama, görüşlerde ifrat ve tefritin, fikrî bağnazlığın, fanatizmin ve indiliğin artmasına neden olabilmektedir. Bu hususlar doğrunun ortaya çıkmasını engellediği gibi, eleştirilerde doğrunun yakalanmasını zorlaştırmakta, huzursuzluğu da beraberinde getirmektedir.

Özellikle sosyal bilimlerle ilgili herhangi bir veri ortaya konurken, şahısların algı, tutum ve dünya görüşleri, zihinsel arka planları etkin rol oynamaktadır. Bu etkiler, makul oranlarda tutulmadığında veya eleştiri yöntemine ve ahlaki ilkelerine dikkat edilmediğinde, çoğu zaman bilgiye yönelik yargılar bırakılmakta, muhataba dönük yıkıcı eleştirilerin fitili ateşlenmektedir.

Eleştiri yapılırken, insanın manevi şahsiyetinin dokunulmazlığına inanmak gerekir. Irzına, namusuna, şerefine, haysiyetine saygılı olmak beklenir. Alay etmemek, küfür ve hakaret etmemek, gıybet, haset, iftira gibi şeref ve haysiyeti zedeleyici tutum ve düşüncelerde bulunmamak gerekir. Şiddete yol açan her türlü eleştiri ahlaki olmadığı gibi, başkalarının özel hayatını ifşa etmeye ve kusurlarını araştırmaya yönelik "tecessüs" de eleştiri değildir.

Eleştiri, hakikati keşfetme çalışmasında indirgemeci çözümleri yeterli görmemek, daha geniş perspektifli yöntemleri ve bakış açılarını ortaya koymak, mümkünse daha kapsamlı ve kucaklayıcı

sistemlere ulaşmak, epistemolojik, ontolojik, sosyolojik, psikolojik anlamda ve alanlarda bölünmüşlük, parçalanmışlık, dışlayıcılık ve düşmanlık yerine -yaygın kabule uymasa da- birlik, bütünlük, birleştiricilik ve dostluk çabası olarak tezahür edebilir.[11]

Neticede düşünce ve medeniyet tarihi açısından her insan ve toplum gelişmek ve hakikate ulaşmak için kendine özgü bir eleştiri yöntemi izhar etmelidir. Tarihen sabittir ki, bu yöntemin ahlakiliği dikkate alınmadığı zaman, ölümler, mihneler ve savaşlar yaşanmıştır. O halde eleştiri yönteminden daha fazla eleştiri ahlakı önemsenmelidir. Bu niyet ve düşünceyle, şuana kadar akademyada üzerinde yeteri kadar durulmayan eleştiri ahlakı konusu incelenmiştir.

Eleştiri Ahlakı

Aristotelyen çizgide[12] bitki, hayvan ve insan canlı varlık olarak kabul edilir. Bu üç çeşit varlığın canlılığını kendilerine özgü nefis yetisi sağlar. Nefis açısından bitki beslenme, büyüme ve üreme özelliklerine, hayvan duyulara, insan akıl yetisine sahiptir. İnsanın, bitkiyle ortak yönü beslenme, büyüme ve üreme, hayvanlarla ortak yönü duyulara sahip olmasıdır. Nebati ve hayvani yetiler insanda maddi form olarak bulunur. Bir varlığın ahlaki varlık olmasını sağlayan beslenme, büyüme, üreme ve duyu özellikleri değil, insana has olan akıl ve aklı eylem olarak kullanmasıdır.[13] O halde insanî nefse/akla özgü olan ahlak nedir?

Ahlak, nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan durumdur. İnsanın doğru düşündüğü ve yaptığı eylemi alışkanlık haline getirmesidir. Ahlak ikiye ayrılır: birincisi, mizaçtan kaynaklanan tabiî ahlaktır. Tabiî ahlak, doğuştan getirilen özellikleri içerir. İkincisi, alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlaktır. Ahlaki bir tutum, başlangıçta düşünüp taşınma ile meydana gelir, sonra alışkanlığa dönüşür.[14] Ahlak tanımı çerçevesinde eleştiri konusu dikkate alındığında, doğruyu ortaya koyma sanatı olan eleştirideki yöntem ve tarzın, bir kısım ilkelerinin doğuştan gelen tabii ahlakla ilgisinin olduğu düşünülse de, genel anlamda sonradan edinilen ahlaki alışkanlıklarla ilgili olduğu aşikardır.

Doğuştan gelen ve sonradan kazanılan ahlaki davranışlar -mizaç, alışkanlık ve eğitim ile biri diğerine göre güçlenen ve zayıflayan- üç kuvve tarafından belirlenir. 1-Düşünme kuvvesi; ayırt etme ve olayların gerçekleri hakkında akıl yürütmedir. 2-Öfke kuvvesi; tehlikeler karşısında gözü peklik ve atılganlık, egemen olma, yücelme ve her çeşit şerefi kazanmayı istemedir. 3-Şehvet kuvvesi; bedeni arzuların gerçekleşmesini, beslenmeyi, yiyecek, içecek, cinsi ilişkiler ve her çeşit zevk verici basit şeyleri istemedir. Bu üç kuvve birbirinden farklıdır. Bunlardan biri güçlendiğinde diğerine zarar verir. Bazen biri ötekinin fiilini yok eder.[15]

Kindi'ye göre nefis, esas anlamda akıl/düşünme yetisine sahiptir. Öfke ve şehvet özellikleri nefsin bedenle ilgisi neticesinde ortaya çıkar ve nefsin olumsuzluklar yapan kısmını oluşturur.[16] Eleştirmen, bu üç kuvve arasındaki ahlaki dengeyi düşünme kuvvesi çerçevesinde oluşturmaya çalışırsa, melek mahiyetine bürünen insanın eleştirisi nitelikli, faydalı ve başarılı olur, ancak köpek olarak ifade edilen öfke ve domuz olarak ifade edilen şehvet kuvveleri belirleyici olursa, insanın hem iç bütünlüğünde hem de dışsal yönünde yıkıcılık etkili olmaya başlar.

Düşünen nefis, yaratılıştan üstün ve iyi eğitilmiştir. Şehvet yetisi, yaratılıştan bayağı ve eğitilmemiş olup eğitimi kabul etme kabiliyeti de yoktur. Buna hayvani nefis de denir. Öfke yetisi ise

[11] Bkz. Cafer Sadık Yaran, "İslam Felsefesinde Eklektisizm Sorunu", *İslam Felsefesinin Sorunları,* haz. Mehmet Vural, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 43.
[12] Bkz. Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi,* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012), 147-174.
[13] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* çev. Saffet Babür, (Ankara: Bilge Su Yayınları, 2007), 18. (1097b-1098a).
[14] İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlak* (*Ahlakı Olgunlaştırma*), çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, (Ankara: KTB Yayınları, 1983), 36.
[15] İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlak,* 22-23.
[16] Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 379-390.

eğitilmemiştir, fakat eğitilebilir ve iyi eğitilmiş birine boyun eğer.[17] İbn Miskeveyh, ilk önce hayvani nefsin eğitilemeyeceğini ifade etmiş olsa da, daha sonra öfkeli nefsin, hayvani nefsi baskısı altına alabileceğinden ve alt edebileceğinden söz etmiştir.[18] Öncelikle eleştiri yaparken düşünme yetisi ile şehvet yetisinin içerdiği olumsuzlukları engellemek, sonra da öfke kuvvesinden de yardım alarak eğitilme kabiliyeti az olan şehvet kuvvesinin olumsuzluklarını asgariye indirmek lazım. Bunu yaparken ahlaki varlık olmanın şartlarını taşımak gerekir.

Ahlaki özne olmanın şartları akıl, hürriyet, irade/tercih gücü, bilinç, sorumluluk, ahlak yasası ve yaptırım gücüne dair bilgiye sahip olmaktır.[19] Buna göre eleştiri ahlakında öncelikli olarak özne konumundaki eleştirmenin, hür bir ortamda aklî yeterliliğe, bilgili ve bilinçli bir duruma, tercih ve temyiz gücüne sahip olması gerekir.

Zorla ya da bilgisizlik nedeniyle yapılanlar istemeyerek yapılmış gibidir.[20] Hakikatin aranması dışındaki saiklerle yapılan eleştiri gerçek eleştiri sayılmaz. İrade açısından çocuklar ve hayvanlar isteyerek eylemde bulunur, ancak tercih yapamaz. Zira tercih akılla ve düşünceyle yapılır. Akıl sahibi olmayanlarda tercih değil, arzu ve tutku söz konusudur.[21] Arzu ve tutkusunun kölesi olmayan insanın, düşüncesini ifade edebileceği hürriyet ortamın olması gerekir. İnsan, düşüncelerini başkalarına zarar vermemek kaydıyla hür bir şekilde ifade etme hakkına sahiptir.[22]

Ahlakilik şartlarını haiz insanın, her yerde ahlaki erdemler/ilkeler çerçevesinde davranması beklenir. Hatta ahlaki ilkeleri alışkanlık haline getirmesi istenir. Ahlaki ilke veya erdem, aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen, ortası övülen ve isabetli olan etkilenimlerle ve eylemlerle ilgilidir. Erdem bir tür orta olma, ortayı tercih etmedir.[23] Buna göre erdem, ifrat ve tefrit denilen iki aşırı ucun ortasıdır. Ortadan sapma erdemsizliktir. Öyle ise erdem orta, erdemsizlikler ise onun karşısındaki uçlar konumundadır.[24]

Erdemler, insanın akıl gücünün şehvet ve öfke gücüne hakim olmasına ve itidal olarak adlandırılan, iki aşırılığın (ifrat ve tefrit) ortası olan "orta erdem"li davranışları yapmasına imkan sağlar. Ortadan kasıt, matematiksel "orta" değildir. Eksik, eksiktir. Eksiğin orta durumu yoktur. Ayrıca merhamet, iffet, sorumluluk, öz eleştiri gibi erdemlerin bir şeylerin ortası olması veya orta olması söz konusu değildir.

Erdemler, genel anlamda Antik-Yunan Felsefesinden yararlanarak ortaya konulmuştur. Platon'dan hareketle şehvet, öfke ve akıl olarak nefsin üç yetiye sahip oluğu, iyiliklerin akıl yetisinden, kötülüklerin ise şehvet ve öfke yetilerinden kaynaklandığı kabul edilmiştir. Aristoteles'ten hareketle de nebati, hayvani ve insani nefis anlayışı benimsenmiştir. Sadece insanın ahlaki varlık olduğu ortaya konulmuştur. Zamanla Aristoteles ve Platon'un ahlak konusundaki düşünceleri mezcedilmiştir.

İslam filozofları, Platon ve Aristoteles'ten hareketle hikmet/bilgelik, şecaat, iffet ve adalet şeklinde dört temel erdem kabul etmişlerdir. Ölçülülük erdemi yerine iffet erdemini benimsemişlerdir. Ayrıca klasik İslam Ahlak Filozofları temel erdemlerin yanında alt erdemler de tespit etmişlerdir. Alt erdemleri, üst erdemlerin genel ve temel özelliği çerçevesinde ortaya koymuşlar, alt erdemin anlamını üst erdem çerçevesinde şekillendirmişlerdir. Örneğin cesaret erdemindeki alt erdem olan sabır erdemi

[17] İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlak,* 54.
[18] İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlak,* 56.
[19] Bkz. Ahmet Kamil Cihan, "İslam Ahlakının Temel İlke ve Değerleri", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi,* ed. Müfit Selim Saruhan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 58-65.
[20] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 44. (1110a).
[21] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 48 (1111b).
[22] Hürriyet, niyet ve kararla birlikte, biyolojik, fiziki ve ruhi imkanlara ve dış şartlara da bağlıdır. Bkz. Mustafa Çağrıcı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı,* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 153.
[23] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 37 (1106b).
[24] Bkz. Murat Demirkol, "İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi,* ed. Müfit Selim Saruhan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 128.

ile, iffet erdemindeki sabır alt erdemi ana erdeme özgü sabrı temsil eder.[25] Bu düşünceden hareketle, eleştiri ahlakının ilkeleri de ana erdemler ve alt erdemler olarak incelenecektir.

Çalışmamızda eleştiri ahlakının erdemlerini belirlerken Kur'an ve hadislerdeki erdemler belirleyici rol oynamıştır. Ayrıca eleştiri ahlakına dair ilkelerin ve değerlerin İslami ilkelere uygun olmasına, kültürel ve mezhepsel farklılıklara takılmadan, genel anlamda Müslümanların benimsediği "kapsayıcı" ilkelere girmelerine, eğitim açısından da anlaşılır "basit ve sade" ilkeler olmasına[26] dikkat edilmiştir.

Eleştiri Ahlakında Temel İlkeler

Eleştiri, gelişi güzel yapılan herhangi bir edebi eylem türü değildir. Olumlu tarzları olduğu kadar olumsuz tarzları da mevcuttur. Eleştiri ahlaki tıp etiği, çevre etiği ve iş etiği gibi entelektüel bir faaliyettir. Bu faaliyetin ahlaki olarak değerlendirilebilmesi, ilke ve değerlerin saptanmasına bağlıdır. Zira ilke ve değerler olmadan tikel bir olayın ahlakî olup olmadığını belirlemek mümkün değildir. Buna göre eleştiri ahlakının ilke ve değerlerinin, külli kavrayışa sahip olan ahlak felsefesi çerçevesinde tespit edilmesi gerekir.[27]

Eleştiri ahlakı ilkelerinin belirlenmesi, yersiz bir itham olan eleştiriyi "yerme aracı" olmaktan çıkarıp, kendinde iyi olan hakikatin ortaya çıkarılması ve araçsal iyi olan faydacı, geliştirici, bütünleştirici akademik bir faaliyet olmasına katkı sağlayacaktır.

Antik-Yunan Felsefesinde temel erdem olarak bilgelik, ölçülülük, cesaret ve adalet erdemleri göz önüne alınmıştır. İslam Felsefesinde ise ölçülülük/denge yerine iffet erdemi tercih edilmiş, bu erdemler üzerine ayet ve hadis referanslı alt erdemler ve İslam'a özgü konular ilave edilmiştir. Yapılan ön okumalarda eleştiri ahlakıyla doğrudan ilişkilendirilecek temel erdemlerin bilgelik/hikmet, iyi niyet, sorumluluk, merhamet, cesaret, iffet/öz denetim, öz eleştiri ve adalet erdemleri olduğu görülmüş, bu konuyla ilgili olan diğer erdemler ise ana erdemlerle ilişkisi çerçevesinde alt erdemler olarak ele alınmıştır. Temel erdemlerin eğitim pedagojisi açısından kapsayıcı ve sade ilkeler olmasına dikkat edilmiştir.

Bilgelik / Hikmet İlkesi

Ahlak Felsefesi açısından erdemlerden ilkinin bilgelik erdemi olduğu görülür. İslam düşüncesi açısından ahlakı hikmetten, hikmeti ahlaktan ayırmak mümkün değildir. Bu minvalde eleştiri, öncelikle bilgi/hikmet erdemi çerçevesinde yerine getirilmesi gereken bir vazifedir. Bilgi olmadan gerçekleşen eyleme ahlaki eylem denemez. Bilgisizlik erdemsizliktir: bilgisizce yapılan iyilik, iyilik olmadığı gibi, bilgisizce yapılan kötülük de erdemsizlik üzerine yapılmış kötülüktür.

Aristoteles'e göre ilk önce yapan bilerek yapıyorsa, sonra tercih ederek ve kendileri için tercih ederek yapıyorsa, üçüncü olarak da emin ve sarsılmaz bir şekilde yapıyorsa. Bilerek yapma dışında bunlar öteki sanatlarda gerekli sayılmazlar. Erdemlerle ilgili olarak ise, bilmek hiç önemli değil, ya da çok az önemlidir.[28] Aristoteles, ahlak felsefesi özelinde bilmeye önem verse de bilmenin yanında aslında uygulamanın daha da önemli olduğunu vurgulamıştır.

Bilgelik erdeminin alt erdemleri, zeka, hatırlama, zihin berraklığı, kolay öğrenme,[29] kavrayış hızlılığı, ince düşünce[30] (tedebbür, tezekkür, tefakkuh), tasavvur, tahayyül, zannın ve tecessüsün yasak olmasıdır. Buna göre eleştiride akıl, varlıkları olduğu gibi kavramalı, kendi verisi ile vehmin verisini ayırt

[25] İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlak,* 27.
[26] Bkz. Cafer Sadık Yaran, *İslam'da Ahlak'ın Şartı Kaç,* (İstanbul: Elif Yayınları, 2005), 109.
[27] Yunus Cengiz, "Ahlak İlmi ve Diğer İlimlerle İlişkisi", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi,* ed. Murat Demirkol, Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 27.
[28] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 34 (1105a-b).
[29] İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlak*, 26.
[30] İbrahim Maraş, "Mutluluk", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi,* ed. Müfit Selim Saruhan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 254.

etmeli, gelişi güzel bilgileri değil de zihin keskinliği ile zorunlu olan (burhanî) neticeyi ortaya koymalı, kişilerin özelini araştırmaya yönelmemelidir.

İyi Niyet İlkesi

Eleştiri eyleminde bilginin nasıl kullanılacağı bilgiden daha da önemlidir. Esasında bilgelik, bilginin nasıl kullanılacağını da içerir. Bilginin nasıl kullanılacağı, öncelikle niyetle ilgilidir. Niyet bir fiilin, belli bir sonucu gerçekleştirecek şekilde zihinde tasarlanmış ve belirlenmiş şeklidir. Niyetin sahih bilgi ve salih amelin ortaya çıkışına aracı olması gerekir. Ancak bazen belli bir maksada ulaşmak niyeti ile teşebbüs edilen fiiller, düşünülenden farklı sonuçlanabilmektedir. İyi niyetle başlanan fiiller kötü sonuç verebileceği gibi, bunun aksi de olabilmektedir. İslam ahlakına göre sorumluluğun fiilin sonucuna göre değil, fiilin arkasındaki niyete göre olduğu görülür.[31] Aristoteles'e göre ahlaki fiilin sürecinde sonuç ve algı kadar niyet de önemlidir.[32]

İyi niyetin birlikte olduğu erdem, vicdan erdemidir. Vicdanın büyük bir yaptırım gücü vardır. Kanunların yapamadığını bu yaptırım gücü yerine getirir. Ancak çoğu zaman insanlar vicdanlı olduklarını söylemekte, ancak ahlaki eylemlerinin yıkıma sebebiyet verdiği görülmektedir. Vicdanın pratikteki izafi kullanımı, iyi niyetin alt erdemi olarak kabul etmemizi sağlamıştır.

Ahlak Felsefesinde, altın orta da denilen, uzman vicdan ilkesi vardır. Bu ilke "kendine yapılmamasını istediğin şeyi başkasına yapma, kendine yapılmasını istediğin şeyi başkasına yap" kuralını içerir. Bu ilkeye, kendini ölçü alma ilkesi de denir.[33] Eleştiride, art niyetlilik ve vicdansızlık yerine hikmet erdeminin yanında iyi niyet ve vicdan erdemiyle eleştiri eylemine başlamak gerekir.

İnsan vicdanı olan sorumlu bir varlıktır. Gördüğü, işittiği ve en önemlisi bildiği olumsuzlukları, yanlışları düzeltmek gibi bir vazifesi vardır. Eleştiri vazifesini yerine getirirken, ahlaki varlık olmanın zorunlu şartlarını taşıması gerekir.

Sorumluluk İlkesi

İslam Ahlakı açısından insanın yaşayışı, hemcinsinden uzak, değerlerden bağımsız ve mutlak bireyci olamaz. İnsan, sorunlu ama vicdanlı ve sorumlu bir varlıktır. Diğer varlık türlerinden, söylediği sözlerden ve yaptığı davranışlardan sorumlu olmakla ayrıcalık kazanır.

Sorumlu olmak hasebiyle insanın, insanlara ve toplumlara karşı vazifeleri vardır. Eleştiri, insanın yaşadığı insan ve toplumlara karşı hak şinaslığın göstergesi olarak değerli ve vazgeçilemez zorunlu bir vazifedir. Buna göre eleştiri, sorumluluk saikiyle yapılır, eleştirmen yaptığı ve yapacağı eleştirilerden sorumludur. Eleştirilerini gelişigüzel yapmak yerine sorumluluk çerçevesinde yapması beklenir.

İnsan aklı, sorumluluğa yer vermeyen hedonist ve pragmatist ahlak anlayışlarını reddeder, her devirdeki ve her seviyedeki insan toplulukları ahlaki ve içtimai disiplinin yolunu daima sorumlulukta aramışlardır.[34]

Merhamet İlkesi

Merhamet, Allah'ın bütün yaratılmışlara yönelik lütuf ve ihsanıdır. İnsanları hemcinslerinin ve diğer varlıkların sıkıntıları karşısında duyarlı olmaya ve yardım etmeye sevk eden duygudur.[35]

Merhamet, Allah'ın insanların içine koyduğu birer iyilik aracı olup, buradaki amaç muhtaç ve çaresizlere yardım edip sıkıntılarını gidermektir. Öyle ki, bir kimseye acıyan kişi, eğer bu acımanın verdiği elemden kendisini kurtarmak ve rahatlatmak için ona yardım ederse, merhamette kemale

[31] Çağrıcı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı,* 150-151.
[32] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 19 (1098b).
[33] Bkz. Cihan, "İslam Ahlakının Temel İlke ve Değerleri", 66.
[34] Çağrıcı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı,* 131.
[35] Hüseyin Karaman, "İslam Ahlakında Temel Erdemler", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi,* ed. Müfit Selim Saruhan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 211.

ulaşmış sayılamaz. Çünkü merhamette kemal, kişinin kendisinin değil, muhtaç ve çaresiz olanın rahata kavuşmasıdır.[36]

Merhamet erdeminin alt erdemleri, affedicilik, sevgi, saygı, hürmet, şefkat, tevazu, barışseverlik, yumuşak huyluluk, öfkeye hakimiyet, hoşgörü,[37] değer verme, yarar sağlama, zarar vermemedir.

Eleştiride metne ve metnin sahibine saygı duyulmalı, yumuşak huyla ve tevazu ile müşkil çözülmeli, çözerken öfkeye hakim olmalıdır. Küfre değil kafire bile saygı duymayı öğütleyen bir dinin inananın, eleştiriyi de sevgi, saygı, hürmet ve merhamet çerçevesinde yapması beklenir. Böyle olduğu zaman hem eleştiren hem de eleştirilen değer kazanacaktır.

Cesaret İlkesi

Cesaret, korkaklık ile gözü peklik arasında ölçülü ve dengeli bir hali ifade eder. Aşırılıktan uzak bir şekilde hareket etmek gerekir. Cesaret, kişinin, saldırının şiddetinden bağımsız olarak dinini, ailesini, kötülüğe uğramış komşusunu, hakkını arayan mazlumu savunmada, kendini feda etme pahasına öne atılmasıdır. Bu yükümlülükleri yerine getirme konusunda kusurlu davranmak korkaklık iken, enerjinin bu dünyanın boş şeylerini araştırmada harcanması ihtiyatsızlık ve aptallıktır.[38] Cesaret erdemi, kendisine, ailesine, değerlerine, vatanına ve dinine karşı yapılan haksız, yalan, yanlı, yanlış metinleri hiç korkmadan eleştirmesini gerektirir.

Cesaret erdeminin alt erdemleri, nefis büyüklüğü, gözüpeklik, büyük himmet sahibi olmak, sebat, sabır, yumuşaklık, sükunet, hoşgörü, yüreklilik ve sıkıntıya katlanmaktır.[39] Cesaret açısından eleştiride nefsin büyüklüğü sıradan basit şeyleri eleştirmemek, ciddi konulara eğilmek anlamına gelir. Sabır, eleştiri sonucu oluşacak sıkıntılara sabretmek, onur kırıcı şeylere katlanma gücüne sahip olmadır. Yumuşaklık, aceleci olmaktan sakınma ve yanlışları görünce hemen öfkelenmemek, üstüne üstelik sebatkar olmak, tartışma sırasında taşkınlık etmemek, yüreklilik ise iyi olmak için, eğer üstüne gidilmesi gereken bir konu varsa, sonuna kadar gitmektir.[40]

İffet / Öz Denetim İlkesi

Helal ve güzel olmayan söz ve davranışlardan uzak durmak, kendimizi zaptetmek, bir şeyi yapmaktan çekinmek, mutedil olmak, namuslu olmak, terbiyeli olmak gibi anlamlar kastedilir. Bedeni hazlara ve nefsani aşırılıklara ilgi duymaktan kurtarılmış bir ruhi yapıya sahip olmak, aşırı istekleri bastırıp dinin ve aklın buyruğu altına sokmak suretiyle kazanılan bir erdemdir. Ayrıca insanın elini, dilini, gözünü, kulağını ve genel olarak bütün bedenini ahlaka aykırı davranışlardan uzak tutmaktır.[41] İfrat ve tefrite karşı yasanın ve ahlaki ilkelerin gerektiği kadarıyla yetinmek ve bu çerçevede eleştiriyi yapmak gerekir.

İffet erdeminin alt erdemleri utanma, sabır, cömertlik, sükunet, hür olmak, kanaat, yumuşak huyluluk, iyi hal, barışseverlik, ağırbaşlılık, düzenlilik, kötülüklerden sakınma,[42] müsamaha, işleri güzellikle ölçüp tartma, güler yüzlü ve tatlı dilli olma, kolaylaştırıcı olma, günahtan çekinme, kibarlık ve nezakettir.[43]

Buna göre iffet erdemi kapsamında, eleştirmen nefsinin kötülük yapmasından endişe duymalı, sükunetle meseleye yaklaşmalı, nefsin aşırı istek ve zevklerine dayanıklı olmalı, gerektiği yerde gerektiği

[36] Karaman, "İslam Ahlakında Temel Erdemler", 212.
[37] Yaran, *İslam'da Ahlak'ın Şartı Kaç,* 131.
[38] Bkz. Demirkol, "İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler", 153.
[39] İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlak*, 27.: Maraş, "Mutluluk", 256.
[40] Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlak*, 27-28.
[41] Yaran, *İslam'da Ahlak'ın Şartı Kaç,* 126.
[42] İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlak*, 26-27.
[43] Yaran, *İslam'da Ahlak'ın Şartı Kaç,* 128.: Karaman, "İslam Ahlakında Temel Erdemler", 211.: Maraş, "Mutluluk", 255.

kadar eleştiri yöneltmeli, eleştiri esnasında ağırbaşlı olmalı, zorla değil isteyerek barışsever bir dil kullanmalı, sadece eleştirdiği kişi için değil kendisi için de iyi ve güzel şeylere ulaşmak için eleştiri yapmalı, hatta eleştiriyi güzelleştirmelidir. Eleştiri yaparken oluşacak kötülüklerden ve aşırılıklardan sakınmalı, eleştirdiği konunun her zaman iyi ve doğru taraflarını görebilmelidir.

Öz Eleştiri İlkesi

Öz denetim sonucunda, öz güven erdemi ortaya çıkar. Öz güven erdemiyle birlikte de sadece karşı tarafın değil, eleştirmenin yer yer kendisini de eleştirdiği durumlar meydana gelir. İnsanın kendisindeki eksikleri görüp kendi yazdıklarını eleştirmesine öz eleştiri veya otokritik denilmektedir. Öz eleştiri diğer ahlakî alanlarda temel erdem olarak kabul edilmese de, eleştiri ahlakına özgü temel bir erdem kabul edilmelidir.

Raziye göre insanların kendi hatalarını bilmesi dikkat çekilmesi gereken bir konudur. İnsan kendi hatalarını tespit edebilmesi için öz eleştiride bulunması gerekir. Ancak insanlar, kendi nefislerine düşkün olmaları, her şeyden çok kendilerini sevmeleri, daha henüz yapmadan önce söz ve eylemlerini iyi olarak kabul edip onaylamış olmaları dolayısıyla, kendilerini tenkit etme ve hatalarını belirleme noktasında objektif olamazlar. Dolayısıyla da kötü söz ve eylemlerinden kurtulamazlar. Çünkü herhangi bir eylemi kötü kabul etmeyen kişi onu terk etme ihtiyacı hissetmeyeceği için, ondan kurtulmaya da çalışmaz. Hata ve eksiklerini bilmek isteyen kişinin yapması gereken ilk şey, kendisiyle çok fazla beraber olduğu yakın ve güvenilir bir arkadaşını kendisini denetlemesi için seçmek ve ondan kendinde gördüğü bütün kötü alışkanlıkları herhangi bir gizleme ve eksiltme yapmaksızın haber vermesini istemektir. Hatta kişi bu konuda düşmanlarından bile faydalanmalı ve onların kendisi hakkındaki görüşlerine önem vermelidir.[44] Verimli öz eleştiri, başkalarının eleştirmesine gerek kalmadan, kendi söylemlerimizin doğruluğunu iyice araştırıp, yanlışlarını ortaya koymaktır.

Adalet İlkesi

Adalet, davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit davranmak gibi anlamlara gelir. Ayet ve Hadislerde genel anlamda düzen, denge, denklik, eşitlik, ölçülülük, gerçeğe göre hüküm vermek, doğru yolu takip etmek gibi anlamlardadır. En geniş şekliyle her hak sahibine hakkının verilmesi, haksızlık yapılmamasıdır.

Adalet ilkesi, eleştirilen metindeki yanlışları ortaya koyar, ondan tezahür edecek kötülüğü önlemek suretiyle doğrunun ve gerçeğin meydana gelmesini sağlar. Adalet ilkesinde sadece hakikat, doğruluk ve gerçeklik öncelenir. Ayette[45] ifade edildiği gibi anne-baba, akraba yani sevdiklerimiz aleyhine bile olsa sadece hakikati önemsemek gerekir. Bunun dışında her hangi bir amaç gözetilemez.

Yasaya uygunluğu gözetme anlamına da gelen adalet erdemi, bir başka anlamda aşırılıklardan uzak durarak bütün davranışların tam ortası ve erdemlerin tamamı ile davranmaktır.[46] Eleştiri ahlakının ilkelerinin tanıma uygun davranmak ve orta yolu takip ederek adaletli olmaktır.

Adalet erdeminin bütün erdemlerin kapsayıcısı olması anlamında sayılamayacak kadar alt erdemleri mevcuttur. Ancak burada eleştiri ahlakı ile bağlantılı olan alt erdemler zikredilecektir; dostluk, ülfet, yakınlarla ilişkiyi sürdürmek, ödüllendirme, iyi muamele, bir şeyi güzelce yerine getirme, sevgi, dindarlık, kin gütmemek, kötülüğe iyilikle karşılık vermek, lütufkar olmak, insanlıktan uzaklaşmamak, düşmanlıkları terk etmek, doğru ve hoş görülmeyen kimselerden söz nakletmemek, doğru olan kişilerin davranışlarından söz etmek, yararlı olmayan sözü terk etmek, bayağı ve düşük insanların sözleri karşısında hareketsiz kalmamak, dilenciliği meslek edinenin sözüne itibar etmemek, dost ve düşmanlarla ilgili olarak ağzından çıkan her söz ve hatırından geçen her şeyde Allah'a yönelmek ve Ona verdiği söze bağlı kalmak.[47] Ölçülülük, ılımlılık, dengelilik, orta yolda olmak, hakkaniyet,

[44] Bkz. Ebu Bekir Zekeriyya Razi, *et-Tıbbu'r-Ruhani (Ruh Sağlığı)*, çev. Hüseyin Karaman, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 72-73.
[45] en-Nisa 4/135.
[46] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 91, 94 (1129a-b, 1130b).
[47] İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlak*, 29-30.

emanete riayet, hükümlerde ihtiyatlık ve tarafsızlık, gerçeği söylemek, kararlılık.[48] Yararlılık/zarar vermeme, özerkliğe saygı/özel hayatın gizliliği ve şeffaflık. Eleştiriyle ilgisi konusunda adaletin alt erdemlerinden bazılarının doğrudan bazılarının da dolaylı olarak eleştiri ile ilgili olduğu söylenebilir.

Adalet erdeminin alt erdemleri gereği, pişman olunacak iddia ve söylemlerde bulunmamak, kimseyi minnet altında bırakmamak, eleştiriye rağmen hem eleştiren hem de eleştirilen arasındaki ilişkiyi iyilik temeli üzere devam ettirmek, kin ve düşmanlıktan uzak, her sözün hesabını verme konusunda duyarlı davranmak, eleştirmenin işini kolaylaştıracak olsa bile yalan, iftira, yanlış söz ve kabulleri eleştiride kullanmamak, hatta yanlış ve asılsız sözlere karşı durmak gerekir.

İbn Miskeveyh'e göre dindarlık adalet ilkesinin en önemli alt erdemidir. Dindarlık ilkesi gereği eleştirirken Allah'ı yüceltme, Ona boyun eğme, şeriatın emirlerine uyma, Melekler, Peygamberler, İmamlar ve onların dostlarına saygı çerçevesinde eleştiri yapmak gerekir. Allah korkusu ise bütün bunları hem tamamlar hem de mükemmelleştirir.[49] Buna göre eleştiri düşüncesinin merkezinde Allah bilinci olmalıdır.

Erdemler düşünce erdemi ve karakter erdemi olarak iki kısma ayrılır.[50] Eleştiri ahlakının dayandırıldığı bilgelik erdemi düşünce erdemi, iyi niyet, sorumluluk, merhamet, iffet, cesaret, öz eleştiri ve adalet erdemleri ise karakter erdemi olarak kabul edilir. İki erdem türü de öğrenilir, zamanla geliştirilir, alışkanlık haline getirilir.

Eleştiri Ahlakının Amacı

Ahlakta amaç, herkes için arzulanan mutluluğun tezahür etmesidir. Herhangi bir yaşam tarzına sahip insan, neyi isterse istesin neticede mutlu olmak ister. Erdeme uygun etkinlikler mutluluğu, erdeme aykırı etkinlikler ise mutsuzluğu yaratırlar.[51] Erdemli insanlar, hakikatin ortaya çıkması ve öncelenmesi ile mutlu olurlar. Eleştiri, kendinde iyi olan hakikatin aranmasına ve bulunmasına çalışır, dolayısıyla mutluluğu amaç edinir. Bu noktada eleştiri ahlakı da, hangi ahlaki ilkeler ve değerler çerçevesinde hakikatin aranması veya ortaya konması gerektiğini açıkladığından, kendinde iyi denilen mutluluğun ortaya çıkmasını sağlamaya çalışır. Hakikati ortaya çıkarma teşebbüsü dışındaki yararlar ise kendinde iyi olmaktan ziyade araçsal iyi olarak kabul edilir.

Eleştiri yöntemi doğrunun meydana gelmesini sağladığından, sonuçta iyinin tezahürünü sağlamış olur, bu minvalde iyi/hayır mutluluğun temel şartıdır, aksi olursa, -eleştiri yöntemsiz gerçekleşir ve ahlaki ilkelere dikkat edilmezse- kötü/şer ortaya çıkar. Bu da mutsuzluğu tezahür ettirir.

Teori eylemlerinden pay almayan varlıklar mutlu olamazlar. Öteki canlılardan farklı olarak insan teori eyleminden pay aldığı zaman mutlu olabilir.[52] Buna göre eleştirinin temelindeki teorik kısım olan bilgelikle inşa edilen iyi niyet, sorumluluk, merhamet, cesaret, iffet, özeleştiri ve adalet ilkeleri düzeyli, yararlı, doğru ve olması gereken bir eleştiri şeklini ortaya koyacaktır. Bu da hem insan hem de toplum için mutluluğun aracı olacaktır.

Eleştiri ahlakında hakikatin ortaya çıkarılması amaçlanır. Entelektüel olması hasebiyle haz ve zevk de verir. Haz ve zevk verdiği için tercih edilmeyip, tercih edilmesi sonucunda zevk vermesi ahlakiliği zedelemez.

Allah'a inanan her insan mutlak olarak iyiliğin Allah'ın emri, kötülüğün de O'nun yasağı olduğunu bilir. "İyiliği emretmek kötülükten sakındırmak" güzel bir yöntemle ve doğru ilkelerle eleştiri yapmayı zorunlu kılar. Ayrıca bu eleştiri yalnızca dışarıya değil kendimize de dönük (öz eleştiri) olmalı ki hakikatin ortaya çıkması mümkün olabilsin.

[48] Yaran, *İslam'da Ahlak'ın Şartı Kaç,* 122-124.
[49] Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlak*, 30.
[50] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 29 (1103a).
[51] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 24. (1100b).
[52] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 210 (1178b).

İslam ahlak düşüncesi bu dünyadaki mutluluğu yadsımamakla beraber, ahiretteki sonsuz mutluluğu daha fazla önemser. Buna göre dünyadaki yapılan davranışların sonsuz mutluluğu hedeflemesi gerekir. Eleştiri yoluyla doğrunun, faydanın ve güzelin ortaya konması entelektüel bir huzur verir. Ancak esas anlamda, insan yaptığı eleştiri faaliyetini hakikate ulaşmak adına yapması gerektiği için Hakk'ın isteğine uygun olarak emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker vazifesini de yapmış olur. Bununla da ahlaki ilkeler çerçevesinde eleştirinin makbuliyeti indinde sonsuz mutluluk umut edilir.

Sonuç

Antik-Yunan felsefesinde Ahlak Felsefesi konuları bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet erdemleri çerçevesinde incelenmiştir. İslam Ahlak Felsefesinde ölçülülük yerine iffet erdemi tercih edilmiş, bu dört erdemin de alt erdemleri ortaya konulmuştur. Eleştiri ahlakı dört erdemle birlikte sade, kapsayıcı, anlaşılır ve uygulanabilir olan iyi niyet, sorumluluk, merhamet, iffet ve öz eleştiri erdemleri bağlamında değerlendirilmiştir.

Bilgelik erdemi eleştiri yönteminin nasıl olması gerektiği üzerinde daha fazla durması hasebiyle, eleştirinin teorik yanını, iyi niyet, sorumluluk, merhamet, cesaret, iffet, öz eleştiri ve adalet ise eleştirinin pratik yanını oluşturur. Buna göre bilgelik düşünce erdemi, diğer erdemler ise karakter erdemi olarak kabul edilir. Bu erdemler, zaman içerisinde eğitimle kazanılır, alışkanlıkla devam ettirilir.

Zikredilen erdemler dikkate alınarak eleştiri yöntemi uygulandığında eleştiriler, yıkıcı olmaktan ziyade yapıcı, yenileyici ve geliştirici olacaktır. Ayrıca eleştiri ahlakının önemsendiği bir eleştiri yöntemi ile ülkemizin ve insanımızın zaman, mekan ve ekonomik enerjisinden büyük oranda tasarruf edilecektir.

Kaynakça

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: İnkılap Kitabevi. 1994.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik.* çev. Saffet Babür. Ankara: Bilge Su Yayınları. 2007.

Arnold, Matthew. "Günümüzde Eleştirinin İşlevi". *Eleştiri Anlamı ve İşlevi.* Haz. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayınları. 2002.

Cengiz, Yunus. "Ahlak İlmi ve Diğer İlimlerle İlişkisi". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi.* ed. Murat Demirkol. Ankara: Bilay Yayınları. 2018.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Paradigma Yayınları. 2000.

Cihan, Ahmet Kamil. "İslam Ahlakının Temel İlke ve Değerleri". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi.* ed. Müfit Selim Saruhan. Ankara: Grafiker Yayınları. 2013.

Çağrıcı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslam Ahlakı.* İstanbul: Ensar Neşriyat. 2009.

Demirkol, Murat. "İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi.* ed. Müfit Selim Saruhan. Ankara: Grafiker Yayınları. 2013.

Fuat, Memet. *Eleştiri Üstüne.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

İbn Miskeveyh. *Tehzibü'l-Ahlak* (*Ahlakı Olgunlaştırma*). çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç. Ankara: KTB Yayınları. 1983.

Karaman, Hüseyin. "İslam Ahlakında Temel Erdemler". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi.* ed. Müfit Selim Saruhan. Ankara: Grafiker Yayınları. 2013.

Kindî. *Felsefî Risaleler.* çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. 2015.

Maraş, İbrahim. "Mutluluk". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi.* ed. Müfit Selim Saruhan. Ankara: Grafiker Yayınları. 2013.

Pater, Walter H. "Eleştirinin Amacı". *Eleştiri Anlamı ve İşlevi.* haz. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayınları. 2002.

Razi, Ebu Bekir. *et-Tıbbu'r-Ruhani (Ruh Sağlığı)*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık. 2008.

Sarıtaş, Kamil. "Eleştiri Üzerine: Kavramsal Çerçeve ve İlkeler". *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği.* ed. Sezai Engin. İstanbul: Endülüs Yayınları. 2019.

Sarıtaş, Kamil. *İskender Afrodisi ve Felsefesi.* Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları. 2012.

Tansel, Abdullah. *İyi ve Doğru Yazma Usûlleri.* İstanbul: Ötüken Neşriyat. 1978.

Yaran, Cafer Sadık. "İslam Felsefesinde Eklektisizm Sorunu". *İslam Felsefesinin Sorunları.* haz. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları. 2003.

Yaran, Cafer Sadık. *İslam'da Ahlak'ın Şartı Kaç.* İstanbul: Elif Yayınları. 2005.

Yücel, Tahsin. *Eleştiri Kuramları,* İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları. 2017.

BEKTÂŞÎ METİNLERİNDE EVRENSEL BİR AHLAK ANLAYIŞININ KODLARI

Ömer Faruk TEBER[1]

ÖZET

Bektâşîliğin mahiyeti, yapısı ve tarihî inkişafını iyi anlayabilmek ve doğru tespitte bulunabilmek için Hacı Bektâş-ı Velî'nin kendisinden sonra kayda geçirilen ve öğretisinin inaç dokusu ve pratik tezahürlerini yansıtan Bektâşî Erkânnâmelerinin incelenmesi oldukça önemlidir.

Bektâşî Erkânnâmelerinin incelenmesi, Bektâşîliğin bünyesindeki inanç unsurlarının mezhebî tezahürleri, menşe ve mahiyetleri, geçirdiği süreçlerin ortaya konulması açısından önemli olduğu kadar; inanç, ahlak, hukuk, âdâb ve erkânına dair bu kaynaklar üzerine yapılacak objektif değerlendirmeler, Bektâşî geleneğine mensup yeni kuşakların geleneklerini doğru biçimde tanımasına katkıda bulunacaktır.

Bektâşî Erkânnâmelerinin, Bektâşî geleneğinin ve öğretisinin sürekliliğini sağlayan ana metinlerin başında geldiğini söyleyebiliriz. Bu Erkânnâmeler, dergâhlarda erkân ve ritüellerin yürütülmesinde birinci dereceden önemli rol oynamakta; Anadolu Dedegân Kolu ve Balkanlardaki Bâbâgân Kolu Bektâşî geleneğinin yapısal özelliklerini ve günümüze kadar gelen değişim ve gelişimini ortaya koyan en önemli belgeler arasında yer almaktadır. Tarîkat mensupları, söz konusu erkânların zikir, vird, giyim kuşam ve diğer tarîkat cihazlarıyla insan ve eşyaya karşı davranış kuralları; ahlak merkezli bir din anlayışı oluştururken, Kur'ân'ın tavsiye ettiği zikir ve tefekkürü uyguladıkları erkânın merkezine yerleştirmişlerdir. Ancak sûfîler, ifa etmek zorunda oldukları bu ritüellere, tevhid sırrına işaret eden sembolik anlamlar da yüklemişlerdir.

Bektâşî edebiyatının önde gelen manzum ve mensur yapıtları, Bektâşî ilmihalleri Bektâşîliğin iç bünyesinde teşekkül ettirici bir rol oynamış, dervişlerin psiko-sosyal bünyesinin doğru bir şekilde oluşmasını sağlayan kurallar ve mensuplarının yaşam biçimini belirleyen uygulamalar hakkında bilgi veren bir yol haritası ve iletişim araçları hüviyetindedir.

Anahtar Kelimeler: Bektaşilik, Hacı Bektâşi Veli, Kaygusuz Abdal, Erkânnâme

CODES OF AN UNIVERSAL CONCEPT OF ETHICS IN BAKTASHI TEXTS

ABSTRACT

Bektashiya which was evolved around the identity and personality of Haji Bektash Veli (d. 669/1270-71) and continued to develop under the patronage of Ottoman rule is one of the most remarkable order of Turkish cultural history in terms of its role in gathering religious, social, political and various approaches under the umbrella of tolerance.

In order to better understand the nature of Bektahism, its structure and historical development, and to evaluate it correctly, it is highly important to study on the Bektashi Erkannames which were recorded after Haji Bektah Veli and reflected the nature of his teaching and its practical reflections.

These sources played an active role in transferring the âdâb, erkans and rituals of Bektashi thought to the next generations, which was spread out in a large area of Rumeli and Balkans in terms of beliefs and practices, as well as the tercümans, gülbanks and duâs contained in the sources were religious-literary texts. These historical sources not only played a primary role in performing erkâns and rituals in dervish lodges, but also they are the most important documents showing the structural features of Bektashi tradition in Anatolia and Balkans and the changes and development it was exposed to until today.

[1] Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğr. Üyesi. omerfarukteber@akdeniz.edu.tr

The leading verse and prose works of Bektashi literature, Bektashi catechisms played an important role in the internal structure of Bektashi. it provides a road map and means of communication that provide information on the rules that establish the correct psycho-social structure of dervishes and the practices that determine the lifestyle of their members.

Key Words : Bektashi Order, Haji Baktash Wali, Kaygusuz Abdal, Erkannama

GİRİŞ

Hacı Bektâş-ı Veli (ö.669/1270-71), âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber ile velâyet makamının önderi Hz. Ali'yi yolunun rehberi sayan, Türkistan pîri Hoca Ahmet Yesevî ocağının ölçülü imanına sadık kalarak zühd ve takva kalıpları içerisinde yaşamış çağlara ışık tutan mümtaz şahsiyetlerden birisidir[2]. O, Türkmen Sünniliğinin öncülerinden sayılmıştır. Barışı, kardeşliği, hoşgörü ve insan sevgisini esas alan Bektaşilik, Hoca Hacı Bektâş-ı Velî'nin kimliği ve kişiliği çevresinde şekillenen ve Osmanlı yönetiminin koruması altında gelişmesini sürdürmüş, XIV. Yüzyıl Rum abdallarından Abdal Musa tarafından geliştirilerek, XVI. Yüzyıl içinde Balım Sultan tarafından da bağımsızlaştırılıp tarikat formuna sokulmuştur.

Bir Bektâşî olan Ahmet Rıfkı Bektâşiliği "Allah'a giden yollar, yaratılmışların nefesleri sayısı kadardır" hadis-i nebevisi mucibince envâr-ı Muhammediye'den ahz-u feyz eden erbâb-ı tasavvufun bir tarik-i irfanıdır… Bektâşilik ehl-i tasavvufun takip ettiği tarikten ayrı bir şey değildir"[3] diye tarif etmiştir.

Hilmi Dedebaba, Bektâşilerin Kur'ân ve Sünnetin gereklerini yerine getirmeye çalıştıklarını, tarikat olarak da Hz. Ali'ye bağlı olduklarını vurgulamakta ve aynı zamanda da Bektâşîler hakkındaki yanlış bilgilerin aksine Ona asla nübüvvet ve ulûhiyet nispet etmediklerini ifade etmektedir[4].

Türk İslam düşünce geleneğinin en özgün niteliklerini temsil eden Hacı Bektâş-ı Veli'nin öğretileri, tarih sahnesine çıktığı zamandan itibaren dinî, sosyal, siyasî rolleri hoşgörü şemsiyesi altında birleştirmesi açısından, Türk kültürü ve İslâm düşünce tarihinin en önde gelen tarikatlarından birisi olmuştur. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması süreçlerinde oynadığı rol ile yüzyıllar boyunca etkisini bütün toplum bünyesinde gösterebilmiş, evrensel değerlere sahip tarikat formunun ötesinde sarsılmaz bir hayat felsefesi inşa etmiştir.

Hür iradelerin meydana getirdiği ictimâî hayat, az çok kökleşmiş alışkanlıklar sistemi olarak gözükür. Alışkanlıklar ise insanlarda ve toplumlarda adeta ikinci bir fıtrat/tabiat yaratarak toplumsal hayatın devamını sağlayan mükellefiyetlere tahmil edilirler. Ahlak da kaynağını ictimâî hayattaki bu alışkanlıkların oluşturduğu mükellefiyetten alarak, şuurlu bireyler ve toplumların inşa edilmesinde birinci dereceden rol oynar[5]. Bu bakımdan Bektâşî geleneğinin her bir aşaması ve düşünce sistemi de bu ahlâkî şuuru içerisinde bulunduğu topluma yaşatmayı ve ahlâkî bir karakter inşa etmeyi gaye edinmiştir.

Ahlak, insanlığın kabul ettiği ve başka kesinlik ölçüleriyle takdir edilebilmesi son derece zor, hareket ve fiillerimize ait değerlerin toplamı olarak ifade edilmiştir[6]. Söz konusu bu evrensel değerler manzumesi toplumlar arası bir değişim formu ortaya koyar. Her toplumsal örgütlenme, varlığını ve grup üzerindeki otoritesini güçlendirebilmek amacıyla bu dolaşımı daha güvenilir ve sağlam bir zeminde

[2] Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektâşîlik*, Selçuk Yay. Ankara 1991, s.139-158.

[3] A. Rıfkı, Bekt^şi Sırrı, I, 10.; Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Veli, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Ankara 2007, s.320.

[4] Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Veli, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Ankara 2007, s.320.

[5] H. Bergson, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, Çev. Mehmet Karasan MEB. Yay., Ankara 1967, s.V-VII..

[6] Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, Doğubatı, Ankara 2016, s.21.

temellendirmek ister; bunu da daha ziyade yazılı metinler sayesinde gerçekleştirir. Bektâşîlik açısından Erkânnâmeler, bir Bektâşî dervişine rehberlik edecek yol haritası hüviyetindedir[7].

Bektâşîliğin Ahlâkî Kaynakları

Sözlü kültürle gelişen, sonradan yazılı hale gelen velâyetnâmeler ve Hacı Bektâş-ı Velî'ye ait olduğu ifade edilen eserler dışında Bektâşîliğin âdab ve erkânına dair bilgi elde edebileceğimiz en zengin kaynak, Bektâşî pîrleri Dedebaba ve Halîfebaba'lar tarafından itina ile kaydedilen Bektâşî Erkânnâmeleridir.

Bu kaynaklar, içeriğinde yer alan tercümanlar, gülbanklar ve dualarla dinî-edebî metin olma özelliği taşıdığı kadar; inanç ve pratikler açısından da Bektâşî düşüncesinin âdab ve erkânının nesillere aktarılmasında aktif rol oynamıştır.

Tasavvuf düşüncesinin belirli ritüeller, âdab ve erkânlar çerçevesinde ortaya koyduğu bu gibi dinî uygulamalar, ritüeller, kültürel dolaşım formudur. Bu form, içerisinde doğup geliştiği toplumsal yapıyı kuvvetlendirerek toplumların bütünlüğünü teminat altına alan bir fonksiyon icra ederler.

Bektâşî âdab ve erkânının hangi şartlarda ortaya çıktığı, bir gelenek olarak nasıl sürdürüldüğü ve Bektâşî tarikat geleneğinin muhtevasını oluşturan tasavvufî ve irfânî unsurlar ile geleneğin pratikleri Hacı Bektâş-i Velî'nin düşüncesinden mülhem eserler ve kendisinden sonra Dimetoka'dan getirtilerek Hacıbektaş'taki Bektâşi postuna post-nişîn olarak oturan Balım Sultan tarafından revize edilen Bektâşî Erkânnâmesi'nde kaydedilmiştir.

Bektâşî Erkânnâmeleri, Bektâşîliğin toplumsal düzenini sağlayan kurallar ve mensuplarının yaşam biçimini belirleyen uygulamalar hakkında bilgi veren eserlerdir. Bu eserlerde Bektâşîlerin nasıl ibadet ettikleri, âyinlerini nasıl yaptıkları, hangi duaları okudukları, inanç referanslarının neler olduğu gibi birçok konu yer almaktadır. Bu eserler, yalnızca Bektâşilik için değil aynı zamanda İslam düşünce geleneğinin de çok zengin bir kaynağı olarak görülmelidir. Çünkü Bektâşî mistisizmi/sûfî anlayışı, ferdi, ictimâî hayatın dışında değil bizzat tam merkezinde tasavvur ederek bir aksiyon ve var oluş ortaya koyduğu gibi bunun içtenlikle ve samimi bir aşk ile icra edilmesini arzu eder.

Şüphesiz dergâhlarda sadece âdab ve ritüellerin yürütülmesinde birinci derecede önemli rol oynamakla kalmayıp, Bektâşî geleneğinin yapısal özelliklerinin ve günümüze kadar gelen değişim ve gelişimi ortaya koyması açısından Bektâşî Erkânnâmeleri, Velâyet-nâme-i Hacı Bektâş-ı Velî, Makâlât, Kitâbu'l-Fevâid, Makâlât-ı Gaybiye ve Kemâlât-ı Ayniye gibi doğrudan veya dolaylı olarak Hacı Bektâş-ı Velî'ye ait eserlerin önemi büyüktür. Toplumsal hayatta, barış ve hoşgörü ortamında yaşamanın esas kriterlerini ortaya koyan Bektâşî düşüncesinin söz konusu eserler ve Hacı Bektâş-ı Velî'nin düşüncesini devam ettiren Kaygusuz Abdal, Abdal Musa, Dede Garkın gibi Bektâşî erenlerinin menâkıbleri çerçevesinde İslâm düşüncesine katkısını ortaya koymaya çalışacağız.

Bektaşilikte Ahlaki İlkeler ve Hoşgörü Ahlâkı

Bektâşilik, yalnızca teorik ahlakın dayanması gereken felsefi esasları ihtiva etmez aynı zamanda pratik uygulamaların da bir göstergesi olarak kendisini ortaya koyar[8]. Bektaşilik toplum hayatı ile iç içe olduğundan Bektaşî geleneğinin vazgeçilmez eserleri de insan ömrünün toplum hayatında karşılığını bulan her evresini kuşatan bir muhtevadadır. Doğum ile ölüm arasında meydana gelen her sosyal içerikli durum Bektâşî kaynaklarında muhatabına ya bir sorumluluk ya da bir nasihat yoluyla yön verir. İşte bu kural ve kaideler Bektaşiliğin kurumsal bir kimlik kazanmasını sağlayan ana unsurlardır.

Hoşgörü ahlakı, ahlaki ilkelerin beşeri zaaflarla birlikte ne dereceye kadar uygulama sahası bulabileceğini idrak eden ve insani hakikati daima göz önünde tutan bir ahlak anlayışıdır. Hoşgörü ahlakı, mutlak bir kuralcılığın zıddı olarak, anlayıcı ve affedici bir karakteri benimsemektir. Sûfî

[7] Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânnamelerinde Mezhebî Unsurlar*, Ankara 2008, s.57.
[8] Ülken, *Ahlak*,, s.9.

yapılanmalar içerisinde Bektâşi tarikatı ve geleneği, hoşgörü ahlakının tam ve ideal örneği olarak gösterilmektedir[9].

Bektaşiliğin ana amaçlarından biri "Erdemli Toplum" tesisidir. Söz konusu amacın temel yapı taşı ise erdemli insandır. Ferdin günlük hayatının programını çizen cemiyettir. İnsan, buyruklara itaat etmeksizin, sorumluluklarının idrakinde olmaksızın ne ailede huzur bulabilir ve ne de mesleğini icra edebilir[10]. Bektâşî metinlerinde yol ve yordamı belirtilen eğitim esas ve usulleri erdemli insanı yetiştirmek amacı üzerine kuruludur. Bektâşi Erkânnâmelerinde yazıya dökülmüş olan kurallara harfiyen uyarak ve esaslarına bağlı kalınarak eğitim ikmal edilir. "İnsan-ı Kâmil" mertebesine ulaşıldığında da nefis eğitimi tamamlanmış olur.

Hacı Bektaş-ı Veli tarafından ortaya konduğu bilinen Bektâşî âdab ve erkânlarının merkezinde "Dört Kapı Kırk Makam" esası bulunmaktadır. Bu esas Kur'ân ve Sünnet temelinde inşa edilen tasavvufi bir düşünce, bir eğitim metodudur. Temelleri Hacı Bektaş tarafından atılan bu esas ve usullerin bir sistem halinde bir araya toplanarak müesseseleşmesi Anadolu ve Balkan coğrafyasında teşekkül eden Bâbâgân Bektâşîliği ile olmuştur. Toplumsal bir eğitim icra eden Bektâşî âdâb ve erkânları bu nitelikleriyle Bektaşiliği belki de en çarpıcı biçimde anlatan metinler olmuşlardır.

Bektaşi sembolizminin omurgasını Bektâşî tekke ve zaviyelerinin tezyin tasavvuru ile dervişlerin kılık kıyafetleri oluşturur. Buna göre bir Bektaşi dervişinin hırkası ve tacı onun dergâhına ve dergâhında sürdürdüğü eğitim faaliyetine işaret eden en önemli alâmetidir. On iki dilimli tacının sembolize ettiği anlayışa göre, bu tacı giyen bir dervişin on iki özelliği olması gerekir:

Bilgi sahibi olmak, isyankâr olmamak, nefsine uymamak, gaflette olmayıp can gözü açık olmak, tamah etmemek, dünyaya bağlanmamak, isteklerden geçmek, şehvetperest olmamak, kibirsiz olmak, kimseye acı ve zarar vermemek, cimri ve aceleci olmamak, kazaya rıza ile teslim olup vesvese etmemek, kâmil bir Bektâşi dervişi olup, erdemli bir toplum meydana getirebilme için elzem şartlardır.

Tasavvuf Tarihi boyunca sûfiler, kurmuş oldukları yahut müntesibi bulundukları tasavvuf öğretisinin uygulandığı düzenli kurumsal yapılar olan tarikatların kurallarına uygun olarak yaşayagelmişlerdir. Bu kurallar bütünü, tasavvufî yorum ekolleri olan tarikatların âdâb ve erkânını oluşturur. Söz konusu bu erkânın ahlak kavramları iç içedir. Ancak bunların içerisinde en öğretici olanı kuşkusuz doğruluk/dürüstlük ve adalettir.

Âdâb, "esas, kural, âyin, hüküm, şart, ahlâk, saygı, terbiye ve nezaket" gibi anlamlara gelen edep kelimesinin çoğuludur. Sözlük anlamı itibariyle "davet, çağrı" manası ifade eden edep, dinin gerekli gördüğü ve aklın güzel saydığı bütün söz ve davranışları kapsar[11]. Hayır ve iyiliğe yöneltmesi bakımından insanın övgüye değer vasıflarına da edep adı verilmiştir. Âdâb kelimesi, bir iş veya sanata, bir hal veya davranışa nispet ve izafe edildiği zaman o alana ait özel kuralları, incelikleri, o konuda uyulması gerekli olan dinî, ahlâkî, meslekî esas ve hükümleri ifade eder[12].

Sûfilerin tekke ve toplum içindeki davranışlarıyla ilgili usul ve erkânlar genelde "âdâb-ı sûfiyye" yahut "mi'yâr-ı tarîkat" denilen eserlerde dile açıklanmıştır. "Adâbu'l-Müridîn"[13], "İrşâd'ul-Müridîn"[14],

[9] Ülken, *Ahlak*,, s.300.

[10] H. Bergson, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, s.18.

[11] Süleyman Uludağ, "Edep", *DİA,* İstanbul 1994, X, 414; Âdâb, "bilcümle harekât ve muâmelatta ri'âyet olunan usûl-i müstahsene"dir. Bkz. Muallim Nâcî, *Lugat-ı Nâcî*, Asır Matbaası, İstanbul 1332, s.5.

[12] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, s.83; Abdulaziz Bayındır, "Âdâb", *DİA*., İstanbul 1988, I, 334.

[13] Ebû'n-Necib Abdulkâdir b. Abdullah Sühreverdî, *Âdabü'l-Müridîn*, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Dâru'l-Vatani'l-Arabî, Kahire trz.

[14] Ebû Hafs Şehâbüddîn Ömer b. Muhammed Sühreverdî, *İrşâdü'l-Müridîn,* Çev. Mehmet Emin Fidan, Hâcegan Yay., İstanbul 2004.

"Âdâbu's-Seniyye"[15], "Menâkıb-ı Şerîf", "Tarîkatnâme-i Pîrân", Meşâyih-i Tarîkat-ı Aliyye"[16], "Behçetü's-Seniyye"[17], "Dürretü'l-Esrâr"[18] ve "Kenzü'l-Feyz"[19] gibi sûfi literatürde örnekleri bulunan âdab kitapları, tasavvuf klasiklerinde işlenip ele alındığı gibi yine tasavvuf klasiği kabul edilen *Risâle-i Kuşeyrî*[20], *Keşfu'l-Mahcûb*[21], *el-Lumâ*[22], *Cevâmi'u Âdâbi's-Sûfiyye*[23], *Avârifu'l-Ma'ârif*[24], *Istılahât-ı Sûfiyye* veya Tabakât-ı Sûfiyye adlarıyla derlenen eserlerin bünyesinde de belli başlıklar altında kısmen veya geniş olarak ele alınmıştır.

Türk Edebiyatı'nda da bu tarzda yazılmış birçok eser bulunmaktadır. Bunlar arasında Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekkî'n-Nüfûs*'u[25,] Aziz Mahmud Hüdâî'nin Celvetî Tarîkatının adabını anlattığı *Tarîkat-nâme'*si[26], Bolulu Himmet'in *Tarîkatnâme*'leri en çok bilinenlerdir.

Tarîkatın bir bakıma özünü içinde barındıran bu âdâb ve erkânlar, gerek Bektâşî toplumunun tarihsel sürecini ve gerekse Bektâşîlerin itikâdî ve amelî sahadaki bilgi kaynaklarının başında gelmektedir. Bektâşîlerin tarih boyunca, itikâdî ve amelî hayatlarını nasıl ve neye göre düzenledikleri, referanslarının neler olduğu, toplumsal ve bireysel davranış modelleri, âyinlerinde hangi duaları okudukları gibi birçok konuya ışık tutan Erkânnâmeler[27], dervişler için de geleneklerini yaşama ve yaşatma adına vazgeçilmez kaynak hüviyetini taşımaktadır.

Sevgi, Kardeşlik ve İnsanî Değerlerin Kodları

Bektâşî düşüncesinin ana kaynaklarında yer alan Ahitnâmeler ve nasihatnâmeler insana saygı anlayışını esas alan, dinin amacı ve gayesinin insanlar arasında sevgi ve muhabbeti ikame etmek olduğunu vurgulayan çok önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Buna göre bir Bektâşî dervişinin ahlâkî açıdan hangi sorumlulukları yerine getirmesi gerektiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bunlar bir anlamda davranışların temel ölçütlerini oluşturmaktadır. Söz gelimi On iki dilimli tacın sembolize ettiği anlayışa göre, bu tacı giyen bir dervişin on iki özelliği olması gerekir:

Bilgi sahibi olmak

İsyankâr olmamak

Nefsine uymamak

Gaflette olmayıp can gözü açık olmak

Tamah etmemek

Dünyaya bağlanmamak

---

[15] Muhammed b. Hasan Halvetî, *el-Âdâbü's-Seniyye Li-men Yurîdu Tarîka Sâdâti'l-Halvetiyye*, Süleymaniye Ktp. Düğümlü Baba Böl. No:218.

[16] Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pirân ve Meşâyih-i Tarîkat-i Aliyye-i Halvetiye,* İstanbul 1290.

[17] Muhammed b. Abdillah b. Mustafa ed-Dımeşkî el-Hânî, *Behcetü's-Seniyye fî Âdâbi't-Tarîkati'l-Aliyyeti'l-Hâlidiyyeti'n-Nakşibendiyye*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Kahire 1319,

[18] Ebû'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Abdülcebbar Şâzelî, *Dürretü'l-Esrâr ve Tuhfetü'l-Ebrâr fî Ekvâl ve Ef'âl ve Ahvâl ve Makāmât ve Neseb ve Kerâmet ve Ezkâr ve Da'vat*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire trz.

[19] Harîrîzâde Muhammed Kemâleddîn Efendî, *Kenzü'l-Feyz fî Sülûki ve Âdâbi't-Tarîkati'l-Halvetiyye,* Süleymaniye Ktp. H. Mahmud Ef. No:2631.

[20] Abdulkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi,* Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.

[21] Ebû'l-Hasan Ali b. Hucvûrî, *Keşfül'-Mahcûb* (*Hakîkat Bilgisi)*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

[22] Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî, *İslâm Tasavvufu: Tasavufla İlgili Sorular-Cevaplar: Lümâ,* Çev. H. Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996.

[23] Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiye*, Kahire trz.

[24] Ebû Hafs Şehâbüddîn Ömer b. Muhammed Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları, Avârifu'l-Ma'ârif Tercemesi*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, Vefa Yay., İstanbul 1990.

[25] Eşrefoğlu Abdullah Rûmî (ö.874/1269), *Müzekkî'n-Nüfûs*, Haz. Abdullah Uçman, İnsan Yay., İstanbul 1996.

[26] Aziz Mahmûd Hüdâyî, *Arapça ve Türkçe Tarîkat-nâme*, Haz. Nevzat Özkan, Kayseri 1998.

[27] Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, 63.

İsteklerden geçmek

Şehvetperest olmamak

Kibirsiz olmak

Kimseye acı ve zarar vermemek

Cimri ve aceleci olmamak

Kazaya rıza ile teslim olup vesvese etmemek.

Yine Bektâşî Erkânnâmelerinde ve diğer Bektâşî klasik metinlerinde geçen bir ifadeye göre Bektâşî tacının ne olduğu ve ne anlama geldiği konusunda verilen cevapta günümüz çağdaş insan hakları savunucularına dahi dersler niteliğinde nasihatler verilmiştir.

Tâc'dan murâd, Cenâb-ı Fahr-ı kâinattır ki gevheri zâttır ve sıfâtı âdemdir.

İstivâsı, süflîden ulviye urûc etmektir.

Kubbesi, nokta-i hakîkattır.

Lengeri, sâlikler istivâsıdır.

Kenarı iki âleme hükmetmektir.

İmânı, sırr-ı hakîkat menzilidir.

Kelimesi, pîrdir.

Kıblesi pîrdir.

Gaslı, halâyıktan uzlettir.

Kâ'idesi, bağlanmaktır.

Farzı, erenler sohbetidir.

Sünneti, erenler hizmetidir.

Cânı, mürşîdini aklamak ve gönülde saklamaktır.

Hayatı, ulvîliktir.

Memâtı, süflîliktir.

Kilidi, kat'ı cevâb ve müşkili halletmektir.

Aslı, istiğfârdır.

Fer'î, avratlardan ırâk olmaktır.

Kavlühü Te'âlâ; Vallâhul'ganiyyun ve entümü'l-fukarâ[28].

SONUÇ

Bektâşîlik, XIII. yüzyılda teşekkül etmeye başlamış, XVI. yüzyılın başından itibaren Hacı Bektâş-ı Velî öğretisi doğrultusunda kurumsallaşmıştır. Bektâşîlik, tarik-i ahyâr, tarik-i ebrâr ve tarik-i şuttâr denilen tasavvufî düşünce yapıları içerisinde yer alan bir oluşum, bir tarîkat niteliği taşımaktadır.

Hacı Bektâş-ı Velî, "kâmil insan fâzıl toplum" idealinin gerçekleşmesi için belirlediği ilahî sevgi esaslı davranışlar kuramı ile barış ve hoşgörü temelinde bireysel ve toplumsal alanda uygulamaya koyduğu ilkeler tasavvufî bir gelenek oluşturmuş, yalnız kendi müntesiplerine değil bütün İslam dünyasına ve insanlığa sunulmuş reçete mesabesindedir. Hünkâr, bütün eserlerinde Allah'ın rahmet sıfatının kâinattaki bütün varlıklara bir tecellisi olan merhamet sayesinde nimetlendiğini

[28] HBK. *Erkânnâme*, No:36, vr.131ab; Krş. MK. Yz. A. 461/5, *Mecmû'a (Risâle Der Beyân-ı Tâc)*, vr.13a-14a.

vurgulamaktadır. O bu sayede hoşgörü erdemini, affedici olabilmeyi ve bütün âleme sevgi gözü ile bakabilmeyi öğretisinin merkezine yerleştirmiştir. Bektâşilik de Hacı Bektâş-ı Veli'den aldığı bu anlayış ile zihniyet dünyasını oluşturmuş, din, inanç ve birlik-bütünlüğü koruma gayreti olarak açıklanabilecek hamiyetperverlik ile yetmiş iki milleti bir görmeyen halka müderris olsa da hakikate asidir evrensel ahlak ilkesini bütün insanlık âlemine aktarmıştır.

KAYNAKÇA

-Aziz Mahmûd Hüdâyî, *Arapça ve Türkçe Tarîkat-nâme*, Haz. Nevzat Özkan, Kayseri 1998.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, s.83; Abdulaziz Bayındır, "Âdâb", *DİA*., İstanbul 1988, I, 334.

-Hânî, Muhammed b. Abdillah b. Mustafa ed-Dımeşkî *Behcetü's-Seniyye fî Âdâbi't-Tarîkati'l-Aliyyeti'l-Hâlidiyyeti'n-Nakşibendiyye*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Kahire 1319.

-Eşrefoğlu, Abdullah Rûmî, *Müzekkî'n-Nüfûs*, Haz. Abdullah Uçman, İnsan Yay., İstanbul 1996.

-Hacıbektaş İlhalk Kütüphanesi, *Erkânnâme*, No:36.

-Halvetî, Muhammed b. Hasan, *el-Âdâbü's-Seniyye Li-men Yurîdu Tarîka Sâdâti'l-Halvetiyye*, Süleymaniye Ktp. Düğümlü Baba Böl. No:218.

-Harîrîzâde Muhammed Kemâleddîn Efendî, *Kenzü'l-Feyz fî Sülûki ve Âdâbi't-Tarîkati'l-Halvetiyye,* Süleymaniye Ktp. H. Mahmud Ef. No:2631.

-Hucvûrî, Ebû'l-Hasan Ali, *Keşfül'-Mahcûb* (*Hakîkat Bilgisi)*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

-Kuşeyrî, Abdulkerîm *Kuşeyrî Risâlesi,* Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.

-Mecmû'a (Risâle Der Beyân-ı Tâc), Milli Kütüphane Yazmalar . A. 461/5.

-Onat, Hasan, "Hacı Bektaş Velî'nin Din Anlayışındaki Evrensel Boyut ve Bazı Düşünceler", Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Veli Araştırma Merkezi, *Kadri Erdoğan Hacı Bektaş Veli Armağanı*, Ankara 1997, ss.37-48.

-Sühreverdî Ebû Hafs Şehâbüddîn Ömer b. Muhammed, *İrşâdü'l-Müridîn,* Çev. Mehmet Emin Fidan, Hâcegan Yay., İstanbul 2004.

-Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbüddîn Ömer b. Muhammed, *Tasavvufun Esasları, Avârifu'l-Ma'ârif Tercemesi*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, Vefa Yay., İstanbul 1990.

-Sühreverdî, Ebû'n-Necib Abdulkâdir b. Abdullah, *Âdabü'l-Müridîn*, thk. Fehim Muhammed - Şeltut, Dâru'l-Vatani'l-Arabî, Kahire trz.

-Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiye*, Kahire trz.

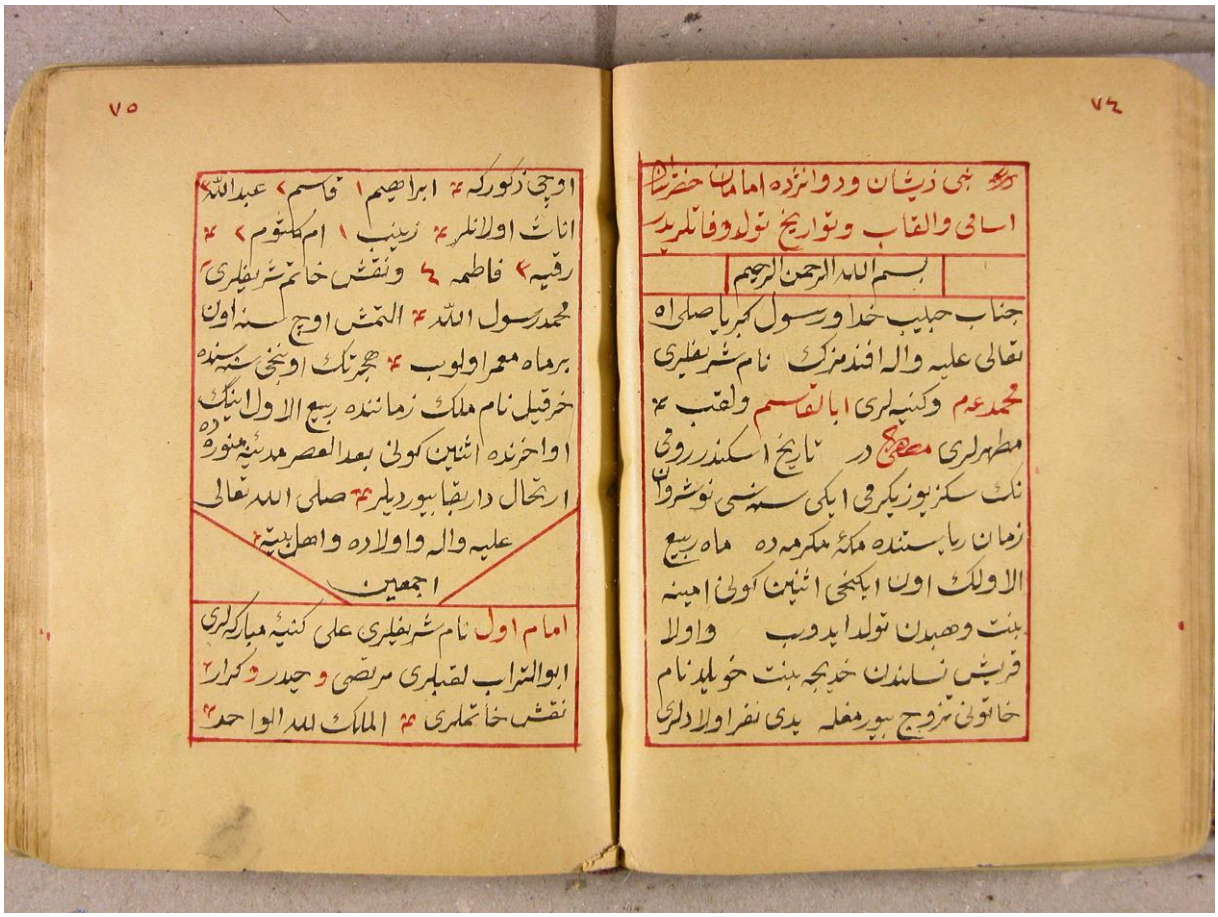
-Şâzelî, Ebû'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Abdülcebbar, *Dürretü'l-Esrâr ve Tuhfetü'l-Ebrâr fî Ekvâl ve Ef'âl ve Ahvâl ve Makāmât ve Neseb ve Kerâmet ve Ezkâr ve Da'vat*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire trz.

-Tûsî, Ebû Nasr Abdullah b. Ali, *İslâm Tasavvufu: Tasavufla İlgili Sorular-Cevaplar: Lümâ,* Çev. H. Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996.

-Uludağ, Süleyman, "Edep", *DİA,* İstanbul 1994, X, 414; Âdâb, "bilcümle harekât ve muâmelatta ri'âyet olunan usûl-i müstahsene"dir. Bkz. Muallim Nâcî, *Lugat-ı Nâcî*, Asır Matbaası, İstanbul 1332, s.5.

-Yörükân, Yusuf Ziya, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, Haz. Turhan Yörükan, Ankara 2002.

-Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pirân ve Meşâyih-i Tarîkat-i Aliyye-i Halvetiye,* İstanbul 1290.



ÖĞRENCİLERİN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNDE YER ALAN KAVRAMLARA DÖNÜK ALGILARI: KUR'AN'DA BAZI KAVRAMLAR ÜNİTESİ ÖRNEĞİ

Aybiçe TOSUN[1]

Kübra YILDIZ[2]

Özet

Eğitim öğretim faaliyetlerinin amaçları öğrencilere belli konularda bilgi, beceri, bakış açısı, yetkinlik kazandırmak gibi çeşitli boyutları içermektedir. Öğrenmenin temelinde yer alan terim ve kavramların anlaşılması ise tüm bu faaliyetlerin içeriğinde yer alabilmektedir. Söz konusu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri olunca kavramların öğretimi önemli ve bir o kadar da karmaşık hale gelebilmektedir. Tarih boyunca dini, kültürel, toplumsal ve bireysel kaynaklarla beslenerek oluşturulan kavramlar zaman içinde değişip dönüşmeye uygun yapılara sahiptirler. Bunun yanında kavramların asıl atıf yaptıkları noktaların değişmez özelliği de vardır. Bu iki nokta arasındaki dengeyi sağlayarak kavramları sağlıklı bir biçimde öğrenenlere aktarmak ise eğitim programları, ders kitapları, eğitimciler, kullanılan materyaller gibi birçok farklı alanı ilgilendiren bir sorun alanıdır.

Kavramların aktarımını önemli kılan en kritik nokta şüphesiz dini içeriklerin anlaşılmasındaki zorluklar ve engellerdir. Öğrenenlerin dini kültürü ve ilkeleri anlayabilmeleri kavramları ve kullanılan terimleri doğru bir şekilde öğrenmelerine, sonrasında ise bu kavramların sosyal hayat üzerindeki etkileri, faydaları, kullanım alanları gibi konularda bilgilenmelerine bağlıdır. Bu bilgilenme sürecinde ders materyallerinde yer alan ifadelerin doğru bilgilere referansta bulunması kadar kullanılan din dili de oldukça önemlidir. Din dilinin öğrencilerin yaş düzeyi ve bilgi seviyesi, konunun ya da kavramın anlamı ve son olarak eğitim öğretim sürecinin amaçlarına uygun olması beklenir. Öğrenenleri yanlış yönlendirecek, kavramı açıklamaktan uzak, kavramla ilgili bütüncül bir bakış açısı kazandırmayan, ayrımcı ya da dışlayıcı bir yöntem izleyen tanımlar ya da içerikler eğitim öğretimin genel ve özel amaçlarıyla çeliştiğinden gerekli öğrenme çıktılarına ulaşmada da engel teşkil edecektir.

Araştırmanın amacı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında kritik kavramların öğretiminde kullanılan dilin ve içeriğin öğrenenleri nasıl etkilediğini tespit etmektir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ortaöğretim müfredatı incelendiğinde 11. sınıfta yer alan 'Kur'an'da Bazı Kavramlar' ünitesinde; hidayet, ihlas, takva, sırat-ı müstakim, cihat ve salih amel kavramlarının derse konu edildiği görülmektedir. Bu bağlamda araştırma grubu 11. sınıf düzeyinde söz konusu üniteyi derste işlemiş öğrencilerden oluşmaktadır.

Lise düzeyindeki öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında yer alan kavramlar ile ilgili algılarını tespit etmeyi amaçlayan bu çalışma nitel araştırma yöntemi ile yürütülmüştür. Bu kapsamda 11. sınıf düzeyindeki öğrencilerle yukarıda sıralanan kavramlar ile ilgili odak grup görüşmeleri yapılmıştır. Görüşmeler 4-5'erli gruplar halinde yapılmış, ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmış ve ardından transkripsiyonu gerçekleştirilmiştir. Ulaşılan görüşme verileri betimsel analiz yöntemi ile analiz edilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Din Eğitimi, Din Dili, Kuran Kavramları

Perceptions of Students towards the Concepts in Religious Culture and Ethic Knowledge Course: Example of 'Some Concepts in Quran' Subject

Abstract

The aims of the educational activities include various dimensions such as gaining knowledge, skills, perspective and competence in certain subjects. Understanding the terms and concepts that are

[1] Dr. Öğr., Üyesi Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

[2] Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

the basis of learning can be included among the content of all these activities. When it comes to the Religious Culture and Ethic Knowledge course the teaching of concepts becomes crucial and complicated. The concepts that created by religious, cultural, social and individual sources throughout the history have a flexible structure which can be change over time. In addition to this, the main points which the concepts are referring have a constant feature. Providing the balance between these two points and teaching the concepts to the students in a healthy way is a problematic area related to many different fields such as educational programs, textbooks, aducators and materials.

The most critical point that makes the teaching concepts crucial is undoubtedly the difficulties and obstacles in understanding religious content. Students' understanding of religious culture and principles depends on learning the concepts and terms correctly, and then informing them about the effects of these concepts on social life, their benefits, and areas of use. In the process of this teaching, the language in the course materials is quite important as well as the correct information. The language of the Religion is expected to be appropriate fort he students' age and knowledge level, the meaning of the subject or concept, and finally the objectives of the educational process. Definitions or contents that mislead students, far from explaining the concept, do not provide a holistic perpective on the concept, follow a discriminatory or exclusionary method will also be an obstacle to reaching the necessary learning outcomes as it contradicts the general and specific objectives of education.

The aim of this study is to determine how language and content which are used teaching critical concepts in Religious Culture and Ethic Knowledge textbooks effect the students. High school curriculum of religious education and ethic knowledge course contains a subject named "Some Concepts in the Qur'an" in the 11th grade. The subject explains the concepts of hidayet (reaching Allah), ihlas (sincere commitment), taqwa, sırat-ı müstakim (the righteous path), jihad and righteous deeds are explained. In this context, the research group consists of students who had studied this unit at the 11th grade.

This study, which aims to determine the perceptions of high school students of the concepts given in Religious Culture and Moral Knowledge textbooks, were carried out with qualitative research method. Within this framework, focus group interviews with 11th grade students were conducted about the concepts listed above. Interviews were conducted in groups of 4-5, recorded with a voice recorder and then transcribed. Interview data were analyzed with descriptive analysis method.

Key Words: Religious Education, Religious Knowledge, Concepts of Quran

Giriş

Eğitim öğretim faaliyetlerinin amaçları öğrencilere belli konularda bilgi, beceri, bakış açısı, yetkinlik kazandırmak gibi çeşitli boyutları içermektedir. Öğrenmenin temelinde yer alan terim ve kavramların anlaşılması ise tüm bu faaliyetlerin içeriğinde yer alabilmektedir. Söz konusu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri olunca kavramların öğretimi önemli ve bir o kadar da karmaşık hale gelebilmektedir. Tarih boyunca dini, kültürel, toplumsal ve bireysel kaynaklarla beslenerek oluşturulan kavramlar zaman içinde değişip dönüşmeye uygun yapılara sahiptirler. Bunun yanında kavramların asıl atıf yaptıkları noktaların değişmez özellikleri de vardır. Bu iki nokta arasındaki dengeyi sağlayarak kavramları sağlıklı bir biçimde öğrenenlere aktarmak ise eğitim programları, ders kitapları, eğitimciler, kullanılan materyaller gibi birçok farklı alanı ilgilendiren bir sorun alanıdır.

Kavramların aktarımını önemli kılan en kritik nokta şüphesiz dini içeriklerin anlaşılmasındaki zorluklar ve engellerdir. Öğrenenlerin dini kültürü ve ilkeleri anlayabilmeleri kavramları ve kullanılan terimleri doğru bir şekilde öğrenmelerine sonrasında ise bu kavramların sosyal hayat üzerindeki etkileri, faydaları, kullanım alanları gibi konularda bilgilenmelerine bağlıdır. Bu bilgilenme sürecinde ders materyallerinde yer alan ifadelerin doğru bilgilere referansta bulunması kadar kullanılan din dili de oldukça önemlidir. Din dilinin öğrencilerin yaş düzeyi ve bilgi seviyesi, konunun ya da kavramın anlamı ve son olarak eğitim öğretim sürecinin amaçlarına uygun olması beklenir. Öğrenenleri yanlış yönlendirecek, kavramı açıklamaktan uzak, kavramla ilgili bütüncül bir bakış açısı kazandırmayan,

ayrımcı ya da dışlayıcı bir yöntem izleyen tanımlar ya da içerikler eğitim öğretimin genel ve özel amaçlarıyla çeliştiğinden gerekli öğrenme çıktılarına ulaşmada da engel teşkil edecektir.

Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında kritik kavramların öğretiminde kullanılan dilin ve içeriğin öğrenenleri nasıl etkilediğini tespit etmektir. Bu kapsamda araştırma soruları aşağıdaki gibi şekillenmiştir:

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında kullanılan kavramları öğrenciler nasıl algılamaktadır?

Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde öğrendikleri kavramlar onların genel olarak dine bakış açılarını nasıl etkilemektedir?

Kavramların öğretimi ile öğrencilerin doğru dini bilgiye ulaşmaları arasında nasıl bir ilişki vardır?

Yöntem

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ortaöğretim müfredatı incelendiğinde 11. sınıfta yer alan 'Kur'an'da Bazı Kavramlar' ünitesinde; hidayet, ihlas, takva, sırat-ı müstakim, cihat ve salih amel kavramlarının derse konu edildiği görülmektedir. Bu bağlamda araştırma grubu 11. sınıf düzeyinde söz konusu üniteyi derste işlemiş öğrencilerden oluşmaktadır. Çalışma esnasında görüşülen öğrenciler K olarak kodlanmıştır.

Lise düzeyindeki öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında yer alan kavramlar ile ilgili algılarını tespit etmeyi amaçlayan bu çalışma nitel araştırma yöntemi ile yürütülmüştür. Bu kapsamda 11. Sınıf düzeyindeki öğrencilerle yukarıda sıralanan kavramlar ile ilgili odak grup görüşmeleri yapılmıştır. Görüşmeler 4-5'erli gruplar halinde yapılmış, ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmış ve ardından transkripsiyonu gerçekleştirmiştir. Ulaşılan görüşme verileri betimsel analiz yöntemi ile analiz edilmiştir. Çalışma kapsamında toplamda 10 öğrenci ile görüşülmüştür.

Din Dili ve Din Eğitimi

Din Dili kavramı dilin dine yönelik işlevi ve nitelikleri konusunda din felsefesi alanında son yüzyılda tartışılmaya başlamıştır. Kavramla ilgili ülkemizde yapılan çalışmalarda kesin olarak bir tanımlama yapılamamakla birlikte sözlük anlamıyla din dili; *"Zamansal olayları, dünyadaki nesneleri, başka insanları anlatan ve bütün bu varlıklarla olan ilişkilerimizi betimleyen gündelik dilin veya bilim dilinin tektanrılı dinlerin, örneğin İslamiyetin ya da Hristiyanlığın Tanrı'sını, bu Tanrı sonlu nesnelerden farklı olarak sonsuz olduğundan, dünyanın bir bileşeni ya da bir nedenin sonucu olmadığından dolayı, betimlemek için hiçbir şekilde yeterli olmadığı gerçeği teslim edildiğinde, konusunun özünün dile dökülmeye, kavramsallaştırılmaya ve betimlenmeye elverişli olmadığını kabul etmekle birlikte, Tanrı'yı ve insanın gizemli deneyimlerini sembol, analoji, eğretileme, paradoks, vb., ihtiva eden bir dille anlatan, bir yönüyle kozmogoniden, tarihsel bir öyküden, efsaneden ve ahlaki tavsiyelerden ve bir yönüyle de Tanrı insan ilişkilerini düzenleyen ibadet kurallarından, kendini adama davranışından meydana gelen özel söylem, kutsiyet dili* (Cevizci, 2003, 107)*"*olarak açıklanmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse din dili, dilin sürekli olarak din ile veya dini bir çerçeve içinde kullanılması anlamına gelmektedir (Darquennes & Vandenbussche, 2011, 6).

Din dili, inananlara ait fikir ve davranışları yönlendiren, belirli dini bakış açısı kazandıran bir yapıdır. Yani inancımızın şekillenmesi doğrudan din dili ve sembolleri nasıl kullandığımızla ilişkilidir (Cebeci, 2004, 9). Oluşumu, özellikleri ve kullanımı noktasında din dili günlük bir diğer ifadeyle sosyal dilden farklı olarak değerlendirilmelidir. Gerek eğitimciler gerekse öğrenciler açısından din dilinin ayırıcı özelliklerinin bilincinde olmak ve bu dili geliştirmek din eğitimi ve öğretimi noktasında büyük önem arz etmektedir (Cebeci, 2004, 20).

Eğitim sistemi içerisinde kavramlar yapı taşı niteliği barındırmaktadır. Din dili yalnızca bir kavramlar dili olmamakla birlikte belirli hususlarda bir kavramsal çerçeveyi içerisinde barındırmaktadır

(Cebeci, 2004, 17). Alanla ilgili çalışmalarda kullanılan kavramlarla ilgili doğru bir tanımlama yapılmadıkça, diğer kavramlarla olan bağlantıları net olarak ifade edilmedikçe eğitim ve din eğitiminde sağlıklı bir ilerleme kaydedebilmek mümkün değildir. Özellikle dinle ilgili kavramlarda muhatabına göre bir değişiklik yapılması söz konusu olmayacağından bu kavramların anlaşılması dildeki karşılıklarının tam olarak bilinmesine bağlıdır (Önder, 2013, 1290). Kavram ve kelimelerin doğru anlaşılması bireyin dini anlaması noktasında en önemli etkenlerden biridir. Bu durum da kişinin dil yeteneğine bağlı olarak değişmektedir. Bu nedenle özellikle din öğretiminde dil yeteneğini arttıran, kavramları anlama ve anladıklarını ifade edebilmeye yarayan çalışmalara daha çok yer verilmelidir (Bilgin, 1995, 57-58).

Dini metinlerde yer alan ifadelerin çoğunluğu Allah'la ilgilidir. Sürekli olarak yaratıcıyı anlatan bir dilin anlam çerçevesinin belirlenmesi kullanılan kavramların doğru anlaşılmasına bağlıdır. Ancak o takdirde verilen din eğitimi sonucunda istenilen davranış değişikliğini kazandırabilmek mümkün olacaktır. Kavramların anlaşılması da dini metinlerde çokça benzetme, mecaz, kinayeli anlatım kullanıldığından bireyin sembolik dile hakimiyetini gerektirmektedir (Selçuk, 2000, 347-348).

Din eğitiminde öğretilecek kavramların belirlenmesi ve öğretim yönteminde dikkat edilmesi gereken hususlardan biri bireyin gelişim çağı özellikleridir. Dinen doğru olan her şeyin her yaş grubuna aynı yöntemlerle öğretilmeye çalışılması doğru değildir (Ayhan, 1997, 107). İlköğretim, ortaöğretim yahut yetişkin eğitiminde somut ve soyut düşüncenin gelişmesi konusundaki farklılıklar kavramlara dair zihinde oluşturulan tasavvuru da doğrudan etkileyecektir (Aybey, 2018, 167). Bireyin akli melekelerinin gelişimi ergenlik dönemi ile birlikte gelişmekte, buluğ çağından itibaren çocukluktan çıkarak sorumluluk alabilecek birer yetişkin olmaya doğru ilk adımlarını atmaktadırlar. Dini gelişim konusunda 12 yaşından sonra başlayan "dini uyanış" evresi 15 yaşından itibaren daha çok sorgulama niteliğine bürünecektir. Çünkü bu yaşlar bireyin olaylar arasında bağlantıları kurabildiği, farklı fikirlere karşı düşünceler geliştirebildiği dönemlerdir. Birey bu dönemde bilgi ile aktif olarak ve doğrudan bir ilişki içerisine girer. Gençlik dönemi diyebileceğimiz bu süreçte gerek zihinsel gerekse duygusal anlamda dini konulara ilginin arttığı, hayatı anlamlandırmada dini anlayış ve pratiklerin sorgulandığı gözlemlenmiştir (Gündüz, 2015, 98).

Gelişim dönemi özellikleri haricinde din eğitiminde kullanılan materyallerin niteliği de eğitimin kalitesi açısından önemlidir. Kimi zaman Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları bireyin karşılaştığı tek dini içerikli kaynak olabilmektedir. Din eğitimi ile ilgili kavramlara ne kadar ve nasıl yer verildiği ders kitaplarından takip edilebilmektedir. Teknolojik gelişmelerle birlikte diğer alanlarda olduğu gibi Din Kültürü alanında da MEB tarafından belirli dönemlerde zorunluluklara bağlı olarak çeşitli değişiklikler yapılmaktadır. Günümüzde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları eskisine nazaran içerik bakımından zenginleştirilmiştir (Keskiner, 2011, 455).

Günümüz Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin müfredatında kavramsal öğrenme büyük önem taşımaktadır (Zengin, 2011, 220). Programın temel amaçlarından ilki *"dini ve ahlaki kavramları tanımaları ve bunlar arasındaki ilişkileri fark etmeleri"* şeklinde ifade edilmiştir. Programın temel hedefi *"din ve ahlakla ilgili temel kavramların öğretimi, din ve ahlakla ilgili bilgilerin kavramsal temellerinin oluşturulması ve kavramlar arası ilişkilendirmelerin yapılması"*dır. Bu hedef sayesinde öğrenciler dini kavramları yorumlama ve buna bağlı olarak araştırma, sorgulama gibi bazı temel becerileri edinebileceklerdir (Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2019). Din öğretiminde anlamlı ve kalıcı öğrenmenin gerçekleşmesi amacıyla tüm ünitelerin başında anahtar kavramlara yer verilmiştir. Ayrıca belirli bazı kavramlarla ilgili 11. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabında ayrı bir ünite oluşturulmuştur (Çelik, Karataş, Bahadır, Mehri, & Dağ, 2018).

"Kur'an'da Bazı Kavramlar" şeklinde başlık atılan ünitede sırasıyla aşağıdaki kavramlar yer almaktadır;

İslam'ın Aydınlık Yolu: Hidayet

Allah'ı Görüyormuşçasına Yaşamak: İhsan

Allah İçin Samimiyet: İhlas

Allah'ın Emir ve Yasaklarına Riayet: Takva

Dosdoğru Yol: Sırat-ı Müstakim

Allah Yolunda Mücahede: Cihat

İyi, Doğru ve Güzel Davranış: Salih Amel

Konu anlatımına kavramların sözlük anlamları ve dini terim olarak neyi ifade ettikleri açıklanarak başlanmıştır. Daha iyi anlaşılması açısından kavramların Kur'an'daki kullanım şekillerine örnek verilmiş ve bazı terimlerin anlam genişliğine dikkat çekilmiştir. Ayrıca kavramların anlatımında bazılarının zıt karşılıklarına da yer verilmiştir. Her kavramın tanımlanması ve ayet yahut hadislerle örneklendirilmesinin ardından bireyin davranış gelişimi açısından önemi belirtilmiştir. Seçilen kavramların inanan kimseye hem Tanrı ile hem de insanlarla ilişkilerinde iyi ve doğru davranışlar kazandırma mahiyetinde ortak bir hüviyet barındırmasına özen gösterilmiştir. Metin içerisinde ele alınan ayet ve hadislerin mealleri açıklanırken yalnızca konuyla bağlamları değerlendirilmiş, detaylı olarak tefsir edilmemiştir. Ünite sonunda ise kavramların öğreniminin Kur'an'ın doğru anlaşılmasında en önemli adımlardan biri olduğu belirtilerek İslam'ı anlamada kavramların öneminden bahsedilmiştir. Ünite bulmaca ve soru-cevap etkinlikleri ile sona ermektedir. Ünitenin kazanımları ise Kur'an'da geçen bazı kavramların yorumlanması ve kavramların tanınmasının İslam'ı doğru anlamadaki önemi olarak belirtilmiştir (Çelik, Karataş, Bahadır, Mehri, & Dağ, 2018; Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2019).

Bulgular ve Yorum

Kavramların Tanımları ile İlgili Bulgular

Odak grup görüşmesi sonucunda kavramların tanımları, öğretim biçimleri, kavramları öğrenmenin önemi ve etkileri şeklinde kodlanan bulgulara ilgili başlıklar altında yer verilmiştir. Öğrencilere ilk olarak ünitede yer alan kavramları nasıl tanımladıkları sorulmuştur. Katılımcıların *hidayet* kavramı ile ilgili tanımlamaları şöyledir:

K1, K2, K3, K5, K6, K7 ve K10 'doğru yol' olarak tanımlamışlardır. K4 'Allah'ın yolu' olarak tanımlarken K8 ise 'İslam dinini kabul etmek, Müslüman olmak' şeklinde açıklamıştır. K9 ise kavramı tanımlayamamıştır. Kavram ders kitabında 'güzel ve yumuşak bir şekilde yol göstermek' olarak tanımlanırken kavramın zıttı olan *dalalet* 'doğru yoldan sapma' şeklinde ifade edilmiştir. Öğrencilerin açıklamalarına bakıldığında kavramın tanımından ziyade zıttından hareket ederek tanımlama yaptıkları görülmüştür.

İhsan kavramını; K1, K2, K3, K7, K8 ve K9 'en güzel davranış, davranışı güzel şekilde yapma, iyi bir insan olmak, iyi davranmak, bir davranışı güzel yapmak' şeklinde tanımlamışlardır. K4, K5 ve K10 kavramı tanımlayamazken K6 'iyi biri olma' anlamına geldiğini belirtmiştir. *İhsan* kavramı ders kitabında öğrencilerinin çoğunluğunun da belirttiği şekilde tanımlanmıştır.

İhlas kavramını; K1 ve K2 'sure', K5 'Allah'ı görüyor gibi ibadet etme', K6 'dinde içtenlik', K7 'kalp iyiliği', K8 'arıtma, saflaştırma', K10 'ahlaklı olmak' şeklinde tanımlarken K3, K4 ve K9 kavram hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Öğrencilerin kavramla ilgili tanımlamaları ders kitabındaki açıklamalarla benzerlik göstermektedir.

Ders kitabında 'Allah'ın emir ve yasaklarına riayet' olarak tanımlanan *takva* kavramını; K1 ve K2 'kulluk görevini yapma, yerine getirme', K3 'nefsine sahip olmak', K5 'Allah'ın emirlerine uyup yasaklarından kaçınma', K6, K7 ve K8 'günahtan kaçınma, kötülükten sakınma', K10 'Allah için yapılan bir şey' şeklinde tanımlarken, K4 kavramı tanımlayamamıştır.

Sırat-ı Müstakim kavramını ise; K1, K2, K3, K4, K5, K7 ve K9 tanımlayamazken K6, K8 ve K10 'doğru yol' olarak tanımlamışlardır. Sırat-ı Müstakim kavramı diğer kavramlar gibi yeterli şekilde açıklanmasına rağmen öğrencilerin çoğunluğunun bu kavramı tanımlayamamış olmalarında ders kitabındaki bilgi yetersizliğinin dışında başka bir sebep aranabilir.

Cihat kavramını; katılımcıların tamamı 'din uğruna ölmek, İslam için savaşarak ölmek' şeklinde tanımlamışlardır. Ancak ders kitabında kavram "İslam dininin insanlığın huzuru ve güzelliği için koymuş olduğu ilkelere uygun davranmak amacıyla çalışma ve gayret sarf etme" şeklinde tanımlanmıştır. Öğrencilerin kavrama ilişkin yalnızca fiziki mücadele anlamını hatırlamaları kavramın sosyal hayatta kullanımı ile ilişkilendirilebilir. *Cihat* kavramı ile ilişkili olarak kitapta yer verilen ve öğrencilerin tanımlamakta zorluk çektikleri bir diğer kavram *irşat* kavramıdır. K6 ve K8 'doğru yolu gösterme' olarak tanımlamışlardır. Diğer katılımcılar ise kavramı tanımlayamamışlardır. *Emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l münker* kavramını K6 ve K8 'iyiliği emretme, kötülükten alıkoyma' şeklinde tanımlarken diğer katılımcılar kavramı tanımlayamamışlardır. K6 ve K8'in bu kavramları doğru tanımlarken diğerlerinin tanımlayamaması ders haricinde de dini eğitim aldıkları yahut dini bir çevrede yaşadıkları şeklinde yorumlanabilir.

Salih amel kavramını katılımcıların tamamı ders kitabında da olduğu gibi 'iyi, faydalı davranış, faydalı güzel yaralı işler, Allah rızası için yapılan iş, Allah yolunda güzel bir iş yapmak' şeklinde tanımlamışlardır.

Öğrencilerin ünitede yer alan bazı kavramları tanımlamada zorluk çekmezken bazı kavramları hiç tanımlayamadıkları tespit edilmiştir. Tanımlanan kavramların günlük hayatta sıklıkla kullanılan kavramlar olduğu görülmektedir. Öğrencilere yabancı olan ve günlük dilde kullanılmayan kavramlar ise tanımlanamamaktadır. Kavramların tanımları ile ilgili bulgular değerlendirildiğinde öğrencilerin kitapta yer alan tanımlardan ziyade önceki bilgilerine dayanan açıklamalar yaptıkları görülmüştür.

Kavramların Öğretim Biçimi ile İlgili Bulgular

Öğrencilere söz konusu kavramların ders esnasında nasıl aktarıldığı sorulduğunda ders sürecinin daha çok kitaptan okuma ya da düz anlatım ile şekillendiği ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte dersin nasıl işlendiğini hatırlayamayan öğrenciler de vardır. Bu durumu; K1 "Bu kavramları derste kitap vesilesiyle öğrendim. Bir hazırlığımız olmadı hocamız konuyu kitaptan okuyarak anlattı." şeklinde açıklamıştır. K2 "Kitaptan okuyarak öğrendik. Dersten önce hazırlığımız olmadı. Hocamız örnek vermedi." demiştir. K3 "İki dakikada işledik, aklımda bu kadar kaldı." ifadesini kullanmıştır.

K4 "Sınavdan iyi not alabilmek için çalıştım sadece. Derse hazırlığım olmadı. Öğretmenimiz çok çeşitli yöntemler ile işlemeye çalıştı. En çok ilgimi çeken konulardan biri de Kader ve Kaza kavramı idi." demiştir. K5 "Derslerde kitaptan okuyarak öğrendik. Ders öncesinde bir hazırlığım olmadı. Öğretmenimiz konuyu anlatıp örnekler vererek işledi. Dikkatimi çeken bir örnek hatırlamıyorum." şeklinde ifade etmiştir. K6 "Öğretmen genel olarak konu öncesi terim ve dini kavramları açıklıyordu." demiştir.

K7 "Ders öncesinde hazırlığım olmadı, öğretmenimin konuyu nasıl işlediğini unuttum çünkü üzerinden epey bir zaman geçti. Aklımda kalanları ifade ettim." demiştir. K8 "Konulardaki kavramları örneklendirerek anlatmaya çalıştı." şeklinde açıklamıştır. K9 "Derse hazırlığım olmadı. Öğretmen kitaptan anlattı." demiştir. K10 "Derste sözlü anlatım ya da bazen soru-cevap şeklinde işledik. Bunların dışında herhangi bir etkinlik yapmadık. Din Kültürü dersine öncesinde hazırlığımız olmuyor. Daha çok sınav öncesinde çalışıyoruz. Bu kavramları da sınavdan önce ezberlemiştik mesela. Ama şu an pek bir şey hatırlamıyoruz açıkçası. Örnek olarak bir tek savaşla ilgili konuyu hatırlıyorum. Bir de hidayet konusunda "Allah size hidayet versin." cümlesini örnek olarak kullanmıştı Hoca." şeklinde açıklamıştır.

Öğrencilerin vermiş oldukları cevaplardan hareketle ders kitaplarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri için halen önemli bir materyal oldukları söylenebilir. Yalnızca sınav dönemlerinde ders kitaplarını kullanmış olmaları bile zihinlerinde kavramlara ilişkin bilgiler kalmasını sağlamıştır.

Kavram Öğreniminin Önemi ile İlgili Bulgular

Öğrencilerin kavramların öğretimi ile ilgili yüksek bir farkındalığa sahip oldukları ifade edilebilir. Öğrenciler söz konusu kavramların dini anlama ve açıklamada önemli olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu durumu; K1 "Bana göre kavramları tam olarak anlamak İslam inancının aslını anlamada önemli."

şeklinde ifade etmiştir. K2 "Eğer ki kavramları doğru anlamazsak yanlış anlamlar ortaya çıkabilir." demektedir. Benzer bir şekilde K3 ise "Kavramları yanlış anlayan İslam'ı da yanlış anlar." demiştir.

Arapça kaynakları anlamak ile iligli K4 "Kur'an-ı Kerim, Arapça ve içindekiler Türkçeye çevrildiğinde ne anlam taşıdığını pek anlayamıyorum. İslam dinini en iyi şekilde anlamak için mealini okumak lazım diye düşünüyorum." demektedir. K5 "Kavramları yanlış anlarsak anlam bozuklukları olabilir ve bu da dini yanlış anlamamıza yol açabilir." derken, K6 "Bu kavramları bilen insanlar ona göre yaşar ve dikkat ederler." ifadelerini kullanmaktadır. K7 kavramların hayata aktarımı ile ilgili "Kavramları tam olarak anlamak, İslam'ı doğru anlamakla eşittir. Bilgileri, emirleri, yasakları, doğruları öğrendikçe daha düzgün ve dikkatli bir hayat yaşamaya başlarsın." demiştir.

Kavramların kendisi için bir anlam ifade etmediğini K8 "Bu kavramların İslam'ı anlamakta çok fazla ilişkili olduğunu düşünmüyorum." şeklinde ifade etmiştir. K9 kavramların öğretiminin önemi ile ilgili herhangi bir cevap vermemiştir. K10 ise '"Kavramları doğru öğrenmek dini anlamada daha faydalı olurlar. Ama hayatımızda bir sınav zamanında lazım olacağını biliyoruz. Bu yüzden o zaman çalışıp ezberliyoruz sonra unutuyoruz. Günlük dilde hiç kullanmıyoruz. O olayları yapıyoruz ama onların o anlama geldiğini bilmiyoruz." demiştir.

Kavram Öğrenmenin Etkileri ile İlgili Bulgular

K1, K2, K3, K4, K7, K8 ve K9 kavramları öğrenmenin kendilerini etkilemediğini ifade etmişlerdir. Ünitenin kazanımlarından biri "öğrencilerin kavramları tanımanın İslam'ı doğru anlamadaki önemini fark etmeleri" şeklinde ifade edildiği halde öğrencilerin çoğunluğu bu kavramları öğrenmenin kendi düşünce ve davranışlarında belirgin bir değişikliğe vesile olmadığını belirtmişlerdir.

K5 "Kavramları öğrenmek beni değiştirmedi çünkü zaten çoğu kavramı biliyordum. Öğrenmediklerimi de en kısa süre içerisinde öğreneceğim.' derken K6 ise kavram öğrenmenin kendisini olumlu yönde etkilediğini ifade etmiştir.

K10 "Beni etkilemedi. Dürüst olalım. Hayatımızda bir şey değiştirmedi. O kelimeyi öğrendim diye bana bir şey katmadı. Zaten yapıyordum. Kelimeyi öğrendikten sonra daha fazla yapasım gelmedi. Bilmeden de yapabiliyordum zaten." şeklinde ifade etmiştir.

Sonuçlar

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde kavramların öğrenimi ile ilgili yaptığımız araştırma temelde üç soru üzerine bina edilmiştir. Buna göre ilk olarak öğrencilerin ünitede yer alan kavramları nasıl algıladıkları sorgulanmıştır. Öğrencilere kavramların anlamları sorulduğunda elde edilen veriler öğrencilerin günlük hayatta sıklıkla kullanılan hidayet, salih amel ve takva kavramlarını tanımlarken diğer kavramları tanımlamakta zorlandıklarını göstermiştir. Örneğin sırat-ı müstakim, irşat, emri bil maruf nehyi anil münker gibi günlük dilde kullanılmayan kavramları öğrencilerden sadece birkaçının doğru bir şekilde tanımlayabildiği tespit edilmiştir. Cihat kavramı ise öğrenciler tarafından sadece 'savaş' bağlamında tanımlanabilmiş, kavramın kitapta belirtilen manevi boyutuyla ilgili öğrencilerin hiçbir şey hatırlamadıkları gözlenmiştir.

Öğrencilerin günlük hayatta karşılaştıkları kavramları kolay bir şekilde tanımlarken diğer kavramları tanımlayamamaları Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde bu kavramlar ile ilgili yeterli bilgi alamadıklarını göstermektedir. Bunun yanında cihat kavramının toplumda var olan yanlış biçimiyle tanımlanması da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin kavramların yanlış anlaşılması sorununu düzeltemediğini göstermektedir. Öğrencilerin kavramları açıklarken daha çok aile ve çevreden gelen ifadeleri kullanmaları derslerin toplumda yerleşik dinle ilgili algıları değiştirmede pek başarılı olamadığına işaret etmektedir.

Öğrencilerin kavramları öğrenme biçimlerine bakıldığında öğretmenlerin kavramları genellikle kitaptaki tanımları okutarak öğrettikleri görülmektedir. Bulgulara göre öğretmenler konu ile ilgili farklı örnekler kullanmaktan ziyade kitaba bağımlı olarak ders işlemektedir. Öğrencilerin kavramların büyük bir kısmını tanımlayamamaları, eksik ya da yanlış tanımlamaları kitaptaki tanımların okutulması

şeklindeki yöntemin kavramların öğretilmesi noktasında yeterince işlevsel olmadığını düşündürmektedir.

Araştırmanın ikinci sorusu kavramların öğrencilerin dine bakış açılarını değiştirip değiştirmediği ile ilgilenmektedir. Bulgulardan da anlaşıldığı üzere öğrencilerin kavramları yeterince öğrenememeleri kavramların dine bakışları ile ilgili bir fark yaratamamasını da beraberinde getirmiştir. Kavram öğrenimi ile ilgili araştırmanın bir diğer sorusu ise kavramların öğrencileri doğru dini bilgiye ulaştırıp ulaştırmamasıdır. Tıpkı ikinci soruda olduğu gibi bu sorunun cevabı için de anlamlı bir veriye ulaşılamamıştır.

Araştırmanın sonucunda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin program amaç ve temel hedefine ulaşılamadığı, ayrıca ulaşılmak istenilen ünite kazanımlarının gerçekleştirilemediği görülmektedir. Öğrenciler ünitede yer alan kavramları yorumlamada zorluk çekmiş ve kavramları öğrenmenin ile İslam'ı doğru anlamadaki önemini yeterli derecede ifade edememişlerdir.

Kavram öğretimi ile ilgili; sözlük çalışmaları, kavram haritaları, beyin fırtınası, örnek olay gibi çok sayıda yöntem ve teknik derslerde başarılı bir biçimde kullanılabileceği halde yalnızca kitaptan okuma ile öğretim yapılması dersin verimliliğini düşürmektedir. Dersin yalnızca kitaptan takip edilerek işlenmesi öğrencileri derse hazırlıksız gelebilme rahatlığına sevk etmektedir.

Programda yer alan ve araştırmaya konu olan temel kavramların öğrencilerin ilgi ve seviyelerine uygun olup olmadığı yeniden gözden geçirilmelidir. Türkçe karşılıkları olduğu halde 'sırat-ı mustakim' ve 'emri bil maruf nehyi anil münker' gibi telaffuzu ve anlaşılması zor kavramların öğrencilere öğretilmesinin gerekliliği tartışmaya açıktır. Öğrencilerin kavramları hatırlama noktasında kendileri için anlamı olan kavramlara daha yakın oldukları sonucuna varılabilir. Ayrıca öğrencilerin bu kavramları anlamamaları ya da unutmalarının temelinde yatan sebepler araştırmaya muhtaçtır.

Kaynakça

Aybey, Salih. "Din Eğitiminde Verimliliği Sağlayan Önemli Bir Etken: Din Dili". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 / 23 (2018), 165-182.

Ayhan, Halis. *Din Eğitimi ve Öğretimi.* İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.

Bilgin, B. (1995). *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi.* Ankara: Yeni Çizgi Yayınları.

Cebeci, Suat. "Din Dilinin Mahiyeti ve Kavramsal Uzlaşı Sorunu". *Değerler Eğitimi Dergisi* 2 / 5 (2004), 7-21.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.

Çelik, Bekir, Karataş, Ebru, Bahadır, Ömer, Mehri, Rifat, & Dağ, Yahya. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11.* Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.

Darquennes, Jeroen & Vandenbussche, Winn. Lanuage and Religion as a Sociolinguistic Field of Study: Some Introductory Notes. *Sociolinguistica* 25 (2018), 1-11.

DOGM, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı". Erişim 3 Nisan 2019. https://dogm.meb.gov.tr/

Erkan, Erol. "Hakikati İnşa Etme Aracı Olarak Din Dili". *The Journal of Academic Social Science Studies* 26 (2014), 167-179.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı.* çev. Cahit Koytak, & Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

Gündüz, Turgay. "Gençlik Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 97-131. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.

Keskiner, Emine. "Öğretim Materyali Olarak İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarına Dair Bir Araştırma". *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi.* ed. Recep Kaymakcan vd. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011.

Önder, Mustafa. "Sevgi, Din Dili ve Hikayelerin Çocukların Din Eğitimindeki Yeri ve Önemi". *The Journal of Academic Social Science Studies 6* / 3 (2013), 1285-1298.

Selçuk, Mualla. "İlköğretimde Din Dili ve Sembolik Anlatım". *Din Öğretimi Dergisi* 30 (1991), 82-86.

Selçuk, Mualla. "Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu (İnanç ve Davranış Bütünlüğü Açısından Bir Deneme)". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (2000), 333-358.

Zengin, Mahmut. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım.* İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011.

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN ÖĞRENCİLERLE İLETİŞİM BİÇİMLERİ

Aybiçe TOSUN[1]

Özet:

İletişim; duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her yolla başkalarına aktarılması, bildirişim, haberleşme, komünikasyon olarak tanımlanmaktadır. İletişimin sözlü ve sözsüz olmak üzere iki çeşidi vardır ve her iki tür iletişim de bireyin hem kendisiyle hem de diğer insanlarla olan ilişkisini belirleyen ve kişinin sosyalleşmesinde temel rol oynayan unsurlardır. İletişim becerilerinin gelişimi anne karnında başlayıp yaşam boyunca devam eden bir süreç olarak değerlendirilebilir. Doğumun hemen ardından bebeklik ve ilk çocukluk dönemi bireyin temel iletişim becerilerini geliştirdiği ve çok hızlı öğrendiği bir dönemdir. Okul döneminden itibaren ise çocuk yeni bir sürece dahil olur ve ailesi dışında öğretmen ve akranları ile iletişim kurarak yeni bir öğrenme alanı geliştirir. Bireyin hayatında önemli bir sosyalleşme ortamı olarak yer bulan okulda geliştirilen iletişim becerileri yaşamın sonraki yıllarında oldukça etkili ve önemlidir.

Öğretmenlerin öğrencileriyle kurduğu iletişim öğrencilerin hem bireysel gelişimine hem sosyalleşmesine hem de ders başarısına etki eden bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte öğrencilerin bireysel farklılıklarını da göz önünde bulundurarak kurulan sağlıklı bir iletişim öğrencinin eğitimden üst düzey fayda sağlayarak kendini gerçekleştirmesine zemin hazırlayacaktır. Sağlıklı bir iletişim ile öğrencilerin hem kişiler arası ilişkilerde kendilerini geliştirmeleri hem de kendine güven, kendini ifade edebilme, eleştirel düşünme, iş birlikçi çalışma gibi beceri ve yetkinlikleri geliştirebilecekleri söylenebilir. İletişim karşılıklı bir şekilde işletilen bir süreçtir ve öğretmenler bu süreçte kilit bir rol oynarlar. Sınıf ortamında öğrencilerin yönlendiren ana unsur olarak öğretmenler iletişim biçimini, iletişim kanallarını ve iletişimin derinliğini de belirleyen en önemli unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışma ilköğretim ve lise düzeylerinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam-Hatip okullarında Meslek Dersi öğretmeni olarak çalışan öğretmenlerin öğrencilerle iletişim biçimleri ile ilgili görüşlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın alt amaçları; öğretmenlerin iletişim biçimlerinin yaşlarına, cinsiyetlerine ve kıdem yıllarına göre değişiklik gösterip göstermediğini belirlemektir.

Araştırma karma yöntem ile gerçekleştirilmiştir. Genel tarama modelinin işe koşulduğu araştırmada örneklem kartopu yöntemiyle belirlenmiştir. Araştırma verileri 37 maddeden oluşan ve tek boyutlu 'Öğretmenlerin Öğrencilerle İletişim Biçimlerinin Belirlenmesi' ölçeği ve araştırmacı tarafından oluşturulan görüşme soruları aracılığıyla toplanmış ve analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Eğitimde İletişim, Öğretmen

Religious Education Teachers' Communication Skills with Students

Abstract

Communication can be described as transferring emotions, thoughts or knowledge in different ways to others. There are two different types of communication verbal and non-verbal. Both are very important elements on relationship with self and other people. Development of communication skills starts in mother's womb and continues throughout the life. Right after birth babyhood and early childhood are important terms for development of basic communication skills. From the school term the child starts to involve a whole new process where he/she starts to communicate actively with peers and teachers and creates a new learning environment. The communication skills which developed in the school are very efficient and important for rest of the life.

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı.

The communication between teacher and student effects students' personal development, socializing and academic achievement. Designing communication with considering individual differences and creating a healthy communication environment may help self-realisation of students. A healthy relationship and communication can be useful for students in a number of ways; it may helpful for interpersonal relationships and developing self-confidence, ability of self-expression, critical thinking and collaborative work. Communication is a mutual process and teachers act an important role in it. Teachers are main subject of the classroom and they may determine the type of communication, communication channels, and deepness of the communication.

This study aims to determine the Religious Education teachers' opinions on their communication skills with students. The sub-purposes of the study are to determine the differences due to different gender, seniority and the number of years worked in the school.

Quantitative method will be followed in the study and general scanning model will be employed. The sample will determined with snowball sampling. The main data will be collected by using a one dimensional scale which consists of 37 items and titled 'Determination of Communication Styles of Teachers' and the data will be analyzed with SPSS program.

Key Words: Religious Education, Religious Culture and Ethic Knowledge Lesson, Communication in Education, Teacher

Giriş

İletişim insanın yaşamına devam etmesini sağlayan fiziksel ihtiyaçlarından sonra en önemli yaşamsal ihtiyaçlardan bir tanesi olarak düşünülebilir. İnsanların iletişim halinde olmaları toplumsal ilişkilerin temelinde yer aldığı gibi medeniyetlerin oluşmasının ve devamlığının da anahtarlarındandır. Bireyin içinde yaşadığı toplumu tanıması, anlaması ve en nihayetinde eğer gerekliyse çağın ihtiyaçlarına göre yeniden dizayn edebilecek hale gelmesi eğitimin amaçları arasında sıralanmaktadır. Bu amaçları gerçekleştirebilmenin ana gereksinimlerinden bir tanesi ise sağlıklı bir iletişim kurmadan geçmektedir.

İletişim sözlükte 'Duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması, bildirişim, haberleşme, komünikasyon.'(TDK, 2019) olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımın ayrıntılarına bakacak olursak; hem sözlü hem de sözsüz iletişim kanallarını kapsadığını görürüz. Sözlü iletişim ağızdan çıkan seslerle mesaj iletmeyi kapsarken sözsüz iletişim ise sesler, konuşma ve yazılı simgeler olmadan insanlar arasında gerçekleşen mesaj alışverişini ifade etmektedir. Yüz ifadesi, bedenin duruşu, gözler ve bakış, el-kol ve vücut hareketleri ve son olarak konuşma esnasındaki tonlama sözsüz iletişim olarak kabul edilmektedir (Acar, 2012). Tanıma ek olarak iletişimin bir kaynak ve alıcı arasında oluşan karşılıklı bir süreç olduğu söylenebilir.

İletişim bireyin anne karnından itibaren öğrene geldiği, kişinin toplumla olan bağını kuran ve sağlamlaştıran çok önemli bir beceridir. Hayatın her alanında olduğu gibi eğitim öğretim ortamında da iletişimin yeri çok önemlidir. Öğretmen ve öğrenciler arasındaki iletişim öğrenme sürecini çok kritik bir şekilde etkilemektedir.

Eğitim ve İletişim

Eğitim genel olarak bir iletişim etkinliği olarak tanımlanabilmektedir(Bolat, 1996). Eğitim öğretim ortamlarında etkili bir iletişim sürdürmek öğrencilerin hem sosyal becerilerini hem de akademik başarılarını olumlu bir şekilde etkilemektedir. Eğitim öğretim ortamında iletişim farklı kaynak ve alıcılar tarafından sürdürülebilir. Bunlardan en önemlileri; öğretmen-öğrenci, öğrenci-öğrenci, öğrenci-veli ve son olarak öğretmen-veli arasında sürdürülen iletişim süreçleridir. Özellikle öğretmenlerin öğrencileriyle kurduğu iletişim öğrenme süreci açısından kilit noktadadır ve öğrenciyi çok çeşitli yönlerden etkilemektedir (Erdem & Okul, 2015).

Öğretmenlerin eğitim ortamında etkili bir iletişim yürütebilmeleri için kendi iletişim becerilerini gözden geçirmeleri gerekmektedir. Ergin ve Birol'a (2000) göre; derste işlenecek konulara ön hazırlık

yapmak, dersin başlama ve bitiş saatlerine özen göstermek, yapılması gerekenleri ve ölçütleri öğrencilere aktarmak, öğrencilerden beklentileri açıklamak, ders konusunu ve süreci ilginç hale getirebilmek, öğrencilere söz hakkı vermek ve sözlerini kesmemek, konuşmayı açık ve anlaşılır bir biçimde yapmak, doğal olmak, süreci görsellerle desteklemek, öğrencilerin etkin katılımını desteklemek, öğrencilere farklı etkinlikler sunmak gibi bazı yöntemler eğitimde iletişimin sağlıklı bir biçimde yürümesini sağlayacaktır. Eğitim sürecinde yürütülen sağlıklı iletişimin öğrencinin hem kişisel ve sosyal gelişimini hem de akademik başarısını desteklemesi beklenmektedir.

Din eğitiminin insana kazandırmak istediği en önemli yetkinlikler arasında da iletişimin önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Kişinin; kendisiyle, içinde yaşadığı toplumla, tabiatla ve nihayet yaratıcıyla olan ilişkisini düzenlemeye çalışan dini yapıların en önemli kazanımlarından bir tanesinin iletişim kurma becerileri ile yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Bu noktada ülkemizde yürütülmekte olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin alt amaçlarından bir tanesinin öğrencilerin iletişim becerilerini geliştirmek olduğu ifade edilebilir. Zira bu dersin içeriğinde sosyal ilişkiler, ahlaki ilkeler ve kültürel etkinlikler ile ilgili çok sayıda konu ya da temaya rastlanmaktadır. Bu konuların temel amacı ise öğrencilere sosyal ilişkiler ile ilgili sağlıklı bir bakış açısı kazandırmaktır.

Amaç ve Yöntem

Bu çalışmanın amacı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerini yürüten öğretmenlerin öğrencileriyle iletişim biçimlerini tespit etmektir. Bu amaçla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinden nicel ve nitel veriler toplanmış ve tüm veriler alanyazın da dikkate alınarak analiz edilmiştir.

Bu çalışma tarama modeli ile yapılandırılmıştır. Tarama modeli araştırmalar var olan bir durumu açıklamayı amaç edinmektedir. Çalışmada karma yöntem kullanılmıştır. Nicel veriler Bedur (2007) tarafından geliştirilen 'Sınıf Öğretmenlerinin Öğrencilerle İletişiminin Belirlenmesi' isimli ölçek aracılığıyla toplanmıştır. Nitel verilerin toplanmasında ise nicel verileri derinlemesine incelemeyi sağlayacak görüşme soruları kullanılmıştır. Nicel veriler SPSS programı ile nitel veriler ise NVIVO paket programı ile analiz edilmiştir.

Katılımcılar

Ankete katılan öğretmenlerin cinsiyete göre dağılımı Tablo 1'de verilmiştir. Görüldüğü gibi katılımcıların %61,9'unu kadın öğretmenler oluşturmaktadır. Nitel veriler ise 6 kadın 4 erkek olmak üzere toplam 10 öğretmenden toplanmıştır.

Cinsiyet	*Yüzde*
Kadın	61,9
Erkek	38,1

Tablo 1. Katılımcıların cinsiyete göre dağılımı

Ankete katılan öğretmenlerin mezun oldukları lisans programlarına göre dağılımları Tablo 2'de verilmiştir. Buna göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi lisans programı ve İlahiyat lisans programından mezun öğretmenlerin eşit bir biçimde dağıldıkları görülmektedir.

Program	*Yüzde*
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği	49,4

İlahiyat	50,6

Tablo 2. Öğretmenlerin Mezun Oldukları Lisans Programı

Bulgular

Olumsuz Davranış İle İlgili Bulgular

	Hiçbir zaman	Nadiren	Ara sıra	Genellikle	Her zaman
Ders esnasında istenmeyen öğrenci davranışlarını beden dilimle kontrol ederim.	2,8	3,3	16,6	58,6	18,8
Yapılan yanlış davranışta öğrenciyi değil davranışı değerlendiririm.	0	3,9	19,6	44,7	31,8
Olumsuz öğrenci davranışlarını göz ardı ederim.	32,4	41,3	19,6	6,1	0,6

Tablo 3: Olumsuz davranışlar ile ilgili bulgular

Bulgulara göre öğretmenlerin olumsuz davranış sergileyen öğrencileri beden dilleriyle kontrol ettikleri, yanlış davranıştan sonra öğrenciyi değil davranışı değerlendirdikleri ve olumsuz davranışları göz ardı etmedikleri sonucuna varılabilir. Öğretmenlerin olumsuz öğrenci davranışlarına karşı hassas oldukları ve bu durumla dengeli bir biçimde baş etmeye çalıştıkları söylenebilir.

Özel İletişim İle İlgili Bulgular

	Hiçbir zaman	Nadiren	Ara sıra	Genellikle	Her zaman
Öğrencilerimi empati ile dinlerim.	0	0,6	4,4	45,3	49,7
Öğrencilerle bireysel görüşmeler yaparım.	0	3,4	30,7	43	22,9
Konuşmaktan çekinen öğrencileri cesaretlendiririm.	0	0,6	8,4	40,2	50,8
Öğrenci hakkında başkalarıyla konuşarak bilgi alırım.	2,8	12,3	25,7	31,3	27,9
Öğrencilerim özel konularını benimle paylaşır.	0	9,6	33,1	44,4	12,9
Öğrencilerime öğüt veririm.	0,6	9,5	29,6	35,8	24,6
Öğrencilerimi sorguya çekerim.	26,3	50,3	17,9	2,2	3,4
Öğrencilerle duygularımı paylaşırım.	4,5	10,6	31,8	39,7	13,4
Öğrencilerimin duygularını dile getirmelerine fırsat tanırım.	0	0,6	7,9	54,5	37,1
Öğrencilerime dokunarak konuştuğum olur.	14	30,3	29,8	18	7,9

Tablo 4. Özel iletişim ile ilgili bulgular

Öğrenci öğretmen arasındaki iletişimin en önemli boyutlarından bir tanesi şüphesiz özel iletişim ile ilgili olandır. Anketlerden elde edilen bulgulara bakıldığında öğretmenlerin zaman zaman öğrencilerle özel olarak ilgilendikleri, ders dışında da öğrencilerle iletişim halinde oldukları söylenebilir. Bunun yanında öğrencileri kendilerini ifade edebilme ve yakın iletişim kurabilme konularında da cesaretlendirdikleri tespit edilmiştir. Öğretmenlerden nitel olarak elde edilen bulgular da bu sonucu doğrulamaktadır. Bununla ilgili; K1. 'Öğrencilerimle iyi bir iletişim kurabilmek için onlara öğretmenden fazlası olmaya çalışıyorum. Mesela oyun arkadaşı, abla gibi.' ifadelerini kullanmaktadır. K2. İse 'Öğrencilerle daha iyi iletişim kurabilmek için onların kendi aralarında oluşturdukları ortamlara katılmaya çalışırdım. Köyde öğretmenlik yaptığım için beraber etkinlikler yapmamız kolay oluyordu. Günlük kitap okuma saatimiz olurdu. Kitabın kahramanları üzerinden kendileri ile ilgili problemlerini öğrenmeye ve çözmeye çalışırdım.' demektedir. Diğer öğretmenlerin görüşleri de aşağıda verilmektedir:

K4. 'Öğrencilerle iyi iletişim için onlarla daha çok arkadaşça onların diliyle yaklaşıyorum. İletişim sorunlarını daha çok onların seçtiği sosyal aktivitelerle güçlendirmeye çözmeye çalışıyorum genelde halı saha ya da yüzme gibi enerjilerini atacak şeyler.'

K5. 'İletişim sorunlarımı öğrenciye birebir vakit ayırarak onu dinleyerek rahatsızlıklarımı ona anlatarak çözüyorum.'

K6. 'Genel iletişimde çocuklara ders dışında teneffüste denk geldiğimde kısa da olsa kişisine göre sohbet etmeye çalışıyorum işte hafta sonu ne yapmış, ne kursuna gitmiş ya da annesi babasını tanıyorsam hâl hatır soruyorum. Bunları yapınca zaten derste de pamuk gibi oluyorlar. Ders dışı bağ kurunca derste sadece birkaç kez uyarman yetiyor üzmek istemiyorlar.'

K9. 'Her teneffüs bir öğrencimle ders dışı oyun olsun çeşitli aktivite olsun vakit geçirmeye çalışıyorum.'

K10. 'Öğrencilerle iyi bir iletişim geliştirebilmek için biraz daha onların diline yakın bir dil kullanmaya çalışıyorum. Daha böyle genç jargonuna hakim olduğum için biraz daha onlar gibi konuşmaya çalışıyorum. Öğrencilerle samimi bir ortam oluşturmaya beni daha yakın görmelerini sağlamaya çalışıyorum. Öğrencilerin jest ve mimiklerine ve konuşmalarına dikkat ediyorum.'

Yukarıdaki verilere göre öğretmenlerin öğrencilerle iletişimlerinde hem muhtemel sorunlardan kaçınmak için hem de var olan sorunları çözmek için yakın bir ilişki kurmaya eğilimli oldukları söylenebilir. Bu yakın ilişki ders esnasında olabileceği gibi ders dışı saatlerde de olabilmektedir. Öğretmenlerin kullandıkları dili de öğrencilerin dikkatini çekebilmek için günlük konuşma diline yaklaştırdıkları söylenebilir.

Sözsüz İletişim İle İlgili Bulgular

	Hiçbir zaman	Nadiren	Ara sıra	Genellikle	Her zaman
Beden dilimle verdiğim mesajları öğrencilerim anlar.	0	2,2	10,1	67,6	20,1
Beden dilimle sözel dil arasında uyum vardır.	0	0	1,7	60,9	37,4
Öğrencilerimle iletişimde göz teması kurarım.	0	0	0,6	33,5	65,9
Öğrencilerle iyi iletişim kurmak için oturma düzenine dikkat ederim.	0,6	3,9	5,6	44,1	45,8

Tablo 5. Sözsüz iletişim ile ilgili bulgular

Sözlü iletişim ile birlikte görsel malzeme, jest ve mimiklerden oluşan sözsüz iletişim kanallarının da öğretmenler tarafından büyük oranda kullanıldığı söylenebilir. Oturma düzeni, göz teması kurma ve beden dili gibi faktörleri öğretmenler tarafından dikkatli bir biçimde kullanıldığı görülmektedir.

İletişimin Olumsuz Yönleri ile Bulgular

	Hiçbir zaman	Nadiren	Ara sıra	Genellikle	Her zaman
Konuşurken 'sen' dilini kullanırım.	6,7	31,5	28,1	29,8	3,9
Öğrenciler tarafından yanlış anlaşıldığım olur.	11,7	54,7	32,4	0	1,1
Öğrencilerin ifade etmek istediklerini anlayamadığım olur.	9,5	50,8	36,9	1,7	1,1
Konuya uygun yargılayıcı sorular sorarım.	22,9	24,6	24	23,5	5

Tablo 6. Olumsuz iletişim ile ilgili bulgular

Öğretmenlerin yanlış anlama ve anlaşılma ve yargılayıcı sorular sorma gibi olumsuz iletişim davranışları ile ilgili maddelere daha düşük düzeyde katılım gösterdikleri görülmektedir. Bununla birlikte iletişimin önünde bir engel olarak kabul edilen 'sen dili' kullanımının öğretmenler tarafından tamamen terkedilmediği de ortaya çıkmaktadır. Bu durum iletişim yollarının tıkanmasına ve çatışmaların ortaya çıkmasına sebep olabileceğinden kaçınılması gereken bir davranış olarak görülebilir.

İletişim Teknikleri İle İlgili Bulgular

	Hiçbir zaman	Nadiren	Ara sıra	Genellikle	Her zaman

Dersi anlatırken öğrencilerin duyabileceği ses tonu kullanırım.	0	0	1,7	23,9	74,4
Ders anlatırken vurgu ve tonlamalara dikkat ederim.	0,6	0	3,9	42,8	52,8
Öğrencilerimle iletişim kurarken birden fazla duyu organına hitap etmeye özen gösteririm.	0	0,6	7,3	57,9	34,3
Güzel ve akıcı konuşmaya özen gösteririm.	0	0	3,4	50	46,6
Konuşurken 'ben' dilini kullanırım.	1,1	18,4	24	37,4	19

Tablo 7. İletişim teknikleri ile ilgili bulgular

Öğretmenlerin vurgu, tonlama, ses tonunu ayarlama, güzel ve akıcı konuşma gibi iletişim tekniklerini kullanarak öğrencilerle olan iletişimlerini düzenlemeye çalıştıkları görülmektedir. Doğru bir iletişim kurmanın ilk aşamasının kaynak ve alıcı arasında açık ve anlaşılır bir veri akışının gerçekleşmesi olduğu düşünülürse öğretmenlerin bu noktada önemli bir sorun alanını aştıkları söylenebilir.

Anketlerden elde edilen verilerle görüşmelerden elde edilen bilgilerin birbirlerini doğruladığı görülmektedir. Buna göre K3. 'Öğrencilerimle iyi bir iletişim geliştirmek için Türkçeyi düzgün kullanmaya, kullandığım dilin açık, anlaşılır ve sade olmasına, öğrencilerimle iletişim halindeyken yüz ifademe dikkat ediyorum.' ifadelerini kullanmaktadır. Bununla birlikte öğrencileri ders içinde çeşitli şekillerde görevlendirmek de K7.'nin ifade ettiği gibi iletişimi güçlendiren bir yöntem olarak değerlendirilebilir. 'Dersime oyun kattığım için iletişim daha çabuk başlıyor yani dersi, seni eğlenceli görüp sevgi ile yaklaşıyorlar. Küçük sınıflarda iletişim problemi yaşadığım öğrencilere hoşlarına gidecek görevler vererek bana kendini yakın hissetmesini de sağlayıp tekrar iletişimi başlatıyorum.'

Ders İçi İletişim İle İlgili Bulgular

	Hiçbir zaman	**Nadiren**	**Ara sıra**	**Genellikle**	**Her zaman**
Öğrencilerime isimleriyle hitap ederim.	0	1,7	5	45,9	47,5
Öğrencilerime yeterince söz hakkı veririm.	0	0	0,6	44,8	54,7
Öğrencilerin akademik başarı düzeylerine göre ayrım yapmadan davranırım.	0,6	2,2	6,6	33,7	56,9
Öğrencilerimle iletişim kurarken onların bireysel farklılıklarına dikkat ederim.	0	0,6	3,3	47,2	48,9

Öğrencilerin daha iyi anlayabilmeleri için kısa net ve anlaşılır cümleler kurarım.	0	0,6	3,3	50,6	45,6
Öğrencilerin kendi aralarında yakınlaşmaları için öğrenci faaliyetlerine ilgi gösteririm.	0	6,7	35,6	36,7	21,1
Öğrencilerden dönüt almaya özen gösteririm.	0	0	7,3	47,2	45,5
Öğrencilerin yaptığı çalışmaları değerlendirerek geri bildirimde bulunurum.	0	1,1	6,1	45,8	46,9
Öğrencilerin tepkilerini anlamaya çalışırım.	0	1,7	6,2	53,9	38,2
Öğrenciler adil davranmadığımı düşündüklerinde tepki verirler.	5,1	14,8	15,9	35,2	29
Bir konu ile ilgili doğru ve yanlışın ne olduğunu söylemek yerine onların kendi fikirlerini oluşturmalarını sağlarım.	0	2,8	19	56,4	21,8

Tablo 8. Ders içi iletişim ile ilgili bulgular

Ders sürecinde gösterilen bazı davranışlar iletişimi destekleyebilmektedir. Öğrencilere saygı duymak, eşit sürelerde söz hakkı vermek, düşüncelerini ifade etmelerinin ardından dönüt vermek sınıf dinamiğini olumlu bir biçimde etkilemektedir. Yukarıdaki verilere ek olarak görüşmelerden elde edilen verileri iletişime katkı olması yönünden aşağıda verilen şekilde sınıflandırmak mümkündür.

Öğrenciye Bir Birey Olarak Kabul Edildiği Mesajını Verme

Öğrencilerle iletişim kurmanın ilk adımı olarak görülen yaklaşım öğrencileri de ayrı bir birey olarak kabul etmek ve bunu bazı söz ve davranışlarla öğrencilere göstermektir. Bu noktada öğretmenlerin öğrencilere ismiyle hitap etme, fikirlerine saygı duyma ve onlara özel olarak vakit ayırma gibi davranışlarla bunu gerçekleştirmeye çalıştıklarını görmekteyiz. Bu konu ile ilgili öğretmenlerden elde edilen veriler aşağıdaki gibi şekillenmektedir.

K2. 'Agresif öğrencilerdi. Onlarla da problemimi onlara karşı saygı göstererek çözmüştüm. Kendilerini ayrı birer birey gibi hissetmelerine vesile olacak şekilde davranıyordum. İletişim kurmak için araç olarak onların ilgi alanlarına yöneliyordum daha çok.'

K5. 'Onların da birer insan birer birey olduğuna onurlarının gururlarının olduğuna ailevi problemler ve özel durumlarına dikkat ediyorum.'

K6. 'İyi iletişim için öncelikle isimlerini öğrenmeye çalışıyorum bilmediklerimi ya çaktırmadan arkadaşlarından birine sorup hitap ediyorum ya da sınıfı yeni tanıyorsam listeden isim seçerek söz hakkı veriyorum genelde.'

K7. 'İsimleri ile hitap etmeye çalışıyorum. Söz hakki alanı asla bölmüyorum, sonuna kadar dinliyorum yanlış olsa da eksik olsa da, sınıf tarafından bölünmesine de izin vermiyorum.'

K8. 'Onlara değer verdiğimi hissettiriyorum. İsmiyle hitap etmek, konuşmak istediği zaman söz hakkı verip söylediği sözün önemli olduğunu mimiklerle hissettirmek, konuşurken sözünü kesmemek vs. İlgi alanı olan konulardan örnekler vermek, derdini paylaşırken çok basitse bile derdine ortak olmak. Öğrenciyle iletişimde bu örneklerin güzel dönüşlerini alıyordum.'

Empati

İletişimin sağlıklı bir biçimde yürütülebilmesi ile ilgili en önemli faktörlerden bir tanesi empatidir. İletişimde empatik yaklaşımın çatışmalardan kaçınarak iletişim sorunlarını çözmede oldukça etkili bir yönü olduğu ifade edilebilir. Görüşmelerde yalnızca bir öğretmenin empatinin önemini vurguladığı görülmüştür. K3. empatinin önemini 'Öğrencilerimle iyi bir iletişim geliştirmek için öncelikle onların yaş gruplarını dikkate alıyorum. Bir konu veya olay karşısında verdikleri tepkiyi daha kolay

anlayabilmek için onların yaşlarını dikkate alıp elimden geldiğince empati yaparak onları anlamaya çalışıyorum. Empati sayesinde öğrencilerimin herhangi bir konu veya olayda verdikleri tepkileri daha iyi anlayabiliyorum. Eğer yanlış bir tepki veriyorlarsa empati sayesinde ortadaki bu sorunu daha kolay çözebiliyorum ve bu şekilde orta yolu Bulup, öğrencilerimle sağlıklı bir iletişim kurmaya çalışıyorum.' şeklinde ifade etmiştir.

Ders Dışı Eylemlerle İletişimi Geliştirme

Öğretmenlerle yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen bulgular arasında iletişin sorunlarını önleme ve sağlıklı iletişim geliştirme için kullanılan bazı yöntemlere de ulaşılmıştır. Bu yöntemler; öğrencinin hikayesini öğrenme ve aile ile iletişim kurma olarak şekillenmektedir.

Öğrencinin Hikayesini Öğrenme

Katılımcılardan alınan bilgilere göre özellikle iletişim problemi yaşayan öğrencilerin hem okulda geçmişte yaşadıkları hem de aile yaşamları ile ilgili bilgilerin öğretmen tarafından öğrenilmesi sorunların çözümünde çok önemli bir adım olarak değerlendirilmiştir. Buna göre K5. 'İyi bir iletişim geliştirmek için özel olarak birebir ilgileniyorum sınıf rehber öğretmenlerinden aile durumu ekonomik durumları hakkında muhakkak bilgi alıyorum.' derken, K7. 'İletişim sorunlarını asmak için öğrenci ile bireysel görüşme yoluna gidiyorum, sınıf öğretmeninden ya da okul rehber öğretmeninden özel bir durumu olup olmadığı ile ilgili bilgi alıyorum.' ifadelerini kullanmaktadır. K9. ise başka öğrencilerini birer bilgi kaynağı olarak kullandığını 'Öğrencilerimle iyi bir iletişim kurmak için önceliğim onların ailevi durumları hakkında bilgi toplamak oluyor ve her hafta sınıfımdaki diğer öğrencilerle görüşerek o öğrenci hakkında bilgi topluyorum.' sözleriyle ifade etmektedir.

Aile ve okul yönetimi ile İletişim

İletişim sorunu yaşayan öğrenciler için bir başka çözüm ise okul yönetimi ya da öğrencilerin aileleriyle iletişim olarak görülmektedir. Fakat bu aşama sıklıkla tercih edilen bir yöntem değildir. Öğretmenler yalnızca gerekli durumlarda bu çözüme başvurduklarını fakat bunun etkili bir yöntem olmadığını ifade etmişlerdir. Bu durumu; K6. '…bir de problemli çocuklar var yani genelde agresif şiddete meyilli ki genelde aileleri de problemli oluyor onlar için de idare ve rehber öğretmenle birlikte gidilen veli ev ziyaretleri etkili oluyor.', K7. ise 'Öğrenci ile çözemediysem aileyi bilgilendiriyorum. Aile ile de çözülmeyen bir şeyse rehberlik servisine ve çok nadir de olsa idareye sevk ediyorum. Fakat bunlar da iletişim sorununu çözmüyor sadece uzaklaştırıyor.' şeklinde anlatmışlardır.

Sonuç ve Öneriler

Anket verilerinden elde edilen sonuçlara genel olarak bakıldığında öğretmenlerin öğrencilerle olan iletişimlerinde öğrenciyi merkeze aldıkları, onlara rol model olmaya çalıştıkları, iletişim kanallarını açık tutarak öğrenci sorunlarını çözmeye çalıştıkları görülmektedir. Bunların yanında öğrencilerle yakın ilişkiler kurarak neyi neden yaptıklarını anlamaya çalıştıkları da söylenebilir. Öğretmenlerin öğrencilerle olan iletişimin önemi ile ilgili farkındalık düzeylerinin genel olarak yüksek olduğu ifade edilebilir.

Görüşme verilerine bakılacak olursa öğrencilerle iletişim noktasında en fazla sorun yaşanan alan disiplin ve sınıf içi kurallarla ilgili olarak görülmektedir. İlgisiz ve davranış bozukluğu olan öğrencilerin problemlerini çözerken öğretmenlerin her şeyden önce öğrencilerle ilgili bilgi toplama yoluna giderek bir yaklaşım sergiledikleri söylenebilir. Bunun dışında öğretmenlerin neredeyse tamamının herhangi bir sorun oluşmadan önce öğrencilerle olumlu bir iletişim geliştirerek kişisel ilişkiler yoluyla öğrencilerin olumsuz davranışlarını çözmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Sınıf içi etkinliklerle öğrencinin hem ilgisini hem de saygısını kazanma, her bir öğrenciye kendisini değerli hissettirerek ders ile ilgili farkındalığını artırma diğer önleyici yollar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öğrenci ile yaşanan iletişim sorunlarını okul idaresi ya da öğrencilerin aileleri ile çözmeye çalışmak en son sırada başvurulan bir adım olarak yer almaktadır. Özellikle ergenlik dönemindeki öğrencilerin iletişim ve davranışları ile ilgili sorunları olumlu ilişki geliştirmek yerine cezalandırmak amacıyla üçüncü kişileri sorunun bir parçası haline getirmenin öğretmenler tarafından sıklıkla

başvurulan bir çözüm olmaması öğretmenlerin öğrenciler ile ilgili iletişimi ne kadar ciddiye aldıklarının bir göstergesidir.

Öğretmenlerden elde edilen bulgulara göre 'ben dili' ve 'sen dili'nin kullanımı ile ilgili çelişkili bir sonucun ortaya çıktığı görülmektedir. 'Ben dili'nin kullanımının 'sen dili'nin kullanımını engellemesi gerekirken böyle bir durum olmamış ve öğretmenler her ikisini de kullandıklarını ifade etmişlerdir. 'Sen dili'nin kullanımı iletişim yollarının tıkanmasına ve çatışmaların ortaya çıkmasına sebep olabileceğinden kaçınılması gereken bir davranış olarak görülebilir. Buna bağlı olarak iletişim sorunlarının çözümü için öğretmenlere 'ben dili' kullanmaları ve öğrencileri de buna göre yönlendirmeleri önerilebilir.

Empati iletişimin en önemli unsurlarından birisi olmasına rağmen sadece bir öğretmen empati kavramına vurgu yapmıştır. Oysaki iletişim sorunlarının ortaya çıkmadan önlenmesi ya da sorun varsa etkili bir çözüm bulunması için empati son derece önemlidir. Öğretmenlerin öğrencilere empati ile yaklaşmalarının yanı sıra öğrencilerin birbirlerine karşı da empati kullanmalarının teşvik edilmesi genel anlamdan iletişim kanallarının daha etkili kullanılmasını sağlayacaktır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi özelinde iletişim ders içi etkinliklerde önemli olduğu kadar öğrencilerin okul dışı yaşantılarına yön verme açısından da oldukça önemlidir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ahlaki ilkeler, kültürel kodlar ve toplumsal kuralları içermesi bakımından öğrencilerin iletişim becerilerinin geliştirilmesi için de bir fırsat olarak düşünülebilir. Bu aşamada derslerde empati kurma, eleştirel düşünme, problem çözme gibi becerilerin öğretilmesi ya da yöntem ve tekniklere eklenmesi öğrencilerin bilgileri sosyal hayatlarına transferleri noktasında faydalı olacaktır.

Öğretmenlerin öğrencilerle daha iyi bir iletişim geliştirmek ve iletişim sorunlarını çözmek için öğrencilerle yakın ilişkiler kurmayı tercih ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Fakat öğretmen öğrenci ilişkisindeki hassas sınırlar vardır ve bu sınırların çok dikkatli bir şekilde korunması gerekir. Öğrencilerle bireysel ve yakın ilişkiler kurmak öğrenme ve öğretme sürecini beklenmedik şekillerde etkileyebilmektedir. Bu sebeplerle yakın ilişkilerde mesafenin özenle korunması önemli bir öneri olarak ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKLAR

Acar, Nilüfer Voltan. *İnsan İlişkileri ve İletişim.* Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2012.

Bedur, Selçuk. *Sınıf Öğretmenlerinin Öğrencilerle İletişimleri.* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Bolat, Salih. "Eğitim Örgütlerinde İletişim: H. Ü. Eğitim Fakültesi Uygulaması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 12* (1996), 75-80.

Erdem, Ali Rıza & Okul, Özgül. "Sınıf Öğretmenlerinin İletişim Biçimleri". *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 1 / 1 (2015), 1-8.

Ergin, Akif & Birol, Cem. *Eğitimde İletişim*. Ankara: Anı Yayınları, 2000.

TDK. Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük. "Aranan: İletişim". Erişim 12 Eylül 2019. https://sozluk.gov.tr

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ ÖĞRETMEN ADAYLARININ DİN EĞİTİMİNDE ETKİLİ İLETİŞİM BECERİLERİNE VE İLETİŞİM ENGELİ OLUŞTURABİLECEK DAVRANIŞLARA YÖNELİK TUTUMLARI

Fatih ÇAKMAK[1]

Özet

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliklerden birisi dil yeteneğine sahip olmasıdır. İnsan sahip olduğu bu yeteneği kullanarak iletişime geçer. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliklerden birisi de akıl sahibi oluşudur. Bu özelliği ile insan anlayan, kavrayan, uygulayan ve yaşayan bir varlıktır. İnsanın anlama ve kavrama potansiyelini en üst seviyede kullanabilmesi iletişim becerisinin gücüne bağlıdır.

Din eğitimi bireyin doğumu ile başlayan ve yaşamı boyunca devam eden bir süreçtir. Din öğretimi ise bu sürecin formel boyutunu oluşturur. Din öğretimi okulda, bir rehber liderliğinde, belli bir hedef için, belli bir program çerçevesinde gerçekleştirilen eğitim sürecidir. Din öğretiminin istenen seviyede olması, kaliteli ve nitelikli olabilmesi için neler olmalıdır? Kaliteli bir din öğretimi için nitelikli bir öğretmen, kaliteli belirlenmiş hedefler, kaliteli içerik, nitelikli öğrenme-öğretme ortamları, nitelikli bir ölçme ve değerlendirme süreci gereklidir. İşte bu süreç içerisinde önemli gereksinimlerden birisi de nitelikli iletişim becerisine sahip öğretmenlerdir. Öğretmen öğretmenin gerçekleşmesi için gayret eder. Öğrenci öğrenmeye çalışır. Bu ilişkide öğretmeye çalışan öğretmen ile öğrenmeye çalışan öğrenci arasında nitelikli bir iletişim olmak zorundadır. Aksi halde öğretme de öğrenme de gerçekleşemez. Bu da öğretmen-öğrenci ilişkisinde etkili iletişim becerilerinin olmasını gerektirir. İşte bu araştırma bu etkili iletişim becerilerine dönük öğretmen tutumlarını ortaya koymaya çalışacaktır.

Bazı iletişim engeli oluşturacak davranışları şu şekilde ifade edebiliriz: Algılama farklılıkları, duygusal reaksiyonlar, güvensizlik, ağır ve ağdalı ifadeler, duygu dünyasını ayarlayamamak, yetersiz geribildirim, eksik pekiştirme, karmaşık ve aşırı teknik bir dil, sözleri davranışlarla desteklememek, samimiyetsizlik, iletişimde farklı ve yetersiz kanal kullanmak, korkular, özgüven eksikliği, önyargılar, isteksizlik, yetersiz dinleme, aşırı yorgunluk, aşırı bilgi yükleme, anlaşılmamak isteği gibi nedenlerden söz edilebilir. İşte bu araştırma bu nedenleri ve bu nedenlere sebep olabilecek öğretmen tutumlarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu amaçla önce iletişim, din öğretiminde iletişim, etkili iletişim becerileri, iletişim engellerinin nedenleri, öğretmen adaylarının etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları araştırılacaktır.

Anahtar kavramlar: İletişim, Etkili İletişim Becerileri, Din Öğretiminde İletişim, Tutum, Öğretmen Adaylarının Etkili İletişim Becerilerine Yönelik Tutumları.

ATTITUDES OF RELIGIOUS CULTURE AND ETHICS TEACHERS 'RESPECT TO EFFECTIVE COMMUNICATION SKILLS IN RELIGIOUS EDUCATION AND BEHAVIORS THAT CAN CREATE A COMMUNICATION OBSTACLE

Abstract

One of the main features that distinguishes human beings from other beings is that it has the language ability. Human beings use this ability to communicate. One of the most fundamental features

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Ünv. İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi.

that distinguishes human beings from other beings is that it possesses intelligence. With this feature, human is an entity that understands, grasps, applies and lives. The ability to use the comprehension and comprehension potential at the highest level depends on the power of communication skills.

Religious education is a process that begins with the birth of an individual and continues throughout life. Religious education (teaching) constitutes the formal dimension of this process. Religious education (teaching) is the educational process carried out at school under the guidance of a guide and for a specific goal within the framework of a specific program. What should be the required level of religious education and qualification? For qualified religious education are required a qualified teacher, qualified goals, quality content, qualified learning and teaching environments, and a qualified assessment and evaluation process. One of the important requirements in this process is the teachers that qualified communication skills. The teacher strives 715ort he realization of the teaching. The student tries to learn. In this relationship, there must be a qualified communication between the teacher trying to teach and the student trying to learn. Otherwise, neither teaching nor learning can take place. Accordingly, it requires effective communication skills in teacher-student relationship. This study will try to reveal the attitudes of teachers towards these effective communication skills.

Some communication barriers can be expressed as follows: There are some causes of communication disability such as differences in perception, emotional reactions, insecurity, heavy and visceral expressions, inability to adjust the world of emotion, inadequate feedback, incomplete reinforcement, complex and excessive technical language, not supporting words with behavior, insincerity, using different and insufficient channels in communication, fears, lack of self-confidence, prejudices, reluctance, inadequate listening, excessive fatigue, overloading information, the desire to be understood can be mentioned. Even different reasons can be added to these reasons. This study tries to reveal these reasons and teacher attitudes that may cause these reasons. For this purpose, first of all, communication, communication in religious education, effective communication skills, causes of communication barriers, pre-service teachers' attitudes towards effective communication skills will be investigated.

Key Concepts: Communication, Effective Communication Skills, Communication in Religious Education, Attitude, Teacher Candidates' Attitudes Towards Effective Communication Skills.

1. Giriş

1.1. İletişim

İletişimin etimolojisine ve farklı dillerdeki kullanımına kısa bir bakış onun anlam ve içeriğine dair önemli bilgiler verecektir. Arapça "vüsûl" kelimesi ulaşmak, erişmek, sevdiğine kavuşmak manasını taşır; "vasl", "vuslat", "visâl", "ittisâl" aynı kökten türeyen kelimelerdir. "Vasıl" cümlelerin "ve" bağlacı ile birbirine bağlanması; bir şeyi diğer bir şeye bağlamak, ulamak, eklemek anladen türemiştir. "Haber", geçmişte cereyan etmiş veya gelecekte vuku bulacak olayları bildiren, duyularla algılanabilir, doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söze denir. Bu kapsamda, "muhabere" ve "havadis" kelimeleri de zikredilmelidir. Azerice "ünsiyyät", Uygurca "alaqä", KaraçayMalkar lehçesinde "söleşıw" kelimelerinin iletişim anlamında kullanılması dikkat çekicidir. İletişimin Batı dillerindeki karşılığı "communication" kelimesidir; kökü Latince "communicatio" ve "communicationem" kelimelerine dayanır. Latince "communicare" fiili paylaşmak, dağıtmak, iletmek, bilgilendirmek, tebliğ etmek, bildirmek, birleştirmek, bir araya gelmek, iştirak etmek anlamını taşır. Bu kelime müşterek, ortak, müşterek hâle

getirmek, herkese ait, genel, serbest, açık, kamu, halk manasına gelen "common" ve "commun" kelimelerinden; iletişim kurmak anlamında kullanılan "communicate" ise "communicatus" kelimesinden türemiştir.[2]

İnsan sosyal bir varlıktır ve yaşamını sürdürebilmesi için çevresiyle sürekli iletişim kurma ihtiyacı içerisindedir. İnsanın biyolojik bir varlıktan sosyal bir varlığa dönüşmesini sağlayan en önemli unsurun iletişim olduğunu söylemek mümkündür. İnsan anlamak ve anlaşılmak ihtiyacındadır. Hele anlaşılmak en çok olması istenen durumdur. İnsanoğlu çevresinde olup bitenleri anlamak ve kendini çevresindekilere anlatabilmek için sürekli iletiler alır ve sürekli iletiler yollar. Onun her davranışı, konuşması, susması, duruşu, yüz ifadeleri, oturuş biçimi kendini anlatma çabasından kaynaklanmaktadır. Sessizliği seçen insan, beden diliyle çevresine bir şeyler iletmeye çalışır ya da kendi ile kurduğu iç iletişimde kendisiyle hesaplaşır. Bu hesaplaşmada, olaylar ve durumlar üzerinde düşünür, o anki duygu ve düşüncelerini değerlendirir ve aldığı kararlar doğrultusunda davranışlarına ve hayatına yön verir.[3]

İletişim kavramı günümüzde kullanım amaçlarına ve alanlarına göre farklı anlamları olabilen bir kavramdır. Bu kapsam alanı genişliği ile birlikte kavramla ilgili yapılan tanımlamalar ve açıklamalar çerçevesinde iletişimi taraflar arasında özel bazı yollar ve yöntemler kullanarak gerçekleşen karşılıklı bilgi, tutum, düşünce, beceri, kanı, tutum ve davranış aktarımı olarak tanımlayabiliriz.[4] Başka bir ifadeyle daha kapsamlı olarak iletişim "kaynak kişi ya da kişiler tarafından, ortak semboller kullanılarak değişim amacıyla kodlanan bilgi, duygu, düşünce, kanaat, tutum ve davranış biçimlerine ilişkin mesajların, ilişkileşme yoluyla ve alıcı ile kaynak arasında bağ kurmaya yarayan çeşitli iletişim kanalları vasıtasıyla diğer kişilere aktarılması süreci"[5] olarak tanımlanmıştır. Hem birinci tanımdaki "karşılıklı" ifadesi hem de ikinci tanımdaki "ilişkileşme" ifadesi dikkate alındığında iletişimde taraflar arasında karşılıklı bir alış-veriş olduğu görülecektir. Zira taraflardan biri diğerine sadece talimat, direktif, emir, öğüt vs. verir ve sonuçları ile de ilgilenmezse bu iletişim değil, enformasyon olur. Enformasyon tek yönlü bir bilgi iletimi demektir.[6] İletişimde ise karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. İletişim ile ilgili yapılan bazı tanımlar şöyledir:[7]

İletişim, insanların duygu, düşünce, inanç, tutum ve davranışlarını sözlü, yazılı ve sözsüz olarak iletilmesidir.

İletişim, kaynaktan hedefe bilgi ve anlamların aktarılmasıdır.

İletişim, semboller yoluyla anlamların iletilmesidir.

---

[2] Emre Bağçe, İletişim ve İnsan, Din ve Hayat, 22, (Haziran, 2014): 5-6. (4-9)

[3] Mestan Küçük, *İletişim Kavramı ve İletişim Süreci,* Ed: Nezih Orhon, Ufuk Eriş, İletişim Bilgisi (içinde), (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık öğretim Fakültesi Yayınları, 2012), 3.

[4] İletişim tanımları için bakınız. Erol Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, (Ankara: Ark Yayınları,1994), 98. İrfan Erdoğan, *İletişimi Anlamak*, (Ankara: Erk yayınları, 2005), 23-43. Orhan Gökçe, *İletişim Bilimi*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006), 5-8. Merih Zıllıoğlu, *İlerişim Nedir?* (İstanbul; Cem Yayınevi, 2007), 22-24.

[5] Hüseyin Certel, Din-iletişim ilişkisi ve dini iletişim engelleri, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 21/2, (Aralık, 2008): 128. (127-158)

[6] Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, 29. Baskı (Ankara: Sistem Yayıncılık, 2004), 20.

[7] MEB, Gazetecilik, *İletişim Süreci ve Türleri,* (Ankara: MEB Yayınları, 2011), 3. Erişim adresi: http://www.megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller_pdf/%C4%B0leti%C5%9Fim%20S%C3%BCreci%20ve%20T%C3%BCrleri.pdf. Erişim tarihi: 28.08.2019.

İletişim, bir kişiden diğer kişi veya kişilere "bilgi" ve ya "anlam" aktarımı sürecidir.

İletişim bilginin, fikirlerin, duyguların, becerilerin vb.nin simgeler kullanılarak iletilmesidir. İletişim bir anlam arama çabasıdır.

İletişim esas olarak simgeler aracılığıyla bir kişiden ya da gruptan diğerine bilginin, fikirlerin veya duyguların iletimidir. İletişim, mesajlar aracılığıyla gerçekleşen toplumsal etkileşimdir.

İletişim, kişilerin kendini ifade edebilme ve kendilerini dinletme gereksinimleri sonucu ortaya çıkar. İletişim, mesaj, gönderici ve mesajı alan olmak üzere, üç önemli unsuru olan ve bilgi, duygu, görüntü veya sesin iletilmesi ve işlenmesi sürecidir.

Anlamak ve anlaşılmaktır

İletişimin tarifinden, onun insan hayatında çok yönlü bir etkiye sahip olduğu anlaşılır. Günlük hayatta, ticarette, siyasette, ailede ve okulda, sürekli bir iletişim söz konusudur. Bu tanımlar çerçevesinde iletişim için şunları söyleyebiliriz. İletişim;

Toplumun temelini oluşturan bir sistemdir.

Örgütsel ve yönetsel yapının düzenli işleyişini sağlayan bir araçtır.

Bireysel davranışları görüntüleyen ve etkileyen bir tekniktir.

Sosyal süreçler bakımından zorunlu bir bilimdir.

Sosyal uyum için gerekli bir sanattır.[8]

1.2. İletişimin Ögeleri

İletişimin olabilmesi için en az dört temel ögenin bulunması gerekir. Bunlar; *kaynak, mesaj, kanal ve alıcıdır.* İletişim sürecini tamamlayan bir diğer önemli unsur geri bildirimdir.

Kaynak, iletişimi başlatan ve iletiyi gönderendir. Kaynak olmadan iletişim kurulamaz. İletişimde en önemli sorumluluk kaynağa aittir; çünkü iletişim sürecini başlatan ve mesajı kodlayarak gönderen kaynaktır. İletişim ilk önce kaynağın zihnindeki düşüncelerle ortaya çıkar. İnsanlar arasında yüz yüze ve ya aracılı her iletişim durumunda iletiyi düzenleyip alıcıya aktaran verici, kaynaktır.[9]

Bir iletişim ilişkisinin başlaması için öncelikle kaynağa ihtiyaç vardır. Çünkü kaynak beklediği bir davranışı gerçekleştirmek üzere, alıcı veya alıcılara mesaj iletecektir. Bu nedenle iletişim, kaynağın mesajı göndermeye başlaması ile ortaya çıkar. İyi bir iletişim için kaynağın taşıması gereken özellikleri kısaca şu şekilde belirtebiliriz:

Kaynak bilgili olmalıdır. Kaynak göndereceği mesaj konusunda bilgili olmalıdır. Kaynak, bilgisi oranında kodlama, mesajı gönderme gücüne sahiptir.

[8] MEB, *İletişim Süreci ve Türleri,* 3.
[9] Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, 4. Baskı, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 16.

Kaynak kodlama özelliğine sahip olmalıdır. Kaynak, alıcıya göndereceği mesajın nasıl kodlanacağını, sözlerin ve işaretlerin anlamının ne olduğunu bilmelidir.

Kaynak düzlem ve rolüne uygun davranmalıdır. Kaynak bulunduğu düzleme uygun davranmalı, göndereceği mesaj ile statüsü ve rolü arasında ilişki olmalıdır. Kaynağın, davranışın gerçekleştirdiği statü ve role uygun düşmeyen bir mesajı göndermesi halinde, mesaj ya alıcılarca işleme konmaz ya da olumsuz etkileşime neden olur.

Kaynak iyi tanınmalıdır. Etkin bir iletişimin sağlanması için, alıcılar kaynağı tanımak isterler. Alıcı aldığı mesajı değerlerken, kaynağın özelliğine göre değerler.[10]

Mesajların kodlanmasında kaynağı etkileyen birçok etken bulunmaktadır. Bunlar; kaynağın iletişim becerisi, kişilik yapısı ve tutumları, deneyim ve bilgi düzeyi, çevresel, toplumsal ve kültürel faktörlerdir.[11] İletişim becerisi, iletişim sürecinde kaynağın telaffuz yeteneği, kelime haznesinin genişliği, iyi cümle kurma, uyumlu söz dizimi, kelimeleri yerinde ve yanlış anlamaya imkân vermeyecek şekilde kullanma, iletiyi herhangi bir iletişim aracı kullanılarak gönderilecekse uygun araç seçimi, iletinin seçilen araca uygun şekilde kodlanması gibi özelliklerdir. Kişilik yapısı ve tutumları denilince; kaynağın iletişim sistemini kurmasında, onun sahip olduğu çekingen, girişken, otoriter, demokrat, içe dönük, dışa dönük, mütevazı, kibirli vb. kişilik özellikleri akla gelir. Mesela; çekingen ve mahcup bir kimsenin iletişim sistemi, içerik ve biçim olarak girişken bir kişinin iletişim sisteminden farklıdır. Ayrıca; iletişimde bulunan kişilerin benimsedikleri dinî, ahlâkî, sosyal ve siyasî değer ve normlar ile farklı konulara ilişkin olarak geliştirdikleri tutumları, sahip oldukları hayat standartları ve alışkanlıklar, kişiliklerini biçimlendiren unsurlar olarak onların iletişimlerine yansır.[12] Kaynağın deneyim ve bilgi sahibi olması iletişim sürecinde iletiyle ilgili yeterince uzmanlığa, alan bilgisine ve tecrübeye sahip olmasıdır. Çevresel ve kültürel unsurlar denildiğinde kaynağın içinde yasadığı toplum, üyesi bulunduğu gruplar, toplumdan öğrendiği değerler sistemi, davranış kuralları, toplumdaki konumu hakkındaki algısı, sosyal grup içindeki yeri, sırası vb. sosyo- kültürel sisteme ilişkin pek çok değişken ve bireyi belirli sınırlar içerisinde iletişim kurmaya zorlayan çevresel unsurlar akla gelir.[13]

Mesaj, kaynağın alıcıya gönderdiği iletidir. Kaynağın iletmek istediği sözlü, sözsüz ya da yazılı olarak gönderilen her türlü üründür. Kaynaktan hedefe yollanan bilgi, düşünce ve görüşlerin ortak simgeler kullanılarak düzenlenmesi ile meydana gelmektedir.[14] Mesaj kavramının, karşılıklı paylaşılan sözlü ve sözsüz ifade biçimlerinin tümünü içerdiği ve iletişimde kaynak ile alıcı arasında köprü işlevi gördüğü ve bu nedenle iletişimin başarısını büyük ölçüde etkileyen bir etmen olduğu belirtilmektedir.[15] Bu nedenle; mesajın etkili olabilmesi için iyi düzenlenmesi ve anlaşılır olması gerekmektedir.

Mesaj kaynaktan alıcıya iletilen bilgi, fikir, duygu ve tutumların düzgülenmiş (kodlanmış) hali ve iletişim sürecinde beklentiyi ifade etme biçimi olarak da ifade edilmektedir.[16] İletilen fikrin, duygu ve tutumların beklentiyi iyi ifade edebilmesi için etkin bir iletide bulunması gereken özellikleri şöyle belirtebiliriz:

[10] MEB, *İletişim Süreci ve Türleri,* 10-11.
[11] Certel, *Din-iletişim ilişkisi ve dini iletişim engelleri,* 129.
[12] Certel, *Din-iletişim ilişkisi ve dini iletişim engelleri,* 129-130.
[13] Doğan Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, (İstanbul: Altın Kitaplar Basımevi 1979), 118-130.
[14] Işıl Zeybek - Hande Duru, *Kimliğim ve Ben,* (İstanbul: Kültür Üniversitesi Yayınları., 2007), 2.
[15] Orhan Gökçe, *İletişim Bilimi-İnsan İlişkilerinin Anatomisi,* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006), 28.
[16] Salih Güney, *Davranış Bilimler,* 2.Baskı, (Ankara: Nobel Yayınları, 2000), 357.

Karakteristik olmalıdır; gerekli ayrıntıları ve gerçekleri içermelidir.

Doğru olmalıdır; iletilen şey güvenilir olmalıdır.

Dürüst olmalıdır; veriler, ilişkilerimizi yalnızca kendi savımızı güçlendirmek üzere kullanılmamalıdır.

Mantıksal olmalıdır; akış, mantıksal, akılcı ve birbirini izleyen bir yol izlerse, başkaları daha kolay biçimde iletiyi anlayabilirler.

Tam olmalıdır; alıcının gereksinim duyacağı tüm bilgiler bulunmalıdır.

Az ve öz olmalıdır; olabildiği ölçüde az, öz ve kısa olmalıdır.

Zaman çerçevesi olmalıdır; zaman sınırları belirtilmelidir.

İlgili olmalıdır; gerçekten bu iletiyi bekleyen ve ilgi duyan insanlar olmalı, ilgisiz kimselere yönelik olmamalıdır.

Zamanlı olmalıdır; ileti, ne önce ne de sonra gönderilmeli, tam zamanında gönderilmelidir.

Geribildirim içermelidir; ileti hakkında alıcıların duyguları ve tepkilerini belirtmeleri istenmelidir.[17]

Mesajın içerik ve yapı olmak üzere iki önemli boyutu vardır. İçerik anlamla, yapı ise simgeler ve kodlarla ilgilidir.[18] İçerik ya da anlam, iletişim sürecinin odak noktası, anahtarıdır. Özellikle kişiler arası iletişimde anlam uyuşmazlıkları iletişim sorunlarına neden olabilir. Örneğin özellikle öğretmenlerin fazlaca kullandığı "anladınız mı? " ya da "anlatabildim mi?" sorusu anlam ile ilgili endişelerimizi ifade eder. Kaynak olarak kendimizi anlatmaya, alıcı olarak da anlamaya yoğunlaşırız. İletişimde önemli olan mesaja yüklenen anlamın kaynak ve alıcı arasında ortak olmasıdır.[19] Her mesajın onu ileten için bir anlamı vardır. Anlam anlayan ve ya anlatanın anladığı ya da anlattığı şeyle ilgili algısıdır.[20] Mesajın yapısal boyutu olan simge, bir şeyi temsil eden ama onunla doğrudan ilişkisi olmayan bir işarettir. Başka bir ifadeyle simge, "belli bir insan topluluğunun uzlaşarak kendisine billibir anlam yüklediği somut nesne ya da işarettir."[21]

"Kod", mesaja fiziki varlık kazandıran simgelerin birbiriyle ilişkisini ve yapısal anlamını belirleyen kuralların tümü olarak tanımlanabilir. Kodlar, simgelerin içinde örgütlendikleri sistemlerdir. Bu nedenle kodlar iletişimin kültürel ve toplumsal boyutunu oluşturur. Yüz yüze iletişimde konuşma dili ile birlikte yüz ifadeleri, söyleyiş tarzı, vücut, el, kol hareketleri, ses tonu, çizim, müzik, resim, dokunma gibi kodlar ortama bağlı olarak tek başına ya da birlikte kullanılır. Seçilen kod aynı zamanda iletişim sürecinde kullanılacak kanalın/aracın seçimin belirler.[22]

[17] Dan.O'Hair v. dğr., *Strategic Communication: In Business and the Professions, Fifth Edition*, Houghton Mifflin Company, Boston,2005, 5.
[18] Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, 5.
[19] Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, 16.
[20] Zıllıoğlu, *İletişim Nedir?* 94-95.
[21] TDK, *Türkçe Sözlük*, c. II, (Ankara:1983), 1060.
[22] Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, 17-18.

Kanal, mesajın göndericiden alıcıya aktarıldığı yoldur ve ya mesajın göndericiden alıcıya gönderildiği araçlardır.[23] Başka bir ifadeyle kanal; bilgi, duygu, düşüncelerin kaynak ve alıcı tarafından paylaşımının gerçekleşmesi sürecinde, iletilerin üzerine yüklendiği araçlardır.[24]

İletişimin gerçekleşebilmesi ve etkili olabilmesinde kanal seçiminin çok büyük önemi vardır. İletişimde ulaşılmak istenen amaçlar, hedefin özellikleri, zaman ve mekân sınırlılıkları ya da olanakları kanalın seçiminde temel bir rol oynar. Başka bir deyişle kime, ne için, neyi iletmek istediğimizle kullanacağımız kanal arasında sıkı bir ilişki vardır. Örneğin; görme engelli bir hedef için görsel kanalları kullanamayız. Kanal seçimi beraberinde araç seçimini de getirir. İletişim araçları, iletileri kanal boyunca aktarılabilir işaretlere dönüştüren fizik ya da teknik araçlardır.[25]

Her duyu organına karşılık görsel, işitsel, görsel-işitsel vb. bir kanaldan söz etmek mümkündür. Günlük hayattaki yüz yüze işletişimde aynı anda birden fazla iletişim kanalı kullanıldığında ve kanal sayısı arttığında iletişimin etkililiği de artar.[26] Bir başka ifadeyle mesaj ne kadar çok duyu organına hitap ederse iletişim de o nispette etkili olur.[27]

Kanalın kapasitesi de iletişimin etkililiği ile ilgilidir. Gerçekten bir su oluğu gibi geniş kapsamlı bir oluk karşı tarafa daha çok suyu, bir başka ifadeyle bilgi ve sembolü aktaracaktır. Doğal olarak bu süreçte karşı tarafta bu suyu depolayacak ya da onu konumlandıracak alanın olması da gerekmektedir. Bir insanın konuşma hızı yüksek olabilir ve böylelikle daha kısa bir sürede birçok bilgiyi alıcıya aktarabilir. Yalnız, söyledikleri alıcının kapasitesi ya da söylenilenlerin anlaşılırlığı doğrultusunda sıkıntı yaratıyorsa, bu durumda etkili bir iletişimden söz etmek mümkün olmayacaktır.[28]

Alıcı, iletişim sürecinde kaynağın gönderdiği mesaja muhatap olan unsurdur. Alıcı, dinleyen, okuyan, izleyen kişi grup ya da toplum olabilir. Bu anlamda bir konuşmada dinleyici, sınıfta öğrenci, kitap, gazete ve ya dergide okuyucu, televizyonda izleyici vb. iletişim sürecinde alıcı konumunda olabilir.[29] Alıcılar mesajı, organize olmuş ses ya da ışık dalgalarından oluşan semboller halinde algılayıp aldıktan sonra, kendi değer yargıları ve ihtiyaçlarına uygun biçimde değerlendirir, kod açımını yaparlar.[30] İletişimi etkili kılmak için gerek bir sınıf ortamında, gerekse televizyon başında, kodların alıcının anlamlandıracağı biçimde, alıcı odaklı olması gerekir. İletinin çok detaylı ya da kapsamlı olmasından ziyade, alıcıyı dikkate alarak kodlamanın oluşturulması, iletişimi daha anlaşılır kılacaktır.[31]

İletişimin amacına ulaşması için alıcı merkezli olması gerekir. Bu, konunun, kodun, içeriğin, sembollerin ve kanalın seçimi vb. iletişim sürecinin her aşamasında, alıcıların sosyal statü ve konumlarının, bağıntı (izafet) çerçevelerinin, bilgi düzeylerinin, ilgi, ihtiyaç ve istidatlarının, inanç, düşünce, değer ve tutumlarının, hangi iletişim araçlarına daha duyarlı olduklarının, iletişim beceri ve deneyimlerinin, benlik algılarının, hayat felsefelerinin bilinmesi ve dikkate alınmasıyla olur. Zira bu özellikler, alıcıların mesajı algılama, değerlendirme ve kod açımını yapmalarında etkin rol oynarlar.[32]

---

[23] MEB, *İletişim Süreci ve Türleri,* 16.
[24] Uğur Demiray, *İletişim Ötesi İletişim,* **(**Eskişehir: Turkuaz Kitabevi, 1994), 15.
[25] Küçük, *İletişim Kavramı ve İletişim Süreci,* 11.
[26] Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana,* 37. Baskı, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 74.
[27] Certel, *Din-iletişim ilişkisi ve dini iletişim engelleri,* 133.
[28] Küçük, *İletişim Kavramı ve İletişim Süreci,* 11.
[29] Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, 19-20.
[30] Certel, *Din-iletişim ilişkisi ve dini iletişim engelleri,* 133.
[31] Küçük, *İletişim Kavramı ve İletişim Süreci,* 12.
[32] Certel, *Din-iletişim ilişkisi ve dini iletişim engelleri,* 133.

Etkin bir iletişim için alıcıda bulunması gereken özellikler şunlardır:

Alıcı mesajı algılayabilmelidir.

Alıcı bilgili olmalı ve bir geri-besleme sistemine sahip olmalıdır.

Alıcı seçici olmamalıdır.

Alıcı, bulunduğu düzleme uyabilmelidir.

Alıcı, kaynak olma özelliği taşımalıdır.[33]

İletişim sürecinin sağlıklı islemesi ve amaçlarına ulaşmasında, alıcının iletişim becerileri önemli rol oynar. Eğer alıcının dinleme, okuma ve düşünme yeteneği yoksa veya yetersizse, ya kod açımını hiç yapamaz ya da eksik veya yanlış yapar. Alıcının kendisine, kaynağa ve mesajın içeriğine karsı geliştirdiği olumlu-olumsuz tutumları da, kod açımında etkili olur.[34]

Geri bildirim, Alıcının algıladığı ve yorumladığı iletilere, sözlü ve/veya sözsüz tepki verme sürecidir. Kaynak ve hedef arasındaki geriye bilgi akışı olarak tanımlanabilecek geri bildirim, mesajın alıcı tarafından anlaşılıp anlaşılmadığı, ne şekilde anlaşıldığı ve yorumlandığının kaynak tarafından bilinmesine olanak sağlar.[35]

Bir alıcı, bir mesajı alıp kodlarını çözerek ona bir anlam verdikten sonra, kendisi bir kaynak durumuna dönüşür. Aldığı mesaja bir tepki olarak sözlü, yazılı ya da beden ve yüz ifadesi olarak hazırladığı cevabî mesajı, bir kanal vasıtasıyla, yeni alıcı durumunda olan eski kaynağa gönderir. Böylece, iletişim süreci içinde kaynak ile alıcı, bir bakıma yer değiştirmiş olur.[36] Geri bildirim yoluyla alıcıdan kaynağa ulasan olumlu ya da olumsuz mesaj, kaynağa, gönderdiği mesajın anlaşılıp anlaşılmadığı, yeterince etkili olup olmadığı konusunda bilgi verir. Böylece kendisini kontrol etme ve alıcıya göndereceği yeni mesajları bu geri bildirimi dikkate alarak yapabilme imkânı bulur. Bu süreçte de kaynak yeni mesajını alıcının ihtiyaç ve tepkilerine göre düzenleme ve iletişimin etkinliğini artırma imkânı elde eder. Geri bildirim iletişim sürecinde sadece alıcının kaynağa verdiği basit bir tepki değildir. Geri bildirim iletişim sürecindeki sürekli değişken roller olmasını sağlayan bir mekanizmadır. Bu yönüyle geribildirim iletişim sürecinin kontrol ve denetim aracı gibidir. İletişim süreci de geri bildirime verilen önem derecesinde nitelikli ve etkili olur.

Etkin bir iletişim, pozitif geri-bildirim sayesinde kurulabilir. Pozitif geri bildirim, iletişim sürecinde şu anlama gelir:

Mesaj alınmıştır.

Mesaj algılanmıştır.

Mesaj doğru bir biçimde yorumlanmıştır,

Alıcı, gelecek adım (geri bildirim) için hazırdır.[37]

Etkin bir geri-bildirim; Kaynağa yardımcı olmayı amaçlar, mesajın tam bir karşılığıdır, zamanlaması tamdır, kaynağın amacına ulaşmasını sağlayacak kadar açık ve seçiktir, yapıcıdır ve davranış üzerinde durur.[38]

[33] MEB, *İletişim Süreci ve Türleri,* 18.
[34] Certel, *Din-iletişim ilişkisi ve dini iletişim engelleri,* 134.
[35] Küçük, *İletişim Kavramı ve İletişim Süreci,* 12.
[36] Certel, *Din-iletişim ilişkisi ve dini iletişim engelleri,* 134.
[37] MEB, *İletişim Süreci ve Türleri,* 19.
[38] MEB, *İletişim Süreci ve Türleri,* 20.

1.3. İletişim Türleri

İletişim katılanların sayısı esas alındığında kişi içi (intrapersonal), kişiler arası (interpersonal), kurum-içi (organizational) ve kitle iletişimi (mass media) gibi türleri vardır.[39]

Bir insanın düşünmesi, duygulanması, kişisel ihtiyaçlarının farkına varması, iç gözlem yapması, kendi içinden mesaj alması ya da üretmesi, iç iletişim olarak değerlendirilir. İletişimin bu türünde adeta karşı karşıya gelen iki insan arasındaki iletişimin benzeri, tek bir insanın içinde gerçekleşir.[40] Simgelerin, bir bireyin dışa vurulmayacak şekilde, kişinin kendi içinde üretimi, iletilmesi ve yorumlanması, kişinin kendisiyle iletişimidir. Kişinin kendisiyle iletişimi, insanın kendi içinde, kendisiyle kurduğu iletişimdir. İnsanın kendisiyle iletişimi için, "içsel iletişim" ya da "öz-iletişim" terimleri de kullanılmaktadır.[41]

Kaynağını ve hedefini insanların oluşturduğu iletişimlere de kişiler arası iletişim denir. Bu ilişki türünde kişiler, ürettikleri bilgileri/sembolleri, birbirlerine aktararak ve yorumlayarak iletişimi sürdürürler.[42] Bir iletişim etkinliğinin, kişiler arası iletişim sayılabilmesi için şu üç faktörün bulunması gerekir:

Kişiler arası iletişime katılanlar, belli bir yakınlık içinde yüz-yüze ilişki halinde olmalıdır.

Katılımcılar arasında tek yönlü değil, karşılıklı mesaj alış-verişi, dolayısıyla çift yönlü iletişim olmalıdır.

Söz konusu mesajlar, sözlü ve sözsüz nitelikte olmalıdır.[43]

Kişilerarası iletişim, kişiye benlik algısını, kendisine verdiği değeri, kendine olan saygısını ve güvenini ölçme olanağı verdiği için kişinin yaşamının çok önemli gereksinimlerinden biri olma özelliğini taşımaktadır. Çünkü ,"iletişim sürecinin temelinde bireyin olduğu ve bireyin, hem ileti aktarımında, hem algılanmasında, yani bu sürecin her iki bölümünde de işlev gösterdiği ve bu nedenle de, bireyin konumunun iletişim sürecinde oldukça önemli olduğu belirtilmektedir.[44]

Kurum-içi iletişim ise; herhangi bir kurumda görev almış kişilerin, önceden belirlenmiş birtakım rollere girerek, hiyerarşik bir düzen içinde bu rollerinin gereğini yerine getirme esnasında doğal olarak meydana gelen iletişimdir.[45] Örgüt, is ve işlev bölümü yaparak, bir otorite hiyerarşisi içinde, ortak bir amacı gerçekleştirmek üzere bir araya gelen insanların faaliyetlerinin koordinasyonudur.[46]

Kitle iletişimi ise; birtakım bilgilerin/sembollerin, bazı kaynaklar tarafından üretilmesi, geniş insan topluluklarına iletilmesi ve bu insanlar tarafından yorumlanması süreci olarak tarif edilir.[47] Günümüzde kitle iletişiminde kullanılan ve kitle iletişim araçları denilen kanallar oldukça çeşitlenmiş bulunmaktadır. Radyo, televizyon, gazete, dergi, internet, e-mail, toplu SMS, sinema, tiyatro, el ilanları, reklam panoları, romanlar, çizgi romanlar, hikâye ve masal kitapları vb.leri birer kitle iletişim aracıdır.[48] Günümüzde insanlar, başkalarıyla sürekli kişiler arası iletişim halinde olmanın dışında dinleyici, okuyucu

[39] Reha Oğuz Türkkan, *İkna ve Uzlaşma Sanatı*, (İstanbul: Hayat Yayınları, 1998), 16-17. Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati,* 21.
[40] Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati,* 21.
[41] MEB, *İletişim Süreci ve Türleri,* 32.
[42] Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati,* 23.
[43] MEB, *İletişim Süreci ve Türleri,* 33.
[44] Gül Rengin Küçükerdoğan, *Reklam Söylemi,* (İstanbul: Es Yayınları, 2005), 98.
[45] Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati,* 37.
[46] Haluk Gürgen, *Örgütlerde İletişim Kalitesi*, (İstanbul: Der Yayınları, 1997), 31.
[47] Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati,* 38-39.
[48] Certel, *Din-iletişim ilişkisi ve dini iletişim engelleri,* 139-140.

ve izleyici olarak da iletişim ağının bir parçası olarak, değişik kanallar vasıtasıyla gerçeklesen milyonlarca kitle iletişimini paylaşmak durumundadırlar.[49]

İletişim farklı açılardan farklı şekillerde sınıflandırılmaktadır. İletişim türlerini, sözlü iletişim, sözsüz iletişim ve yazılı iletişim olmak üzere üç gruba ayırabiliriz. Bir başka sınıflandırmaya göre ise iletişimi, kişinin kendisi ile iletişimi, kişiler arası iletişim, grup iletişimi ve kitle iletişimi şeklinde sınıflandırabiliriz. İletişim kaynağı açısından iletişimi sınıflandırdığımızda ise kişisel iletişim, örgütsel iletişim ve kitle iletişimi kavramlarıyla karşılaşırız.[50]

Bir başka iletişim sınıflandırmasına göre ise iletişim, toplumsal ilişkiler sistemi olarak iletişim, kişiler arası iletişim, grup iletişimi, örgütsel iletişim ve toplumsal iletişimdir. Grup ilişkilerinin yapısına göre iletişim; biçimsel olmayan(informel) iletişim ve biçimsel (formel) iletişim, dikey ve yatay iletişimdir. Kullanılan kanallara göre iletişim; görsel ve işitsel iletişim, dokunma ile iletişim, telekomünikasyon, kitle iletişimi şeklindedir. Kullanılan kodlara göre iletişim; sözlü iletişim, yazılı iletişim ve sözsüz iletişim şeklinde sınıflandırılabilir. Zaman ve mekân boyutuna göre iletişim, yüz yüze ve uzaktan iletişim olarak sınıflandırılabilir.[51]

1.4. İletişim İlkeleri

İletişim kavramının geniş kapsamı nedeniyle farklı alanlarda farklı şekillerde tanımlandığı yukarıda ifade edilmişti. Bu nedenle iletişimi sadece tanım düzeyinde açıklamak yetersiz olmaktadır. İletişimi daha iyi anlamaya rehberlik edecek ilkeleri ortaya koymak gerekmektedir.

İletişim bireyde (kendisinde) başlar. İletişimin ben merkezli bir tabiatı vardır. Her ne kadar iletişim taraflar arasında gerçekleşen bir doğa içerse de her birey olaya öncelikle kendisi açısından bakar. Örneğin; bir öğrenci öğretmeni ile yaşadığı bir çatışmayı adil olamayan bir durum olarak tanımlayabilir: "Öğretmenim kendisiyle aynı fikirde olmadığım için bana düşük not verdi" diyebilir. Tam tersine öğretmen de "Dönem sonu notunu belirleyen tüm görevleri öğrencim yerine getirmediği için düşük not aldı" diyebilir. Burada her iki kişi de haklı olduklarına inanmakta ve diğerinin olaya yaklaşımının yanlış olduğunu düşünmektedir. İletişim kavramını tam olarak özümsemek bu gibi çatışmalı durumları nasıl yöneteceğimizi öğrenmemize yardımcı olacaktır.[52]

İletişim her yerde ve her zaman vardır. İletişim hayatın bir parçasıdır. Bir amaca yönelik olarak ve bilinçli olarak gerçekleşen bir eylemdir. Günlük hayatta bir sosyal çevre içinde yer alan insanlar, farkında olarak ya da olmayarak birbirleriyle iletişime geçerler. Çalar saatin zili, hoparlörden gelen ezan sesi, reklam panoları, trafik lambaları vb. örnekler iletişimin her zaman ve her yerde olduğunu gösteren örneklerden sadece bir kaçıdır.[53]

İletişimin hem bir içeriği hem de bir ilişkili boyutu vardır: Tüm iletilerin bir içeriği bir de ilişkili boyutu vardır. Yani her iletinin bir düz anlamı bir de yan anlamı vardır diyebiliriz. İletiler gerçek

[49] Ayseli Usluata, *İletişim*, (İstanbul: Yeni Yüzyıl Kitaplığı, Cep Üniversitesi, 1996), 5.
[50] MEB, *İletişim Süreci ve Türleri,* 28.
[51] MEB, *İletişim Süreci ve Türleri,* 28.
[52] Küçük, İletişim Kavramı ve İletişim Süreci, 13.
[53] Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, 33.

davranışın ne olması gerektiğini belirtir ve iletişim kuranlar arasında bir ilişki durumunu ortaya koyar.[54] İletişimde içeriklerin hangi anlamda kullanıldığını, söylenenin bizzat kendisi değil, ilişki boyutu belirler. İlişki boyutu, gönderilen mesajların nasıl yorumlanacağını belirlediğinden içerikten daha üst düzeydedir ve teknik olarak meta-iletişim olarak nitelendirilir. İletişim sürecinde mesajların yorumlanması bu üst olgu tarafından yönlendirilir.[55]

İletişim karmaşık bir süreçtir: iletişimin basit bilgi aktarımının ötesinde karmaşık bir olgudur. Örneğin iletişim süreci mesaja ilişkin birçok farklı boyut hakkındaki seçenekleri (sözlü, sözsüz ve davranış boyutları; kullanılan iletme kanallarını çevreleyen seçenekler; konuşan kişinin karakteristik özellikleri; konuşmacı ve dinleyici arasındaki ilişki, dinleyicinin karakteristik özellikleri; iletişimin gerçekleştiği durum) içinde barındırır. Bu değişkenlerin bir tanesinde meydana gelen bir değişiklik tüm iletişim sürecini etkiler.[56] Öte yandan iletişim, pek çok unsurun bir araya gelmesiyle işleyen bir süreçtir. Bu unsurların hepsinin birbirini etkilemesi bu süreci daha da karmaşık hale getirmektedir.[57]

İletişimin niceliği, iletişimin niteliğini arttırmaz: Kurduğumuz iletişimin miktarının artması daha doğru, daha iyi ve anlamları paylaşabildiğimiz etkili bir iletişim kurduğumuzun göstergesi olamaz.[58]

İletişim kaçınılmazdır, geriye döndürülemez ve tekrar edilemez: [59] bir insan bir makineyi, bir cihazı defalarca aynı şekilde çalıştırabilir. Ancak iletişim sürecinin aynıyla tekrarlanması, tersine çevrilmesi ya da geri alınması söz konusu değildir.[60]

İletişim diğerlerini içerir: Kişi kendi öz saygısını ve nasıl bir insan olduğuna ilişkin inancını tabii ki kendisi belirler, ancak bunun yanında diğer insanların sizi sınıflandırdığı da bir gerçektir. Diğer insanlardan aldığımız olumlu, olumsuz ya da tarafsız iletiler kim olduğunuzu belirlemede önemli bir rol oynarlar.[61]

2. Problem

Eğitim, genel anlamda, bireyde davranış değiştirme süreci olarak tanımlanmaktadır.[62] Eğitim sürecinde kişilerin davranışlarında meydana gelebilecek değişmelerin istenilen yönde olması beklenir.[63] Davranış değişmelerinin istenilen yönde meydana gelmesini sağlamak için eğitimin, amaçlı ve planlı olması gerekir. Bu sebeple eğitim kurumsallaşmıştır. Eğitim kurumlarının beklenen

[54] Küçük, İletişim Kavramı ve İletişim Süreci, 13.
[55] Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana,* 21-23
[56] Küçük, *İletişim Kavramı ve İletişim Süreci,* 14.
[57] Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, 41.
[58] Küçük, *İletişim Kavramı ve İletişim Süreci,* 14.
[59] Küçük, *İletişim Kavramı ve İletişim Süreci,* 14.
[60] Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, 35.
[61] Küçük, İletişim Kavramı ve İletişim Süreci, 13.
[62] Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, (Ankara: Yelkentepe Yayınları, 1975), 12.
[63] Özcan Demirel & Sadi Seferoğlu & Esed Yağcı, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme,* (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2001), s. 1.

kazanımları gerçekleştirebilmesi eğitim ve öğretime etki eden tün unsurların kalitesine ve niteliğine bağlıdır. Bu bağlamda eğitim ve iletişim birbiriyle çok yakın ilişkide olan iki kavramdır. Hatta öğrenme bir iletişim ürünüdür diyebiliriz. Eğitimi de bir iletişim süreci olarak ifade edebiliriz. Zira iletişimi eğitim ile ilişkisi bağlamında; davranış değişikliği meydana getirmek amacıyla fikir, bilgi, haber, tutum, duygu ve becerilerin paylaşılması süreci ve anlamları bireyler arasında ortak kılma işlemi olarak tanımlanmaktadır.[64]

Eğitim/öğretim ve iletişim arasındaki ilişkinin temeli her ikisinin de sonuç itibariyle bir davranış değişikliği hedeflemesidir. Bu davranış değişikliği hedefi; eğitim/öğretimde öğreten ve öğrenen arasındaki ilişkide, iletişim sürecinde kaynak ile alıcı arasında gerçekleşmektedir. Eğitim/öğretimde öğretmen ile öğrenci arasında bir bilgi, fikir, tutum vb. aktarımı bir içerik/program üzerinden gerçekleşirken, iletişim sürecinde kanal ile alıcı arasındaki ilişki mesaj aktarımı şeklinde gerçekleşmektedir. Eğitim/öğretimde öğretmen ile öğrenci arasındaki ilişki bir ortamda ve bazı yöntem ve teknikler kullanılarak gerçekleşirken, iletişim sürecinde de kaynak ile alıcı arasındaki ilişki bir kanalda gerçekleşmektedir. Eğitim/öğretimde öğretmen ile öğrenci arasındaki ilişkide geribildirim/dönüt ile taraflar arasında karşılıklı bir etkileşim gerçekleşirken, iletişim sürecinde kaynak ile alıcı arasındaki ilişkide geri bildirim ile bu etkileşim gerçekleşir.

Eğitim/öğretimin özellikleri ile iletişim sürecinin özellikleri arasında yakın bir ilişki vardır. İletişim bireyde, bireyin kendisinde başlarken, eğitim de birey merkezlidir. İletişim her yerde ve her zaman devam ederken, eğitim de yaşam boyu devam eder. İletişimin hem bir içerik hem de bir ilişkili boyutu varken, eğitimin temelinde de sadece bilgi değil bilgi ile birlikte, hatta o bilgiye yön veren tutum ve davranışlar olarak ilişki boyutu vardır. Hem iletişim süreci hem de eğitim çok boyutlu, karmaşık ilişkiler ağını içeren yoğun etkileşimli bir süreçtir. İletişimde bulunmaksızın etkili ve verimli bir eğitim ortamı yaratabilmeniz mümkün değildir. İletişim ve eğitim ilişkisinde temel öge/unsurlar ve birbirleri ile olan ilişkilerini şu şekilde ifade edebiliriz:

Tablo 1: Eğitim-öğretim süreci ile iletişim süreci ilişkisi

İLETŞİM SÜRECİ		EĞİTİM/ÖĞRETİM SÜRECİ
Kaynak	→	Öğretmen
Alıcı	→	Öğrenci
Mesaj	→	Program/müfredat
Kanal	→	Öğretim yöntem ve teknikleri
Geri bildirim	→	Dönüt-düzeltme

Din eğitimi/öğretimi kavramı da eğitim tanımından hareketle genel anlamda, bireyin dini davranışlarında bir değişim oluşturma süreci olarak ifade edilebilir. Bu anlamda eğitim/öğretim süreci ve iletişim süreci arasındaki ilişki her boyutuyla din eğitimi süreci ve iletişim süreci ilişkisinde de

[64] Leyla Küçükahmet, *Eğitim Programları ve Öğretim, Öğretim İlke ve Yöntemleri,* (Ankara: Gazi Kitabevi, 1997), 33.

kendisini gösterecektir. Hatta dini kaynaklar açısından ele alındığında iletişimin köklerinin çok daha derinlere gittiği, varlık âlemi içerisinde insanın yaratılışından öncesine uzandığı söylenebilir. Kuran'a bakıldığında din alanında iletişimin ilk boyutunun Allah ile yarattıkları arasında olduğu görülmektedir. Bu ilişki; Allah ile kâinat, Allah ile insan, Allah ile manevi varlıklar (melek, cin, şeytan) ve Allah ile diğer canlılar arasında gerçekleşmektedir. Kuran çerçevesinde insan açısından olaya bakıldığında bu ilişki insanın Allah ile kendisiyle ve diğer canlılarla ilişkisi şeklinde gerçekleşmektedir. [65]

Dini/İlahi iletişim denildiğinde kaynak İlah/Yaratıcıdır. Alıcı da insan/yaratılandır. İletişimin yönü de kaynaktan alıcıya doğrudur. Kaynak ile alıcı arasında dikey bir ilişki vardır. Yani tek hüküm kaynağı bizzat kaynağın kendisidir. Alıcı olarak özelde insan ve tüm diğer varlıklar bu ilahi iradenin ortaya koyduğu sistemde kaynağın muhatabı olmuşlar ve ona geri bildirim vermekle sorumluluk sahibi olmuşlardır. Kaynaktan alıcıtya iletilen mesaj ilahi vahyin kendisidir. Yani Kelamullah'tır. Burada vahiy kavramı sadece Kuran ayetlerinden ibaret olan anlamının çok daha üstünde, vahyin İlah'tan diğer varlıklara doğru yönelen her türlü bildiri anlamında kullanılmaktadır. Kuran ve diğer İlahi Kitaplar bu bildirinin özel sesleniş kısımlarını ifade ederler. Kaynak ile alıcı arasındaki kanal insanlar arasında seçilen peygamberler ve peygamberlere ve insanlara ilahi mesaj bildirilirken kullanılan yöntem ve tekniklerdir. Bu iletişimin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için son öge geri bildirimdir. Allah'tan tüm yaratılmışlara doğru olan iletişimde ilişkinin karşılıklı olmasını sağlayan öge geri bildirimdir. İnsan dışında diğer tüm varlıklar kendilerine ilah tarafından verilen görevi eksiksiz yerine getirdiklerinde iletişimin geri bildirim boyutu gerçekleşmiş olmaktadır. İnsan için de Yaratıcısına teslim olum, gereklerine uygun bir yaşam sürdüğünde be geribildirim anlam bulmuş olmaktadır. Bu ilişki Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: Dini/İlahi iletişim süreci ile iletişim süreci ilişkisi

İLETŞİM SÜRECİ		DİNİ/İLAHİ İLETİŞİM SÜRECİ
Kaynak	→	İlah/Allah/Yaratan/Rabb
Alıcı	→	İnsan/Tüm yaratılmış varlıklar
Mesaj	→	İlahi vahiy/İlahi kitaplar
Kanal	→	Peygamberler/ Vahyetme yöntem ve teknikleri
Geri Bildirim	→	Rabbe yöneliş/ İman/İbadet/Ahlak

Din eğitimi ve öğretimi denildiğinde ülkemizde akla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersleri gelmektedir. Hem yetişmekte olan bireylerin sağlıklı bir din ve dindarlık algısına sahip olmasında hem de dini iletişimin niteliği ve karakterinin belirlenmesinde DKAB dersleri ve önemi ortadadır. Bu bağlamda DKAB ders öğretmenlerine de önemli bir sorumluluk düşmektedir. Yani DKAB dersi öğretmenlerinin hem iyi bir alan bilgisine hem de iyi bir mesleki/pedagojik formasyon bilgi ve becerisine sahip olmaları bir zorunluluk olmaktadır. İyi bir alan bilgisi kendilerine İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde verilmeye çalışılmaktadır. Aynı zamanda kendilerine mesleki formasyon bilgi ve becerisi kazandırabilme amacıyla öğretmenlik/pedagojik formasyon dersleri de verilmektedir. Bu öğrencilerden

[65] Detaylı bilgi için bkz. Toshihiko Izutsu, *Kuran'da Allah ve İnsan,* çev: Süleyman Ateş, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat

kendilerini öğretmenlik mesleğinin yeterlik alanlarına göre yetiştirmeleri de istenmektedir. Bu mesleki becerilerden bir tanesi belki de en önemlisi etkili bir iletişim becerisine sahip öğreten/öğretmenlerdir. Bu çerçevede araştırmamızın temel problemi şudur:

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmen adaylarının din eğitiminde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları nasıldır? Bu problem çerçevesinde araştırmanın alt problemleri şunlardır:

1. DKAB dersi öğretmen adaylarının etkili iletişim becerilerinin gerekliliğine yönelik tutumları nasıldır?
2. DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde kaynak ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları nasıldır?
3. DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde mesaj ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları nasıldır?
4. DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde kanal ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları nasıldır?
5. DKAB dersi öğretmen adaylarının din eğitiminde etkili iletişimi engelleyen faktörlere yönelik tutumları nasıldır?

3. Amaç

Araştırmamızın temel amacı; DKAB dersi öğretmen adaylarının din eğitiminde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumlarını tespit ederek değerlendirmektir. Bu çerçevede araştırmanın alt amaçlar da şunlardır:

1. DKAB dersi öğretmen adaylarının etkili iletişim becerilerinin gerekliliğine yönelik tutumlarını tespit ederek, değerlendirmektir.
2. DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde kaynak ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumlarını tespit ederek, değerlendirmektir.
3. DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde mesaj ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumlarını tespit ederek değerlendirmektir.
4. DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde kanal ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumlarını tespit ederek, değerlendirmektir.
5. DKAB dersi öğretmen adaylarının din eğitiminde etkili iletişimi engelleyen faktörlere yönelik tutumları tespit ederek, değerlendirmektir.

4. Denenceler

1. DKAB dersi öğretmen adaylarının etkili iletişim becerilerinin gerekliliğine yönelik tutumları yüksektir.
2. DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde kaynak ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları yüksektir.
3. DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde mesaj ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları yüksektir.
4. DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde kanal ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları yüksektir.
5. DKAB dersi öğretmen adaylarının din eğitiminde etkili iletişimi engelleyen faktörlere yönelik tutumları yüksektir.

4. Yöntem

4.1. Araştırma Modeli

Bu çalışmada DKAB dersi öğretmen adaylarının DKAB dersinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları araştırılmıştır. Araştırma iki boyuttan oluşmaktadır. Birinci boyutta DKAB dersi

öğretmen adaylarının din öğretiminde iletişim/etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları araştırılmıştır. Bu boyutta; DKAB dersi öğretmen adaylarının din öğretiminde etkili iletişim becerilerinin gerekliliğine, iletişimde "kaynak" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine", İletişimde "mesaj" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine", "iletişimde "kanal" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları araştırılmıştır. İkinci boyutta ise, din eğitiminde etkin iletişimi engelleyen faktörlere yönelik tutumları araştırılmıştır. Bu nedenle araştırma, "ilişkisel tarama modeline"[66] uygundur. Bu tür modellerde ihtiyaç duyulan veriler, hedef kitle olarak tanımlanan çalışma evrenindeki birey ya da objelerden çeşitli araçlar kullanılarak toplanır. Soruna ilişkin mevcut durum herhangi bir müdahale olmaksızın betimlenmeye çalışılır.[67]

Araştırma tek faktörlü bir desen[68] olarak planlanmıştır. Ankette araştırmanın bağımlı değişkenleri; DKAB dersi öğretmen adaylarının din öğretiminde etkili iletişim becerilerinin gerekliliğine yönelik tutumları, DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde "kaynak" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları, DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde "mesaj" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları, DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde "kanal" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları ve din eğitiminde etkin iletişimi engelleyen faktörlere yönelik tutumları olarak belirlenmiştir. Bağımsız değişkenler ise; cinsiyetleri, yaşları, sınıfları, hayatlarının büyük çoğunluğunu geçirdiği yer, din eğitimini aldığı kaynak, mezun olduğu lise türü, ailenin gelir durumu, ailenin öğrenim durumu, İslami İlimler fakültesini tercih sırası, İslami İlimler fakültesini tercih ederken karar vermesini sağlayan unsurlar, öğretmenlik mesleğine uygunluk durumu ve insanlarla iletişim becerisi durumudur.

4.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Türkiye genelinde bütün İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmen adayları oluşturmaktadır.

Araştırmamızda bu evreni temsil edecek şekilde 199 kişilik bir örneklem grubu nitelikli atama (amaçlı örnekleme) yöntemine[69] (Gökçe, 1988: 79-81 & Balcı, 2001: 106-107) göre seçilmiştir.

5. Veri Toplama Aracının Geliştirilmesi

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmen adaylarının etkili iletişim becerilerin yönelik tutum düzeylerini ve bu tutum düzeylerine etki eden faktörleri belirlemek amacıyla bir ölçek/anket formu geliştirilmiştir.

Anket formu; üç bölümden oluşmaktadır. I. Bölümde; araştırmaya katılanlarla ilgili tanımlayıcı bilgileri elde etmek amaçlı olarak araştırmaya katılanların; cinsiyetleri, yaşları, sınıfları, hayatlarının büyük çoğunluğunu geçirdiği yer, din eğitimini aldığı kaynak, mezun olduğu lise türü, aile gelir durumu, ailenin öğrenim durumu, İslami İlimler fakültesini tercih sırası, İslami İlimler fakültesini tercih ederken karar vermesini sağlayan unsurlar, öğretmenlik mesleğine uygunluk durumu ve insanlarla iletişim becerisi durumları tespit edilmektedir. II. bölüm araştırmanın temel problemi ve amacı çerçevesinde

[66] Niyazi, Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntem*i, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 1998), 79-81.
[67] Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntem*i, 79-81.
[68] Ali, Balcı *Sosyal Bilimlerde Araştırma-Yöntem, Teknik ve İlkeler*, 3. Baskı, (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2001), 242.
[69] Balcı *Sosyal Bilimlerde Araştırma-Yöntem, Teknik ve İlkeler*, 106-107.

DKAB öğretmen adaylarının iletişim/etkili iletişim becerilerine yönelik tutumlarını tespit etmek amacıyla 4 alt boyutta sorular yöneltilmiş ve katılımcılardan bu soruları cevaplamaları istenmiştir. Bu boyutlar şunlardır.

a. Din öğretiminde etkili iletişim becerilerinin gerekliliğine yönelik tutum.
b. İletişimde "kaynak" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutum.
c. İletişimde "mesaj" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutum.
d. İletişimde "kanal" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutum.

Anket formunun III. bölümünde; katılımcılardan din eğitiminde etkin iletişimi engelleyen faktörlere yönelik tutumlarına dair sorulara cevap vermeleri istenmiştir.

5.1. DKAB Dersi Öğretmen Adaylarının Etkili İletişim Becerilerine Yönelik Tutum Ölçeği

Ölçek, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmen adaylarının etkili iletişim becerilerine yönelik tutum düzeylerini ve bu tutum düzeylerine etki eden faktörleri belirlemek amacıyla hazırlanmıştır. Bu amaçla öncelikle literatür taraması yapılmış, madde havuzu hazırlanmıştır. Madde havuzu oluşturulurken DKAB dersi öğretmenlerinden ve İslami İlimler Fakültesi öğretim üyelerinden uzman değerlendirmesi anlamında görüş alınmıştır. Ayrıca madde havuzu bir istatistik uzmanı ile değerlendirilmiş, ifadelerin ölçeğe uygun olup olmadığına karar verilmiştir. Havuzdaki ifadeler bu karar çerçevesince düzenlenmiştir. Hazırlanan maddelerin geçerliliğini ve güvenirliğini tespit etmek amacıyla deneme çalışması yapılmıştır.

Ölçekte; DKAB dersi öğretmen adaylarının etkili iletişim becerilerine yönelik tutum düzeyleri, kendi görüşlerine dayalı olarak Likert tipi beşli derecelendirme ölçeğiyle toplanmıştır. Her tutum ifadesi için "tamamen katılıyorum", "katılıyorum", "kararsızım", "katılmıyorum" ve "kesinlikle katılmıyorum" düzeyleri kullanılmıştır.[70]

5.2. DKAB Dersi Öğretmen Adaylarının Etkili İletişim Becerilerine Yönelik Tutum Ölçeğinin Güvenirliği

Ölçme aracının geçerliliği, hazırlanan anketin neyi ölçtüğü ve hazırlanan anketin amaca uygunluğunu ifade eder.[71] Güvenirlik ise; ölçme aracının ölçtüğü özelliği ya da özellikleri ne derece bir kararlılıkta ölçmekte olduğunun bir göstergesidir.[72]

Güvenilirlik analizi, daha önceden belirlenmiş bir ölçek türüne göre hazırlanmış ankete verilen yanıtların tutarlılığını ölçer. Burada tutarlılıktan kasıt, sadece ölçeğe uygun olarak sıralanabilir (ordinal scale) yanıtlar içeren sorulara verilen yanıtların tutarlılığıdır. Örneğin anketin cinsiyet, gelir veya evet/hayır cevabı verilen sorularına güvenilirlik analizi uygulanmaz. Ancak örneğin her hangi bir konu hakkında görüş belirten bir soruya verilen 5'li Likert ölçeği ile hiç katılmıyorum (1)'den kesinlikle katılıyorum (5) gibi sıralanabilir yanıtlar güvenilirlik analizine tabi tutulabilir.

Ölçeğin güvenirlik düzeyinin belirlenmesinde Cronbach Alfa katsayısı kullanılmıştır. Çünkü Cronbach Alfa katsayısı istatistik temelleri tutarlı, güvenilirlik yapısı en iyi olan katsayıdır (Tavşancıl, 2014: 152). Her bir madde için tek bir α değeri olabileceği gibi, tüm soruların ortalama bir α değeri de olabilir. Tüm sorular için elde edilen α değeri o anketin toplam güvenilirliğini gösterir ve 0.7'den büyük olması beklenir, bu değerden düşük α değerleri anketin zayıf güvenilirliği olduğunu gösterir, α>0.8

[70] Balcı *Sosyal Bilimlerde Araştırma-Yöntem, Teknik ve İlkeler*, 146.
[71] Ezel, Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi,* 5.Baskı. (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2014), 16.
[72] Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi,* 34.

olması ise anketin yüksek güvenilirliğe sahip olduğunu göstermektedir. Güvenilirlik kategorilerine ait sınıflandırma tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3: Güvenirlik kategorisi sınıflaması

Cronbach's alpha	Güvenilirlik
α ≥ .9	Mükemmel
.9 > α ≥ .8	İyi
.8 > α ≥ .7	Kabul edilebilir
.7 > α ≥ .6	Şüpheli
.6 > α ≥ .5	Kötü
.5 > α	Güvenilmez

Öğretmen adaylarının Din öğretiminde etkili iletişim becerilerinin gerekliliğine, iletişimde "kaynak" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine, iletişimde "mesaj" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine, iletişimde "kanal" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine ve din eğitiminde etkin iletişimi engelleyen faktörlere yönelik tutumlarını ölçtüğümüz ölçeğin güvenirlik çalışmaları için anket, AKÜ İslami İlimler Fakültesinde öğrenim gören 199 öğrenciye uygulanmıştır. Ölçeğin güvenirlik sonuçları aşağıdaki gibidir:

Tablo 4: Din öğretiminde etkili iletişim becerilerinin gerekliliğine yönelik tutumları güvenirlik sonuçları

Cronbach's Alpha	N of Items
,722	5

Tüm sorular için elde edilen α değeri o ölçeğin güvenilirliğini gösterir ve 0.7'den büyük olması beklenir, bu değerden düşük α değerleri anketin zayıf güvenilirliği olduğunu gösterir. Ölçeğin güvenirlik testi sonucunda tüm sorular için elde edilen α değeri ,722'dir. Bu sonuç, yukarıda güvenirlik kategorileri tablosunda belirttiğimiz gibi .8 > α ≥ .7 olduğunda ölçeğin güvenirliği kabul edilebilir olduğu için bu boyutun güvenirliğinin kabul edilebilir kategorisinde olduğunu göstermektedir.

Tablo 5: İletişimde "kaynak" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları güvenirlik sonuçları

Cronbach's Alpha	N of Items
,880	12

Ölçeğin güvenirlik testi sonucunda tüm sorular için elde edilen α değeri ,880'dir. Bu sonuç, yukarıda güvenirlik kategorileri tablosunda belirttiğimiz gibi .9 > α ≥ .8 olduğunda ölçeğin güvenirliği iyi olduğu için bu boyutun güvenirliğinin iyi kategorisinde olduğunu göstermektedir.

Tablo 6: İletişimde "mesaj" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları güvenirlik sonuçları.

Cronbach's Alpha	N of Items

,879	11

Ölçeğin güvenirlik testi sonucunda tüm sorular için elde edilen α değeri ,880'dir. Bu sonuç, yukarıda güvenirlik kategorileri tablosunda belirttiğimiz gibi .9 > α ≥ .8 olduğunda ölçeğin güvenirliği iyi olduğu için bu boyut için güvenirliğinin iyi kategorisinde olduğunu göstermektedir.

Tablo 7: İletişimde "kanal" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları güvenirlik sonuçları.

Cronbach's Alpha	N of Items
,913	16

Ölçeğin güvenirlik testi sonucunda tüm sorular için elde edilen α değeri ,880'dir. Bu sonuç, yukarıda güvenirlik kategorileri tablosunda belirttiğimiz gibi α ≥ .9 olduğunda ölçeğin güvenirliği mükemmel olduğu için bu boyut için güvenirliğinin mükemmel kategorisinde olduğunu göstermektedir.

Tablo 8: D*in eğitiminde etkin iletişimi engelleyen faktörlere yönelik tutumları güvenirlik sonuçları.*

Cronbach's Alpha	N of Items
,802	10

Ölçeğin güvenirlik testi sonucunda tüm sorular için elde edilen α değeri ,880'dir. Bu sonuç, yukarıda güvenirlik kategorileri tablosunda belirttiğimiz gibi .9 > α ≥ .8 olduğunda ölçeğin güvenirliği iyi olduğu için bu boyut için güvenirliğinin iyi kategorisinde olduğunu göstermektedir.

Tablo 9: Tüm ölçeğin *güvenirlik sonuçları.*

Cronbach's Alpha	N of Items
,839	54

Ölçeğin güvenirlik testi sonucunda tüm sorular için elde edilen α değeri ,880'dir. Bu sonuç, yukarıda güvenirlik kategorileri tablosunda belirttiğimiz gibi .9 > α ≥ .8 olduğunda ölçeğin güvenirliği iyi olduğu için tüm ölçek için güvenirliğinin iyi kategorisinde olduğunu göstermektedir.

6.Bulgular ve Yorum

6.1.Ankete Katılanlar Hakkında Tanımlayıcı Bilgiler

Ankete katılan AKÜ İslami İlimler Fakültesi öğrencileri ile ilgili bilgiler aşağıdaki tablolarda verilmiştir.

Tablo 10: Araştırmaya katılanların cinsiyetleri.

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Kadın	122	61,3	61,3	61,3
Erkek	77	38,7	38,7	100,0
Total	199	100,0	100,0	

Tablo 11: Araştırmaya katılanların yaşları.

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
21 ve altı	44	22,1	22,1	22,1
22	69	34,7	34,7	56,8
23	42	21,1	21,1	77,9
24veüzeri	44	22,1	22,1	100,0
Total	199	100,0	100,0	

Tablo 12: Araştırmaya katılanların sınıfları

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
1	9	4,5	4,5	4,5
2	37	18,6	18,6	23,1
3	83	41,7	41,7	64,8
4	70	35,2	35,2	100,0
Total	199	100,0	100,0	

Tablo 13: Araştırmaya katılanların hayatınızın büyük çoğunluğunu geçirdiginiz yer.

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Köy	35	17,6	17,6	17,6
Kasaba	12	6,0	6,0	23,6
İlçe	48	24,1	24,1	47,7
İl	57	28,6	28,6	76,4
Büyük şehir	47	23,6	23,6	100,0
Total	199	100,0	100,0	

Tablo 14: Araştırmaya katılanların din eğitimini aldığı kaynaklar.[73]

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Aileden	138	69,3	69,3	100,0
Kendi kendine	44	22,1	22,1	100,0
Kuran Kurslarından	135	67,8	67,8	100,0
DKAB dersinden	69	34,7	34,7	100,0
Diğer	28	14,1	14,1	100,0
Total	199	100,0	100,0	

Tablo 15: Araştırmaya katılanların mezun olduğu lise türü.

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
İmam-Hatip Lisesi	172	86,4	86,4	86,4
Genel Lise	23	11,6	11,6	98,0
Meslek Lisesi	4	2,0	2,0	100,0

[73] Birden fazla cevap vardır.

Total	199	100,0	100,0

Tablo 16: Araştırmaya katılanların aile gelir durumu.

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
2200 tl ve altı	67	33,7	33,7	33,7
2200-4000 tl	85	42,7	42,7	76,4
4000-6000 tl	38	19,1	19,1	95,5
6000 tl üzeri	9	4,5	4,5	100,0
Total	199	100,0	100,0	

Tablo 17: Araştırmaya katılanların anne öğrenim durumu.

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
İlköğretim	139	69,8	69,8	69,8
Ortaokul	40	20,1	20,1	89,9
Lise	12	6,0	6,0	96,0
Önlisans	4	2,0	2,0	98,0
Lisans	3	1,5	1,5	99,5
Lisansüstü	1	,5	,5	100,0
Total	199	100,0	100,0	

Tablo 18: Araştırmaya katılanların baba öğrenim durumu.

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
İlköğretim	75	37,7	37,7	37,7
Ortaokul	31	15,6	15,6	53,3
Lise	51	25,6	25,6	78,9
Önlisans	15	7,5	7,5	86,4
Lisans	24	12,1	12,1	98,5
Lisansüstü	3	1,5	1,5	100,0
Total	199	100,0	100,0	

Tablo 19: Araştırmaya katılanların İslami İlimler Fakültesini tercih sırası.

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
İlk tercihimdi	110	55,3	55,3	55,3
2-5 tercihimdi	43	21,6	21,6	76,9
6-10 tercihimdi	26	13,1	13,1	89,9
11 ve daha fazla tercihimdi	20	10,1	10,1	100,0
Total	199	100,0	100,0	

Tablo 20: Araştırmaya katılanların İslami İlimler Fakültesi tercihinde karar vermelerini sağlayan unsurlar.

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Kendi isteğim	154	77,4	77,4	77,4
Ailemin zorlaması	15	7,5	7,5	84,9
Tesadüfen yerleştim	11	5,5	5,5	90,5
Diğer	19	9,5	9,5	100,0
Total	199	100,0	100,0	

Tablo 21. Araştırmaya katılanların öğretmenlik mesleğine uygunluk durumları

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Hiç bana göre değil	1	,5	,5	,5
Bana göre değil	5	2,5	2,5	3,0
Kararsızım	35	17,6	17,6	20,6
Bana göre	89	44,7	44,7	65,3
Tam bana göre	69	34,7	34,7	100,0
Total	199	100,0	100,0	

Tablo 22. Araştırmaya katılanların iletişim becerisi durumları.

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Hiç iletişim kuramam	1	,5	,5	,5
İletişim kuramam	1	,5	,5	1,0
Kararsızın	10	5,0	5,0	6,0
İletişim kurarım	104	52,3	52,3	58,3
Çok kolay iletişim kurarım	83	41,7	41,7	100,0
Total	199	100,0	100,0	

6.2. DKAB dersi Öğretmen Adaylarının Din Eğitiminde Etkili İletişim Becerilerine Yönelik Tutumları

Öğretmen adaylarının belirtilen katılım düzeyleri toplam puanlar kullanılarak değerlendirilmiştir. Bunun için katılım düzeylerine ilişkin toplam puanlar hesaplanarak, bu değerler büyükten küçüğe 1'den başlayarak sıralanmıştır. Her bir katılım düzeyine ait ortalama puanlar kullanılarak, öğretmen adaylarının o katılımlara hangi düzeylerde sahip olduğu ölçeklendirilmiştir. Yapılan bu değerlendirmede aşağıda belirtilen derecelendirmeler ve puan aralıkları kullanılmıştır.

Tablo 23. Katılım Puan Derecelendirme ve Puan Aralıkları

DERECE/SEÇENEK	PUAN	PUAN SINIRI
Hiç	1	1.00-1.79
Az	2	1.80-2.59
Orta	3	2.60-3.39
Oldukça	4	3.40-4.19
Tam	5	4.20-5.00

Öğretmen adaylarının Din öğretiminde etkili iletişim becerilerinin gerekliliğine yönelik tutum ortalamaları aşağıdaki verilmiştir.

Tablo 24. Öğretmen adaylarının Din öğretiminde etkili iletişim becerilerinin gerekliliğine yönelik tutum ortalamaları.

İFADELER	Ort.	1 %	2 %	3 %	4 %	5 %
Din öğretiminde etkili iletişim becerileri kullanmak bir gerekliliktir.	4,6985	0	0	1,5	27,1	71,4
Etkili iletişim becerileri kullanılan bir Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğrencilerin davranışlarına olumlu katkı sağlar.	4,6935	0	0	1,5	27,6	70,9
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde kullanılabilecek etkili iletişim becerilerinin neler olduğunu merak ederim.	4,3769	0	1,0	5,5	48,2	45,2
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretiminde öğrenci ile iletişim kurmada başarısızlığım beni rahatsız eder.	4,5354	0,5	1	3,5	34,3	60,6
Din Kültür ve Ahlak Bilgisi dersinde etkili iletişim becerileri olması gerektiğini her yerde savunurum.	4,4824	0	1,5	6	35,2	57,3
ORTALAMA	**4,557**					

1=Hiç katılmıyorum, 2=Katılmıyorum, 3= Kararsızım, 4= Katılıyorum, 5=Tamamen Katılıyorum

Öğretmen adaylarının Din öğretiminde etkili iletişim becerilerinin gerekliliğine yönelik tutum ortalamaları 4,557 olarak tespit edilmiştir. Yukarıda belirtilen katılım puan derecelendirme ve puan aralıkları tablosuna göre 4.20-5.00 aralığı tam katılım olduğuna göre DKAB dersi öğretmen adaylarının etkili iletişim becerilerinin gerekliliğine yönelik katılımları tamdır ve yüksektir.

Öğretmen adaylarının iletişimde "kaynak" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutum ortalamaları aşağıda verilmiştir.

Tablo 25. Öğretmen adaylarının İletişimde "kaynak" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutum ortalamaları.

İFADELER	Ort.	1 %	2 %	3 %	4 %	5 %
Kaynak (öğretmen) olarak kendini tanımalı, öncelikle kendi kendimle iletişim kurmalı ve buna bağlı olarak oluşturduğum anlamlara	4,5126	0	0,5	4	39,2	56,3

göre kişiler arası iletişim sürecini şekillendirmeliyim.						
Duygularımı ifade edebilmeli, kendi gücümün ve zayıflıklarımın farkında olmalıyım.	4,6583	0	0	2,5	29,1	68,3
Yapmış olduğum işle ilgili görev ve sorumluluklarımın, yeterli ve yetersiz yönlerimin farkında olmalıyım.	4,7236	0	0	0,5	26,6	72,9
Kendimle barışık olmalı, özgüven sahibi olmalıyım.	4,6985	0	0	1,5	27,1	71,4
Güvenilir olmalıyım.	4,8191	0	0	0,5	17,1	82,4
Konuşulan, tartışılan konuda yeterli bilgi birikimine sahip olmalıyım.	4,7487	0	0	0	25,1	74,9
Dürüst ve iyi niyetli amaçlar taşımalıyım.	4,7919	0	0	0	20,8	79,2
Samimi ve içten davranışlar sergilemeliyim.	4,7085	0	1	3,5	19,1	76,4
Güler yüzlü, sempatik ve esprili olmalıyım.	4,5427	0	0,5	6	32,2	62,3
Sabırlı ve hoşgörülü olmalıyım.	4,7186	0	0,5	1,5	23,6	74,4
Hedef kitleyi iyi tanımalıyım.	4,7085	0	0	2,5	24,1	73,4
Önce hedef kitleyi anlamaya çalışmalı, sonra anlaşılmayı önemsemeliyim.	4,6181	0,5	0,5	4	26,6	68,3
ORTALAMA	**4,687**					

Öğretmen adaylarının iletişimde "kaynak" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutum ortalamaları 4,687 olarak tespit edilmiştir. Yukarıda belirtilen katılım puan derecelendirme ve puan aralıkları tablosuna göre 4.20-5.00 aralığı tam katılım olduğuna göre DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde "kaynak" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik katılımları tamdır ve yüksektir.

Öğretmen adaylarının iletişimde "mesaj" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutum ortalamaları aşağıda verilmiştir.

Tablo 26. Öğretmen adaylarının İletişimde "mesaj" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutum ortalamaları.

		1	**2**	**3**	**4**	**5**
İFADELER	**Ort.**	**%**	**%**	**%**	**%**	**%**

Mesaj dosdoğru (vahye dayalı) olmalıdır.	4,2663	0,5	5,5	11,1	32,7	50,3
Mesaj sağlam, temellendirilmiş olmalıdır.	4,6533	0	0	2	30,7	67,3
Zamanında, yerinde ve yeterince verilmelidir.	4,7186	0	0	0,5	27,1	72,4
Açık, net ve anlaşılır olmalıdır.	4,7739	0	0	1	20,6	78,4
Mesaj somuttan soyuta, basitten karmaşığa doğru verilmelidir.	4,4925	1	0	7	37,2	59,3
İletişim amacına uygun olmalıdır.	4,6332	0	0	2,5	31,7	65,8
Kaynağa uygun olmalıdır.	4,6583	0	0,5	1	30,7	67,8
Hedef kitleye uygun olmalıdır.	4,6935	0	0	2	26,6	71,4
Mesaj hayati olmalı yani problem çözme amaçlı verilmelidir.	4,4020	0	4	6,5	34,7	54,8
Mesaj güncel olmalı yani yaşanılan zaman ve şartlara uygun olmalıdır.	4,4573	0	0	9,5	35,2	55,3
Mesaj ortama uygun olmalıdır.	4,4724	0	0	8,5	35,7	55,8
ORTALAMA	**4,565**					

Öğretmen adaylarının iletişimde "mesaj" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutum ortalamaları 4,565 olarak belirlenmiştir. Yukarıda belirtilen katılım puan derecelendirme ve puan aralıkları tablosuna göre 4.20-5.00 aralığı tam katılım olduğuna göre DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde "mesaj" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik katılımları tamdır ve yüksektir.

Öğretmen adaylarının iletişimde "kanal" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutum ortalamaları aşağıda verilmiştir.

Tablo 27. Öğretmen adaylarının İletişimde "kanal" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutum ortalamaları.

		1	**2**	**3**	**4**	**5**
İFADELER	**Ort.**	**%**	**%**	**%**	**%**	**%**
Kanalı mesajın alıcıya kolayca ulaşmasını sağlayacak şekilde seçerim.	4,3618	0	2	8,5	40,7	48,7
Alıcı ile iletişim kurarken kullandığım üsluba dikkat ederim.	4,5327	0	0	4,5	37,7	57,8

Alıcı ile iletişim kurarken güzel ve tekili konuşmaya dikkat ederim.	4,2613	0,5	1,5	9,5	48,2	40,2
Alıcı ile iletişim kurarken sesimin tonuna dikkat ederim.	4,3769	0	1,5	5,5	46,7	46,2
Yıkıcı değil yapıcı olunmalıdır.	4,3869	0	1	6,5	45,2	47,2
Dinleyicilerin ilgi ve dikkatleri toplanmalıdır.	4,5276	0,5	0	2	41,2	56,3
Açık ve anlaşılır bir dil kullanmak gerektiğini bilirim.	4,4874	0	0	4	43,2	52,8
Kullanılan dilin ve üslubun hedef kitlede iyi duygular oluşturacak şekilde olmasına dikkat ederim.	4,3920	0,5	0,5	7	43,2	48,7
Hedef kitle ile etkili bir iletişim sağlayabilmek ve öğrencilerin istenilen kazanımlara ulaşabilmesi hizmet etmek amacıyla gerekli hazırlıkları yaparım.	4,1809	1	1,5	12,6	48,2	36,7
Muhatabı yargılayıcı ifadelerden, "sen dili" kullanımından sakınır, "ben dili" kullanmaya özen gösteririm.	4,3568	0,5	0,5	10,1	40,7	48,2
Alıcı ile iletişim kurarken beden dilimi etkili bir şekilde kullanmaya özen gösteririm.	4,3819	1	0,5	7,5	41,2	49,7
Alıcı ile iletişim kurarken jest ve mimiklerimi etkili bir şekilde kullanmaya özen gösteririm.	4,3317	1	3	8	37,7	50,3
Alıcı ile iletişim kurarken göz teması kurmaya özen gösteririm.	4,2915	0,5	1,5	9	46,2	42,7
Alıcı ile iletişim kurarken kılık kıyafet seçiminde rol ve statüme uygun seçimler yapmaya özen gösteririm.	4,3417	0,5	1	5,5	49,7	43,2
Hedef kitle ile kuracağım duygusal yakınlık ile kişiler arası mesafeyi daraltırım.	4,4221	0,5	0	7	41,7	50,8
Hedef kitlenin öğretim hedeflerine kolayca ulaşmasına hizmet edecek çağdaş öğretim yöntem ve tekniklerini kullanırım.	4,3668	1	1,5	4,5	45,7	47,2
ORTALAMA	**4,375**					

Öğretmen adaylarının iletişimde "kanal" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutum ortalamaları 4,375 olarak tespit edilmiştir. Yukarıda belirtilen katılım puan derecelendirme ve puan aralıkları tablosuna göre 4.20-5.00 aralığı tam katılım olduğuna göre DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde "kanal" ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik katılımları tamdır ve yüksektir.

Öğretmen adaylarının din eğitiminde etkin iletişimi engelleyen faktörlere yönelik tutum ortalamaları aşağıda verilmiştir.

Tablo 28. Öğretmen adaylarının din eğitiminde etkin iletişimi engelleyen faktörlere yönelik tutum ortalamaları.

		1	2	3	4	5
İFADELER	**Ort.**	**%**	**%**	**%**	**%**	**%**
1- Kişisel farklılıklar ve ortak yaşantı alanlarının azlığı bir iletişim engelidir.	3,7236	5,5	10,1	19,1	37,2	28,1
2- İletişim amacının tam olarak algılanamaması bir iletişim engelidir.	4,2864	0	2,5	5,5	52,8	39,2
3-Kaynak ve alıcının birbirlerine güvenmemeleri bir iletişim engelidir.	4,3920	0	3	6,5	38,7	51,8
4-Karşılıklı sevgi ve saygının olmaması bir iletişim engelidir.	4,3920	1,5	3	5	35,7	54,8
5-Alıkşkanlıklar, kanıksamalar, farkındalığı yok eden tutum ve davranışlar iletişim engelidir.	4,3015	0	2,5	11,1	40,2	46,2
6-Kaynağın olumsuz kişilik özellikleri bir iletişim engelidir.	4,3869	0,5	2	9	35,2	53,3
7-Kaynağın aşırı sert, kaba, kırıcı tutum ve davranışları bir iletişim engelidir.	4,6734	0	0,5	3	25,1	71,4
8-Önyargılar, kalıplaşmış düşünceler bir iletişim engelidir.	4,5879	0	0,5	3,5	32,7	63,3
9- Gelenek, atalar dini, taklit vb. tutum ve yaklaşımlar bir iletişim engelidir.	3,9548	3,5	8,5	18,1	28,6	41,2
10- Alıcının kaynağa ve mesaja yönelik değersizlik algısı bir iletişim engelidir.	4,4623	0	1	8	34,7	56,3
ORTALAMA	**4,316**					

Öğretmen adaylarının din eğitiminde etkin iletişimi engelleyen faktörlere yönelik tutum ortalamaları 4,316 olarak belirlenmiştir. Yukarıda belirtilen katılım puan derecelendirme ve puan aralıkları tablosuna göre 4.20-5.00 aralığı tam katılım olduğuna göre DKAB dersi öğretmen adaylarının din eğitiminde etkin iletişimi engelleyen faktörlere yönelik katılımları tamdır ve yüksektir.

7. Sonuç ve Öneriler

Araştırma temel problemi çerçevesinde DKAB dersi öğretmen adaylarının din eğitiminde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumlarını ortaya koymuştur. Bu problem ve araştırmamızın denencelerini test etmek amacıyla bir ölçek geliştirilmiştir. DKAB dersi öğretmen adaylarının etkili iletişim becerilerine yönelik tutumlarını ölçmek amacıyla geliştirilen ölçek bu alanda özgün bir ürün olarak alana katkı sağlamıştır. Ölçek farklı araştırmalarda kullanılarak da alana ayrıca katkı sağlayacaktır. Araştırmamızın denenceleri bu ölçeğin uygulanması ile elde edilen bulgular çerçevesinde değerlendirerek aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

1. DKAB dersi öğretmen adaylarının etkili iletişim becerilerinin gerekliliğine yönelik tutumları tamdır ve yüksektir.
2. DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde kaynak ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları tamdır ve yüksektir.
3. DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde mesaj ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları tamdır ve yüksektir.
4. DKAB dersi öğretmen adaylarının iletişimde kanal ögesi çerçevesinde etkili iletişim becerilerine yönelik tutumları tamdır ve yüksektir.
5. DKAB dersi öğretmen adaylarının din eğitiminde etkili iletişimi engelleyen faktörlere yönelik tutumları tamdır ve yüksektir.

Bu sonuçlar üzerine aşağıdaki öneriler geliştirilebilir.

1. DKAB dersi öğretmen adaylarının etkili iletişim becerilerinin gerekliliğinin farkındadırlar. Öğretmen adaylarının bu gerekliliğe uygun iletişim becerileri sergileyebilmeleri için neler yapmaları gerektiği üzerinde düşünülmelidir.
2. DKAB dersi öğretmen adayları iletişimde kaynak ögesi ve kaynakta bulunması gereken özellikler çerçevesinde etkili iletişim becerilerinin gerekliliğinin farkındadırlar. Öğretmen adaylarının bu farkındalığa uygun iletişim becerileri sergileyebilmeleri için neler yapmaları gerektiği üzerinde düşünülmelidir.
3. DKAB dersi öğretmen adayları iletişimde mesaj ögesi ve mesaj ögesinde bulunması gereken özellikler çerçevesinde etkili iletişim becerilerinin gerekliliğinin farkındadırlar. Öğretmen adaylarının bu farkındalığa uygun iletişim becerileri sergileyebilmeleri için neler yapmaları gerektiği üzerinde düşünülmelidir.
4. DKAB dersi öğretmen adayları iletişimde kanal ögesi ve kanal ögesinde bulunması gereken özellikler çerçevesinde etkili iletişim becerilerinin gerekliliğinin farkındadırlar. Öğretmen adaylarının bu farkındalığa uygun iletişim becerileri sergileyebilmeleri için neler yapmaları gerektiği üzerinde düşünülmelidir.
5. DKAB dersi öğretmen adayları din eğitiminde etkili iletişimi engelleyen faktörlerin farkındadırlar. Öğretmen adaylarının bu farkındalığa uygun iletişim becerileri sergileyebilmeleri için neler yapmaları gerektiği üzerinde düşünülmeli ve etkili iletişim becerileri kazanmaları sağlanmalıdır.

Kaynakça

Balcı, Ali. *Sosyal bilimlerde araştırma-yöntem, teknik ve ilkeler*. 3. Baskı. Ankara: PegemA Yayıncılık. 2001.

Bağçe, Emre. İletişim ve insan, din ve hayat. 22. (Haziran, 2014). ss.4-9

Certel, Hüseyin. Din-iletişim ilişkisi ve dini iletişim engelleri, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 21/2, (Aralık, 2008). ss.127-158.

Cüceloğlu Doğan. *İnsan insana*. İstanbul: Altın Kitaplar Basımevi. 1979.

Cüceloğlu, Doğan. *Yeniden insan insana,* 37. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.

Dan O'Haır - Gustav W. Frıedrıch - Lynda Dee Dıxon. *Strategic Communication: In business and the professions,* Fifth edition. Boston: Houghton mifflin company. 2005.

Demiray, Uğur. *İletişim Ötesi İletişim.* Eskişehir: Turkuaz Kitabevi. 1994.

Demirel Özcan - Sadi Seferoğlu - Esed Yağcı, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme.* Ankara: PegemA Yayıncılık. 2001.

Dökmen, Üstün . *İletişim Çatışmaları ve Empati*. 29. Baskı. Ankara: Sistem Yayıncılık. 2004.

Erdoğan, İrfan. *İletişimi anlamak.* Ankara: Erk Yayınları. 2005.

Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Yelkentepe Yayınları. 1975.

Gökçe, Orhan. *İletişim bilimi*. Ankara: Siyasal Kitabevi. 2006.

Güney, Salih. *Davranış bilimler,* 2.Baskı. Ankara: Nobel Yayınları. 2000.

Gürgen, Haluk. *Örgütlerde İletişim Kalitesi.* İstanbul: Der Yayınları. 1997.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntem*i. Ankara: Nobel yayıncılık. 1998.

Koç, Ahmet. *Din eğitiminde etkili iletişim*, 4. Baskı, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016),

Küçük, Mestan. *İletişim kavramı ve iletişim süreci.* Ed: Nezih Orhon, Ufuk Eriş. İletişim Bilgisi (içinde). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık öğretim Fakültesi Yayınları. 2012.

Küçükahmet, Leyla. *Eğitim Programları ve Öğretim, Öğretim İlke ve Yöntemleri.* Ankara: Gazi Kitabevi. 1997.

Küçükerdoğan, Gül Rengin. *Reklam Söylemi,* İstanbul: Es Yayınları, 2005.

MEB, Gazetecilik, *İletişim süreci ve türleri.* Ankara: MEB Yayınları, 2011. 3. Erişim adresi:http://www.megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller_pdf/%C4%B0leti%C5%9Fim%20S%C3%BCreci%20ve%20T%C3%BCrleri.pdf. Erişim tarihi: 28.08.2019.

Mutlu, Erol. *İletişim sözlüğü*. Ankara: Ark Yayınları.1994.

TDK, *Türkçe Sözlük*, c. II. Ankara:1983,

Türkkan, Reha Oğuz. *İkna ve uzlaşma sanatı*. İstanbul: Hayat Yayınları. 1998.

Usluata, Ayseli. *İletişim*. İstanbul: Yeni Yüzyıl Kitaplığı, (Cep Üniversitesi) 1996.

Zeybek, Işıl – Duru, Hande. *Kimliğim ve ben.* İstanbul: Kültür Üniversitesi Yayınları. 2007.

Zıllıoğlu, Merih. *İlerişim nedir?* İstanbul: Cem Yayınevi. 2007.

MÜHTEDİLERİN İSLAM'I SEÇMESİNDE DİN DİLİ VE İLETİŞİM (HOLLANDA-ROTTERDAM ÖRNEĞİ)

Murat ATAMAN[1]

Ahmet Selim DEMİRYÜREK[2]

Özet

Araştırmanın temel konusu genç mühtedilerin İslam'ı seçmesinde din dili ve iletişimin önemidir. Saha araştırması kapsamında Hollandalı 20 genç mühtedi ve davet çalışmalarını yürüten derneklerin İslam davetçisi üyeleri ile derinlemesine mülakatlar yapılmış elde edilen bulgular söylem analizi tekniğiyle tahlil edilmiştir. Araştırmanın alt konuları ise mühtedilerin müslüman olmadan önceki İslam algıları, İhtida etmelerinde İlahi mesajın hangi özelliklerinin ağır bastığı, İslam'ın anlatılmasında hangi temaların kullanılmasının gerekli olduğu, İslam'ın doğru anlaşılmasının önündeki engeller ve Rotterdam'da devam eden tebliğ ve davet faaliyetlerinde kullanılan din dilidir.

Abstract

The main topic of the research is the importance of religious language and communication in the Dutch converts. Within the scope of the field research, in-depth interviews were conducted with 20 Dutch young people and Islamic invitation members of associations conducting Islamic tablıg. The findings were analyzed with discourse analysis technique. The sub-topics of the study are the perceptions of Islam before the Muslim converts, which features of the divine message prevail in their conversion, which themes are needed to be used in explaining Islam, the barriers to the proper understanding of Islam and the religious language used in the ongoing tablıg and invitation activities in Rotterdam

GİRİŞ

Farklı kültüre ve farklı dil karakterine sahip her toplum tabii olarak nesnel çerçeveyi kendi dil kültürünün sunduğu kavramlar doğrultusunda algılayacaktır.[3] Çünkü bir dilin kavramsal muhtevasını belirleyen şey, o dili kullananın tarihsel süreçte girdiği girift anlamlar ve ilişkiler ağının bütünüdür. Batının kendi kültürel ve tarihsel kodlarına sinen İslamofobik temayüllerin sunmuş olduğu dilsel ve kavramsal çerçeveler, Avrupa'da genelde din özelde ise İslam algısını negatif yönde değiştirmektedir.

Batı kültürünün üzerindeki etkisinin eskisi gibi olmadığı Hristiyanlık, dine dair bu negatif algıları perçinlemiştir. Seküler kavramlarla düşünmenin ve hareket etmenin hatta dine kayıtsız kalmanın bir ölçü haline geldiği bu toplumda İslam'ın sunmuş olduğu ilahi mesajı doğru anlama, aktarma ve anlatma ihtiyacı, din dilinin önemini ortaya çıkarmaktadır.

Bugün batının çok kültürlü toplumlarında hatırı sayılır bir genç kitle, çeşitli dini kurum, kuruluş grup ve hareketlerin internet, televizyon gazete ve dergi vasıtasıyla yaydığı dini yayıncılığa muhatap olmaktadır. İslam dini özelinde bakıldığında ise dini yayıncılık faaliyetlerine muhatap olan ve ciddi anlam sorunları içinde olan bu gençlerin bazısının İslam'ı seçerek ihtida ettiği ve İslam'ı sahih ve doğru kaynaklardan öğrenme çabası içine girdiği görülmektedir. İhtida eden gençlerin İslam'ı seçmesinde mevcut dini yayın faaliyetlerinde kullanılan din dilinin mahiyeti önemli bir sorunsaldır. Bu açıdan araştırma, Hollanda-Rotterdam örneğinde gençliğe yönelik İslami yayın faaliyetlerinde kullanılan din dilini İslam'ı seçen genç mühtediler üzerinden anlama girişimidir.

---

[1] Araş. Gör., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

[2] Araş. Gör., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

[3] Suat Cebeci, "Din Dilinin Mahiyeti ve Kavramsal Uzlaşı Sorunu, *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/ 5 (Ocak 2004), 10-11.

1. Hollanda'da Din ve İslamlaşma

Hollanda'da 20. Yüzyılın ilk yarısında, anayasal reformdan sonra hızlı bir sekülerleşme dönemine girmiştir. 1970'li yıllara kadar düzenli bir şekilde kiliseye giden Hollandalılar sekülerleşme süreci ile birlikte kilise ile bağlarını yavaş yavaş koparmaya başlamıştır. "Fakat Batılı olmayan göçmenlerin gelmesiyle din, Hollanda'da farklı bir önem taşımaya başlamıştır. Göçmenler, hem etnik hem de dini-kültürel kökleriyle Avrupa'nın sosyokültürel yapısını tekrar yapılandırmışlardır. 2002'de Hollanda'nın %40'ı kendini bir dinden saymamakta, %31'i Katolik, %21'i Protestan ve %5'i ise Müslüman sayılmaktadır. Amsterdam'ın ise %49'u dinsiz, %22'si Protestan, %14'ü Katolik ve %10'u Müslüman'dır."[4]

Hollanda toplumunun hızla sekülerleşmesi karşısında Katoliklik, Protestanlık gibi mezhepler de 1960'lardan itibaren düşüşe geçmiş ve bu düşüş 1980'li ve 90'lı yıllarda daha da hızlanmıştır. Bunun sebebi dinin hem insanlar hem devlet üzerindeki etkisini kaybetmesidir. Örneğin 1966 yılında Katoliklerde kiliseye katılım oranı %64,6 iken bu oran sadece dört yıl sonra 1970'de %46.3,1991'de 13,1'e,2000'de %9,2'ye ve 2009 yılında %6,4'e düşmüştür.1960'dan itibaren artan refah oranı ve bireysellikle birlikte Hollanda toplumunda gittikçe artan sekülerleşme, Protestan Kilisesini de etkilemiştir. Örneğin 1966'da %25 olan Protestanların oranı 1979'da %22'ye, 1996'da %19'a ve 2006'da ise %14'e düşmüştür.[5]

II. Dünya Savaşı sonrası Hollanda'nın homojen etnik, kültürel ve dini yapısı Müslüman göçleriyle beraber değişmeye başlamıştır. Bu göçlerden bir kısmını Hollanda'nın eski sömürgeleri olan Endenozya ve Surinam'dan gelen Müslümanlar oluştururken, diğer kısmını Türkiye ve Fas'tan gelen misafir işçiler ve Afganistan, İran Pakistan, Nijerya ve Irak gibi ülkelerden gelen Müslüman mülteciler oluşturmaktadır.[6]

"Hollanda'daki Müslüman nüfus 1970'li yıllardan sonra hızlı bir şekilde artış göstermiştir. Hollanda İstatistik Kurumu CBS verilerine göre 1971 yılında 54 bin olan Müslümanların sayısı 1975'de 105 bine, 1980'de 225 bine, 1997'de 573 bine 2004 yılında ise 946 bine ulaşmıştır. 2011 verilerine göre ise Hollanda'da 488.164'ü Türk, 349.270'i Faslı 40.000'i Pakistanlı, 34.000 bini Surinamlı ve 12.000'i Hollandalı olmak üzere toplam 01.219.753 Müslüman yaşamaktadır." [7]

2. Bulgular ve Değerlendirmeler

Araştırmanın Amacı, Yöntemi ve Örneklemi

Nitel araştırma yöntemlerinin benimsendiği çalışmanın örneklemi din değiştirip Müslüman olan Hollandalı 20 mühtedidir. Mühtedilerin 15 tanesi erkek 5 tanesi kadındır. İçlerinde 1 hafta önce Müslüman olanlar olduğu gibi 25 yıldır Müslüman olanlar da vardır.

Araştırma kapsamında yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ile yaşları 19 ila 59 arasında değişen Hollandalı 20 genç mühtedi ile derinlemesine mülakat yapılmış elde edilen bulgular söylem analizi tekniğiyle tahlil edilmiştir. Ayrıca Rotterdam'da devam eden tebliğ ve davet faaliyetleri katılımcı gözlem tekniğiyle incelenmiş, saha uzmanlarıyla mülakatlar yapılmıştır.

Saha çalışması, 2019 yılının Ocak- Şubat ayı içerisinde gerçekleşmiş olup yaklaşık 1 ay sürmüştür. Mühtediler ile tanışma ve yakınlık sağlandıktan sonra hazırlanan görüşme formu ile yarı

[4] Kübra Elçi, *Çokkültürlü Seküler Toplumda Türk Genç Yetişkin Kadınların Dini Sosyalleşmeleri: Amsterdam Örneği*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2016), 55.

[5] Muhammet Fatih Genç, Yaygın *Din Eğitiminde Gençliğin Eğitimi Hollanda'da Havra, Kilise ve Camilerde Gençliğe Yönelik Eğitsel Faaliyet Ve Hizmetler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Alan Araştırması*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, Ankara, 2011),67-69.

[6] Genç, *Yaygın Din Eğitiminde Gençliğin Eğitimi*, s. 81.

[7] İrfan Sevinç, *Hollanda'da Cami Eksenli Din Hizmetleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, Ankara, 2010), 6.; Genç, *Yaygın Din Eğitiminde Gençliğin Eğitimi*, 81-82.

yapılandırılmış mülakatlar yapılmıştır. Mülakatlar, Hollanda'nın ana dili olan Felemenkçe ile yapılmıştır. 20 kişilik örneklem grubunun yaş ortalaması 32'dir. En büyük mühtedi 59 en küçüğü 19 yaşındadır. Örneklem grubunun din değiştirme yaşı 18-28 yaşları arasında değişmektedir. Ama çoğunluk 20 ile 30 yaşları arasında Müslüman olmuştur. Görüşülenlerin 12 tanesi evli, 6 tanesi bekâr, 2 tanesi boşanmıştır. Araştırma grubunun eğitim durumuna bakıldığında neredeyse tamamının üniversite mezunu eğitimli kişiler olduğu görülmüştür. İhtida eden 20 kişiden 4 tanesi önceki inancının Ateist 3 tanesi Agnostik 11 tanesi Katolik 2 tanesi Protestan[8] olduğunu söylemiştir. Mühtedilerden bir kısmına tebliğ ve davet faaliyeti yürüten kişiler vasıtasıyla bir kısmına camilerdeki sosyal etkiliklerde bir kısmına ise mühtedilerin mühtedi olan arkadaşları vasıtasıyla ulaşılmıştır.

3. Rotterdam'da Tebliğ, Davet Çalışmaları ve İhtida

Sahadan elde ettiğimiz bulgulara göre Rotterdam'da gayrimüslimlere yönelik tebliğ ve davet çalışmalarında en çok göze çarpan faaliyet "street dava" denilen sokak davetleridir. Bu faaliyetlerde davetçi, şehrin cadde, sokak ve mahallelerinde küçük stantlar kurarak İslam'ı tanıtan broşürler dağıtır, ilgili kişilere İslam hakkında bilgi verir. İslam'ı merak eden veya belli konularda İslam hakkında soru sormak isteyen insanlar bu davetçilerle iletişimi sürdürürler.

Rotterdam'da davet çalışmalarını düzenli olarak yapan iki dernek olduğu görülmüştür. Bunlardan *Waarom İslam (Neden İslam)* derneği daha çok selefi diyebileceğimiz şahıslar üzerinden davet çalışmalarını yürütmektedir. Diğer bir dernek ise *De Middenweg (orta yol)* adında mühtedilerin öncülüğünde kurulmuş olan dernektir. Cadde, sokak ve mahallelerdeki davet çalışmalarını Kayserili bir öğretmen olan Mustafa Sert'in öncülüğünde gerçekleştirmektedirler. Sahadan elde ettiğimiz verilere göre birçok Hollandalı bu iki davetçi grup vesilesi ile Müslüman olmuştur.

Waarom İslam, içerisinde Hollanda, Türkiye, Fas gibi farklı uyruklara müntesip insanları barındıran bir organizasyon görünümündedir. Aynı isim altında bir internet siteleri mevcuttur.[9] Burada, siteye girenlerin karşısına "varlık gayesini" hatırlatan, Hollandalı bir Müslümanın (mühtedinin) kısa bir konuşması yer aldığı görülmüştür. Bu sitede, İslam, Kur'an, peygamberler vb. konularda kısa seminerler verilmektedir "GORAP" denilen İngiltere menşeli bir davet içeriğini esas aldıkları bilinmektedir. "GORAP" in açılımı şu şekilde ifade edebiliriz:

G: god. İlkin Allah'ın varlığı üzerinde duruluyor. Muhatabın bir Allah inancı ve düşüncesi olup olmama durumuna göre deliller gösteriliyor.

O:oneness: Allah inancı sağlandıktan sonra, İslam'ın tevhid inancı vurgulanıyor.

R: revelation: Bir olan Allah'ın insanlara peygamberler vasıtasıyla gönderdiği vahiy inancı anlatılıyor.

A:Kısaltmanın tamamlanması için konulmuş olan sesli harftir.

P: Prophethood: Peygamberlik ve nübüvvetin delili üzerinde duruluyor.

De Middenweg bizatihi mühtediler tarafından kurulan cami-derneğin ismidir.[10] Bu derneğin içerisinde farklı ilmi, kültürel organizasyonlar yapılmaktadır. Düzenli olarak haftalık Felemenkçe dersler verilmektedir. Birçok mühtedinin bu kurum eliyle İslam'a girdiği aktarılmıştır. Her hafta düzenli olarak Hollanda'nın farklı bölgelerinde kitap, broşür dağıtarak İslam'ı anlatma gayreti içerisinde oluyorlar. Asıl amaç broşürler vesilesiyle bir diyalog oluşturarak İslam'ı karşı tarafa anlatmaktır. Metot olarak

[8] Görüşmecilerden bazıları önceki dinini "agnostik Hıristiyan", "kültürel olarak Hıristiyan" diye de ifade etmiştir. Bu açıdan önceki dinlerini Protestan veya Katolik olarak açıklayan görüşmecilerin birçoğu aynı zamanda agnostik veya ateist olarak öne çıkmıştır.

[9] https://www.waaromislam.nl, (Erişim 23 Mayıs 2019)

[10] https://www.facebook.com › demiddenweg, (Erişim 23 Mayıs 2019)

doğrudan İslam'a davet ve karşı tarafı ikna etme üzerine kurulmuştur. Birçok insan bu çalışmalar doğrultusunda İslam'ı seçmiştir. Kullandıkları dil ve metodun entelektüel ve ikna edici olduğu söylenebilir. Önceden hazırladıkları kitaplar ve broşürler Hollanda toplumunu ikna edecek, en azından ilgisini çekecek düzeydedir.

Waarom İslam ve De Middenweg Davetçilerinin Gayrimüslimlere Karşı Davet Metodu ve İletişim

Waarom İslam'ın sokak davetlerindeki temel iddiası insanlarla diyalog içerisinde olarak onların İslam hakkındaki bakış açısını değiştirmektir. Yani insanların hızlı bir şekilde İslam'ı kabul edip ihtida etmelerine çalışmak değil, ilk planda onların anti-İslam algısını yıkmaya çalışmak ve İslam hakkında bilgilendirmektir. Bu yüzden dağıtılan broşürler ve konuşulan temel konular ilk planda İslam'ı tanıtmak amaçlıdır. Bu minvalde muhatabın hakikat arayışı içerisinde İslam'a ilgi duyması merak içinde sorular sorması önemlidir.

Buna karşılık De Middenweg davetçilerinin davet metodunda ikna etmeyi öncelediği görülmüştür. Muhataba İslam'ın mesajı açık ve yalın bir dille anlatılmalı şüphe edilen tüm konular giderilmeye çalışılmalı ve sonunda muhatabın hidayetine vesile olunmalıdır. Ana hedef ilk planda İslam'ı tanıtmak değil muhatabın Müslüman olmasıdır. De Middenweg davetçilerinin bu metodu Warom İslam davetçilerinden 42 yaşındaki Mehmet tarafından şu sözlerle eleştirilmiştir.

De Middenweg'in metodunun pratik tezahürünü şu şekilde örneklendirebilirim: İslam daveti yapılan bir adam İslam'ın birçok ilkesine ikna olmuşsa ve şunu diyorsa "ben biraz düşüneyim", davetçi cevap olarak hemen "kardeşim daha neyi düşüneceksin! belki yarın ölürsün, yani hemen gel Müslüman ol" yani kendi tabirleriyle "biraz itmemiz gerekiyor" diyor. Yaw sıkma adamı! Rahat bırak biraz. Hani kendi içsel süreci ile ikna olsun.

Davetçi Mehmet'in de açıklamasında görüldüğü gibi gayrimüslimlere yönelik davet çalışmalarında kullanılacak yöntem, din dili ve iletişim gibi hususlar iki davetçi grup arasında değişiklik arzetmektedir. Bu çerçevede Middenweg'in "Öncelikle İslam'ı tanıtma" esaslı davet metodunun batı toplumuna daha uygun bir davet biçimi olduğu söylenebilir. Çünkü batı toplumunun en büyük özelliklerinden bir tanesi bireylerin kesinlikle üzerlerinde bir baskının oluşmasını istememeleridir.

Yapılan görüşmelerde davetçiler, gayrimüslimlere yönelik din dili ve iletişimde en önemli hususun İslam'ın fıtrat dini olduğunu vurgulamak olduğunu belirtmiştir. Zira İnsan fıtratının ret edemeyeceği ahlak ilkeleri üzerinden İslam'ı anlatmak tüm insanlar arasında ortak yakınlıkları açığa çıkarmaktadır. Bu açıdan 34 yaşındaki Türk davetçi Mehmet düşüncelerini şöyle ifade etmiştir

İnsanların mensubu olduğu dinlerin dışında ortak paydada buluştukları ortak bir yakınlıkları var: Fıtri özelliklerimiz. Hiçbir dine inanmayan bir ateist bile fıtri olanı inkâr edemiyor. Nedir bunlar: Anne babaya iyi davranmak, insanlara kötü söz söylememek, doğru konuşmak, yalandan sakınmak, cömert olmak, yetimlere fakirlere yardım etmek... Hollanda'da toplumun tamamı bir ahlaki yozlaşma içinde bunlardan rahatsız. Örneğin her yerde yaşlı bakım evleri var, bireysel yaşamın yol açtığı birçok sıkıntı var. Siz İslam'ın ahlaki temalarını öne çıkardığınız zaman örneğin İslam anne babaya iyi davranmayı emreder dediğiniz zaman bu insanları İslam'a çekiyor zaten...

Davetçi Mehmet'in burada iddia ettiği husus, İslam'ın ahlaki yönlerini öne çıkararak gayrimüslimlerle iletişim kurmanın onları ortak insani değerler ekseninde İslam'a daha fazla yaklaştırdığını belirtmektir. Çünkü İslam, insan fıtratına en yakın dindir. Hollanda toplumunun diğer Batı Avrupa ülkeleri gibi toplum hayatında özellikle de ailede büyük bozulma içerisinde olması ve seküler toplumun bir anlam dünyası sunmaması, insanları İslam ahlakına yaklaştırmıştır. Dolayısıyla Hollanda toplumunun mevcut rahatsızlıklarından yola çıkılarak İslam ahlakının sunduğu çözüm önerilerinin muhataplara anlatılması evrensel bir din dili kullanmada önemlidir.

Aynı şekilde 35 yaşında 3 yıl önce Müslüman olan Alex de İslam'ın insanlara anlatılmasında fıtri meselelere vurgu yapmanın önemine şu sözlerle değinmiştir:

İnsanların İslam'a yaklaşmalarında insan fıtratını alakadar eden meselelerin önemli olduğunu düşünüyorum. Mesela ben inançsız olarak yetiştiğimi söylesem de fıtraten bir Allah inancı vardı bende. Allah'ın beni gördüğü şuurunu küçüklüğümden beri hissediyordum. İşte İslam, burada beni uyandırdı. Yaşadığımız dünyada İslam'ın medyadaki görünürlüğü, kamusal alanda Müslümanlar hakkında söylenen şeyler siyasi, politik tartışmaya açık ve kafa karıştıran şeyler. Bunlar üzerinden İslam'ı anlaşılmasının zor olduğunu ve gereksiz spekülasyon olduğunu düşünüyorum.

Alex'e göre İslam'ın Fıtrat dini olduğu üzerinden gayrimüslimlerle bir iletişim kurulması onları İslam'a yaklaştıran bağlamın kendisidir. Sosyal medyada ve televizyonda anlatılan İslam, Müslümanlarla, Hollandalılar arasındaki iletişim kanallarını oksitlemekte sahih bir etkileşimin önünü kapatmaktadır.

59 yaşındaki Franz Muhammet adlı mühtedi ise İslam'ı en başta yasaklar üzerinden anlatılmasının kötü bir din dili kullanmak olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

İslam ne bir tartışmacı üslupla ne de yasaklar üzerinden anlatılmalıdır. Yasaklar genel bir direktif olarak değil daha çok izah edici nitelikte olmalıdır.

Franz Muhammet adlı mühtedinin de ifade ettiği gibi İslam'ın anlatılmasında tedrici metot önemlidir. İslam hakkında zaten negatif algılara sahip olan kişilere öncelik olarak bu negatif algıları ortadan kaldırıcı üslup ve dil kullanılmalıdır. Muhatabın negatif algıları ekseninde açılan tartışmaların gereksiz olduğu ifade edilmiştir:

İnsanlar öyle sorularla geliyorlar ki ya işte "İslam kadınların çalışmasına izin vermiyor mu? Kadınların giyim kuşamına kısıtlama mı koyuyor?." Kendisinin sosyal hayatta, ailede, eğitimde kısıtlanacağını sınırlanacağını düşünüyor. Şimdi biz bu yüzden diyoruz ki "kardeşim, çok güzel sorular soruyorsun, ilgin için teşekkür ederim ama önce gel bir İslam'ı birlikte tanıyalım. İslam nasıl bir din bunu anla ondan sonra güzel bir şekilde konuşalım..."(Mehmet, 42)

Hollanda toplumu diğer Avrupa ülkeleri gibi modern kültürde bireysel yaşamın hâkim olduğu bir toplumdur. Çokkültürlü bu toplumda her birey özgür olarak kendi bireysel adacığında kendi tercihlerini kendi vermeli ve diğerlerinden kendi tercihlerine saygı duymasını istemektedir. Davetçi Mehmet'in bu anlatımında İslam dininin sosyal hayatta bireylerin özgürlüğüne müdahale eden kısıtlayıcı bir unsur olarak görüldüğü ifade edilmiştir. Davetçinin ilk plandaki metodu ise muhataba önce İslam'ın temel ilkelerini tanıtmak ve sahih bir İslam algısını muhataba yerleştirmektir. Bu sağlandıktan sonra İslam'la ilgili negatif algılar muhatabın İslam'a olan ilgisine göre zaten ortadan kalkacaktır.

4. Mühtedilerin İslam'ı Seçmesinde Din Dili ve İletişim

Mühtedilerin Müslüman Olmadan Önce Genelde Din Özelde İslam Algıları

Batı kültürü günümüz modern zamanlara kadar Hıristiyanlığın şekillendirdiği bir kültürdür. Ancak Hıristiyanlığın Batı kültürü üzerindeki etkisi eskisi gibi değildir. Modern Batı toplumunun artık post-Hristiyan bir toplum olduğu çünkü toplumun kendisini oluşturan Hıristiyanlığa dair alametleri büyük ölçüde kaybettiği yaygın bir şekilde dile getirilmektedir. Bunu söylemek Hıristiyanlığın tamamen etkisini yitirdiğini ifade etmek anlamına gelmez. Fakat pek çok insan için Hıristiyanlık artık marjinalleşmiştir.[11]

Çoğunluğu Agnostik ve ateist olan Hollanda toplumunun dinle ilişkisi olumsuz görünmektedir. Mülakat yaptığımız mühtedilerin çoğu önceki inancını "dayatılmış bir Hristiyanlık" söylemi etrafında açıklamıştır. Öyle ki görüşmeciler dinlerini "Agnostik Hıristiyan", "Hristiyan ama ateist", "inançsız olarak yetiştim" gibi sözlerle dile getirmiştir. Din algıları genelinde bakıldığında ise Avrupa toplumun yakın tarihte tecrübe ettiği iki büyük dünya savaşı, terör, sanayi devrimiyle birlikte yaşanan büyük sosyal değişmenin getirdiği rasyonelleşme insanları sadece Hıristiyanlıktan değil dinin bizzat kendisinden soğutmaya yetmiştir. Mühtedilerin Müslüman olmadan önceki din algısı bu minvalde İslam algılarını da

[11] Ali Köse*, Neden İslam'ı Seçiyorlar*, (İstanbul: İSAM Yayınları 1997) 61.

etkilemiştir. Önceden Agnostik olduğunu söyleyen 50 yaşındaki Marco düşüncelerini şöyle ifade etmiştir:

İnsanlar İslam'dan korkuyor ve çekiniyorlar. Çünkü her şeyin yasaklanacağına ve kısıtlanacağına inanıyorlar. Hollanda'daki insanlar kiliseyle olan olumsuz ilişkileri nedeniyle dinle olan bağlarını kopardılar. İslam'ı duyunca "yine mi din!" diye tepki gösteriyorlar. Eskiden dinle ilgili yaşadıkları olumsuz şeyleri hatırlıyorlar.

Mühtedi olan Marco'un bu cümlelerinde yukarıda ifade ettiğimiz "kısıtlayıcı din" algısını görmek mümkündür. Batı toplumunun yakın tarihte tecrübe ettiği dinsel bunalım, mühtedi olan Marco'nun cümlelerine doğrudan yansımıştır. Hıristiyanlık dini, modern insana ortaçağlarda bireyin ayaklarına takılan bir pranga gibi gelmektedir. Böyle bir din tecrübesinden sonra diğer dinler zaten daha da korku verici olmalıdır.

Müslüman olmadan önce Ateist olan 25 yaşındaki Maarten de aynı şekilde Batı toplumunun kültürel bagajındaki din algısı üzerinden diğer dinleri konumlandırdığını şöyle ifade etmiştir:

Mensubu olduğum kültürel Hıristiyanlık din konusunda aklı ikna eden mantıklı şeyler sunmuyordu. Evet ben tam anlamıyla Ateist'dim. Diğer Hollandalılar gibi düşünüyordum aslında. Eğer din olarak Hristiyanlık beni tatmin etmemişse diğer dinler de öyledir diye düşünüyordum.

Bu örneklerde görüldüğü gibi birçok mühtedi İslam hakkında önceden hiçbir algıya sahip olmadığını ifade etmiştir. Bazılar ise dinlerle arasına kati manada mesafe koyduğundan İslam'ı da bu dinler arasına koymuştur. Dolayısıyla Hristiyanlıkta veya diğer başka dinlerde gördüğü akla tezat öğretileri dinlerin genel karakteristik yapısı olarak algılamış İslam'ı da bu gözle değerlendirmiştir.

İhtida Etmede İlahi Mesajın Hangi Özelliklerinin Ağır Bastığı

Birçok mühtedinin İslam'a olan yolculuk hikâyelerinin ve etkilenme faktörlerinin farklı olduğu görülmüştür. Bir Müslüman için çok sıradan olan bir bilgi, mesaj, davranış gayrimüslim bir kimse için hayatını değiştirecek bir etkiye sahip olabilmektedir. Bununla birlikte bazı mesajların ayrı bir yeri olduğu ve İslam'ı seçen herkes üzerinde güçlü bir etki bıraktığı görülmüştür. Sokak davetlerinde tevhit, peygamber, ahiret, Kur'an mucizeleri ve İslam ahlakı öne çıkan konulardır. Bu konular geleneksel Katolik ve Protestan mezhebine mensup ancak agnostik fikirlere sahip olan Hollandalı'ların daha çok ilgisini çekmiştir.

Hristiyanlığın teslis akidesi ne denli kafaları karıştırıp rahatsızlık meydana getiriyor ise, tevhidin de o oranda aklı ve gönlü teskin edip huzura kavuşturduğu mühtediler tarafından ifade edilmiştir. İslam davetçileri ile yapılan görüşmelerde Hristiyanların teslis inancı içinde yetişen gayrimüslimlere İslam'ın tevhide dayalı inanç sistemi üzerinden bir din dili kullanmanın onları İslam'a çektiği aktarılmıştır. Bu noktada İslam'ın rasyonel ve makul bir din olduğu ifade edilmiştir.

Bir ikinci en önemli tema Hz. Muhammed'in örnek yaşantısıdır. Öyle ki birçok mühtedi İslam'ı ilk etapta Kur'an üzerinden öğrenmekten ziyade Hz. Peygamber'in hayatı üzerinden okuyup öğrenmeyi tavsiye etmektedir. Nitekim bunun tesirinin daha etkili ve güçlü olduğu söylenmektedir. Aynı şekilde İslam'ın diğer peygamberlere olan bakışı, Kur'an-ı Kerim'de onları ele alma biçimi etkili bir mesaj olarak öne çıkmaktadır. Mühtediler üzerinde etkisi büyük olan bir diğer mesaj ise oruç ibadetidir. Birçok mühtedi bizatihi ramazan ayında oruç ibadetinden çok etkilendiklerini söylemişlerdir. Hatta Müslüman olmadan önce sırf ramazan atmosferini yaşayabilmek için oruç tutuklarını ifade edenler de olmuştur.

İslam'ın Doğru Anlaşılmasının Önündeki Engeller ve İslamofobi

1960'lardan itibaren yoğun işçi göçleriyle birlikte Müslümanlar kendi dünya görüşleri ve geleneksel yaşam tarzlarıyla Hollanda toplumunda görünürlüklerini gittikçe arttırmaktadırla. Zira Müslümanlar artık Batı'da "konuk işçi" statüsünde olmayı reddetmekte ve kendilerini bulundukları ülkenin bireyleri olarak algılamaktadırlar. Bu durum beraberinde Batı'nın, alışık olmadığı yeni ve fakat zorunlu bir birlikte yaşama tecrübesinin ortaya çıkmasını da kaçınılmaz kılmıştır. Bu noktada birlikte yaşamak zorunda olma gerçeği özellikle de Müslümanlar söz konusu olduğunda, Avrupalıların önemli

bir bölümü için bir rahatsızlığa dönüşmüştür. Bu rahatsızlık, terör olayları ile pekişince, yerini derin bir korkuya, yani tüm dünyada "İslamofobi" olarak bilinen İslam korkusuna terk etmektedir.[12]

Avrupa'nın birçok ülkesinde İslam ve Müslüman korkusu ve karşıtlığının meydana gelmiş olmasına karşın, İslamofobi olgusunun en şiddetli olarak Hollanda'da yaşandığını söylenebilir. Bu duruma neden olarak birkaç olay gösterilmiştir. Bu olaylardan en önemlisi İslam karşıtı söylemleriyle öne çıkan Theo Van Gogh'un Müslüman bir göçmen tarafından öldürülmesi olayı olmuştur. Bu olay başta olmak üzere diğer olumsuz gelişmeler Müslümanların yaşamını Hollanda'da oldukça zorlaştırmıştır. Bu durum aşırı sağ politikacıların işine yaramış, medyanın etkisiyle de birleşince İslam korkusu Hollanda'da giderek güçlenmiştir.[13]

Buradan hareketle Mülakat yaptığımız birçok mühtedinin ifadelerine bakıldığında Batı Avrupa'da hala etkin olan İslamofobinin İslam'ın anlaşılmasında ve anlatılmasında en büyük engel olduğu söylenebilir. Özellikle medyada İslamofobi'nin yayılması İslam'ın terör dini gibi gösterilmesi gayrimüslimlerin İslam algılarını ciddi şekilde etkilemektedir.

Bu noktada temel ayrım noktası Müslümanların hayatını sosyal hayatta müşahede eden gayrimüslimler ile Müslümanları sadece sosyal medyadan ve televizyondan duydukları ile öğrenen gayrimüslimler arasındaki İslam'ı algılama farklarıdır:

Hiç Müslüman görmemiş, İslam'a dair bir şey duymamış Hollanda'nın "beyaz mahalleleri"nde yaşayan gayrimüslimlerle Müslümanlarla birlikte yaşayan, Müslüman arkadaşları olan İslam'ı tanıyan gayrimüslimler farklıdır. Bu açıdan "beyaz mahalleler"de yaşayan gayrimüslimler diğerlerine göre çok farklı. Bazen onlara broşür bile veremiyorsun, çünkü almıyorlar. Konuşmaya başladığı zaman medyadaki İslam algısı ile konuşuyorlar. Tabi ki buna göre iletişim metotlarımız da değişiyor. Örneğin dinler arası siyasi tartışmalar yapmaktan ziyade ahlaki konulara, anlam dünyası kuran konulara yöneliyoruz. Çünkü bu tarz spekülatif tartışmalar muhatapla bizi cedelleşmeye sevkediyor. (Mehmet,42)

Müslümanlarla birlikte yaşayan yani belirli bir temas içerisinde olan Hollandalılar ile hiçbir şekilde Müslümanlarla teması olmayan, hatta Müslümanları yalnızca duyumlar üzerinden değerlendirenler arasında ciddi farklar vardır. Örnek vermek gerekirse Alex adında bir mühtedi konuyla alakalı düşüncelerini şöyle ifade etmiştir:

Birçok Müslüman arkadaşım vardı. Birçok kez görüşüyorduk. Güzel davranışları vardı bu insanların. Medyada İslam hakkında kara propaganda görüp duyduğumda kendi kendime şöyle diyordum. "Nasıl olur, benim tanıdığım insanlar hiçte böyle değiller!"

Mühtedi Alex'in bu anlatımı, İslam'ın kamusal alanda temsilinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. İslam'ı medyada belli söylem pratikleri üzerinden anlamakla bizzat Müslümanları tanıma yoluyla anlamak farklıdır.

Ayrıca medyanın İslamofobik yayınlarına ve anti İslam propagandasına cevap vermenin ve bunun üzerinden reaksiyoner şekilde hareket etmenin Müslüman olmayanlara karşı yanlış bir iletişim dili olduğu vurgulanmıştır. Bu yüzden İslam'ın kamusal alanda pratik tezahür ediş şekilleri önemlidir.

İslam'ın anlaşılmasında öncelikle evrensel bir din dili kullanılması gerektiği de öne çıkan hususlardan bir tanesidir. Bu noktada hem dini yayıncılık faaliyetlerinde etkinliklerin ve yayınların sadece belli bir gruba veya sınırlı bir kitleye yönelik olmaması gerektiği mühtediler tarafından ifade edilmiştir. Bu mevzunun dini yayıncılık yönüyle ilgili olarak 32 yaşındaki mühtedi Curdus şunları söylemiştir:

[12] Tuba Er, Kemal Ataman, "İslamofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 749.

[13] Hasan Gökmen, *Avrupa'da Müslümanlar ve İslamofobi* (Kahraman Maraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi 2010) 52-53.

İslam, belli dini grup ve derneklerin tek yönlü yayınına inhisar edilmemeli. Bu önceden daha fazlaydı. Tek tip bir yayıncılık hâkimdi. Ama şimdi meselelere daha geniş farklı perspektiflerden bakabilme imkânı var. Bu yönde entelektüel çabalar görülebilir.

Başka bir mühtedi 46 yaşındaki Enjuring Müslümanların sadece kendilerine yönelik faaliyetler yapmalarının, müslüman olmayan kitleyi dışarıda bırakmalarının hatalı olduğunu vurgulamıştır. Ona göre müslümanların öteki ile ilişkilerinde evrensel bir iletişim dili geliştirmeleri gerekir:

İslam'ın kamusal alanda müslüman olmayanlara karşı yeterince anlatılıp temsil edilemediğini düşünüyorum. Müslümanların İslam'ı evrensele açma yönünde yetersizlikleri var. Çünkü faaliyetler yardım çalışmaları, yayınlar vesaire Müslümanlara yönelik yapılıyor. Oysa İslam, insanlık dinidir. Herkese yönelik olmalıdır. Böyle olmadığı için insanlar bu tür çalışmaları Müslümanlara has görüyor ve kendilerini bu dairenin haricinde tutuyorlar. Müslümanlar böylece toplumsal temsil noktasında iletişim kanallarını kapatıyorlar.

Başka bir mühtedi Franz Muhammet en büyük sorunlardan birinin iletişim dili olduğunu şöyle dille getirmiştir:

Hollanda'da İslam'ın iyi şekilde anlatılması önünde ki bence en büyük sorun dildir. Burada camilerde İslam Arapça veya başka bir yabancı dil üzerinden anlatılıyor. Bu durumda yabancılar yani bizim gibi insanlar İslam'ı tanıma fırsatı bulamıyor.

En büyük engelin bizatihi Müslümanların İslam'ı temsil ediş şekli olduğu görülmektedir. İslami çalışmaların, etkinliklerin, seminerlerin sadece Müslüman kitleye yapıldığı konusu dile getirilmiştir.

25 yaşındaki Jesly de İslam'ın anlaşılmasında benzer bir problemi dile getirmiştir:

"İslam'a girmeden önce bir kimlik problemi zaten vardı. İslam'dan sonra bunun yok olacağını düşünmüştüm Meğer olmayacakmış. Bu sefer de selefi mi sûfi mi Hanefi mi şafi mi olmam gerektiği üzerinden bir kimlik problemi başladı. Tabi dini yayıncılığın da bunda büyük etkisi var. Çünkü okudukların üzerinden bir grupta veya mezhepte konuşlanıyorsun."

Sonuç

Bu çalışmada gayrımüslimlerin ihtida etmesinde hangi dil, iletişim ve yayın organlarının etkili olduğu, yapılan saha araştırmasından hareketle incelenmiştir. Davet çalışmalarını yürüten saha uzmanlarından aldığımız bilgilere göre Batı Avrupa'da yaşayan Hollandalılara İslam'ı anlatmak ve tebliğ etmek ve bu yönde faaliyetler yürütmenin din dili ve iletişim açısından çok hassas bir konu olduğu ortaya çıkmıştır. Zira Araştırmanın bulgularına göre modern Avrupalı bireyin kısıtlayıcı bir din algısına sahip olduğu, dini kendi özgürlüğünü sınırlayan bir unsur olarak gördüğü görüşü öne çıkmıştır. Bunun yanında medya organlarından anti-İslam propagandasına maruz kalan bireylerin İslam hakkında entelektüel bakış açısından yoksun olduğu görülmüştür. İslam'ın medya organlarında terör dini gibi resmedilmesi toplumda artan bir İslamofobiye yol açmaktadır. Bu yüzden birçok davetçi, Hollandalılarla iletişimde önce İslam'a ikna etmek değil İslam'ı tanıtmak veya yanlış anlaşılmasını önlemek için çaba sarfetmektedir. Buna ilave olarak İslam'ı tanıtmada öteki ile iletişim açısından en etkili yöntemin İnsan fıtratının inkâr edemeyeceği ortak konulara ağırlık vermek olduğunu bildirmişlerdir.

Araştırmanın diğer bulgularına göre mühtedilerin İslam'ı seçmesinde öne çıkan tema öncelikle tevhittir. Birçok mühtedi buna ilave olarak Hz. Peygamberin örnek yaşantısını, Kur'an'ı Kerim'i, Nübüvvetin gerekliliği gibi konuları öne çıkarmıştır. İslam'ı insanlara anlatmada evrensel bir dil kullanmanın önemi, İslami yayın faaliyetlerinin belli bir gruba, mezhebe, ırka inhisar etmemesi gerektiği de dile getirilen konular arasındadır.

KAYNAKÇA

ELÇİ Kübra, *Çokkültürlü Seküler Toplumda Türk Genç Yetişkin Kadınların Dini Sosyalleşmeleri (Amsterdam Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2016.

ER Tuba, ATAMAN. Kemal "İslamofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (2008): 747-770.

GENÇ Muhammet Fatih. *Yaygın Din Eğitiminde Gençliğin Eğitimi (Hollanda'da Havra, Kilise ve Camilerde Gençliğe Yönelik Eğitsel Faaliyet Ve Hizmetler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Alan Araştırması).* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2011.

GÖKMEN Hasan. Avrupa'da *Müslümanlar ve İslamofobi.* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

KÖSE Ali*, Neden İslam'ı Seçiyorlar.* İSAM Yayınları, İstanbul, 1997.

SEVİNÇ İrfan, *Hollanda'da Cami Eksenli Din Hizmetleri.* Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, Ankara, 2010.

TUTUM DEĞİŞİMİ KURAMLARI BAĞLAMINDA DİN, DİL VE İLETİŞİM

Hasan KAFALI[1]

ÖZET

Toplumun tüm kesimlerine hitap eden ve herkesin faydalandığı bir din dili inşaası, teoloji ile ilgilenen herkesin hedeflediği bir amaçtır. Sağlıklı bir din dili, iletişim süreçlerinin iyi irdelenmesi ile ortaya konabilir. Kişinin bir diğer kişi ile iletişimi iki yönlü bir süreçtir. İletişim ya karşı tarafa bir şey verme veya karşı taraftan bir şey alma amacı taşır. Verme karşı tarafı etkileme, iz bırakma, tutum değişikliğine sebep olma gibi unsurlar içerirken alma karşıdakinden bilgi, fayda, onay ve bunların benzeri duyusal veya duygusal bildirim alma, ondan istifade etme boyutunu içerir. İletişim sürecinde almak aynı zamanda vermek için uygun mesajları gönderebilmek için karşı tarafa ve muhatabın altyapısına da dair bilgi toplamayı da içerir. İletişimin içine din girdiğinde bir normatiflik devreye girer. Bu normatiflik düşünce ve davranış boyutları ile muhatabı olduğu kişiye yeni ufuklar açması, o kişinin lehine sonuçlar vadetmesi boyutuyla diğer iletişim türlerinden ayrılır. Dinin kendine has bu farklılığı onun dilinin de bir farklılık taşıması ayrıcalığını ona verir. Kutsal kitapların dilinin kendine has oluşunu böyle açıklayabiliriz. Fakat insanlar arası ilişkilerde kullanılacak dilin insan unsurunu taşıması yönüyle insani iletişimin unsurları gözetilerek inşa edilmesi mecburiyeti vardır. Bu yapılırken dinin iletişim ile çok boyutlu bir değişimi amaçladığı da unutulmamalıdır. Bu boyutlar dini metinlerde içkindir. Sosyal bilimler alanında bu konuda bize yardımcı olacak başlık tutum değişimi kuramlarıdır. Bu kuramlar iletişimde karşıdakinin tutumlarının nasıl değiştirilebileceğini araştırır ve bunu çeşitli şekillerde açıklamaya çalışır. Bu konuda tam bir uzlaşma olmadığı bu tartışmanın "kuramlar" başlığıyla verilmesinden anlaşılabilir. Bu bildiri de biz tutum değişimi kuramları açısından din, dil ve iletişimi ele alacak ve bu kuramlar açısından din dilinde dikkat edilmesi gereken hususları tespit etmeye çalışacağız. Teknolojinin ve iletişim kanallarının değişmesi sürecinde bir güncellenme ihtiyacı olup olmadığını değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: İletişim, Din, Dil, Tutumlar, Tutum Değişimi Kuramları.

RELİGİON, LANGUAGE AND COMMUNİCATİON İN THE CONTEXT OF ATTİTUDE CHANGE THEORİES

ABSTRACT

The construction of a religious language that is appealing to all segments of the society and which is of benefit to everyone is a goal aimed at everyone interested in theology. A healthy language of religion can be demonstrated by a good examination of the communication processes. One's communication with another person is a two-way process. Communication has the purpose of either giving something to the other party or receiving something from the other party. Communication has factors such as giving includes elements, influencing the other side, leaving marks, and causing attitude changes. Receiving in communication includes the dimension of receiving information, benefit, approval and similar sensory or emotional notification from, and taking advantage of it. When religion communicates, normativity comes into play. This normativity differs from other types of communication in terms of thought and behavior dimensions and the opening of new horizons to the person to whom it is addressed and promising results in favor of that person. This distinctive difference of religion is different in its language. This is how we can explain the authenticity of the language of the holy books. However, the language to be used in interpersonal relations has to be constructed considering the elements of human communication in terms of carrying the human element. While

[1] Dr., MEB Kütahya/Türkiye hsnkafali@gmail.com, orcid.org/0000-0002-2340-6834

this is done, it should not be forgotten that religion is aimed at a multi-dimensional change with communication. These dimensions are inherent in religious texts. In the field of social sciences, the topics that will help us in this subject are attitude change theories. These theories investigate how the opposite of attitudes can be changed in communication and try to explain this in various ways. It can be understood from the fact that there is no complete consensus on this subject with the title of "theories". In this article, we will discuss religion, language and communication in terms of attitude change theories. And we will try to identify the issues to be considered in the language of religion in terms of these theories. We will assess whether there is a need for an update in the process of changing technology and communication channels.

Key Words: Communication, Religion, Language, Attitudes, Attitude Change Theories.

GİRİŞ

Gerek objektif olma amacıyla dinlerin dışından yapılan din tariflerinde, gerek dinlerin içinden bir bakış açısıyla yapılan din tariflerinde dinin insanlığı iyiye ve doğruya götürmeye çalışan bir sistemler bütünü olduğu vurgulanmaktadır. Dinin insanlığı bir ideale götürme fonksiyonu onun genel olarak toplumda ve tek tek bireylerde tutum değişimini amaçladığı gerçeğini önümüze koyar.

Pratikte de din, dini tutumlar ve sosyal davranış üzerine yapılan araştırmalarda ulaşılan sonuç şudur: "Din iyi ya da kötü amaçla insanları bağlar."[2] İletişim bağlamında buradan devam ettirebileceğimiz tamamlayıcı yorum dinin bu bağlayıcılığının yönünün onun algılanmasına, sunulmasına ve öğretilmesine bağlı olduğudur. Bu da din adamlarının ve din adamları yetiştiren kurumların dinin doğru anlaşılması, yaşanması ve aktarılmasında ne kadar önemli bir rolü olduğunu göstermektedir.

İçinde yaşanılan toplumun her türlü şartlarını bilmeyi ve ona göre bir dil kullanmayı gerektiren iletişim süreci, dinin mesajının zamana ve zemine uygun olarak aktarılması aşamasında çok önemli bir fonksiyon görmektedir. İletişimin bu fonksiyonunu ilahi mesajın yatay seyrini ifade eden tebliğ kavramına denk düşmesi ile açıklayabiliriz. Değerden arındırılmış bir kullanımla dini iletişim olarak ifade ettiğimiz bu kavram, dinin öngördüğü ilahi teklifin insanlara ulaştırılması aşamasına karşılık gelmektedir. Bu paralelliğin tespiti araştırmanın dini literatürdeki karşılığını ortaya koyması açısından önemlidir.

Bu aşamada iletişim kavramının etimolojik kökenine değinmekte fayda vardır. İletişim Latincedeki communis kelimesinden türetilmiş communication kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Burada farkına varmamız gereken bir ayrıntı vardır. Görüldüğü gibi iletişimin dilimizdeki karşılığı yabancı dillerdeki anlamının en önemli kısmını dışarda bırakmaktadır. Dilimizde ifade edilen şekliyle iletişim communication kelimesinin temelinde var olan toplumsallaşma anlamını tam olarak karşılayamamaktadır. Oysa terim olarak ele alındığında iletişim, birey ile birey veya birey ile bireyler arasında yapılan anlam yüklü simgeler gönderimi, alımı, işlenimi, yeniden gönderimi, yeniden alımı ve yeniden işlenimini içeren süreci ifade etmektedir.[3] Dini iletişim ise din konusunda yapılan, muhtevasını dini mesajların oluşturduğu iletişimdir. Dini iletişim en eski iletişim türü olarak kabul edilmektedir ve yol göstermek, rehberlik etmek, bilgi vermek, istenen istikamette inanç, tutum ve davranış geliştirmek amacıyla Allah'ın, peygamberler vasıtasıyla kullarına mesajlar göndermesi, onlarında bunu kabul veya ret etmeleri esasına dayanmaktadır.[4]

Girizgah olarak sunduğumuz bu bilgiler çerçevesinde araştırmamızın amacı, tutum değişimi kuramlarının incelenmesi ve bu kuramlar açısından dini iletişimde olumlu tutum değişimi için fayda

[2] Michael J. Donahause - Michael E. Nielsen, "Din, Tutumlar ve Sosyal Davranış", *Din ve Maneviyat Psikolojisi*, Çev. ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten, ed. Raymond Z. Politzian-Crystal I. Park, (Ankara: Phoenix Kitap, 2013), 564.
[3] Ünsal Oskay, *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*, (İstanbul: DR Yayınları, 2000), 310.
[4] Hüseyin Certel, "Din- İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21* (2008/2): 140.

sağlayabilecek unsurların belirlenmesidir. Bunun yanında çalışmamız olumlu tutum değişimi sağlanması açısından iletişim araçlarının, dini iletişim süreçleri ve ortamlarının ele alınmasını, din iletişimcisi lehine yorumlanmasını ve ilkeler çıkarılmasını kendine problem edinmektedir. Bu amaç ve problemle yola çıkan araştırmamızda literatür taraması ve mevcut verilerin dini iletişim süreçlerine uyarlanması şeklinde bir metot kullanılmıştır.

1. SOSYAL ETKİLEŞİM BAĞLAMINDA KÖK PARADİGMALAR VE TUTUM DEĞİŞİMİ

İletişimin toplum ve toplumsalla olan bu yakın ilişkisi onun ele alınmasında topluma derinlemesine bakılması mecburiyetini beraberinde getirmektedir. Bunun farkında olan Şerif Mardin, bir dini hareket olarak nitelendirilebilecek Said Nursi olayını ele aldığı eserinde, Said Nursi'nin içine doğduğu toplumun özelliklerini incelemektedir. O, bunu yaparken Nursi'nin eserleri vasıtası ile toplumla kurduğu iletişimin zeminini ortaya koymaya çalışır. Nursi'nin eserlerinin toplumda yankı bulmasının arkasındaki içkin sebepleri irdeleyen Mardin, bu içkinliği toplumsal bilince anlam kazandıran kök paradigmaları tespit ederek ortaya koyar. "Said Nursi Olayı" kitabının girişinde Şerif Mardin, lehçe ve söylem üzerine bir not olarak Said Nursi'nin hitap ettiği toplumdaki kök paradigmalara işaret eder. Bu kök paradigma dahilinde gaza-cihat, haram-harem, kanaat-rızık, hak-adalet, insan-hayvan ikilemeleri çerçevesinde düşünen bir toplum profili olduğunu söyler. Bu zeminin oturmasında, yaşanan halk İslam'ının önemli rol oynadığına işaret eder ve yaygın olarak okunan Siyer-i nebilere ve Mevlid-i Şerife atıfta bulunur. Mardin bu kök paradigmaların iki düzeyde işlev gördüğünü söyler. Bir, kişisel davranışlara rehber teşkil eden ve ideal bir toplumun görünümünü veren haritalar olarak, iki; kültür çantasında yer alıp bireyin toplumsal kurallara ve konumlara ilişkin algılamasıyla birlikte görüntüleri, sesleri ve renkleri anlamlandıran araçları birbiriyle kaynaştıran başlıklar olarak. Mardin bu tespiti Said Nursi olayındaki iletişim ortamını ve alıcının durumunu ortaya koymak için, o kültürü betimlemek için yapar. Bunu neden yaptığını açıklamak için Latife Tekin'in şu cümlesini kendisine dayanak yapar: " Yoksul insanlarla, mahallemdeki insanlarla iletişim kurarken kullandığım simgelere zemin oluşturan kültürü sizler hiçbir zaman anlayamayacaksınız." Bu cümleler belki de kendisini bu çalışması sebebiyle Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) üyeliğine kabul etmeyen çevrelere önceden verdiği bir cevap niteliği taşımaktadır.[5] Bu tespitlerin bizim konumuz açısından değeri iletişim kurulan ortamın kültürel özelliklerinin tespitinin nasıl yapıldığını örneklendirmek ve seksen sene öncesinin toplumunun kök paradigmaları ile günümüz toplumunu oluşturan kök paradigmaların ne kadar değiştiğinin takdirini okuyucuya bırakmaktır.

Ancak bu konuda kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse günümüzde topluma hâkim olan kök paradigmaların seküler ve dindar toplumsal sınıflar arasında küçük farklılıklar görülmekle beraber ortak olarak kullanılmaya başlandığı söylenebilir. Bu ortak kullanımın toplumsal bir mutabakat ve dayanışma zeminine işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede dinin işaret ettiği asli değerlerden bir uzaklaşma da söz konusudur ve zaman zaman sekülerleşme tartışmaları ile gündeme gelmektedir. Mevcut durumda toplumsal yapıya yön veren kök paradigmalar olarak teknolojik gelişmelerin de etkisi ile popüler-apopüler, güçlü-zayıf, dindar-seküler, dürüst-çıkarcı, gösterişçi-samimi, özgürlük-sınırlılık, ahlak-çıkar, erdemlilik-hazcılık, hızlı-ağır, milli-evrensel, iktidar-muhalif ikilemli kök paradigmaları saymak mümkündür.

Mardin'in kök paradigmalara atfettiği iki fonksiyonun konumuz açısından bir başka bağlamı, toplumda yerleşmiş bulunan kök paradigma olarak nitelendirdiği değerlerin işlevlerinin sosyal etki olayındaki konumlarıdır. Mardin bunlara hem kişisel davranışlara yön veren birer harita olarak hem de toplumsal kural ve konumlara dair her şeye anlam kazandıran başlıklar olarak bakmaktadır. Bu tespit kök paradigma olarak gördüğümüz yerleşik değerlerin tutum değişimine sebep olan sosyal etki olayında da başat faktörler olduğunu ortaya koyar. Zira sosyal etkinin oluşumunda sosyal kuralların önemli bir boyutu oluşturduğunu görmekteyiz. Sosyal etkinin şekli konusunda yapılan araştırmalar bu etkinin iki şekilde ortaya çıktığını göstermektedir.[6]

---

[5] Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, trc. Metin Çulhaoğlu, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 14-21.

[6] Nuray Sakallı, *Sosyal Etkiler*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 27.

1-Sosyal kurallara dayalı olarak ortaya çıkan sosyal etki. Bu etki insanların varlığı ile var olan bir etkidir. İnsanlar yokken kaybolur. Bir üçüncü kişinin yanlarına gelmesiyle iki kişinin konuşma tarzlarını değiştirmeleri buna örnektir. Günümüzde teknolojinin hayatlarımıza hâkim hale gelmesi ile sosyal kuralların etki gücünün azaldığı düşünülmektedir.

2- Bilgiye dayalı sosyal etki. Bu etki türü zemine yayılı olan salt bilginin edinilmesi ile oluşan etkidir. Kişinin ne yapması gerektiğine dair bilgiyi edinmesi ile ortaya çıkar. Bir uyma davranışı ile diğerinden bakarak değil de sorarak, öğrenerek elde edilen bilgidir. Kişi ancak ihtiyacı olduğunda veya mecbur kaldığında bu bilgiyi elde etmeye çalışır. Hiç namaz bilgisi olmayan kişinin anne babası öldüğünde cenaze namazını öğrenmesi buna örnek gösterilebilir.

Burada kısaca sosyal kurala, sosyal etki ve iletişim açısından bir tanımlama getirmek faydalı olacaktır. Sosyal kural ilk olarak sosyal etki açısından bireye uyulmadığında grubun zarar göreceğini veya uymayan bireyin cezalandırılacağını söyleyen komutlardır. Bu açıdan bireyi vicdan ve yaptırım yönünden kuşatmıştır. Birey bu kurallara ya grubun zarar görmesini istemediği için uyar ya da yaptırımdan çekindiği için uymak zorunda kalır. İkinci olarak sosyal kural ait olunan toplumsal yapının ve sahip olunan kültürel değerlerin yansımasıdır. Birey toplumsal aidiyet hissini hissetmek için, hayatına yön veren değerlerin değer olarak varlığını devam ettirmesi için sosyal kurallara uyar. Sosyal kuralların hayata müdahil olmasında sosyal roller devreye girer. Bir başka deyişle sosyal rollerle sosyal kurallara uyulur.[7]

Din ve iletişim açısından burada bir parantez açmamız gerekmektedir. Din sosyal hayata doğrudan veya dolaylı olarak en çok etki eden kurumdur. Modern hayat ise gerektirdikleri ile geleneksel sosyal rollere uyumu engelleyen bir etkendir. Bu da çatışmaya yol açmaktadır. Dinin sosyal rollere etkisini arttırmak dini bir çatışma içine sokmak anlamına gelmektedir. Şu halde dindar birey çatışmaya atılmış olacaktır. Bu sebeple dinin sosyal rollere vurgu yapan yönlerine daha az ağırlık vermek gerekmektedir. Bu da inanç, ibadet, ahlaka vurgu yapılması ile mümkün olacaktır. Konuyu örneklendirmek gerekirse örneğin toplumsal rolün kadına verdiği annelik, ev hanımlığı, evlatlık görevlerinin, erkeğe verdiği babalık, kocalık, evlatlık görevlerinin, rollerinin hatırlatılıp durulması dinin zamanın hâkim ruhu ile çatışmaya sokulmasına sebebiyet verecektir. Burada dinden temel değerlere kaynak olan ayet ve hadislere atıf yapılarak istifade edilebilir. Yani her türlü toplumsal devamlılığın dini iletişim ile din adamları üzerinden yapılmasının önüne geçilmelidir. Bu, dinin çatışma ortamına sokularak aşınmasını ve geçerliliğini kaybetmesini önleyecektir. Bu noktada toplumsal devamlılığı sağlayacak alanlarda farklı yönlerden rol çatışmasını azaltıcı önlemler alınarak çatışmalar azaltılabilir. Devlet bu noktada dinin toplumun kaybedilmemesi gereken bir üst değeri ve kurumu olduğunu kabul ederek bir sorumluluk almalıdır. Örneğin evlatlık sosyal rolünün önemine dair vurgu sadece dine bırakılmamalı, devlet eliyle yıllık iznini ailesiyle anne, babasıyla geçireceğini beyan edenlere 5 gün daha fazla izin verilmesi gibi teşvik edici önlemlerle dine uygun sosyal kurallardan doğan roller teşvik edilmelidir. Son zamanlarda uygulamaya geçen annelik ve süt izni ile ilgili düzenlemelerin bu açıdan çok olumlu olduğu söylenilebilir.

Buraya kadar ele aldığımız sosyal etki ve kök paradigma kavramları tutum değişiminin içinde gerçekleştiği sosyal ortamları ortaya koyması açısından değinilmesi gereken genel başlıklardır. Şimdiki aşamamız asıl konumuz olan tutum değişimi kuramları ve bu kuramlar çerçevesinde iletişim, din ve dil konusundaki değerlendirmelerdir.

2.TUTUM DEĞİŞİMİ KURAMLARI AÇISINDAN DİN, İLETİŞİM VE DİL

Öncelikle tutumu tanımlayarak başlamak gerekirse tutum, bir bireye atfedilen onun bir psikolojik obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde oluşturan bir eğilimdir.[8] Yani tutum gözlenebilen ortaya konan bir davranış değil, davranışa hazırlayıcı bir içsel durumdur.

[7] Sakallı, Sosyal Etkiler, 22.

[8] M. Brawster Smith, "Attitudes Change", *İnternational Encyclopedia of Social Scienses*, ed. David L. Sills, (Washington: Crowell Collier and Mac Millan Company, 1968), 457.

Tutum bireyin düşünce, duygu ve davranışlarını birbirine uyumlu kılar.[9] Böylece sosyal bilimlerde bireyi ve toplumu ele alan incelemelerde kolaylık sağlar. Tutum kavramından yola çıkılarak tutum değişimi tanımı bireyin bir obje ile ilgili düşünce duygu ve davranışlarını değiştirmesi şeklinde yapılabilir.

Tutum değişimi kuramlarını incelemeye başladığımızda konu hakkında birbirinin üzerine inşa edilmiş, birbirini aşan katlanmış bir bilgi birikiminin var olduğu görülür. Genellikle ortaya atanların adıyla anılan tutum değişimi kuramları tutum değişimi süreçlerini gözlemleyerek açıklamalar yapmışlardır. Kuram sahipleri yaptıkları çeşitli deneylerle kendi iddialarını temellendirmeye çalışmışlardır. Bu kuramlar kendi içlerinde doğru bilgiye ulaşma yolunda yanlışlanarak devam ettikleri için açıklayıcılıkları adeta ilkelden mükemmele doğru devam etmiştir. Bu sebeple tüm kuramlar bize din, dil ve iletişim konusunda etkili olacak ipuçları verebilecek düzeyde değildir. Ancak açıklayıcı olabilirler.

Tutum değişimi alanında ilk kuramlar öğrenme ve sosyal yargı kuramları olarak daha çok psikoloji ve eğitim alanında yapılan çalışmalara dâhil olarak ortaya atılmıştır. Öğrenme kuramı bünyesinde ortaya atılan kuramlar akademik deneysel psikoloji içinde gelişmiş, tutum değişimi konusuna uzak kalmıştır.[10] Bu kuram çerçevesinde öğrenme ortamları içerisinde uyaran tepki sürecinde, klasik şartlanma durumlarında tutum değişiminin mümkün olduğu bulgulanmıştır. Ancak bu tür tutum değişiminin laboratuvar ortamı, okul ortamı gibi formel düzeylerde, düzenlenmiş ortamlarda bir değişimi konu edinmesi bağımsız iletişim ortamındaki tutum değişimine dair açıklayıcılığı yetersiz kılmaktadır.

Tutum değişimini açıklamak için kullanılan bir diğer kuram sosyal yargı kuramı olmuştur. Bu kuram yine psikolojinin ilk çalışmalarından olan psiko-fizik deneylerinde kullanılan kavramlardan ve ortaya çıkan sonuçlardan esinlenilerek oluşturulmuştur. Bir elin sıcak bir elin soğuk suya konulduktan sonra ikisinin de ılık suya konulması sonucu iki elin de aynı suyu farklı hissetmesindeki algı farklılığı esasına dayanan bu kuram, kişinin toplumsal, siyasal, dini vb. her türlü duruşunun bir kontrast oluşturarak karşılaştığı durumlara yaklaşımını etkileyeceğini öngörür. Bununla birlikte günümüzde sosyal yargı kuramı tutum değişimi hakkında belirli ölçülebilir ön tahminler yapmaktan çok, tutum değişimini anlamak için kullanılan bir genel çerçeve durumundadır.

1960'lardan itibaren tutum değişimi konusunda en çok başvurulan ve açıklayıcılığı kabul edilen kuramlar zihinsel tutarlılık çerçevesinde açıklamalar yapan kuramlar olmuştur. Bu kuramlar kendi içlerinde bir tez - antitez diyalektiği içinde ilerlemişlerdir. İnsan düşünüşünün ve davranışının tutarsızlıktan kaçıp tutarlı olmaya yöneldiği temel varsayımı üzerine inşa edilen bu kuramlar bilişsel bir tutarlılığı esas almaktadırlar. Heider'in denge kuramı olarak bilinen ilk düzey tutarlılık kuramı kişinin iki hoşlanılmayan arasında kalınca ya A ya da B hakkındaki tutumunu değiştireceği iddiasına dayanır. Yalanı sevmeyen Ahmet arkadaşı Mehmet'in yalan söylediğine şahit olunca ya Mehmet'i sevmeyecek ya da yalan söylemenin kötü bir şey olmadığına dair bir tutum değişikliğine gitmesi gerekecektir. Güncel hayatta tutum değişikliğinin bu kadar çabuk gerçekleşmiyor oluşu Heider'in kuramının yetersizliği olarak yorumlanabilir. Bunu dini bir olaya uyarlarsak namaz kılması gerektiğini bilen veya sevdiği bir kimseden namaz kılması yönünde bir teşvik gören her bireyin namaz kılması gerektiği sonucu ortaya çıkar ancak namaz alışkanlığının bu kadar kolay kazanılmadığı açıkça gözlemlenebilen bir durumdur. Her şeye rağmen Heider'in kuramı, tutarlılığı tutum değişimine dair açıklama üretebilen bir çerçeveye oturtması açısından çok faydalı olmuştur.[11]

Bu ilk basamak denge kuramından sonra ortaya çıkan yetersizlikleri aşmada Rosenberg ve Abelson'un ortaya attıkları bilişsel dengeleme kuramı kısmen başarılı olmuştur. Bir önceki kuramda ele alındığı gibi bireyin zihinsel olarak bilişsel bir denge kurmaya çalıştığı, bu dengeyi kurduğu oranda tutum değiştirmediği veya dengesizlikten kurtulup dengeyi sağlamak için tutum değiştirdiği esasına dayanan bilişsel dengeleme kuramı, bir önceki kuramın yetersiz kabul edildiği noktaları aşmış, bu

[9] Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 44.
[10] Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, (İstanbul: Evrim Yayınları, 2000), 146.
[11] Sakallı, *Sosyal Etkiler*, 161.

noktalarda açıklayıcılık getirerek faydalı olmuştur. Yukarıdaki Ahmet, Mehmet ve yalan olayı üzerinden devam edersek yalanı sevmeyen Ahmet arkadaşı Mehmet'in yalan söylemesi karşısında çeşitli şekillerde yoruma giderek veya bilişsel mekanizmalar geliştirerek Mehmet ile ilişkisini devam ettirebilecek veya yalanın kötü olduğuna dair inanç ve tutumunu sürdürebilecektir. Bunları Ahmet'in bu olayı aklına getirmemesi, inanmaması veya reddetmesi olarak sıralayabiliriz. Veya Ahmet yalanı iyi ve kötü yalan olarak ayırabilir ve Mehmet'in iyi amaçlarla yalan söylediğine inanmak ister. Bu açıklayıcılığı, Rosenberg ve Abelson'un kuramının tutum değişikliğini açıklamada ve davranış hakkında ön tahminde bulunmada daha başarılı olmasını sağlamıştır. Dini tutum değişikliğini açıklamada bilişsel dengeleme kuramı faydalı olabilir. Dini iletişim sonucu ahlaki davranışlarda veya ibadetlerde beklenen değişmenin olmaması kişinin davranışını değiştirmemesine dair kendini ikna eden mazeretler üretmesi ile açıklanabilir. Ahlaki ilkelere uyulduğunda kazancın azalacağı, ibadetlere zaman ayırmanın modern hayat içinde mümkün olmadığı gibi bilişsel dengelemeye yönelik mazeretler tutum değişimini engelleyen ve en çok başvurulan mekanizmalar olarak zikredilebilir. Din iletişimcisi bireylerin bu yönde bir düşünüş içinde olacağının farkında olarak argümanlar geliştirmelidir. Yani dini mesajın hedefine ulaşması için insanın iyi tanınması gerekmektedir. Onun nasıl mazeretlerle tutum değişimine direneceği öngörülmelidir. Bu konuda ilahi metinlerdeki ipuçlarından da istifade edilebilir. Dini metinlere karşı bilgi ve anlayış geliştirilmesine önem vermeden sadece sorgulamaya yönelik verilen bir eğitimin bu tür mekanizmalar geliştirilmesine sebep olarak dini iletişim sonucunda beklenen tutum değişikliğine engel olabileceği bu kuramı değerlendirmemiz sonucunda varılabilecek sonuçlardan biridir. Bu açıdan dini metinlere sadece tenkit değil değer odaklı bir yaklaşımın gerekli olduğu din dili açısından hatırda tutulması gereken bir noktadır. Öte yandan dindarlık örneklemlerinde görülebilen olumsuz örneklerin tutum değişimine engel olacak mazeretler üretilmesine neden olabilecek bilişsel mekanizmalara fırsat verdiği görülmektedir. Sosyal medyada veya günlük ilişkilerimizde sıkça karşılaştığımız muhafazakâr olarak isimlendirilen kesimden birkaç kötü örneklemin dile dolanması şeklindeki bu davranış, dinin öngördüğü güzel davranışların yapılması yerine alışıldık davranışların devam ettirilmesi için bir savunma mekanizması imkânı ortaya koymaktadır.

Önceki iki bilişsel kuramdan farklı başka bir kuram daha vardır ki konumuz açısından bize oldukça faydalı bilgiler sunmakta ve yeni anlayışlara kapılar açmaktadır. Bu kuram ilk ortaya atan kişi olan Festinger'e atfedilen bilişsel çelişki kuramıdır. Önceki kuramlardan farklı olarak tutumların nasıl değiştiği üzerinden değil de neden değişmediği üzerinden araştırmaya yoğunlaşan bilişsel çelişki kuramı eğitim, iletişim ve din alanında oldukça önemli çıkarımlara imkân vermektedir. Bu kuram da önceki iki kuramda olduğu gibi tutarlılık üzerinden hareket eder. İnsanın bir tutarlılık kurmaya ve buna inanmaya çalıştığını söyler. Bu açıdan karar verme sonucu ortaya çıkan durumların tutum değişimine yol açacağını varsayar. Örneğin beyaz eşya alan bir ev hanımı artık aldığı markanın diğerlerinden üstün olduğunu savunmaya başlayacaktır. Ya ekonomik olması ve özelliklerinin çok olmasıyla ya da tanınmış bir marka olmasıyla o markanın lehinde bir tutum değişikliği ortaya konacaktır. Bu iddiaların hipotez olarak kullanıldığı deneylerle kuram iddialarını ispatlamıştır.[12]

Bilişsel çelişki kuramının asıl iddialı olduğu ve otoriteleri şaşırttığı alan ise "davranışa gerekçe bulma ihtiyacı" olarak tanımladığı, bir davranışın benimsenip benimsenmediği üzerine yaptığı açıklamalardır. Ne kadar az menfaat varsa kişinin söylediği yalana o kadar çok inanacağı şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşım dikkat çekici bir deneyin sonuçları ile ortaya konur. Buna göre deneklere bir saat boyunca tahtalara vida çakmak, burgulamak sonra da çıkarmak gibi oldukça tekdüze, can sıkıcı ve bir mantığa oturtulamayan bir iş yaptırılmıştır. Bir saatin sonunda deneklere asistanın rahatsızlandığı mazeret gösterilerek yaptıkları işi bir sonraki deneğe güzelleme yaparak anlatmaları ve "çok hoş" olduğunu söylemeleri istenmiştir. Bu iş için deneklerin bir kısmına 20 dolar bir kısmına ise bir dolar verilmiştir. Kısa bir süre sonrada başka bir araştırmanın parçası olarak sunulan bir değerlendirme formunda son zamanlarda bir araştırmaya katılıp katılmadıkları sorularak yaptıkları işin saçma olup olmadığını değerlendirmeleri istendi. Ortaya çıkan sonuç gerçekten ilginçti. Herkes 20 dolar alanlarda yapılan işi benimsemeye ve gerçekten sevmeye yönelik bir tutum değişimi beklemekteydi. Fakat

[12] Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, 160.

sonuçlar ters yöndeydi. Araştırmaya göre 1 dolar alan denekler yaptıkları işin saçma olmadığını ve hatta çok hoş olduğunu düşünmekteyken 20 dolar alan deneklerde aksi yönde bir durum ortaya çıkmıştır. Bu sonuç tutum değişikliği meydana getirmek için abartılı verilen karşılıkların bir değişikliğe neden olmadığını, tam aksi yönde az oranda verilen karşılıkların işin benimsenmesine neden olduğunu ortaya çıkarmıştır. Benzer bir sonuç olumsuz karşılık içinde öngörülmektedir. Örneğin ders çalışmaması karşılığında abartılı cezalar verilen öğrencilerde tutum değişikliğinin ve ders çalışma alışkanlığının ortaya çıkmadığı görülmekteyken küçük cezalar veya mahrumiyetlerle teşvik edilen öğrencilerde ders çalışmanın benimsendiği görülmüştür. Kurama göre bu durumun açıklaması bireyin tutumunu değiştirmesi ve yeni karşılaştığı tutuma uyması için davranışını baskı, zorlama, durumun gerekleri, büyük miktarda ödül, büyük ceza vb. gibi makul gerekçelerle kendi kendine açıklayamazsa gerçek tutumunu davranışına göre değiştireceğidir. Yani birey yaptığı davranışı bir dış nedene bağlarsa o davranışı benimsemeyecek ancak tutumunu değiştirmeye neden olacak düzeyde bir neden göremezse "aslında öyle düşündüğüm için öyle yaptım" diyecek ve davranışta devamlılık sağlayacaktır. Ebeveynlikten esnaflığa, öğretmenlikten politikaya kadar her alanda oldukça katkı sağlayacak bu bilginin konumuz açısından da açıklayıcı gücü oldukça fazladır. Tekrar kısaca özetlersek yaptığını makulleştirerek onun için yaptığını düşünmesine neden olacak düzeyde büyük ödül veya ceza alan kişi tutumunu değiştirmemekteyken ödül veya ceza için yaptığını düşünmesine neden olmayacak bireyde tutum değişimi çok daha fazla gerçekleşmektedir. Peki dini iletişim ve tutum değişimi konusunda buradan bizim varabileceğimiz sonuçlar neler olabilir?

Her şeyden önce din dili üzerine bu veriyi uygulamamız gerekir. Buna göre dini tutum konusunda kişilerin olumsuz tutum ve davranışlarını değiştirmek için büyük cezalar üzerinden bir dil inşa edilirse kişilerin tutum ve davranışlarını değiştirmek mümkün olamayacak gibi görünmektedir. Çünkü bireyler davranışlarını dış etkenlere veya büyük cezalara kanarak değiştirmek eğilimde değildir. Daha küçük cezalara veya olumsuz sonuçlara atıfla yapılan bir yönlendirmenin olumlu tutum değişimine neden olacağı öngörülebilir. Burada "dinin temel esas ve kurallarını kullanılmaması veya değiştirilmesi" şeklinde bir öneri yapılmamaktadır. Kastettiğimiz dinin hukuki boyutu ile iletişim, eğitim gibi boyutlarının ayrılması gerekliliğidir. Örneğin hırsızlık için öngörülen el kesme cezasını değiştirmeye gerek yoktur ancak en küçük hırsızlık vakasında dinin el kesme cezası ile bu yanlışlığı önlemeye çalıştığı gündeme getirilmemelidir. Çünkü yukarıdaki veriler bize göstermektedir ki bu etkili olmayacaktır. Onun tartışılacağı, uygulanabilirliğinin şartlarının değerlendirileceği, uygun görülürse uygulanacağı saha bellidir. O hukuki alanda öngörülen bir ceza çeşididir ve oldukça şiddet hissi uyandıran oldukça büyük bir cezadır. Bunun din dilinde her yerde, her yaş ve düzeydeki iletişim hedefine uygulanması bilişsel çelişki kuramında öngörüldüğü üzere tutum değişimine neden olmayacak bilakis dinin olumsuz kodlanmasına sebep olabilecektir. Aynı şekilde yine dine aykırı küçük bir olumsuz davranış karşısında cehennemle korkutmak, en ufak bir olumlu davranış için cennetin en üst mertebeleri ile müjdelemek sonuca etkisi açısından doğru görünmemektedir. Tabi ki sonuç açısından cennet cehennem ikileminde tüm olumsuz davranışların toplamda karşılığı cehennem tüm olumlu davranışlarında karşılığı cennet olarak kodlanmıştır. Ancak insan zihninin tutarlılık üzere çalıştığını ortaya koyan bu araştırmaların bize sunduğu gerçek bu şekildedir.

Öte yandan bilişsel çelişki kuramının bize gösterdiği başka bir durum büyük ödüllerin olumlu dini tutum değişiminde fazla etkili olmayacağıdır. Bunun hayattaki karşılığı anne babası tarafında elde ettiği basit başarılar karşısında abartılı ödüller alan öğrencilerin derse karşı tutumlarının çok değişmemesidir. Abartılı olarak verilen her şeyin karşılık bulamamasının arkasında da bu gerçekliğin olduğunu iddia etmek yanlış olmaz. Çocuğa, toruna, sevgiliye, verilen aşırı sevgi, iltifat, hediyelerin karşılığında genellikle beklenilenin elde edilememesinin aradaki tüm bağın o abartılı olarak verilen nesneye mal edilmesi nedeniyle olduğu bu araştırma sonucuyla doğrudan ilişkilendirilebilecek bir sonuçtur. Burada dinin vurguladığı bir tavsiye olan "sevdiğini ölçülü sevmek" düsturunun önemi de ortaya çıkmaktadır.

Yine toplumda bazı kesimlere yapılan aşırı iltifat, yatırım, yardımların beklenen karşılığı bulamamasının nedenini de burada bulabiliriz. Bazı dini cemaatlerin öğrencilerine yaptıkları olağanüstü

ikrama rağmen yetişen bireylerde istenen samimiyet, gayret ve ihlasa ulaşılamamasının nedeninin fazlasıyla yapılan ödül ve ikramlar olduğunu söyleyebiliriz. Burada ikram ve ödülün her zaman daha fazla sayılara ulaşmaya sebep olduğu iddia edilebilir. Ama bizim kastettiğimiz sayılara karşılık gelen niceliklerden çok tutumlardaki değişime karşılık gelen niteliklerdir.

Okullarda din dersleri ve meslek dersleri öğretmenlerinin dersi sevdirmek adına verdikleri bol notların da aynı etkiyi yapabileceğini belirterek bu bölümü sonlandırmak istiyoruz. Belki kısa vadede din derslerinin sevilmesine ve dine karşı olumlu duygular beslenmesine vesile olmakla beraber kuram çerçevesinde tutum değişikliğine imkân veremeyebileceği görülmektedir. Burada yeni bir araştırmaya ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. Not konusunda eli bol ve eli sıkı davranana öğretmenlerin öğrencilerinin dini tutumları üzerine yapılacak bir araştırma bu konuda bir katkı sağlayabilecektir.

Sonuç olarak iletişimde olumlu bir tutum değişimi için küçük ödül ve cezaların olduğu küçük pekiştireçli süreç ve iletişimlerin, büyük pekiştireçlilerden daha olumlu olacağı, küçük ceza ve mahrumiyetlerle yumuşak yönetilen olumsuz dini tutumları ortadan kaldırmaya yönelik iletişim süreçlerinin daha etkili olacağı bilişsel çelişki kuramı çerçevesinde söylenebilir.

Burada itaat ve uyma davranışına bilişsel çelişki açısından bakmak gerekmektedir. Uyma, bir grup içindeki bireyin, grubun tepkisini çekmemek, takdirini kazanmak veya kabul görmek için yaptığı davranıştır.[13] İtaat ise bireyin bir otoriteye karşı zarar görmemek veya kabul görmek amacıyla boyun eğmesi, isteklerini yerine getirmesidir.[14] Yapılan araştırmalar uyma davranışının ve itaatin geçici olarak davranış değişikliğine neden olduğunu gösterse de kalıcı bir tutum değişimine sebep olmadığını göstermiştir.[15] Bu tutarsızlığın da bilişsel çelişki kuramı ile açıklandığını görmekteyiz. Şöyle ki; grubu veya otoriteyi memnun etmek amacıyla yapılan davranışlar bireyde bilişsel olarak davranışın nedeni olarak görülmekte ve bir çelişki ortaya çıkmasına engel olmaktadır. Yani birey bu davranışları dış etkenlere uymak için yapmaktadır. Böyle olunca da bir tutum değişikliği meydana gelmemektedir. Dini alanda camiye devam etme, ramazan orucunu tutma, hâkim mezhebe uyma gibi uyma davranışı çerçevesinde görülebilecek tutum ve davranışların beklenen aşamada genel dini tutum değişikliğini beraberinde getirememesi bu açıdan değerlendirilebilir. Bu tespite binaen bu devamlılıkları sağlayanların tam bir dini bilgi ve tutuma sahip oldukları genellemesine gidilmemesi ve dinin diğer boyutları ile dini iletişime devam edilmesi gerekiyor görünmektedir.

Burada bir parantez açarak bilişsel çelişki konusunda kültürel farkların etkisini değerlendirmek gerekmektedir. Yapılan araştırmalar Amerikan ve Japon toplumlarının kültürel beklentiler karşısında tutumlarında değişikliklere gitme oranlarında farklılıklar olduğunu göstermiştir. Toplulukçu bir kültür olarak kodlanan Japon kültüründe, düşündüğünü söylemeyip toplumun beklentisi yönünde konuşmak makul kabul edilmiştir. Yani dışarıdan etkinin tutum değişimindeki etkisi toplulukçu kültürlerde ve bireyselci kültürlerde farklı oranlarda etki edebileceği düşünülmelidir. Dış etkiyi endi tutumunda belirleyici daha belirleyici kabul eden bir doğu toplumu mensubu ile dış etkiye karşı dirençli olan bir batı kültürü mensubu aynı şekilde tepki vermeyecektir. Bu tespitte bize dini iletişim konusunda hedef kitlenin kültürel özelliklerinin iletişimi ve buna bağlı olan tutum değişimini etkileyeceğine götürmektedir. Örneğin Avrupa'da ve Türkiye'de yürütülen bir iletişim ile yine Türkiye'nin doğusu ve batısı arasında yürütülen bir iletişim sürecinde hedefler açısından farklılıklar olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Bilişsel çelişki kuramının bu açıklamalarına karşın kendilik algısı kuramı olarak adlandırılan bir kuram altında birleşen bazı bilim insanları, tutumun bilişsel değil tercih ve davranışlardan dolayı şekillendiği iddiasında da bulunmuşlardır. Buna göre bireyler farkında olmadan değil farkında olarak kendi davranışlarına bakarak tutumlarını belirlemektedirler. Son zamanlarda şekillenen bu kuram, bireyin kendi isteği doğrultusunda kendini ve tercihlerini şekillendirdiği sonucuna ulaşmaktadır. Yine özgürlüğün tehdit edilmesini tutum değişiminde temel kaygı nedeni olarak gören psikolojik tepkisellik

[13] J. L. Freedman v. dğr., *Sosyal Psikoloji*, trc. Ali Dönmez, (Ankara: İmge Yayınevi, 2004), 204.
[14] J. L. Freedman v. dğr., *Sosyal Psikoloji*, 294.
[15] Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, 165.

kuramı da bireyin tutum değişiminde özgürlüğünün tehdit altında olup olmamasına göre bir tavır sergileyeceğini iddia eder ki bu iddiası kuramın liberal değerlerden etkilendiğinin bir göstergesi sayılabilir. Şu halde bu son iki kuramın şartlı ve deneyden çok teorik bir yaklaşımla konuya bakmaları bu kuramlar çerçevesinde dini tutumlara dair sonuçlara varmamıza engel görünmektedir.

Son olarak tutum değişimi kuramları içinde bahsedilmesi gereken kuram işlevsel kuramdır. Bu kuram diğer kuramlar gibi bir davranışın kesin ön tahminini yapmaya çalışmaktan ziyade tutumların gelişmesinin ve değişmesinin karmaşık nedenlerine yönelmiş bir kuramdır. Bu yönüyle işlevselci kuram kişilik süreç ve eğilimleri ile bunları oluşturan nedenlere daha fazla eğilmektedir. Sözgelimi otorite ve güç konusuna dair bir tutum konusunda işlevselci kuram "yetkeci kişilik" açıklamaları ile durumu açıklamaya çalışmaktadır. Yetkeci kişilik tanımlaması ise bireyin ileri yaşlardaki tutumlarını erken çocukluk çağındaki sevilmeme, hor görülme gibi ego yıpratıcı yaşantılarına bağlamaktadır. Bu yaşantılar sonucunda birey ileri yaşlarda bu yaşantılarını diğer insanlara yansıtarak tutumlarını buna göre şekillendirmektedir. İşlevselci kuram çerçevesinde dini iletişim konusunda ortaya konabilecek veriler erken çocukluk döneminde doğru bir din eğitiminin verilmesi ve ileri yaşlarda üzerine sağlam iletişimin kurulabileceği kavramların çocuklara işlenmesi olabilir. Erken yaşlarda duyguların kalıcılığı ile ileri yaşlara kalan sembollerin etkili olduğu düşünülürse erken çocukluk döneminde olumlu duygulara öncelik veren bir eğitimin ve iletişimin önemi ortaya çıkar.

3.İLETİŞİM ARAÇLARI AÇISINDAN TUTUM DEĞİŞTİRME SÜREÇLERİNİN DİN, DİL VE İLETİŞİM AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bir bilim dalı olarak iletişim, bilgiyi geliştirme ve örgütlemenin, etkili ve ikna edici duruma getirmenin bütün yöntem ve teknikleri üzerinde çalışan bir araştırma alanıdır.[16] Bundan dolayı iletişim unsurlarının tek tek ele alınması araştırmanın doğal bir sonucudur. İletişim sürecinde kaynağın, iletişimdeki mesajın, hedef öğesinin, ortamın ve kültürün özelliklerinin tutum değişimi sürecini temelden etkilediği görülmektedir. Bu bölümde iletişim sürecinde iletişimi tamamen etkileyen bu unsurların değerlendirmesini yapacak ve din, dil ve iletişim açısından çıkarımlara gitmeye çalışacağız.

3.1. Kaynak

Kaynağın özelikleri konusunda inanılırlık ve hoşa gitme özellikleri öne çıkan gerekliliklerdir. Yani başarılı bir iletişim için kaynağın inanılır ve hoşa giden, beğenilen bir kaynak olması iletişim sonucunda tutum değişimini daha mümkün kılmaktadır.

3.1.1.İnanılırlık

İnanılırlık için saygınlık ilk gerek şart olarak görülmektedir. Prestijli ve toplum tarafından kabul görmüş kişilerin sunacağı bilgilerin kabul edilmeye daha yakın olduğunu görüyoruz. Bu açıdan dini iletişimde kaynak durumunda olan din görevlilerinin saygınlığının arttırılması dini iletişimin etkisinin arttırılması için öncelik taşımaktadır. Bu alanda yapılan deneylerde saygın kaynaklardan verildiği söylenen mesajlar çok daha fazla kabul görmüştür. Kaynağa yönelik bir diğer standart güvenilirliktir. Güvenilirlik konusunda yapılan çalışmaların ortaya koyduğu gerçek şudur. İnsanlar açıkça tutumlarını değiştirmeye çalışan propagandayı kabul edip tutumlarını ona uygun bir şekilde değiştirmeyi kendilerine yedirememekte fakat bu amaç açıkça ortaya konmamışsa bu mesajı kabul edebilmektedirler. Bunu ortaya çıkaran deneylerde bir odada herhangi bir konu üzerine konuşan bir grubun bir deneğin varlığından haberdar oldukları deneklere bildirilmiş, diğer bir grup deneğe de içerde konuşanların denekten haberdar olmadıkları bildirilmiştir. Sonuçta habersiz dinlediklerini düşünenlerin çok daha fazla tutum değişimi yaşadıkları görülmüştür. Buradan dini iletişim için çıkarabileceğimiz hisse doğrudan karşıdakinin tutumunu ve davranışlarını değiştirmeyi hedeflediğinin dile getirildiği veya belli edildiği bir iletişimin çok faydalı olmayacağı veya amaca ulaştırmayan bir gayret olacağıdır.

[16] Hayati Hökelekli, "Günümüz İletişim Teknikleri ve Dini İletişim", *Diyanet İlmi Dergi 1*, (2006/1), 43.

Yine bu noktada güvenilirliği etkileyen bir başka husus çıkardır. Dini bir iletişimde hedefin tutum değişiminin kaynağa herhangi bir çıkar sağladığı düşünülen durumlarda mesajın etkisinin azalacağı öngörülebilir. Bu duruma "benim sayemde namaza başlarsan bende bundan istifade ederim vb." gibi cümleleri örnek gösterebiliriz. Tabi bir de bu tür sözlerin olumlu yönde devam eden tutum ve davranışları söndürebileceği de eklemek gerekir. Yani örneğin bir öğretmen, din görevlisi veya ebeveynin sık sık " benim gayretimle doğru yol buldunuz" gibi kendine bir itibar sağlamaya yönelik sözlerinin olumlu tutumları olumsuz hale döndürebileceği söylenebilir. Öte yandan yine dini tutum değişikliğinin ve dindarlaşmanın bazı kişi ve çevrelere çıkar sağladığı şeklinde bir imajında önüne geçilmelidir. Bu yönde bir imajın insanoğlunun en eski sığınaklarından biri olan din kurumuna bir zarar vereceği göz önünde bulundurulmalıdır.

3.1.2.Beğenme - Hoşa Gitme

Kaynağa yönelik bir başa aranan özellik hoşa gitme ve beğenmedir. Reklamlarda ve tanıtımlarda sevilen yüzlerin, film ve spor yıldızlarının kullanılması bu sebeptendir. Hatta hiçbir faydası sayılamayacak tütün ve benzeri birçok lüzumsuz üründe sadece şöhretlerin ve kadın çekiciliğinin kullanılması bunun açıklayıcısıdır. Dini bilgi konusunda da teknik olarak ilahiyat çevrelerince yeterli görülemese de televizyonlarda etkili olan isimlerin bu sebepten dolayı etkili olduğu söylenebilir. Yani hitabıyla, giyimiyle, esprileriyle, hissettirdikleri ile tarihi şahsiyetleri başarılı bir şekilde sunmaları ile ekranlara çıkan kişiler hoşa gitmekte ve beğenilmektedir. Bunun neticesinde dini iletişimde etkili olmakta ve mesajı ulaştırabilmektedirler.

Bu arada güvenilirlik konusunda bir başka husus otorite olma konusudur. Yapılan deneylerde alanında otorite olduğu bildirilen, daha fazla eğitim aldığı söylenen kişilerin mesajlarının daha çok toplumsal kabul gördüğü bildirilmiştir. Bu açıdan dini hizmetler alanında çalışan herkesin eğitim seviyesinin en lisans düzeyine çıkarılması, öğretmenler arasında y. Lisans ve doktora sayısının artırılması hedeflenmelidir.

3.2.İletişimin (Mesajın) Özellikleri

3.2.1. Görüş farkı

Görüş farkının az veya çok olması aynı oranlarda tutum değişiminin imkânına olanak vermektedir. Mesajla alıcının görüşü uyuşuyorsa zaten sorun yoktur. Mesaj alıcının tutumunu güçlendirecektir. Orta dereceli görüş farkında bir direnç söz konusudur. Ancak burada bir değişim mümkündür. En uzak ihtimal tutum değişimi, görüşleri mesajla en farklı olan grupta olacaktır. Bunun nedeni de görüşü mesajla çok farklı veya ters olanların tutum değişimi için çok meşakkatli bir zihinsel değişim süreci yaşamak zorunda olmalarıdır. Araştırmalarda görüş farkının çok olduğu durumlarda tutum değişiminin zor ve az olduğu görülmektedir. Ancak inanırlığın buradaki dengeyi değiştiren bir istisna olabileceği görülmüştür. Bu tespiti göz önüne alarak dini iletişim konusunda en uzak görüşlere sahip olanlar için bile mantıklı izahatlarla donanmış inanılır bir iletişimcinin başarılı olacağı öngörülebilir. Bu başlık bize davette öncelikliler konusunu hatırlatmaktadır. Hz. Peygamberin davetin ilk yıllarında daha önceden bir inanç sahibi olanları dine davet etmesini bu minvalde anlamak mümkündür.

3.2.2. Tek Yönü- Çift Yönlü İletişim

İletişimde mesajın ikinci önemli ele alınabilir boyutu tek yönü- çift yönlü olmasıdır. Tek yönlü iletişim sadece ileri sürülen tezin açıklandığı iletişim türü, çift yönlü iletişim ise karşı tezin görüşünden de söz edildiği ve çoğunlukla çürütüldüğü iletişimdir. Yapılan araştırmalar çift yönlü iletişim daha etkili olduğunu ortaya koymuştur. Ancak tek yönlü iletişimin de bazı durumlarda avantaj sağlayabildiği görülür. Dinleyicilerin zekâ ve eğitim düzeylerinin düşük olduğu, dinleyicinin kaynak ile aynı fikirde olduğu, konunun karmaşık olduğu, karşıt görüşün dinleyici tarafından bilinmediği veya hiç bilinmeyeceği durumlarda tek yönlü iletişimin daha etkili olacağı görülür. Bunun aksi durumlarda çift yönlü iletişimin daha etkili ve hedef üzerinde daha kalıcı etkili olduğu bulgulanmıştır. Çift yönlü

iletişimde karşıt görüşün fikriyatının zayıf yönlerinin verilip bunun çürütülmesi olayına aşılama denir.[17] Aşılama kişiye kendi görüşlerini savunma tecrübesi kazandırır. Kişilerin hiç düşünmeden kabul etmiş oldukları bazı görüş ve değerler karşıt propagandadan çok zarar görebilmektedir. Aşılama buna karşı bir önlem olacaktır. Bu bilgiler ışığında cami ve vaaz eksenli dini iletişimde tek yönlü iletişimin daha faydalı olacağı düşünülebilir. Yine okul öncesi, ilk ve ortaokul düzeyinde tek yönlü iletişimin daha ileri düzeylerde ise çift yönlü iletişimin gerektiği söylenebilir. Özellikle deizm ve ateizm gibi felsefi iddialarla ve metotlarla ortaya çıkan akımlara karşı akademik başarısı yüksek öğrencilerde din aleyhine yayılan fikriyata karşı çift yönlü iletişimin uygulanması mecburiyeti vardır.

3.2.3.Duygusal – Ussal İletişim

İletişimde duygusal- ussal iletişim konusunda çeşitli sonuçlar ortaya çıksa da duygusallığın inandırıcılık düzeyinde verilmesi ile etkili olduğu görülmüştür. Yani inandırılabilirse duygusal iletişim – örneğin korkutma – iletişimde etkilidir. Duygusal iletişimin etkili olduğu bir başka durum veya etkili olmasının bir başka şartı alıcının konuya ilgi düzeyidir. Bunu dini iletişim düzleminde ele alırsak zaten dine ilgi duyan bireylere, örneğin cami cemaatine, ilahiyat fakültesi öğrencisine vb. gruplara duygusal iletişimin çok daha etkili olacağı, dini ilgisi düşük olan gruplara da ussal iletişimin daha etkili olacağı söylenebilir. İlgi durumu değişkeni haricinde de ussal iletişimin zekâ, eğitim düzeyi yüksek olanlarda daha etkili olduğu görülmektedir. Bu bilgi bize dini iletişimde hedef kitlenin özelliklerine göre bir içerik belirlememiz gerektiğinin ipuçlarını vermektedir. Öte yandan rasyonalitenin topluma ve hayatlarımıza hâkim olmaya başlaması sebebiyle din dilinde ussal iletişimin hâkim olmasının gerekliliği de düşünülebilir. Duygusal iletişimde en başat duygu korku duygusudur. Bir deprem anında neler yaptığını neler yaşadığını kimse unutamaz. Bu etkisi nedeniyle korkunun uygun dozlarda kullanılması olumlu sonuçlara verebilecektir. Bu konuda ilginç bir veri kendine güven düzeyi yüksek olanların korku veren iletişim karşısında davranışlarını değiştirdikleri bilgisidir. Bu konuda yapılan deneyler sigara bıraktırma, diş temizliği yapma tedavi olma gibi kötü sonuçları olabilen alışkanlıklar üzerinden yapılmıştır. Bu konularda yapılan deneyler kendine güven düzeyi yüksek bireylerde duygusal iletişimin tutum değişimine imkân vereceği sonucuna ulaştırmaktadır.

3.2.4. İletişimde Sunum Sırası

İletişimde sunum sırası veya asıl mesajın verilmesinin başta mı yoksa sonda mı olmasının daha kalıcı etkiler oluşturacağına dair veriler dini iletişimde asıl mesajın verilme sırası açısından bize fayda sağlayabilecektir. Kararın ve hatırlamanın sunumdan bir hafta ve daha fazla sürelerde yapıldığı sunum türlerinde ilk sunumun veya verilen mesajların daha etkili olduğu görülür. Birinci sunum ile ikinci sunum arasına bir hafta gibi bir süre girip karar ve etkinin ölçüldüğü zamanlarda karara yakın zamanda yapılan sunumun daha kalıcı ve etkili olduğu görülmüştür. Yani sonuç olarak sunum sırasına göre iletişime bakıldığında öncelik etkisinin dini iletişimde hatırlanma ve kalıcılığa fayda sağlayacağı söylenebilir. Bu açıdan teknoloji etkisi ile insanlarında dikkat sürelerinin 140 karaktere düştüğü günümüzde mesajların ilk bölümde verilmesinin daha etkili olacağı söylenebilir. Girişte ağdalı cümleler kurulup dakikalarca veya sayfalarca bunun açıklamasının yapılmaya çalışıldığı bir iletişimin hem genel iletişim ilkelerine hem de hızı yaşayan günümüz insanına uygun olmadığını söyleyebiliriz.

3.3.Hedefin Özellikleri

İletişimde alıcı konumdaki hedefin özellikleri iletişimde özgül ağırlığı en çok olan alanı oluşturmaktadır. Zira hedef iletişimin etki edilmesi amaçlanan nesnesidir. Organize edilen bütün süreç onun iletişimden aldıkları kadar verim ortaya koyacaktır. Bu açıdan iletişimde hedefin özelliklerinin analiz edilmesi etkili bir iletişim ortaya konulması için kilit bir rol arz etmektedir. İletişimde alan konumundaki hedef kişilerin algılama, değerlendirme, yorumlama farklılıkları ve bireylerin kişilik, anlayış, kabiliyet ve kültürüne göre mesaj üzerinde seçici davranma eğilimleri iletişimde muhtemel verimsizliklere kapı aralamaktadır.[18] Bu başlık altında ele alacağımız bulgulanmış bilgiler ışığında

[17] Kağıtçıbaşı, Yeni İnsan ve İnsanlar, 195.

[18] Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 29.

belirlenmiş bilimsel veriler bize dini iletişim noktasında hedefin özellikleri açısından çıkarımlar yapmaya yarayacaktır.

3.3.1.Taahhüt – Bağlanma

Hedefin yani dinleyicinin önemli iletişim özelliklerinden birisi kaynağa karşı olan bağlanmasıdır. Bir başka deyişle buna hedefin kaynağa karşı tutumu da diyebiliriz. Eğer hedef mesaj gönderen iletişim kaynağına karşı bir adanma içindeyse, kendi zihninde ona karşı bir taahhütte bulunmuşsa ona inanması, mesajlarını kabul etmesi çok daha kolay olacaktır. Ancak kişide kaynağa karşı bir hazır bulunmuşluk diyebileceğimiz olumlu tutum yoksa ondan gelen mesajları kabul etmesi çok daha zordur. Tutum değişimi konusunda da yüksek inanılırlığı olan kaynağın önemli görülen ve çok sayıda tutumları değiştirebileceği, yüksek inanılırlığı olmayan ve bağlanılmayan kaynağın az sayıda ve önemsiz görülen tutumları değiştirebileceği görülmektedir.

Bu bulgular bize dini iletişim bağlamında kaynak konumunda olan kişinin mümkün olduğu kadar hedef üzerinde duygusal açılımlarda bulunması zorunluluğunu göstermektedir. Sempatik olma ihtiyacı da diyebileceğimiz bu ihtiyaç, dini iletişimin etkili olabilmesi ve karşı tarafta farkındalık ve tutum değişimi oluşturabilmek için bir mecburiyettir.

Karşı tarafta olumlu bir bağlanma oluşturması açısından empatiyi de dâhil edeceğimiz bu liste büyük grup, küçük grup veya kitle iletişimi gibi iletişimde her türlü hedefe karşı daha etkili bir iletişim için olmazsa olmaz şartlardır. Gündelik hayatımızda kendimizin de tecrübe ettiğimiz, sevdiklerimizden gelen her tülü bilgi, teklif, öneri beğenmeye karşı daha açık olmamız şeklinde tezahürünü gördüğümüz bu bilgi, dini iletişimin aslında hayatın rutinlerinden çok farklılık göstermediği hayatın basitliğine ve samimiyetine indirgendiği ölçüde başarılı olacağı notunu bizlere sunmaktadır.

3.3.2.Kendine Güven

Yukarıda iletişimde kendine güven durumunun rolüne ilişkin değerlendirmeler yaptığımız bölümler oldu. Ancak bu açıklamalar çeşitli deneylerde kendine güvenin bağımlı değişken olarak ele alındığı araştırmalar üzerinden ele alınması ile ilgiliydi. İletişimde hedef öğesinin özellikleri açısından ele alındığında ise daha önce açıkladıklarımızdan farklı olarak hedefin kendine güveni üzerinden genel tutum değişimi anlaşılmaktadır. Genel anlamda kendine güven düzeyi yüksek bireylerde etkilenebilirlik düzeyinin düşük olduğu, hem teorik olarak hem de uygulamalı araştırmalarla desteklenerek ortaya konmuştur. Bunun nedeninin kendine güven düzeyi yüksek bireylerin kendi tutumlarını daha çok savunabilecekleri olduğu iddia edilmektedir.[19] Ancak bu tespit her durumda kendine güvenen bireyin tutum değiştirmeyeceği anlamına gelmemektedir. Kendine güven duyan bireyler ussal iletişim denilen daha rasyonel iletişim türünde daha çok etkilenebilmektedirler. Onlar için kanıtlara dayanan, otoritelerin sunduğu, inanılırlığı yüksek bilgiler ikna edici olabilmektedir. Yine benzer şekilde yukarıda belirttiğimiz üzere kendine güvenen bireylerin bazı duygusal iletişim türlerinde, örneğin korku duygusuna yönelik iletişim çeşitlerinde daha çok tutum değişimi içinde oldukları gözlenmiştir. Korkutma içeren iletişime karşı bu bireylerin tutum değişiminin sebebi de yine korkunç sona uğramamak üzere rasyonel bir şekilde davranıp davranışlarını değiştirmek üzerine kuruludur.

Hedef öğesinin özellikleri açısından kendine güven düzeyinin yüksek olması ile etkilenebilirlik düzeyinin düşük olması arasındaki bağlantıyı bilmemizin ve bu kişilerin ussal iletişimle ve kötü sonuçları veren korku faktörlü duygusal iletişimle etkilenebildiklerini bilmenin bize dini iletişimde çok faydalar sağlayabileceğini söyleyebiliriz. Bu bilgiyle birebir iletişimde, küçük gruplarda kendine güvenen kişilerden oluşan hedef kitleye karşı yapılacak iletişimde daha somut ve kanıta dayalı bir metotla yaklaşmanın daha etkili olacağı söylenebilir. Öte yandan bu bilgi bize büyük gruplarda ve kitle iletişiminde de faydalar sağlayabilir. Çağın getirdikleri ile bireyselleşen toplumda kendine güven düzeyi daha yüksek bireylerin çoğalacağı düşünülmektedir. Kentlileşme, sekülerleşme, çekirdek ailenin yayılması, akrabalık komşuluk ilişkilerinin zayıflaması, endüstrileşme gibi bireyin kendine yetmesini pekiştiren yaşam tarzlarının artması kendine güven düzeyi yüksek, geleneksel rollere ve normlara

[19] Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, 204.

başkaldıran bireylerin toplumda çoğunluğu oluşturmasına neden olmaktadır. Bu da bize dini iletişimde daha rasyonel olan, kanıta ve otoritelerin sunumuna dayanan yeri geldiğinde dine aykırı davranışların ve yaşam tarzlarının sonuçlanabileceği kaçınılmaz acı sonları tasvir etmeyi ve istatistik olarak sunmayı içeren bir iletişim tarzının inşa edilmesi gerekliliğini göstermektedir. Bu şekildeki sunumlar için din adamlarının psikoloji, sosyoloji, antropoloji, tarih gibi sosyal bilim dallarından istifade etmeleri gerektiği sonucuna da ulaşılmaktadır.

3.3.3. Grup İçi Saygınlık Farkı

Kişinin grup içindeki saygınlığının ve gruptaki statüsünün etkilenebilirliğine etki ettiği görülmektedir. Daha az saygınlık sahibi bireyin daha çok ve kolay etkilenebileceği şeklinde özetlenebilecek bu durumun çeşitli şekillerde yorumlaması yapılabilir. Grubunda ve toplumda düşük statüde olan kişinin itibar, otorite, saygınlık ihtiyacı daha fazla olduğu için bu ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla iletişime daha açık olacağı ve cevap verme ihtimalinin daha yüksek olacağı söylenebilir. Hayatın akışı içinde yeni bilgilerin getirebileceği avantajlardan faydalanmak isteyen düşük statülerdeki bireyin davranışını anlamlandırmamıza yardımcı olacak bu bilgi, dini iletişim anlamında bir öncelik sıramalası yapmamıza imkân verebilir. Bu bilgi ilahi dinlerin yayılması sürecinde toplumsal statüsü daha alt düzeyde olan kölelerin, yoksulların davete icabet etmelerinin açıklamasını yapmamıza da yardımcı olacaktır. Aynı şeklide günümüz dini iletişimcisinin hedef kitlesindeki bireylerin özelliklerini bilmesinin faydasını da bu bilgi ile görmekteyiz. Şehirlerin yerleşimine göre daha düşük statüde bireylerin ikamet ettiği kentin kenar mahallelerinde dini hizmetlerin daha fazla karşılık bulmasının açıklamasını bu bilgi ile daha yapabiliriz. Üstelik bu veri dindarlık düzeyinin gelir gruplarına göre alt düzeyden üst düzeye doğru azalması ile de örtüşmektedir.

3.3.4. Zekâ ve Eğitim

Zekâ ve eğitimin iletişimden etkilenme üzerine doğrudan bir etkisinin olup olmadığı araştırılmıştır ancak tam bir sonuca ulaşıldığını söylemek zordur. Zekâ ve eğitimin bireylerde birer kişisel özellik olarak görülmesi ve farklı kişisel özelliklerin farklı iletişim türlerinden etkilenmesi bu alanda bir tanımlama yapmayı güçleştirmektedir. Bu konuda daha önce bahsedildiği üzere zekâ ve eğitim düzeyi yüksek bireylerin mantıklı, güçlü akademik iletişimden etkilendikleri, bunun dışında kalan iletişim türlerinin nispeten daha düşük eğitim ve zekâ düzeylerini etkilediği bildirilmiştir. Zekâ ve eğitim düzeyi farklılığının hedef grupta ilk anda kolay bilinemeyecek bir faktör olması iletişimde bu faktörlerin çok öncelenmesini gerektirmemektedir. Bu açıdan dini iletişimcinin bir orta yol tutturması daha doğru bir yöntem olacaktır. Fakat eğitim kurumlarında düzeye göre sıralanmış öğrencilerin bulunduğu okullarda veya yüksek düzey eğitim almış bireylerden oluşan gruplarda dini iletişim çalışmalarında daha ussal, delile dayalı ve mantıksal bir din dilinin kullanılması daha çok fayda sağlayacaktır denilebilir.

3.3.5. Cinsiyet Farkı

İletişimde cinsiyet farkının etkilenebilirliğe etkisi üzerine birçok araştırmalar yapılmış ve çıkan sonuçlar üzerinden uzun yorumlamalara ve tartışmalara gidilmiştir. Konunun bu denli uzun ve tartışmalı olmasının sebebi toplumsal cinsiyet tartışmalarının da konuya dâhil edilmesidir. Konuya dair toplumsal cinsiyet ayrımcılığının kadına sürekli düşük statü vermesinin kadın hakkındaki araştırmaların sonuçlarına etki ettiği iddiası bir ortak sonuca varılmasını mümkün kılmamıştır. Yine aynı şekilde araştırmacının cinsiyetinin dahi bu tür araştırmalarda etkili olduğu düşünülmektedir. Yapılan araştırmalara ve teorik değerlendirmelere bakıldığında ise cinsiyet konusunda kadınların iletişimden daha kolay etkilendiği görülmektedir. Ancak yapılan itirazlarda bu sonucun kadınların hayatın meselelerine daha az müdahil olmaları ve bu nedenle kendilerine güven duymamaları sebebiyle ortaya çıktığı iddia edilmektedir.[20] Bu konuda bizim konuya yorum bağlamında yapabileceğimiz katkı kadınların duygusal olmaları bağlamında iletişimden ve bilhassa duygusal iletişim türleri gibi bazı iletişim türlerinden daha fazla etkilenebilecekleri, erkeklerden daha çok ihtimalli ve titiz düşünmeleri

[20] Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, 207.

nedeniyle de çok fazla bilginin sunulduğu, tercihlerin verildiği iletişim türlerinden etkilenmeyecekleri şeklinde olacaktır.

Dini iletişim konusunda ise kadınların dini iletişimden etkilenme düzeylerinin dini ve doğaüstü alanlara daha fazla ilgi duymaları ile ilişkili olacağını söyleyebiliriz. Yapılan araştırmalarda dine ilgi, dindarlık ve ibadetlere devam konularında kadınların daha yüksek puanlara ulaştıkları sonuçlarına ulaşılmıştır.[21] Buna istinaden kadınların dini iletişime daha açık, ikna edilebilir ve etkilenebilir oldukları sonucuna ulaşabiliriz. Tabi ki bu sonuç erkeklerin etkilenmeyeceği veya daha az etkileneceği iddiasını da taşımamaktadır. Bu varsayımımız istatistiksel olarak ortaya çıkan küçük farkların araştırmamıza uygun yorumlanmasıdır. Bu konuda daha geniş kapsamlı araştırmalar daha objektif ve bilimsel sonuçlar verebilir.

3.3.6. Düşünme İhtiyacı

Bu başlığımız zekâ ve eğitim değişkenine benzer içeriğe işaret etmektedir. Bireylerin zeka ve eğitim düzeyleri bir konuyu, mesajı etraflıca düşünme alışkanlıklarına etki edecektir. Bu açıdan düşünme ihtiyacı duyan bireylerin daha zeki ve daha eğitimli olacakları görülecektir. Zaten verilerde zekâ ve eğitim düzeyi değişkenleri ile paralellik göstermektedir. Bu açıdan bu başlığa uzun paragraflar ayırmanın gereksiz olduğunu düşünüyoruz.

3.3.7. Kendini İzleme

Kendini izleme başkalarına karşı nasıl göründüklerini kontrol etmeyi, bunun için sosyal ipuçlarını kullanmayı ifade etmektedir. Bu anlamda kendini izleyen bireyler gerektiği yerde gerektiği gibi davranmak için çok çaba harcarlar, başkalarının onlar hakkında ne düşündüğü çok önem taşır. Kendilerini izlemeyen bireyler ise başkalarının ne düşündüğü ile pek ilgilenmezler, kendi bildikleri gibi davranırlar. Kendini izlemeyen bireylerin daha bağımsız ve bireyci oldukları söylenebilir. Kişilerin kendini izleme ve dışardan nasıl göründüğüne önem verme alışkanlıklarının onların sosyal duruş, bakış, diğerlerini değerlendirme, hatta alışveriş alışkanlıklarına bile etki ettiği görülmektedir. Daha çok kendini izleyen bireylerin görünüme önem verdikleri, ürünlerin dış görünüşüne göre alışveriş yaptıkları, diğer grubun ise içsel özelliklere önem verdiği kalite, değer, işe yararlık gibi ölçütleri önceledikleri bilinmektedir. Bu özellikler üzerinden bireylere ve ürünlere göre satış teknikleri, reklamlar geliştirilmektedir. Kalitesine pek güvenmeyen bir ürünün görsel özellik ve fiyat avantajını kullanarak reklama çıkmasını buna örnek verebiliriz.

Dini iletişim konusunda da bireylerin bu özelliklerine göre bir dilin kullanılması ve dinin onlara hitap eden boyutlarıyla ortaya konması söz konusu olabilir. Örneğin elit olma iddiası taşıyan, yaşam tarzı, kılık kıyafeti ve yaşam mekânları ile kendini dışarıya karşı konumlandırmaya çalışan bir kitleye dinin sanatsal ve görsel öğeleri üzerinden bir iletişim kurulması daha etkili olabilecektir. Diğer taraftan bunun aksi istikamette özellikler taşıyan yani daha bireysel ve bağımsız karakter taşıyan bir gruba karşı da özü önceleyen, dinin iç bütünlüğüne ve bütün boyutlarına vurgu yapan, müesses bir dini hayatı öne çıkaran yaklaşımlar sergilenebilir.

3.3. 8. Yaş ve Tutum Değişimi

İletişimde tutum değişiminde yaş değişkeninin etkili olduğunu ileri süren araştırmalar yapılmıştır. Ancak cinsiyet değişkenine yapılan itirazlarda olduğu gibi yaş değişkenine dair de yaşamın getirdiklerinin etkili olduğunu iddia eden bazı itirazlar olmuştur. 4 yıl süren bir araştırmada 18-25 yaş grubunun en fazla tutum değişimi yaşadığı, 26-37 yaş grubunun ikinci düzey tutum değişimi yaşadığı, 37 yaş üzerinin ise sıfıra yakın tutum değişimi yaşadığı bulgulanmıştır. Ancak daha sonra bu sonuçların erken yaşta daha fazla olumsuz olaylarla karşılaşılması sebebiyle görüldüğü iddiası ortaya atılmış ve kısmen ispatlanmıştır. Şu halde yine ileri yaşlara doğru tutum değişiminin sıfırlanmasa da azalacağı öngörüsü kabul edilebilir. Dini iletişim ve din dili konusunda bu sonuç bizlere din ve manevi danışmanlık

[21] Mehmet Ali Kirman, *Üniversite Gençliği Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma*, (Adana: Karahan Kitabevi,2005), 197; Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 178.

çalışmalarının gençlik ve orta yaş bireylerde daha çok önem taşıdığı, bu yaş grubunda tutum değişimine daha çok imkân sağlayabileceği sonucuna götürebilir. Buna karşın dine ilginin ve dini devamlılığın ileri yaşlarda arttığı bilinmektedir.[22] Bunun içinde ileri yaş dinleyici gruplarına tutum değişimini hatırlatmaktan ziyade duygusal değişimi hedefleyen veya duygusal değişim üzerinden bir etkiyi amaçlayan iletişim süreçleri kurgulanabileceğini söyleyebiliriz.

3.4.İletişim de Ortam Etkisi

Ortam iletişimin gerçekleştiği bir sahnedir. Bu sahnenin özelliklerinin aktörleri etkileyeceği muhakkaktır. Bu konuda yapılan araştırmalarda ortamın özelliklerinin iletişimdeki etkiyi etkilediği görülmüştür. Bu farklılık sosyal psikolojik araştırmalarda genel olarak laboratuvar ortamı ve dış ortam olarak sınıflandırılmıştır. Araştırmalarda laboratuvar ortamında iletişimin daha etkili olduğu, hedefte daha çok tutum değişimine sebep olduğu görüşmüştür.[23] Bunun nedeni olarak laboratuvar ortamında kişinin daha dikkatli davranması, dış etken ve uyaranlardan uzak olması gösterilebilir. Bu bulgular bize dini iletişimin, ortama göre etki düzeyinin farklılaşacağı sonucuna götürecektir. Pratik hayata uyguladığımızda bu ayrımı formel ve informel ortamlardaki dini iletişim olarak almamız mümkündür. Formel ortam, ortamın şartlarının belirlendiği ve bazı yazılı veya yazısız kurallara bağlı olduğu sınıf, cami, vaaz, sohbet ortamı gibi ortamlardır. İnformel ortam ise bunların dışında kalan her türlü iletişim ortamı olarak anlaşılabilir. Her türlü dış mekân iletişimi buna dâhil edilebilir. Kitle iletişim araçları ile yapılan iletişim kaynağın konumu, mesajın düzenlenmesi, pasif dinleyiciler gibi özellikleri ile yarı formel bir özellik gösterse de alıcının kontrol edilmemesi açısından informel iletişim kabul edilmesi doğru olacaktır.

Bu değerlendirmeler doğrultusunda, iletişim ortamları ve tutum değişimi düzleminde formel iletişim ortamında dini iletişimin daha etkili olacağı ve tutum değişimine daha çok imkan sağlayacağı öngörülebilir. Bireyin mesaja daha iyi odaklanması, kaynak ve mesaj aleyhine olumsuz imgelemlere fırsat verilmemesi, dikkat dağıtıcı unsurların olmaması gibi nedenlerle formel iletişimin daha kalıcı olacağı, tutum değişimine daha uygun olacağı açıktır. Ancak bu noktada kaynak öğesinin yani din iletişimcisinin dikkatli olması ve iletişimi olumsuz etkileyecek her türlü olumsuzluktan uzak durması, bunlara izin vermemesi gereği vardır. Bu türden olumsuzluklara iletişimcinin kendine, giyim kuşamına dikkat etmemesi, kırıcı ayrıştırıcı bir dil kullanması, fazla sert veya gereğinden fazla yumuşak bir duruş sergilemesini sayabiliriz.

Laboratuvar ortamına göre dış ortamdaki iletişimin daha az tutum değişimine imkân vereceğini ve buna kıyasla informel ortamdaki iletişimin hedefine ulaşma konusunda sınıf, cami, vaaz, sohbet gibi ortamlardan daha az etkili olabileceğini yukarıda belirtmiştik. Fakat bu, dış mekânlarda örneğin arkadaş sohbetlerinde, dost meclislerinde, cafelerde, kitle iletişim araçları yoluyla yapılan iletişimin önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Bu tür informel iletişim çok daha geniş kitlelere ulaşma imkânı sağlayan bir iletişimdir. Yani nicelik olarak, sayı olarak çok daha fazla insana ulaşma imkânı sağlar. Ancak araya dikkat dağıtıcı unsurların girmesi, aleyhte propaganda yapılması ve bunun yayılmasına fırsat bulunması gibi nedenlerle tutum değişimi noktasında daha az etkili olacağı varsayılabilir.

Din iletişimcisi açısından informel ortam, dini iletişimin içeriğinden çok kaynağa dair bir izlenim oluşturması boyutu ile önem taşımaktadır. Yukarıda kaynağa dair özelliklere değinirken kaynağın tutarlılığı, inanılırlığı, hoşa gitmesi, güvenilirliği gibi özelliklerin iletişimde tutum değişimine en çok etki eden faktörler olduğuna değinmiştik. İnformel ortamlar en nihayetinde dini mesajın taşıyıcısı olan din iletişimcisinin bu özelliklerini ortaya koyacağı ortamlardır. O, bu özelliklerini ortaya koymayı düşünmese bile bu özelliklerin diğerinin gözünde inşa edileceği ortamlar dışarı mekânlardır. Bu açıdan din iletişimcisinin informel ortamları formel iletişimin temellerinin atıldığı, iletişimdeki alıcıların gözlem yaptıkları mekanlar olduğunu hatırında tutması çok önem taşımaktadır. Yeri geldiğinde temsil olarak

[22] Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/2* (Haziran 2009): 11.

[23] Anthony Giddens, *Sosyoloji,* Yay. Haz. Cemal Güzel, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008), 125.; Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, 210.

da ifadesini bulan bu gerçeklik dini iletişimin her ortamda inşa edildiği ve din iletişimcisinin her an uyanık olması gerektiğini bizlere hatırlatmaktadır. Bu gereklilik din iletişimcisinin dine aykırı görülebilecek hiçbir aşırılık veya umursamazlığa hayatında yer vermemesidir.

Burada tutum değişimi ile bilgi edinmeyi birbirinden ayırmamız gerekmektedir. Yapılan araştırmalarda toplumda dini bilgi edinme noktasında ekranlarda boy gösteren din adamlarının çok etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[24] Toplumun bireyselleşmesi, toplu hareket edilen cami ortamı gibi ortamlara girilmemesi, komşuluk misafirlik ilişkilerinin koparılması ve bütün bunların sonucunda ekranlarla çok zaman geçirilmesi sonucunda bunun gerçekleşmesi beklenen bir sonuçtur. Bu çıkarım bize kitle iletişim araçlarıyla geniş kitlelere ulaşılmasının ve bilgi verilmesinin mümkün olmasına rağmen gerekli tutum değişimine ulaşmak noktasında yüz yüze iletişimin çok daha etkili olduğu sonucuna götürmektedir.

3.4.İletişimde Kültürün Özelliklerinin İletişime Etkisi

Her ne kadar iletişimin öncelikli unsurları arasında yer almasa da kültür özellikleri, iletişimi biçim ve içerik bakımından yoğun bir şekilde etkilemektedir. Her toplumun kendine has özellikleri çerçevesinde iletişime dair hassasiyetleri olabilir. Hatta aynı toplum içinde, aynı ülke sınırları dâhilinde bile bir kültürel farklılıktan ve bu farklılığa istinaden iletişime etki edecek özelliklerden bahsedilebilir. Bunların ortaya konulması daha çok antropolojik çalışmaların konusu olabilir. Genel olarak iletişim konusunda batı kültüründe bireyin istek ve özelliklerinin ön plana çıktığı bireyci kültürün, doğu kültüründe ise grup içi uyum ve aidiyetin ortaya çıktığı toplulukçu kültürün tanımlaması yapılmakta, bu ikilemde yoğunlaşılmaktadır. Araştırmalar bu ayrım çerçevesinde yaygınlık kazanmıştır.

Bu çerçevede geniş kapsamlı araştırmalarla bireyci kültürlerin iletişimde bireyi öne çıkaran, bireyin tercihlerini ve özgürlüğünü önceleyen, kişisel başarı ve bağımsızlığı vurgulayan iletişime önem verdikleri görülmüştür. Dahası bu toplumlarda yaşayan bireylerin bu tür öğeler içeren iletişimden daha çok etkilendikleri, çeşitli reklam ve propaganda süreçlerinin ölçümlenmesi ile bulunmuştur. Öte yandan daha çok doğu kültürlerine has olarak görülen uyum ve aidiyetin ön plana çıktığı toplumlarda da kişilerarası uyum, aile bütünlüğü, toplumsal bütünlük gibi vurguların daha etkili iletişime imkân verdiği görülmüştür. Daha ayrıntılı yapılan bazı değerlendirmelerde ise toplulukçu kültürlerin hedef yani dinleyici özelliklerinden olan kendini izleme ve dışarıdan nasıl göründüğünü çok önemseme konusunda ağır bastıkları hatta alışverişlerde ürünün dış özelliklerine ve görüntüsüne yoğunlaşılan yumuşak satış tekniğinden etkilendiklerine ulaşmışlardır. Buna karşın bireyci kültürlerin ise kendini izlemeye pek önem vermeyen, dışardan yapılan yorumlara takılmayan bireylerden oluştuğu ve alışverişlerde de ürünün dış görüntüsüne değil niteliğine ve özelliklerine önem verdikleri görülmüştür.

Bu kültürel belirliliklerin dini iletişimde ve bu iletişimde kullanılacak din dilinin belirlenmesinde bize faydası olacağı açıktır. Bu anlamda gerek resmi görevlerinde gerek kendi hayatında dini iletişim içine giren din iletişimcisinin içinde bulunduğu toplumun kültürel özelliklerini iyi analiz etmesi gerekmektedir. Türkiye içinde bile bir doğu batı kültürü farklılığının söz konusu olduğu söylenebilir. Doğu kültürünün yerleşik olduğu bir toplumda yapılan bir iletişimde din iletişimcisinin aile bağları, akrabalık ilişkileri gibi değerlerin zaten toplumda var olduğu ve bunların korunmasına yönelik bir dil kullanmanın daha faydalı olacağını göz önünde bulundurması daha faydalı sonuçlar verebilir. Batı kültürünün yerleşik olduğu bir toplulukta yapılan bir dini iletişim çalışmasında ise daha bireyci ve özgürlükçü özelliklerin yerleşik olduğunun bilinmesi ile bireyciliği çok örselemeden toplumsal bağlara teşvik edici bir dilin kullanılması daha etkili sonuçlar verebilecektir.

İletişim açısından günümüzde ortaya çıkan yeniliklerden biri hız ve haz dünyası anlayışının iletişime de etki etmesidir. İletişimin tarifinde de belirttiğimiz gibi iletişim anlam yüklü sembollerin gönderimi alımı, işlenerek yeniden gönderimi süreçlerini içermektedir. Hız ve haz anlayışının her şeye

[24] Hasan Kafalı, *Yoksulluk ve Din*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 292; Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 292.
www2.diyanet.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisalanlari/dinihayat.pdf.

etkisi dilde de görülmektedir. Öyle ki popüler olan bir tweetle veya beraber paylaşıldığı bir fotoğrafla bir kelimeye yeni bir anlam yüklenebilmekte, çok kısa sürede bu anlam değişebilmektedir. Dijital ortamda bir kelime konseptinden çıkmış bir şekilde anlamlandırılırken yüz yüze ortamlarda sözlük anlamıyla kullanılmaya devam edebilmektedir. Bu yenilik bir anlam karmaşası ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Mevcut şartlarda ezbere okunan bir şiirin, mükemmel bir söz dizisinin, bir abide şahsiyetin cümlesinin etkileyiciliği bu dönem öncesi ortamla aynı olmamaktadır. Her şeyin bir alaya ve mizaha konu edilebilmesine neden olan bu yeni durum din iletişimcisinin ezbere klişelerle iletişim kurmak yerine anlamı önceleyen bir tarzda davranmasını gerektirmektedir. Sağlam bir mantık örgüsü ve felsefi altyapı ile kurgulanmış bir hitabetin geçerlilik kazanacağı günümüz iletişimi için gündemi takip eden din iletişimcilerine ihtiyaç vardır.

Sonuç ve Değerlendirme

Dini iletişimin temel amaçlarından biri hedef kitle veya kişide davranış, düşünce ve duygu açısından olumlu yönde bir değişim sağlayabilmektir. Bireylerdeki davranış, düşünce ve duyguların tümünü kapsayan içsel durum sosyal bilimler literatüründe tutum olarak kavramsallaştırılmıştır. Tutumların nasıl şekillendiği ve değiştiği sosyal psikolojinin yakından ilgilendiği bir konudur. Bu değişimi konu edinen kuramlar tutum değişimi kuramları olarak ifade edilmektedir. Bu araştırma dini tutumların olumlu yönde değişimi açısından tutum değişimi kuramlarının incelenmesini ve dikkat edilmesi gereken unsurların belirlenmesini amaç edinmektedir. Ayrıca iletişim süreçlerinin dini iletişim farkındalığı ile değerlendirilmesi de amaçlanmıştır. Araştırma sonucunda görülmüştür ki bir toplumun temel zeminini oluşturan kök paradigmaların belirlenmesi o toplumdaki bireylerin tutumlarının neye göre şekillendiğinin belirlenmesi açısından önemlidir. Bu açıdan günümüz Türk toplumunun iyi kötü ayrımının daha net olduğu geleneksel kök paradigmalardan ziyade görecelilğin ve görünürlüğün daha önde olduğu modern popüler kültürün getirdiği kök paradigmalarla düşündüğü ve tutumlarını şekillendirdiği söylenebilir. Bu kök paradigma ikililikleri arasında dindar- seküler, ahlak-çıkar, erdemlilik- hazcılık gibi dikotomileri sayabiliriz.

Tutum değişimi kuramları açısından öğrenme, sosyal yargı, işlevselci kuramlar gibi eğitim bilimleri ve deneysel psikoloji alanından verilerle konuyu ele alan kuramlar görülmekle birlikte dini tutumların değerlendirilmesi ve dini iletişime dair veriler alınabilmesi açısından zihinsel tutarlılık çerçevesinde açıklamalar yapan kuramlar daha dikkat çekicidir. İnsan düşünüşünün ve davranışının tutarsızlıktan kaçıp tutarlı olmaya yöneldiği temel varsayımı üzerine inşa edilen bu kuramlar bilişsel bir tutarlılığı esas almaktadır. Heider ile başlayıp Rosenberg, Abelson ve Festinger gibi isimlerin çalışmaları ile devam eden bilişsel çelişki kuramları insan zihninin, davranışına tutarlı bir açıklama getirdiği sürece tutumunu değiştirmemeye eğilimli olduğu iddiası üzerine açıklamalar getirmektedir. Konu üzerine iyi kurgulanmış bir deneyle gereğinden fazla ödül veya ceza verildiğinde bireyin gerçek düşüncesini değiştirmediğini ortaya koyan kuramın sahipleri, bireyin yaptığı davranışı yapma nedenini verilen fazla ödül veya cezaya bağladığını bulgulamışlardır. Bu açıdan dini iletişim ve tutum değişikliği açısından aşırı ödül ve cezanın bir tutum değişikliğine imkân vermeyeceği söylenebilir. Kültürümüzde ilgi ve imkân vermenin ayarının tutturulamamasının olumsuz sonuçlar verebileceğini anlatan "rağbet azgını" ve "az verme hırsız edersin, çok verme arsız edersin" gibi deyim ve atasözleri bulunmaktadır. Bu sonuç din iletişimcisinin de aşırı vereceği ilgi, not, ikram vb.nin boşa gidebileceğini göstermektedir. Aynı şekilde din dilinde kullanılan aşırıya kaçan övme, kınama, yersiz ve uygunsuz verilen dini-hukuki ceza örnekleri, nihai varış yeri olarak değerlendirilmesi gerekirken en küçük davranışlara cennet-cehennem ikilemi ile kıyaslama yapılmasının istenilen sonuçları vermeyeceğinin ortaya konması, belirtilen tutum değişimi kuramının bize dini iletişim alanında sunduğu bilgilerdir. Bunun yanında araştırmamızda temel iletişim unsurlarının tutum değişimi açısından tutum değişimi bağlamında değerlendirilmesi de yapılmıştır. Bu çerçevede kaynağın inanılırlık ve hoşa gitmesinin tutum değişimini olumlu etkilediği görülmüş ve din iletişimcisinin inanılırlığını artırmak için eğitim düzeyi gibi kriterleri sağlamaya çalışması gerektiği ve hedef kitlesinin beğenisine hitap eden kişisel özellikleri kazanmaya çalışması gerektiği bulgulanmıştır. Etkili bir dini iletişimin sağlanması ve bu amaçla din dilinin oluşturulması yönünde dikkat çekici sonuçlar ortaya koyan araştırmamız bu alanda yapılacak yeni araştırmaların önünü açacak veriler sunmaktadır.

Kaynakça

Cebeci, Suat. *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Certel, Hüseyin. "Din- İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21* (2008/2): 127-158.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014. www2.diyanet.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisalanlari/dinihayat.pdf.

Donahause, Michael J. - Nielsen,Michael E. "Din, Tutumlar ve Sosyal Davranış". *Din ve Maneviyat Psikolojisi*. Çev. ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten. ed. Raymond Z. Politzian-Crystal l. Park. Ankara: Phoenix Kitap, 2013.

Freedman, J. L. - Sears, D. O. - Carlsmith, J. M. . S*osyal Psikoloji.* trc. Ali Dönmez. Ankara: İmge Yayınevi. 2004.

Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. Yay. Haz. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008.

Hökelekli, Hayati. "Günümüz İletişim Teknikleri ve Dini İletişim", *Diyanet İlmi Dergi 1*, (2006/1): 41-58.

Kafalı, Hasan. *Yoksulluk ve Din*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Yeni İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları, İstanbul, 2000.

Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.

Kirman, Mehmet Ali *Üniversite Gençliği Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma.* Adana: Karahan Kitabevi, 2005.

Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/2* (Haziran 2009): 11-26.

Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*. trc. Metin Çulhaoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Oskay, Ünsal. *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*. İstanbul: DR Yayınları, 2000.

Sakallı, Nuray. Sosyal Etkiler. Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

Smith, M. Brawster. "Attitudes Change". *İnternational Encyclopedia of Social Scienses*. ed. David L. Sills. Washington: Crowell Collier and Mac millan Company, 1968.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık.* Adana: Karahan Kitabevi, 2007.

KUR'AN'DA DİL-KİMLİK İLİŞKİSİ VE DİNÎ KİMLİK TİPLERİNİN DİLSEL TEZAHÜRLERİ

Abdullah Kartal[1]

Özet

Kutsal kitaplar, birer kitap olmalarının zorunlu bir neticesi olarak, ilahî buyruğun ve yüce manaların söz kalıbında somutlaşmış biçimidir; Yaratıcı ile O'nun en değerli mahluku olan insan arasındaki iletişimin kelimelere dökülmüş halidir. Zira Tanrı ile insan arasındaki iletişimin objektif, evrensel ve her insana ulaşabilen formu ancak dil aracılığıyla vücut bulabilir. Kur'an da bunun istisnası değildir.

Öte yandan insanların din ile ilişkilerini ve Tanrı'nın varlığı hakikati karşısındaki tavırlarını deklare etme şekli diye tanımlayabileceğimiz dinî kimlikleri teşhis etmenin elverişli bir yolu, insanlar tarafından bu çerçevede kullanılan dile müracaat etmektir. Zira insanların günlük hayatlarındaki sıradan konuşmalarında veya daha özenli bir dil kullandıkları ciddi konuların tartışıldığı durumlarda seçtikleri kelimeler ve ifade biçimleri onların düşüncesi ve dolayısıyla kimliği hakkında açık ipuçları içerir. Nitekim Kur'an da birçok ayetinde hem temel dinî kimlik tiplerinden hem de onların karakter ve şahsiyetlerinin habercisi olan dilsel tezahürlerden detaylı olarak bahseder.

Bu sunumun amacı, Kur'an'dan hareketle söz konusu dinî kimlik tipleriyle onların dilsel yansımaları arasındaki bağlantıyı çeşitli yönleriyle irdelemek ve ortaya koymaya çalışmaktır. Bu amaçla bazı kavram analizlerine başvurulacak, dilsel ifadelerin düşünce ve kimliği yansıtma mekanizmasının tahlilinden yararlanılacaktır.

Bu çerçevede, Kur'an'a göre mümin, kafir ve münafık olmak üzere üç temel dinî kimlik tipi bulunmaktadır. Kur'an ayrıca baskı sonucu bazı müminlerin imanlarını gizlemek zorunda kalabilmelerinden de söz eder. Bu durum, cebirden kaynaklanan geçici bir tavır olsa da imanını gizleyen bir dördüncü kimlik tipinden söz edilmesi mümkün görünmektedir. Bu dinî kimlik tipi burada mükreh terimiyle karşılanmıştır. Mümin ve kafir tipinde kimlik ile dilsel tezahür arasında doğrudan bir ilişki vardır. Dil burada kimliği olduğu gibi yansıtır. Bu ilişkiyi çarpıtılmamış dilsel söylem olarak nitelemek de mümkündür. Mükreh ve münafık kimlik tipinde ise kimlik ile dilsel tezahür arasındaki ilişki doğrudan değildir ve dil kimliği olduğu gibi değil tersyüz ederek yansıtır. Bu iki kimlik tipinde dil hakikati çarpıtmakta ve gerçeği örtbas etmek için bir araç olarak kullanılmaktadır.

Hem bireysel dinî hayatın sıhhati ve beklenen dünyevî veya uhrevî neticeyi vermesi hem de toplumsal dinî hayatın kargaşa ve ifsattan uzak kalabilmesi için bu kimlik tiplerinin ve onların dile yansıyan işaretlerinin iyi tanınması gerekir. İlahî planda dinin varlık amacının tahakkuk etmesi için bu oldukça önemlidir. Bu sunumun kimlik tiplerinin tanınmasına katkı sağlaması beklenmektedir ve bu beklenti, bu sunumun ele aldığı konunun önemine dikkati çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Dinî Kimlik, Kişilik, Dilsel Tezahür, Çarpıtma

LANGUAGE-IDENTITY RELATION AND

LINGUISTIC MANIFESTATION OF RELIGIOUS IDENTITY TYPES IN THE QUR'AN

Abstract

Holy books, as a compulsory result of being a book, are concrete form of divine command and supreme meanings in verbal mould. They are the worded form of communication between the Creator and His most precious creature. Because, the objective, universal and accessible form of communication between God and man can only be embodied through language. The Qur'an is not an exception.

On the other hand, a convenient way to identify religious identities, which can be defined as the way in which people declare their relationship to religion and their attitudes towards the existence of God, is to resort to the language used by people in this context. Because, the words and forms of

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı

expression, that people choose in their everyday conversation or in serious situations where they use more elaborate language, contain clear clues about their thought and identity. Indeed, in many its verses Qur'an, mentions in detail both the basic types of religious identity and the linguistic manifestations that are heralding their characters and personalities.

The aim of this presentation is to examine the various aspects of the connection between these types of religious identity and their linguistic reflections based on the Qur'an. For this purpose, some conceptual analyzes will be applied and analysis of the mechanism of reflecting the thought and identity of linguistic expressions will be utilized.

Within this framework, according to the Qur'an, there are three basic types of religious identities: believer, infidel and hypocrite. Qur'an, also, notice that in some cases bilievers may be obliged to dissemble their real faith. Although this is a temporary attitude which stems from compulsion, it seems that it is possible to mention a fourth identity type in which believers hide their faith. Here, this kind of religious identity type has been verbalized with mükreh (coerced) term. For believer and infidel identity types, there is a direct relationship between identity and linguistic manifestation. The language here reflects the identity as it is. It is also possible to characterize this relationship as non-distorted linguistic discourse. For coerced and hypocrite identity types, however, the relationship between identity and linguistic manifestation is not direct, and language reflects identity not as it is, but in reverse. In these two types of identity, language distorts the truth and is used as a tool to cover up the truth.

These types of identities and their signs reflected in the language need to be well known, both for the health of individual religious life and the expected worldly or otherworldly consequences, and for social religious life to remain free of confusion and disclosure. This is very important for realization of the existential purpose of religion in the divine plan. This presentation is expected to contribute to the recognition of identity types, and this expectation draws attention to the importance of the subject of this presentation.

Keywords: Qur'an, Religious Identity, Personality, Linguistic Manifestation, Distortion

Giriş

Kutsal kitaplar vahyin ürünüdür. Vahiy ise Allah'ın insanoğluna hitabı yani onu muhatap kabul etmesi ve böylece ona verdiği kıymetin bir ifadesi olmakla birlikte bu hitap, insanî bir seviyededir. Diğer bir ifadeyle kutsal kitaplar, birer kitap olmalarının zorunlu bir neticesi olarak, ilahî buyruğun ve yüce manaların söz kalıbında somutlaşmış ve anlaşılabilen biçimidir; Yaratıcı ile O'nun en değerli mahluku olan insan arasındaki iletişimin kelimelere dökülmüş halidir. Zira Tanrı ile insan arasındaki iletişimin objektif, evrensel ve her insana ulaşabilen formu ancak dil aracılığıyla vücut bulabilir. Aynı durum, belki de daha ileri bir seviyede, Kur'an için de geçerlidir.

Kur'an için en büyük hakikat Allah'ın varlığı ve birliğidir. Bu nedenle "La ilahe illallah" sözü adeta Kur'an'ın özü ve özetidir. Buna binaen Allah Kur'an yoluyla insanları öncelikle kendi varlığını ve birliğini kabule davet eder. Kur'an'a göre haddizatında bütün peygamberlerin insanları davet ettikleri hakikat budur. Bu davete karşı insanların verdiği tepkiler çok farklı şekillerde karşımıza çıksa da esasında iki türlüdür: Kabul veya ret. Öte yandan insanların din ile ilişkilerini ve Tanrı'nın varlığı hakikati karşısındaki tavırlarını deklare etme biçimi olarak şimdilik tanımlayabileceğimiz dinî kimlikleri teşhis etmenin elverişli bir yolu, insanlar tarafından bu çerçevede kullanılan yani insanların kendilerini anlatma ve tanıtma amacıyla kullandıkları dile müracaat etmektir. Zira insanların günlük hayatlarındaki konuşmalarında veya daha özenli bir dil kullandıkları ciddi konuların tartışıldığı durumlarda seçtikleri kelimeler ve ifade biçimleri onların düşüncesi ve dolayısıyla kimliği hakkında açık ipuçları içerir.

Bu sunumun amacı, Kur'an'dan hareketle söz konusu dinî kimlik tipleriyle onların dilsel yansımaları arasındaki bağlantıyı çeşitli yönleriyle irdelemek ve ortaya koymaya çalışmaktır. Bunun için bazı kavram analizlerine başvurulacak, dilsel ifadelerin düşünce ve kimliği yansıtma mekanizmasının tahlilinden yararlanılacaktır.

Burada üzerinde durulacak ve sıklıkla kullanılması gerekecek "kimlik" kavramının ne olduğu ve onunla yakın bir içeriğe sahip "kişilik" kavramıyla ilişkisi öncelikle ele alınmalıdır.

Kimlik ve Kişilik Kavramları

Kimlik; kişinin veya kişilerden oluşan büyük veya küçük toplulukların "kim" olduklarını ve "kim" olmadıklarını, çeşitli mensubiyetlerini yani hangi sosyal sınıf ya da gruba ait olduklarını ifade eden bir kavramdır. Dolaysıyla kimlik hem benzerliklere hem de farklılıklara işaret eder. Kişi kimliğini dile getirirken öncelikle ne olduğunu, kim olduğunu söyleyerek olumsal bir dil kullanır ve bu da onun başka bazılarıyla paylaştığı nitelik, değer ve ilişkilere öncelikle atıfta bulunması demektir. Fakat aynı zamanda kim olmadığına işaret ederek kendisini başkasından ayıran nitelik ve özelliklerden söz etmiş olur. Başka bir ifadeyle kim olduğumuzun bilincine, kısmen, kim olmadığımızın ve neye karşı olduğumuzun bilgisi ve yardımıyla varırız. O halde kimlik, bazen de başkalarının yanlış tanıması yoluyla biçimlendirilse[2] de, esasen kişinin bir insan olarak kendini tanıması ve sahip olduğu temel nitelikleri anlamasıdır.

Kimlik kendimiz hakkındaki bir bilinçtir. Büyük ölçüde bu bilinç, bireyin gelişim dönemleri boyunca diğer insanlarla özdeşleşme veya farklılaşma sonucu bir süreklilik ve tutarlılık içinde geliştirdiği yetişkinlik rolü, neye inanıp değer verdiği ve beklentileri hakkındadır.[3] Başka bir ifadeyle kimlik, kendimiz hakkında sürekli bir biçimde edindiğimiz, hayat boyu devam eden dinamik bir sürece tabi olan bir öz şuurdur.

Kimliği meydana getiren ve olgunlaştıran sürecin, birbiri içinde bulunan ve kesin sınırları belirsiz üç aşamadan ibaret olduğu söylenebilir. Bunların ilki kişinin türsel kimliğine yani insan olarak içinde bulunduğu dünyadaki konumuna; kaplan, maymun, dinozor veya yarasa değil de "insan" olmasına ilişkin bilincidir. Daha sonra insanın toplumsal kimliği gelir ki bu, büyük oranda insan topluluklarını birbirlerinden farklılaştıran kültürel bileşenlerle şekillenir. Son aşama ise ferdi kimliğin gelişmesi ve kendimize dair bilincimize eklenmesidir. Ferdi kimlik, ilk iki kimlik bileşeninin yanı sıra kişinin biyolojik, psikolojik ve sosyal şahsiyetini de içine alır.[4]

Ferdi kimlik aşamasında kimliğimiz bedensel yapımızla ilgili olduğu gibi imajlarımız, anlamlarımız, değer yargılarımız, inançlarımızla ve yaşadıklarımızla; cinsiyet, etnik köken, yaş, statü vb. toplumsal konumumuzla; başkalarının bizi nasıl algıladığına, nasıl tanımladığına ilişkin düşüncelerimizle şekillenen bir olgudur.[5] Bu nedenle kimlik, aynı zamanda, kişiler arası ilişki içinde oluşan ve gelişen bir öz imaj ve öz bilinçtir.[6]

Kimlik ile kişilik kavramları genellikle birbirine karıştırılmakta, sık sık bu iki kavramın aynı şeyi ifade ettikleri yanılgısına düşülmektedir. Oysa kimlik kişilikten farklı bir anlama sahiptir. Kimlik, kişiyi başkalarından ayırt eden duygu, düşünce, değer ve tutumların örgütlenmiş, kaynaşmış bütünlüğü ile belirlenen kişilik özelliğidir. Kişilik ise tek bir kimliğe indirgenebilir bir kavramsallaştırma değildir, aksine çoklu kimliklerin şekillendirdiği bir yapıdır.[7] Bu nedenle kişiliğin kimliğe göre daha geniş, daha derinlemesine ve daha esaslı bir yapı ve mahiyet arz ettiğini söylemek mümkündür.

Öte yanda kişilik, bireyin özel ve onu diğerlerinden ayıran davranışlarını içermektedir. Özeldir çünkü bireyin sıklıkla yaptığı ya da en tipik davranışlarını temsil eder. Ayırt edicidir, çünkü bu davranışlar bireyi başkalarından ayırır. Böylelikle kişilik terimi bireyi diğer bireylerden ayıran, farklı kılan ve bireyin ilerideki davranışlarına ilişkin tahminlerimizin dayanağını oluşturan, göreceli olarak değişmez özelliklerini belirtir.[8]

Bunun tabii bir sonucu olarak kişilik, insanın kendisini diğer nesnelerden ayrı bir şey olarak "ben"e ilişkin öznel bilinçliliği; kendi beninin bilincinde olan kişinin psikolojik bakımdan söz konusu olan bireyselliğidir. Kişilik, bir kimsenin temel ve genel davranış tarzının, bireye bir toplum içinde anlam veren, değer kazandıran ve onu toplumdaki diğer bireylerden farklılaştıran özelliklerin toplamı; yani

[2] Selçuk Erincek, "Kimlik ve Çokkültürcülük Sorunu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011): 222.

[3] M. Naci Kula, *Kimlik ve Din* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001), 44.

[4] Yümni Sezen, *Çağdaşlaşma Yabancılaşma ve Kimlik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 66.

[5] Nuri Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2001), 199.

[6] Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 451.

[7] Cengiz Güleç, *Politik Psikoloji Penceresinden Siyaset Ahlakı Kimlik ve Laiklik* (Ankara: Ümit Yayınları, 2004), 73.

[8] Gülgün Yanbastı, *Kişilik Kuramları* (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1990), 11.

bireysel insan organizmasının davranışlarının yanında onu diğer organizmalardan farklılaştıran yönlerin bütünüdür.[9]

İnsanın içsel ve dışsal genel özelliklerini karmaşık bir ilişkiler ağı içerisinde birleştiren bir üst yapı olarak kişilik; bütün bedensel özelliklerin, içgüdülerin, dürtülerin, eğilimlerin ve kazanılmış deneyimlerin toplamıdır.[10] Başka bir deyişle kişilik; kişiyi bütün öteki kişilerden ayıran ruhsal ve bilinçsel özelliklerin toplamından oluşur.[11]

Biraz daha somut konuşmak gerekirse, kimlik ve kişilik kavramları birçok açıdan ortak bir anlam içeriğine sahip olmasına rağmen kimlik insanın daha çok sosyal yanına odaklanırken kişilik, insanın tüm özelliklerini içermesine rağmen, daha ziyade bireyin ruhsal yönünü merkeze alır. Yani kimlik daha çok sosyolojiyi, kişilik ise daha yüksek oranda psikolojiyi ilgilendiren bir kavramdır. Bu nedenle bu iki kavramın birbirinin yerine kullanılması birçok yerde mümkündür ve yanlış değildir. Fakat bu sunumda kişilik yerine kimlik kavramının kullanılması tercih edilmiştir. Çünkü kimlik kavramının dille ilişkisi daha açıktır. Zira dil sosyal ilişkilerde ortaya çıkar. Elbette dilin psikolojik yönü de mevcuttur. Fakat dilin etkinliği ve iletişim fonksiyonunu icra etmesi toplumsal düzeyde gerçekleşir. Bu nedenle dilden bahsedeceksek insanın kimliğini öne çıkarmak daha yerinde bir tutum olur ve bu çerçevede dil-kimlik ilişkisi önem arz eder.

Dil-Kimlik İlişkisi

Dil; düşünce, duygu ve isteklerin, bir toplumda ses ve anlam yönünde ortak olan öğeler kullanılarak ve belirlenmiş kurallardan yararlanılarak başkalarına aktarılmasını sağlayan çok yönlü ve çok gelişmiş bir dizgedir.[12] Yani dilin en temel fonksiyonu düşünce ve duyguların başkalarına aktarılmasıdır ki buna aynı zamanda iletişim diyoruz. Nitekim Kur'an'da da şöyle denmektedir: *Biz her peygamberi, onlara hakikatleri apaçık anlatabilsin diye, kendi kavminin diliyle gönderdik. (İbrahim, 4).* Bu ayet de dinî hakikatlerin anlatılması ve aktarılmasında -ki buna dinî terminolojiyle tebliğ veya davet diyoruz- dilin araç olarak kullanıldığını belirtmekte ve dinsel iletişimin daha sağlıklı ve başarılı bir biçimde gerçekleşmesi için peygamberlerin içinde bulundukları veya gönderildikleri toplumların diliyle vahiy aldıkları gerçeğine dikkat çekmektedir.

Dil aracılığıyla başkalarına aktarılan şey, bu ayet bağlamında söylemek gerekirse, din tarafından hakikat kabul edilen düşünceler ve inanç unsurlarıdır. İnsanın duygu ve düşünceleri onun kimliğinin bir parçasını oluşturduğuna göre, bir insanın sözleri onun duygu ve düşünceleri hakkında yani kimliği hakkında bize bilgi verir. Dinin dil yoluyla yüksek dinî hakikatleri insanlara aktarmasına karşılık muhatap insanların bu dinî davete verdikleri tepki de öncelikle onların bu davete cevap olarak ortaya koydukları söylemlerinde kolaylıkla gözlemlenebilir. Başka bir deyişle muhatap kitlenin söylemlerinin analizi öncelikle bizi onların dinî kimliklerine ve daha derin tahlillerle de onların kişiliklerine giden yolu aydınlatacaktır. Nitekim Kur'an da birçok ayetinde hem temel dinî kimlik tiplerinden hem de onların karakter ve şahsiyetlerinin habercisi olan dilsel tezahürlerden detaylı olarak bahseder.

Kur'an'da Dinî Kimlik Tipleri

Dinin ana ilahî hakikatleri kabule çağrısı karşısında insanın kabul veya ret şeklinde verdiği iki temel cevaba bağlı olarak, esasen, iki temel dinî kimlik tipi vardır. İnsanın din olgusu karşısındaki iki tepkisi dinî terminolojiyle tasdik ve inkâr olarak karşımıza çıkar. Buna binaen iki temel dinî kimlik tipi musaddik yani doğrulayarak kabul eden ve münkir yani yalanlayarak reddeden şeklinde ifade edilebilir. Buradaki belirleyici unsur, insanın ilahî hakikatlerin doğruluğunu onaylayıp onaylamadığıdır. Onayın yani tasdikin gerçekleştiği zemin, insanın iç dünyası yani kalbidir. Din açısından esas olan da insanın hiçbir baskı olmadan, kendisiyle baş başa kaldığı esnada dinin temel iddialarını gerçekten kabul edip etmediğidir.

---

[9] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 514.

[10] Özcan Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik* (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1985), 19.

[11] Hasan Mahmud Çamdibi, *Din Eğitiminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İFAV, 1994), 31; Jerry M. Burger, *Kişilik*, trc. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 23.

[12] Figen Turan - Gözde Gül Akoğlu, "İletişim Dil ve Konuşma Bozuklukları Olan Çocuklar ve Eğitimleri", *Özel Gereksinimli Çocuklar ve Özel Eğitim*, ed. Necate Baykoç Dönmez (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2011), 335.

Dine ilişkin bu tutumun normal şartlarda dile getirilmesi beklenir. Ruhsal açıdan normal her insan, hele ki konu Allah'ın varlığı gibi hayatî bir mesele ise, din karşısındaki tutumunu dille ifade eder ve kalbindekini diliyle dışarıya yansıtır. Fakat artık denkleme "dille ifade etme" unsuru da dahil olduğu için dinî kimlik tipleri çeşitlenir. Zira çeşitli nedenlerden dolayı insan bazen gerçek düşüncesini dile getirmeyerek gizlemeye çalışır veya bazen de inandığı şeyin tam aksini söylemek suretiyle gerçek düşüncesini saklar. Buna bağlı olarak imanın dille ifade edilmesi veya edilmemesi sonucu iki çeşit ve inkârın dille ifade edilmesi veya edilmemesi sonucu iki çeşit olmak üzere dört farklı dinî kimlik tipi ortaya çıkmaktadır. Bunlar **1.** Yüksek dinî hakikatleri kalbiyle tasdik edip bunu aynı zamanda dile getiren **mümin**, **2.** Dinin yüksek hakikatlerini kalbiyle tasdik ettiği halde imanını gizleyerek bunu söyleme dönüştürmeyen, hatta, ihtiyaç duyması halinde bu durumu reddeden ve **inandığı halde aksini söyleyen mümin**, **3.** Dinin yüksek ilahî hakikatler olarak kabul ettiği ilkeleri onaylamadığı gibi bunlara karşı olduğunu, bunları asla benimsemediğini açıkça ifade etmekten de çekinmeyen **kafir** ve **4.** Dinin insanları kabule davet ettiği ve varlığı bunların üzerine bina ettiği temel gerçekliklerini kalben asla tam anlamıyla benimsemediği ve onlara gönülden katılmadığı halde çeşitli nedenlerle müminmiş gibi bir söyle geliştiren **münafık**. Mümin, kafir ve münafık kimlikleri Kur'an'da bu adlarla zikredilmiştir. İmanını gizleyen ya da reddedenler içinse Kur'an'da özel bir isim kullanılmamıştır. Fakat Nahl Suresi 106. ayeti olan "*Kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanlar hariç olmak üzere, kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse, kim kalbini inkâra açarsa işte Allah'ın gazabı bunlaradır."* ifadesinde geçen اُكْرِهَ مَنْ اِلَّا ibaresinden mülhem, bu kimlik tipi için burada, imanını reddetmeye zorlanan anlamına gelmek üzere **mükreh** terimi kullanılacaktır.

Bu dört kimlik tipi, kanaatimce, Kur'an'ın insanları ilahî hakikatleri kabule daveti karşısında ortaya çıkan bütün tavırları, bütün dinî kimlik tiplerini kuşatır ve eksiksiz bir tasnif sağlar. Sözgelimi Hucurat Suresi 14. ayette bahis konusu edilen bazı bedevi Araplar bu tasnifin dışında değildir. Ayette şöyle buyurulmaktadır:

Bedeviler "İman ettik" dediler. Onlara de ki "Siz henüz iman etmiş değilsiniz, fakat teslim olduk deyin. Zira iman kalbinize girmiş değildir". Bu ayette geçen "esleme" fiilini İslam'a girmek, Müslüman olmak şeklinde anlamak mümkün değildir. Burada fiilin sözlük anlamıyla bedevilerin yalnızca siyasi bir güç ve otoriteyi tanıma ve ona boyun eğmelerinden söz edilmektedir. Nitekim ayet açık bir biçimde onların mümin olmadıklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ayete dayanarak mümin olmayan fakat Müslüman olan beşinci bir dinî kimlik tipinden söz edilmesine olanak yoktur. Bu ayete muhatap olanlar, ayetin de ifade ettiği kalplerinde imanın bulunmadığı hakikatini gizlerlerse münafık, açıkça dile getirirlerse kafir tiplemesine dahil olurlar.

Bu dört ana kimlik tipinin Kur'an'da ifade edilen dilsel tezahürlerine daha yakından bakmak için ve bunlar arasındaki ilişkinin daha detaylı analize zemin oluşturması adına bu kimlik tipleri sahiplerinin geliştirdikleri söyleme Kur'an çerçevesinde tek tek bakmakta yarar bulunmaktadır.

Dinî Kimlik Tiplerinin Kur'an'daki Dilsel Tezahürleri

a. Mümin

Kur'an'a göre bir müminin ifade ve söylemlerinde ortaya çıkan en bariz vasıflardan biri doğru sözlülüktür. Yalanın zıttı olan doğru sözlülük kısaca hakikati ve olanın kendisini olduğu gibi yani gerçekliği, ona aykırı herhangi bir şey katmadan ve gerçekliğin bazı unsurlarını gizlemeden eksiksiz bir biçimde dile getirmek demektir. Bir mümin Allah'ın varlığını kabul etmekle zaten en büyük hakikati benimsemiş olmaktadır. Bu büyük hakikati benimsemenin ruhunda vücuda getirdiği haşyet, huzur, heyecan ve kudretin tesiriyle de mümin Allah'a olan imanını dile getirme konusunda karşı konulamaz bir istek ve ihtiyaç hisseder. Bu, aynı zamanda, en yüksek hakikate duyulan saygının da bir gereğidir. Bu sayede mümin, içi dışı bir olan bir kişilik sahibi olarak öne çıkar. Aynı zamanda müminin gerçekliğe olan sadakati Allah'ın varlığı gerçeği ile de sınırlı kalmaz ve genelleşir. Zira hakikat olarak, vakıa olarak her ne varsa hepsi Allah'ın yaratmasının bir sonucudur. Öyleyse bir bütün olarak hakikate sadık olmak ve gerçeğe aykırı söz söylememek, esasında, en büyük hakikat olan Allah'ın varlığını kabul etmenin tabii bir neticesidir. Nitekim Kur'an'da müminin doğru sözlülüğüne işaret eden çok sayıda ayet vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

Ey iman edenler, Allah'a itaatsizlikten sakının ve doğru söz söyleyin. (Ahzap, 70).

Ey iman edenler, niçin yapmayacağınız şeyler için söz veriyorsunuz. Yapmayacağınız şeyler için söz vermeniz Allah katında çok çirkin bir davranıştır. (Saff, 2-3)

Müminler emanetlerine ve verdikleri sözlere sadakat gösterirler. (Müminûn, 8)

Müminler, içleri dışları bir olanlardır (sadık olanlardır). (Hucurat, 15)

Müminin bir diğer dikkat çeken vasfı, akraba veya yabancı olsun, mümin olsun veya olmasın, etrafındaki tüm insanlara güzel söz söylemesi ve onlara nasihat etmesidir. Bunun birkaç nedeni vardır. Mümin inandığı yüksek hakikatlerden başkalarının da haberdar olmasını ister ve bu nedenle onlara dinden söz eder. Din ise Hz. Peygamber'in söylediği gibi bir bakıma nasihattir.[13] Mümin bütün insanları Allah'ın yarattığı değerli kulları kabul ettiği için insanları sever ve herkesin akıbetinin hayırlı olmasını, ahiret yurduna Yaratıcı'larını bilen ve tanıyan insanlar olarak varmalarını diler. Bu nedenle onlara nasihat ederek doğru yolu göstermeye çalışır. Bu durum da müminin ifadelerinin nasihat, hikmet ve güzel sözlerle dolu olmasını netice verir. Müminin bu vasfına dikkat çeken bazı ayetler şunlardır:

Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel bir yöntemle tartış. (Nahl, 125)

İman edip yararlı işler yapanlar ve birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler müstesna, insan gerçekten ziyandadır. (Asr, 2-3)

İyi olan sarp yol, iman edip birbirlerine sabrı ve acımayı tavsiye edenlerden olmaktır. (Beled, 17).

Mümin, aynı zamanda, sahip olduğu hakikatlerin sağladığı güven duygusuyla konuşurken bağırıp çağırmaz; alçakgönüllülükle fakat tam olarak kendinden emin bir biçimde sakin ve nazik bir ses tonuyla konuşur. Nitekim Allah bu duruma şu ayetle işaret eder: *Allah resulünün yanında sesini kısanlara büyük bir bağışlanma ve ödül vardır. (Hucurat, 3)* Öte yandan cahil insanlar kendisine sataştığında da *Rahman'ın has kullarına cahiller laf attığı zaman vakarla yürüyerek "Selam" deyip geçerler (Furkan, 63)* ayetinde ifade edildiği üzere vakarını koruyarak onlara aynı tarzda cevap vermez ve onların seviyesine inmez.

Mümin tipinde mutlaka görmemiz gereken ve söylemlerine yansıyan bir karakter özelliği de şükürdür. Zira o Allah'ın kendisine bahşettiği sınırsız nimet, ihsan ve inayetlerin farkındadır. Hak ve hakikate sadık ve aşık bir şuurla bu nimetleri dile getirmekten asla geri durmaz. Mümin şükrünün Kur'an'daki sayısız örneği adına şu iki ayete dikkat çekilebilir:

Allah'ın size bahşettiği nimetleri, kitaptan ve hikmetten size öğüt vermek üzere gönderdiklerini dilinizden düşürmeyin. (Bakara, 231)

Rabbinin lütuflarını şükranla dile getir! (Duha, 11)

b. Mükreh

Mükreh diye adlandırdığımız tip haddizatında mümin tipinden özü itibariyle çok farklı değildir. Müminde gözlemleyebileceğimiz dilsel tezahürleri normal durumlarda mükrehte de müşahede edebiliriz. Fakat Allah büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kalan müminlere bu zarar ve tehlikelerden korunma amacıyla hakkı yani imanlarını gizleme, mümin değilmiş gibi görünme, hatta gerekirse kalbindeki imanın aksine söylemlerde bulunma izni vermiştir. Bu iki ayet söz konusu durumu gayet veciz bir biçimde ortaya koymaktadır:

Müminler müminleri bırakıp da kafirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa Allah ile olan bağını koparmış demektir. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız müstesna (Ali İmran, 28)

Kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanlar hariç olmak üzere, kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse, kim kalbini inkâra açarsa işte Allah'ın gazabı bunlaradır. (Nahl, 106)

c. Kafir

Kur'an'a göre kafirin en bariz vasfı dinin savunduğu hakikatleri kabul etmemesi, onları açıkça reddetmesidir. Buna bağlı olarak kafir dini çeşitli biçimlerde hafife alıp onunla alay eder ve gerçek dışı yakıştırmalarda bulunur. Buna dair çok sayıda ayet bulunmaktadır. Mesela:

[13] Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, İman 95/55.

Eğer sen, "Öldükten sonra mutlaka diriltileceksiniz" dersen kafirler derhal, "Bu, büyü gibi bir düzmecedir" derler. (Hud, 7)

Ne zaman onlara "Allah'tan başka tanrı yoktur" denilse, küstahlık ve kibirle "Cinlere kapılmış bir şairin sözüyle tanrılarımızı mı bırakacağız" derler. (Saffat, 35-36)

O kafirler sana geldiklerinde, "Bu Kur'an eskilerin masallarından başka bir şey değildir" diyerek seninle tartışırlar. (En'am, 25)

Kafirler, "Bu Kur'an, onun uydurduğu, birilerinin de bu konuda kendisine yardım ettiği bir düzmeceden ibarettir" dediler. (Furkan, 4)

Kafirler kendilerine hakikat ulaştığında onun hakkında, "Bu, besbelli bir büyüdür" demişlerdi. (Sebe', 43)

Bununla da yetinmeyerek kafirler, müminlere ve dine olan karşıtlıklarını hakaret etmek, kötü söz söylemek ve düşmanlık göstermek suretiyle ileri bir düzeye taşımak için büyük çaba harcarlar. Nitekim şu ayet kafirlerin dil ve eylemlerine yansıyan düşmanlıklarını açıkça ortaya koymaktadır:

Onlar sizi yakalasalar size yine düşmanca davranırlar, elleriyle ve dilleriyle size kötülük etmeye çalışırlar. (Mümtehine, 2)

d. Münafık

Esasında münafık da özü itibariyle kafirdir fakat onu kafirden ayıran temel farkı inkar ve küfrünü gizlemeye çalışması, bir mümin gibi davranmaya çalışmasıdır. Bu da onu kafir tipinden daha komplike, çözümlenmesi ve teşhisi daha zor ve netice itibariyle daha tehlikeli kılmaktadır. Münafığın gerçek yüzünü gizlemeye çalışmasının nedeni genellikle maddi çıkar sağlama peşinde koşmasıdır. Bu ayet de tam olarak bu noktaya dikkat çekmektedir:

İçinizden bazıları işi ağırdan alır. Eğer başınıza bir felaket gelirse "Allah yüzüme baktı da onlarla beraber bulunmadım" der. Eğer Allah'tan size bir lütuf erişirse "Keşke onlarla beraber olup ben de büyük bir kazanç elde etseydim" der. (Nisa, 72-73)

Münafık dinin hakikatlerini özünde benimsemediği için dine ve dindara esasında karşıdır. Bu nedenle de müminler topluluğuna karşı her zaman kötü niyet besler, zarar vermek için fırsat kollar. Fakat bu kötü niyetinin iki yüzlülükle gizlemeye çalışır. Aşağıdaki ayetler bir münafığın bu özelliğini çeşitli dilsel ve davranışsal tezahürüyle gözler önüne serer:

İman edenlerle karşılaşınca "inandık" derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise "Biz sizinleyiz, onlarla yalnızca alay ediyoruz" derler. (Bakara, 14)

İnsanlardan bazıları vardır ki inanmadıkları halde "Allah'a ve ahiret gününe inandık" derler. (Bakara, 8)

İnsanlardan öyleleri vardır ki dünya hayatı hakkındaki senin sözleri hoşuna gider ve senin azılı düşmanın olduğu halde, iyi niyetine Allah'ı şahit tutar. (Bakara, 204)

Münafıklar kalplerinde olmayanı ağızlarıyla söylüyorlar. Allah gizlediklerini onlardan daha iyi bilir. (Ali İmran, 167)

Arap kabilelerinden savaşa katılmayanlar sana, kalplerinde olmayanı dillerinin ucuyla söyleyerek "Bizi mallarımız ve ailelerimiz alıkoydu, bu yüzden Allah'ın bizi bağışlamasını iste" diyecekler. (Fetih, 11)

Münafık gerçek yüzünü ve kötü niyetinin gizleyebilmek için gerek duyduğu her durumda yalan söylemekten de asla çekinmez. Bu nedenle yalan bir münafığın karakterinde adeta temel unsur yerine geçerek esasında münafığı teşhis etmeyi de kolaylaştırır. Şu ayet münafığın yalancılığına ışık tutmaktadır:

Yalan söylemeleri yüzünden onlara acı veren bir azap vardır. (Bakara, 10)

Ayrıca münafık, inananları yalnızca imanları nedeniyle aşağılamayı ve onlara kötü söz söylemeyi adeta hayatının en önemli vazifeymiş gibi davranır:

Onlara "Siz de insanların inandıkları gibi iman edin" denildiğinde "Akılsızların inandıkları gibi mi iman edelim" derler. Fakat gerçek akılsızlar kendileridir. (Bakara, 13)

Ölüm tehlikesi yaklaştığında onların korkudan kendinden geçmiş gibi ve kaymış gözlerle baktıklarını görürsün. Tehlike geçtiğinde ise tamahla sivri dillerini size uzatırlar. Onlar gerçekte iman etmemişlerdir. (Ahzap, 19)

Bir münafığın diğer bariz bir vasfı da içinde yaşadığı İslam toplumunu ifsat etmeye, oradaki düzeni bozmaya ve toplumda kargaşa çıkarmaya çalışmasıdır. Münafık meydana gelecek kargaşa ve karışıklıktan adeta haz alan patolojik ruh hali ortaya koyar. Nitekim aşağıdaki ayet münafığın bu hususiyetini gözler önüne sermektedir:

Onlara "Yeryüzünde düzeni bozmayın" denildiğinde "Hayır biz yalnızca ıslah edicileriz" derler. Oysaki gerçek bozguncular onlardır. (Bakara, 11-12)

Kimlik Tipleri Arasındaki Karşılıklı İlişkilerin Analizi

Üzerinde durulan dört farklı dinî kimlik tipinden her birinin diğer üçüyle bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu ilişki çerçevesinde, bu dört kimlik tipinden her ikisinin benzer veya ortak özelliklere sahip oldukları fakat bunun yanı sıra farklı özelliklerinin de bulunduğu görülmektedir.

Sözgelimi mümin ile mükreh tipinin ortak özelliği, ikisinin de başta tevhit olmak üzere dinin temel ilkelerini hakikaten ve gönülden benimsemiş olmalarıdır. Yani esasında mükreh de bir çeşit mümindir. Fakat mümin tipinin imanını açıkça ve korkusuzca dile getirmesine karşılık mükrehin zarar görme veya ölüm endişesiyle imanını gizlemesi ise ikisi arasındaki farkı oluşturmaktadır.

Mümin ile kafir arasında da aynı ilişki mevcuttur. Yani hem benzer hem de farklı yönlerinden söz etmek mümkündür. Öncelikle, ikisi arasındaki farkı anlamak zor değildir. Zira ikisi de hem kalben hem de lafzen birbirinden tam anlamıyla farklıdır. Mümin kalben iman etmiş iken kafir, müminin iman ettiği dinî hakikatleri içtenlikle reddeder. Ortak özellikleri ise ikisinin de özü ile sözünün bir olmasıdır. Burada söylem kimliğin hakikatini olduğu gibi yansıtır. Mümin de kafir tam olarak inandığı şeyi açıkça dile getirir. Bu nedenle burada dilsel tezahür kimliği ve inanılan şeyi çarpıtmadan, tahrif etmeden olduğu gibi aktarmaktadır.

Mümin tipinin münafık tipiyle de benzer bir ilişki içinde olduğu görülmektedir. Ortak özellikleri, ikisinin de dinin hakikatlerini benimsediklerini söylemeleridir. Fakat mümin bu hakikatleri kalben de tasdik etmesine rağmen münafığın onayı sadece sözdedir. İman onun dilini aşarak kalbine nüfuz etmemiştir.

Mükreh ile kafir arasındaki ilişki ise mümin ile münafık arasındaki ilişkinin tam tersi bir hususiyet arz eder. İkisinin ortak noktaları, dinin hakikatlerini benimsemediklerini söylemeleridir. Farkları ise gerçek düşünceleridir. Mükreh kalben mümin olmasına rağmen kafir lafzen mümin olmadığı gibi kalben de mümin değildir.

Mükreh ile münafık arasındaki ilişkiye gelince, ikisi arasında bir mekanizma veya yöntem birliği olduğu görülmektedir ki bu onların ortak noktasıdır. Zira ikisi de çeşitli nedenlerden dolayı kalbindeki gerçek düşüncesini gizleyerek hakikatte olmadığı biri gibi görünmeye ve etrafında kendisinin dinî kimliğiyle ilgilenen insanları bu yönde ikna etmeye çalışmaktadır. Bu iki tipte söyle ile kimlik arasında bir uyumsuzluk bulunur. Dilsel tezahür burada kimliğin hakikatini olduğu gibi yansıtmamakta, onu çarpıtmaktadır. Dil ve söylem, kalpteki hakikati gizlemek için kullanılmaktadır. Münafık kendisinin de mümin olduğuna dair müminleri aldatmaya çabalarken mükreh de kalbinde taşıdığı imandan hoşlanmayan etrafındaki kafirleri kendisinin de mümin olmadığına inandırmaya gayret eder. Fakat münafık maddi çıkar sağlama, müminlere fark ettirmeden zarar verme gibi saiklerle kendini gizlerken mükreh zarardan veya ölümden kendini korumak için imanını gizlemek zorunda kalır. Keza, bir diğer fark da, mükrehin kalben mümin olmasına karşılık münafık kalben kafirdir.

Son olarak kafir ile münafık ilişkisine değinmeye sıra gelince, tıpkı mükrehin hakikatte mümin olması gibi münafık da hakikatte kafirdir. Bu husus, kafir ile münafık tipinin ortak noktasıdır. Kafir ile münafık arasındaki tek fark, münafığın sözde mümin olduğunu, dinin hakikatlerini benimsediğini söylemesidir. Oysa kafir, sözüyle de dinin hakikatlerini benimsemediğini deklare eder.

Sonuç

Kur'an'a göre mümin, kafir ve münafık olmak üzere üç temel dinî kimlik tipi bulunmaktadır. Mükrehi de dahil edersek dört kimlik tipi çıkar ortaya. Mümin ile kafir tipinde kimlik ile dilsel tezahür arasında doğrudan bir ilişki vardır. Dil burada kimliği olduğu gibi yansıtır. Bu ilişkiyi çarpıtılmamış dilsel söylem olarak nitelemek de mümkündür. Mükreh ve münafıkta tipinde ise kimlik ile dilsel tezahür

arasındaki ilişki doğrudan değildir ve dil kimliği olduğu gibi değil tersyüz ederek yansıtır. Bu kimlik tipinde dil hakikati çarpıtmakta ve gerçeği örtbas etmek için bir araç olarak kullanılmaktadır.

Hem bireysel dinî hayatın sıhhati ve beklenen dünyevî veya uhrevî neticeyi vermesi hem de toplumsal dinî hayatın kargaşa ve ifsattan uzak kalabilmesi için bu kimlik tiplerinin ve onların dile yansıyan işaretlerinin iyi tanınması gerekir. İlahî planda dinin varlık amacının tahakkuk etmesi için, bu oldukça önemlidir.

Kaynakça

Bilgin, Nuri. *İnsan İlişkileri ve Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2001.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.

Burger, Jerry M. *Kişilik*. Trc. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Çamdibi, Hasan Mahmud. *Din Eğitiminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İFAV, 1994.

Erincek, Selçuk. "Kimlik ve Çokkültürcülük Sorunu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011): 219-241.

Güleç, Cengiz. *Politik Psikoloji Penceresinden Siyaset Ahlakı Kimlik ve Laiklik*. Ankara: Ümit Yayınları, 2004.

Köknel, Özcan. *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1985.

Kula, M. Naci. *Kimlik ve Din*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.

Müslim. *el-Câmi'u's-sahîh*.

Sezen, Yümni. *Çağdaşlaşma Yabancılaşma ve Kimlik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

Turan, Figen - Akoğlu, Gözde Gül. "İletişim Dil ve Konuşma Bozuklukları Olan Çocuklar ve Eğitimleri". *Özel Gereksinimli Çocuklar ve Özel Eğitim*. Ed. Necate Baykoç Dönmez. 335-359. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2011.

Yanbastı, Gülgün. *Kişilik Kuramları*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1990.

TOPLUMSAL ETKİLEŞİMDE DİL VE DİNÎ MEŞRÛİYET

Ejder Okumuş[1]

Özet

Toplumlu ve dolayısıyla toplumsal bir varlık olan insan, tabiatı gereği kendisi gibi toplumlu ve toplumsal varlıklar olan başka insan türleriyle etkileşim halinde hayatiyetini sürdürür. Aristo, Fârâbî, Tûsî, Devânî ve İbn Haldun gibi filozof, düşünür ve toplum teorisyenleri ile çağdaş sosyal bilimcilerin vurguladıkları ve oluş şekli ile sürecini anlamaya çalıştıkları söz konusu toplumsal etkileşim, insanların birbirleriyle karşılıklı olarak münasebetlerini ifade eder. Toplumsal etkileşimin en önemli boyutlarından biri, hiç şüphesiz iletişimdir. İnsanlar, toplumsal hayatta iletişim yoluyla kurdukları ilişkilerle, çeşitli kanal, yol ve süreçlerle, sözlü ve sözsüz, yazılı ve görsel, konuşma dili ve beden diliyle birbirleriyle muhatap olur, birbirlerine duygu ve düşüncelerini ifade eder, birbirlerine karşılıklı olarak mesajlar gönderirler. İletişimde birbirlerine görece yakın ya da uzak bir pozisyonla konumlanan insanlar, iletişimle meydana getirdikleri toplumsal etkileşimde belki de en açık, en dolaysız ve en kolay iletişim ve etkileşim aracı olarak konuşma dilini devreye sokarlar. Konuşma dili, insanların en önemli ve en hayati organlarından biri olarak düşüncelerini, duygularını, inançlarını birbirlerine ifade etme aracıdır. Konuşma dilinden sonra yazı dili, beden dili ve dilin diğer tür ve versiyonları toplumsal etkileşimde en önemli vasıtalardır. Dil, kendisini meydana getiren ve kullanan toplumun zihniyet, ruh, fikir ve inanç dünyasının, yapıp etmelerinin, hayat tarzının, kurumlarının ve kurumsallaşmasının, geleneklerinin kültürünün oluşmasında, değişmesinde, değişerek devam etmesinde, kültürel birikimin gelecek nesillere aktarılmasında çok mühim roller oynar. Kuşkusuz dil, toplumsal iletişim ve etkileşimde şekli ve içeriğiyle, kelimeleriyle, cümle kurgularıyla, vurgularıyla, ritmiyle etkili olur. İşte bu noktada denilebilir ki, din, dilin şekli, manâ ve muhtevası ile söz konusu özellik ve boyutlarının oluşması ve toplumsal etkileşimde rol oynamasında temel unsurlardan biri olarak kendini gösterir. En önemlisi de toplumsal bir olgu olarak din, toplumsal etkileşimde devreye sokulan dilin meşruiyet kazanmasında ve bizzat toplumsal etkileşimin meşruiyet kazanarak geçerli hale gelmesinde sahip olduğu boyutlarıyla çok etkili işlevsellikler ortaya koyar. İşte bu çalışmada toplumsal etkileşimde dil, dinî meşruiyet bağlamında ele alınmaya ve anlaşılmaya çalışılmaktadır.

***Anahtar kelimeler*:** Din, toplumsal etkileşim, dil, din dili, meşruiyet.

LANGUAGE AND RELIGIOUS LEGITIMACY IN SOCIAL INTERACTION

Abstract

A human being, who is a being with society and therefore a social being, maintains his/her vitality by interacting with other types of human beings who are a being with society and a social being like him/herself by nature. The aforementioned social interaction which philosophers, thinkers and social theorists such as Aristoteles, al-Fârâbî, al-Tûsî, al-Devânî and İbn Khaldun and contemporary social scientists emphasize and try to understand its form and process of occurence refers to the interrelationship of people in social life. One of the most important dimensions of social interaction is, of course, communication. People come into contact with each other, express their feelings and thoughts to each other and send messages to each other mutually with relationships and interactions through their communications in social life, via various channels, ways and processes, with verbal and nonverbal, written and visual, speaking language and body language. People, who are positioned in a relatively close or distant position in communication, activates speaking language as the most open, direct and easiest means of communication and interaction in the social interaction they create wit comunication. Speaking language is a means of expressing their thoughts, feelings and beliefs to each other as one of the most important and vital organs of people. After speaking language, writing language, body language and other types and versions of language are the most important means of

[1] Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi, Ankara-Türkiye, ejderokumus@gmail.com

social interaction. Language plays a very important roles in the formation of the world of mentality, spirit, idea and belief of the society that constitutes and uses it and their doing and makings, life style, institutions and institutionalization, traditions; in the being formed, change and continuation of culture with change and transferring cultural accumulation to future generations. Undoubtedly, language is effective in social communication and interaction with its form and content, words, sentence designes, emphasis and rhythm. At this point, it can be said that religion manifests itself as one of the basic elements in the formation of the form, meaning and content of language and the aforementioned features and dimensions and in playing its role in social interaction. Most importantly, as a social phenomenon, religion exhibits very effective functionalities via its dimensions in legitimacy gaining of the language introduced in social interaction and in the validity of social interaction itself by gaining legitimacy. In this study, in social interaction, language is tried to be considered and understood in the context of religious legitimacy.

Key words: Religion, social interaction, language, religious legitimacy.

Giriş

İnsan, toplumda, toplum içinde, toplum halinde varlık ve anlam kazanır. İnsan *toplumlu* bir varlıktır. Toplumlu bir varlık olan insan, toplum içinde ve *toplumsal* olarak yaşar. Böylece toplumsal bir varlık olan insan, tabiatı gereği kendisi gibi toplumlu ve toplumsal varlıklar olan başka insan türleriyle *etkileşim* halinde varlığını devam ettirir. İnsanlar, hayatlarını sürdürmek için gerekli olan ihtiyaçlarını, toplumsal etkileşim süreci içinde birbirleriyle *yardımlaşarak* karşılarlar. Söz konusu toplumsal etkileşim, toplumsal etkileşimin oluş şekli ile süreci; Aristo, Fârâbî (872-950), Bîrûnî (975-1050) Tûsî (1201-1274), Devvânî (1426-1502) ve İbn Haldun (1332-1406) gibi filozof, düşünür ve toplum teorisyenleri ile Comte (1798-1857), Durkheim (1858-1917) ve Weber (1864-1920) gibi modern dönemin sosyal bilimcileri tarafından ele alınmış, anlaşılmaya ve anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Toplumsal etkileşim, insanların karşılıklı münasebetlerini ifade eder. İnsanlar, toplumda çok yönlü etkileşimle münasebet kurarak hayatlarını kurarlar. *Karşılıklı ilişkiler*le gerçeklik kazanan toplumsal etkileşimin farklı ve birbirleriyle bağlantılı birçok boyutu bulunmaktadır. Şüphesiz bu boyutların en önemlilerinden biri, *iletişim*dir. İnsanlar, toplumsal hayatta iletişim yoluyla ilişki kurar, etkileşim halinde yaşarlar. Toplumsal aktörler olarak insanlar, iletişimle kurdukları ilişkilerle, çeşitli kanal, yol ve süreçlerle toplum halinde bir arada hayatlarını sürdürürler. İnsanlar iletişim sürecinde sözlü ve sözsüz, yazılı ve görsel, konuşma dili ve beden diliyle birbirleriyle muhatap olur, birbirlerine duygu ve düşüncelerini ifade eder, birbirlerine karşılıklı olarak *mesajlar* gönderirler. İletişimde birbirlerine görece yakın ya da uzak bir pozisyonla *konumlanan* insanlar, iletişimle meydana getirdikleri toplumsal etkileşimde belki de en açık, en dolaysız ve en kolay iletişim ve etkileşim aracı olarak *konuşma dili*ni devreye sokarlar.

İnsanların en önemli ve en hayati organlarından biri olarak konuşma dili, düşüncelerini, duygularını, inançlarını birbirlerine ifade etme aracıdır. Konuşma dilinden sonra *yazı dili*, *beden dili* ve dilin diğer tür ve versiyonları toplumsal etkileşimde en önemli vasıtalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dil, kendisini meydana getiren ve kullanan toplumun zihniyet, ruh, fikir ve inanç dünyasının, eylem ve eylemselliklerinin, yapıp etmelerinin, hayat tarzının, kurumlarının, geleneklerinin ve kültürünün oluşmasında, yenilenip değişmesinde, yenilenip değişerek devam etmesinde, kültürel birikimin gelecek nesillere intikal ettirilmesinde çok ehemmiyetli işlevler görür.

Kuşkusuz dil, toplumsal iletişim ve etkileşimde ifade biçimleriyle, şekli ve içeriğiyle, kelimeleriyle, cümle kurgularıyla, vurgularıyla, ritmiyle, imaları ve sembolizmleriyle etkili olur. İşte bu noktada denilebilir ki, din, dilin şekli, manâ ve muhtevası ile söz konusu özellik ve boyutlarının oluşması ve toplumsal etkileşimde rol oynamasında temel unsurlardan biri olarak kendini gösterir. En önemlisi de toplumsal bir olgu olarak din, toplumsal etkileşimde devreye sokulan dilin meşruiyet kazanmasında ve bizzat toplumsal etkileşimin meşruiyet kazanarak geçerli hale gelmesinde sahip olduğu boyutlarıyla çok etkili işlevselliklerle hizmet görür. İşte bu çalışmada toplumsal etkileşimde dil, dinî meşruiyet

bağlamında ele alınmaya ve anlaşılmaya çalışılmaktadır. Çalışmanın amacı, iletişim aracı olarak dilin önemi ve toplumsal tezahürleri ile din-dil ilişkisinin anlaşılmasına katkıda bulunmaktır.

Dil, Toplum, İletişim ve Meşrûiyet

Dil, toplumun, toplumsal bir aradalığın toplumsallığın, toplumsal hayatın ayrılmaz bir boyutudur. Sosyoloji ve din sosyolojisinin en can alıcı konularından biri olan dil, dinin de önemli bir boyutunu teşkil ettiği toplumda varlık kazanan toplumsal ve kültürel bir olgudur. Dinin, inanç, iman, fikir, bilgi, duygu, ibadet, cemaat, organizasyon, ahlâk, hukuk, etki gibi boyutlarının yanı sıra dil boyutu mevcuttur. Din, toplumda dilin de dahil olduğu boyutlarıyla çeşitli düzey ve düzlemlerde farklı biçimlerde etkili olur; toplumsal hayatı düzenleme yoluna gider.

Dil olmadan insanın varlık sahnesinde, yani toplumsal alanda var olması ve dolayısıyla toplumun var olması imkan dışıdır. Sosyolojik bir gerçekliktir ki dil, toplumsal bir varlık sıfatıyla insan için hayati konumdadır. Dil, toplumsal hayatın, toplumsal ilişkilerin ayrılmaz bir veçhesini oluşturur. Dil, her yönüyle toplumda, toplumsal zeminde, toplumsal ilişkiler düzleminde varlığa çıkar. İnsan dille gerçekliğini toplumsal alana taşır ve aslında böylece varlık kazanır. Toplum, dil aracılığıyla iletişim ve etkileşimlerle gerçekliğe çıkar. Denilebilir ki dil toplumla, toplum dille varolur.

Dili kendisine konu edinen çeşitli bilim dallarının, meselâ dilbilim (linguistik), göstergebilim, dil felsefesi ve dil sosyolojisi gibi bilim dallarının verilerine göre dil-insan, dil-düşünce, dil-din, dil-grup, dil-toplum, dil-siyaset/devlet, dil-hayat tarzı, dil-zihniyet ilişkileri çok girifttir ve bunlar, birbirleriyle etkileşim içinde bulunurlar.[2] Wilhelm Von Humboldt'a (1767-1835) göre, grup konuşarak dili meydana getirdiği gibi dil de grubun oluşmasına katkıda bulunur.[3] Yani dil bir yönüyle toplumun yansıması iken, öteki yönüyle de toplumu oluşturur. Siyasî toplumsallaşmada, kurulu bir düzenin sürdürülmesinde, yeni kurulan bir siyasî-sosyal düzenin meşrulaştırılmasında,[4] toplumun biçimlenmesinde, sosyal grup ve kurumların, siyasî kurum ve kuruluşların kimlik kazanmalarında, kendilerini ifade etmelerinde dil çok önemli bir yere sahiptir.

Toplumsal aktörlerin ortaklaşa paylaştığı bir sistem ve dolayısıyla sosyalleşmiş bir yapı olarak dil, toplumla birlikte ortaya çıktığı gibi toplum da dille birlikte ortaya çıkar. Dil ve toplumdan her biri diğerini içerir.[5]

Toplumsal bir olgu olarak din, toplumsal bir olgu olarak dil ile etkileşim halinde toplumsal hayatta tezahür eder, toplumsal gerçelik olarak ortaya çıkar. Din, doğrudan kendine ait bir dil sistemine (*din dili*) sahip olması itibariyle de, toplumun genel dilini etkilemesi, dönüştürmesi ve toplumun genel dilinin dini etkilemesi, dinin algılanması, kabul edilmesi ve yaşanması üzerinde çeşitli biçimlerde etkili olması itibariyle de sosyoloji, din sosyolojisi ve dil sosyolojisinin önemli konularındandır.[6]

Belirtmek gerekir ki, canlı bir varlık olan dil, insanlar arasında anlaşmayı, iletişim kurmayı sağlayan tabii bir araçtır. Dil, sürekli olarak değişime uğrar, gelişir, kuvvetlenir veya zayıflar. Dil, toplumsal bir kurumdur; toplumda, toplumsal hayatta varlık bulur. İçeriğiyle, mânâ birikimiyle, işaretleriyle, imalarıyla, göndermeleriyle, düz anlamları ve yan anlamlarıyla, mecazlarıyla vs., toplum

---

[2] Bkz. Ferdinand de Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, trc. Berke Vardar (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985), 5-6, 12, 24-25; Fatma Erkman, *Göstergebilime Giriş* (İstanbul: Alan Yayınları, 1987), 15-19, 28-29 vd.; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Doğu-Batı, ty.), 248, 249, 310 vd.; Hans-Georg Gadamer, "İnsan ve Dil", *Yolcular,* Sonbahar (1998): 29-36.1998: 29-36; Muhammed Abid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 105-108; Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri* (Ankara: TDKY, 1982), 10-11; Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 4. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).

[3] Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, trc. Ünver Günay (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 68; Z. Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1958), 272-329; Muhammed Abid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 106-107.

[4] Türker Alkan, *Siyasal Toplumsallaşma* (Ankara: KBY, 1979), 145-151.

[5] Emile Benveniste, *Genel Dilbilim Sorunları*, trc. Erdim Öztokat (İstanbul: YKY, 1995 1995).

[6] Bkz. Wach, *Din Sosyolojisi*, 68.

üyelerinin ortak paydasıdır. Dil, özüyle, sözüyle, yazısıyla, bedeniyle, içinde barındırdığı inanç, düşünce, kültür vs. öğeleriyle insanların anlaşmaları, birlikte yaşamaları, birbirlerinin yardımına koşmaları için zorunlu bir sistemin adıdır. Dilin her toplumsal evrende kendine özgü yasaları olduğundan, toplumsal aktörlerin iletişim kurarken bu yasalara riayet etmeleri şarttır. Aksi halde anlaşma kurabilmeleri, birbirlerini anlayabilmeleri mümkün değildir.

İnsanı, toplumsal hayatı, kültürü, düşünceyi, dini, ahlakı, hukuku, siyaseti, ekonomiyi, zamanı, aileyi dilsiz düşünmek, bütün bunları yok saymak demektir. Çünkü dilsiz hayat olmaz. Dilsiz toplum düşünülemez; dolayısıyla dilsiz din tasavvur edilemez. Dil yoksa anlaşma, iletişim, birlikte yaşama ve dolayısıyla hukuk, ahlak, inanç, kültür, düşünce, aile, zaman, siyaset, ekonomi yoktur. O halde dil, toplumsal hayatın ayrılmaz bir boyutudur. Nereye bakarsanız bakın, nereye giderseniz gidin, insan olarak neyle ve kiminle ilişki kurarsanız kurun, kiminle iletişimde bulunursanız bulunun, nerede yaşarsanız yaşayın, hangi zaman ve mekânda olursanız olun, dil ile birlikte olursunuz, bütün bunları dil ile yaparsınız.

Anlaşıldığı üzere dil insan için hayatidir. Dil, insan için nasıl hayati ise dilin dili de dil için öyle hayatidir. Dilin dili; dili ifade biçimleri, dilin anlam dünyaları, sembolizmleri, işaretleri, inanç unsurları, kültür öğeleri, düşünce kalıpları, dinî ifadeleri, özü, can kaynağı, dilin sahibinin, bireyin, toplumun dil içeriği, inancı ve yaşam tarzı; dil için, dilin canlılığı, gücü, zenginliği, estetiği ve dinamizmi için varoluşsal anlamda önemlidir. O halde toplumun kültürü, düşünce dünyası, zihniyet yapısı, dinî durumu, medeniyet boyutu vs. dil için dilin dili mesabesindedir ve olmazsa olmazdır. Dil insan ve toplum için, dilin dili de dil için hayati olduğuna göre, iyi ve mücehhez bir *dil dili*nin toplumsal hayat için hayati ve elzem olduğunu söyleyebiliriz.

Dil, canlıdır; fakat dildeki bu canlılığın daimi olması, güçlü olması, dil dilinin mücehhez olmasına bağlıdır. Dil dilinin mücehhezliği; toplumun kendi inanç, düşünce, din, eylem biçimi ve hayat tarzına uygun olarak sürekli yenilenerek donanmasına; zengin kılınmasına; sözlerinin, yazılarının, edebiyatının, işaretlerinin, sembollerinin, tasavvurlarının, harflerinin, kelimelerinin, edatlarının, zarflarının, sıfatlarının, cümlelerinin, hayallerinin, soyutlamalarının, görsellerinin, somutlaştırmalarının, metafizik boyutunun, bilimsel yönünün, vurgularının güçlü/zengin/canlı olması demektir. Bu ise dilin kendi merkezini, kalbini, ruhunu, özünü, can kaynağıyla bağını, aşkını, sevgisini kaybetmemesi, tersine yenileyerek güçlü bir biçimde koruması anlamına gelir. Dil, dilini bu teçhizatla donatmazsa, bu anlamda mücehhez kılmazsa, canlılığını kaybeder. Canlılığını kaybetmek, zamanla dilin canını, ruhunu, özünü, kaynağını kaybetmeyi intaç eder.

Dilin toplum bağlamında önemiyle ilgili Fârâbî'nin düşüncesine de kısaca işaret etmek faydalı olabilir. Farabî'nin dil yaklaşımında, dil-toplum ilişkisiyle ilgili değerlendirmelerinde dilin yeri temel bir boyuttadır. Dil, toplumsal ve kültürel farklılaşmanın da en önemli araçlarındandır. Dildeki farklılaşma, toplumsal ve kültürel farklılaşmaya işaret eder veya sebep olur. Tersi de doğrudur. Toplumsal farklılaşma dilde farklılaşma olarak yansır. Toplumların farklı olmalarında, başka bir ifadeyle insanların toplumlar halinde farklılaşmalarında doğal yaratılış ve ahlakın yanısıra dil (el-lisân) de önemli bir etkendir.[7]

Filozof'a göre toplumların farklılaşmasında nasıl ki dil önemli bir etken ise, dilllerin farklılaşmasında da toplum temel etkendir.[8]

'İhsâu'l-'Ulûm adlı eserinde Dil İlmini ('Ilmu'l-Lisân) bilimler tasnifi içinde ilk sıraya yerleştiren Fârâbî'ye göre dil, iletişim ihtiyacı nedeniyle gelişmiştir. İnsanlar, toplum kurmak ve birlikte yaşamak zorunda oldularından iletişimle toplumsallıklarını sürdürmek zorundadırlar. Bunun için de dile ihtiyaç bulunur.[9] Fârâbî, dil-toplum ilişkilerine dair çok önemli görüşler ortaya koyar. Toplumda harflerle

[7] Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, Haz. Ali Bû Melham (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995), 74.
[8] Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 74.
[9] Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, Haz. Ali Bû Melham (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996), 17-20 vd.; Fârâbî, *Risâletu'l-Hurûf*: Erişim: 9 Eylül 2014, http://www.muslimphilosophy.com/#people.

lafızların ortaya çıkmasına ve lügatin oluşmasına dair yaklaşımı da dili toplumsal bir olgu olarak ele aldığını gösterir.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde bazı yerlerde dili sosyal boyutuyla ele alır. Bu bağlamda ona göre insanın, bir toplumun tam bir üyesi olabilmesi için dili ve dildeki lafızları kademeli bir şekilde tam olarak öğrenmesi gerekir.[10]

Fârâbî, dil yetisi ile dili (lisan) birbirinden ayırır. Dil yetisinin doğuştan geldiğini, dilin ise toplumsal olduğunu ileri sürer. Böylece Fârâbî'nin, ünlü bir 20. yüzyıl dilbilimcisi Ferdinand de Saussure'la dilin toplumsal boyutu konusunda benzer yaklaşımlara sahip olduğu söylenebilir.[11]

Fârâbî'nin dil görüşünde, dili toplum eksenli izah etmede "toplumun dil vaz' edicisi"nin (vâdı'u lisâni tilke'l-umme) yeri önemlidir. Toplumda sosyal şartlara ve yeni ihtiyaçlara göre dilde yenilikler, lafızların artması, yeni lafız ve sözcüklerin kullanıma çıkması gibi durumlarda toplumda uzlaşmanın sağlanması için toplum içinden biri çıkar, lafızları düzenler, dilde uzlaşma için çalışmalar yapar. Bu kişi toplumun dili kurucususu veya vaz' edicisidir.[12]

Fârâbî, harflerin ve lafızların ortaya çıkışını, yani dilin kökenini, dilin toplumda gelişmesi ve toplum içindeki çeşitli bölgelerde ve her toplumda farklı biçimlerde varlık ortaya koymasıyla toplum ve toplumun dili geliştirmesi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya da çalışır.[13]

Fârâbî, dil sosyolojisi kapsamında dilde değişim olgusu üzerinde de durur. Fârâbî'ye göre dil, orijinal haliyle toplumda ('ummet) özellikle asliyetini değiştirmemiş ve başka toplumlara kapalı olan, farklı toplumların farkleri, lafızları ve dilleriyle temasa geçmemiş bulunan gruplar, bilhassa çöl sakinleri (sukkânu'l-berriyye) tarafından korunurken, zamanla toplumun bazı aktörlerinin, bilhassa şehir, köy ve ev sakinlerinin başka dilleri öğrenmesi ve konuşmasıyla da değişime uğrar. Bu noktada çölde yaşayanlar, dilllerini koruma konusunda yerleşiklere göre daha avantajlıdırlar. Yerleşikler, farklı tolumlarla etkileşime girer ve onların dillerinden etkilenirler. Bu da zamanla kendi dillerinde değişime yol açar.[14]

Anlaşılmaktadır ki, dil ile toplum arasında önemli ilişkiler vardır ve dil, toplumsal hayatın ve iletişimin aslî unsurlarındandır.

Meşrûluk konusuna gelince; o hayatın bütün alanlarıyla ilgilidir.[15] Meşrûiyet, toplumsal ilişkilerin gerçekleşmesi ve toplumsal yapının inşasında olmazsa olmaz bir kurumsal mekanizmadır. Toplum üyelerinin karşılıklı ilişkilerinin sürdürülmesi, üyelerin bizzat kendilerinin, statülerinin ve davranışlarının meşruluk elde etmeleriyle yakından ilgilidir.

İletişimde de meşruiyet zorunludur. Toplumsal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi, insanlar arasında iletişimin anlamlı ve sağlıklı olarak kurulmasında, insanların birbirlerinin yapıp etmelerini meşru görmeleri, yani kabul etmeleri, onaylamaları, geçerli görmeleri ve haklı bulmaları şarttır. Toplumsal hayatta bu hep olur; yani insanlar bilerek veya bilmeyerek toplumsal etkileşim ve iletişimin tabiatı gereği, birbirlerini meşrulaştırmak suretiyle toplumsal varlıklar olarak hayatlarını bir düzen ve tutarlılık içinde sürdürürler.

Meşrûiyet kazandırma ve dolayısıyla izah etme, haklılaştırma ve tasdik edip geçerli kılma süreci olarak meşrulaştırma, toplumsal sistemi veya yapıyı, davranış kalıplarını objektifleşmiş anlamlarına

[10] Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*.
[11] Mustafa Yıldız, "Farabi'de Dil-Mantık ve Kültür", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 14 (2012): 101.
[12] Fârâbî, *Risâletu'l-Hurûf*, 35-38 vd.
[13] Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*, 73-79.
[14] Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*, 82-84 vd.
[15]Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (London: Allen Lane The Penguin Press, 1967), 110-146; Peter L. Berger, *The Sacred Canopy (*Garden City - New York: Doubleday and Company, Inc., 1967); James Luther Adams-Thomas Mikelson, "Legitimation", *The Encylopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade (Newyork: Macmillan Publishing Company, 1987), 8: 499-500; Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (İstanbul: Ark Kitapları, 2005).

kognitif onay vererek "izah eder"; pratik zorunluluklarına normatif bir değer atfederek, yapının olması gereken olduğunu veya yapılması gerekenin yapıldığını göstererek haklılaştırır[16] ve geçerli kılar. Biraz farklı kelimelerle; meşrulaştırım, toplumda yürürlükte olan durumların, paylaşılan değer, meziyet veya niteliklerin referans gösterilmesi suretiyle korunduğu veya yeni durumların araştırılıp bulunduğu bir süreci ifade eder.[17]

İçsel ve dışsal, öznel ve nesnel, bireysel ve toplumsal düzlemlerde çok önemli boyutları olan meşrulaştırım, toplumsal ilişkileri, statü ve rolleri, aktörlerin statüye dayalı ilişkilerini, toplum ve toplumsal grubun yaptıklarını anlamlandırma, izah etme, rasyonalize etme yönünde işlevler görür. Denilebilir ki meşrulaştırım, bir eylemi haklılaştırmak ve geçerli göstermek için ortaya konan toplumsal olarak kurulmuş bir açıklama, gerekçelendirme ve rasyonalizasyon mekanizması ve sürecidir. Kolektif bir süreç olarak meşrulaştırım, toplumun davranış biçimlerini açıklar, ama arzu edilen veya uygun görülen davranış kurallarını haklılaştırarak daha sonraki davranışa da şekil verir.

Meşrûiyet veya meşruluk ile meşrulaştırım, anlaşılabildiği üzere toplumsal münasebetlerde ve dolayısıyla iletişimde, iletişimde istihdam edilen dilde son derece önemlidir. Toplumda geçerli olan dil ile iletişim sağlanırken meşrulaştırım süreci devreye girer ve insanlar katında kullanılan dilin meşruluk durumunu ortaya koyar. Toplumsal özneler, birbirlerinin dillerini meşru gördüklerinde, yani geçerli kabul etmeleri durumunda anlaşabilirler. Toplumun dili, insanlar tarafından meşrulaştırma süreçleriyle paylaşılır. Toplumda meşru görülmeyen, yani sosyolojik anlamda gayrimeşru olarak görülen dil ile iletişim sağlanması ve anlaşma sağlanması mümkün değildir. İletişim dilinin meşruiyet elde etmesi, dilin toplumun inanç, gelenek ve kültür kodlarıyla, değerleriyle, ahlâkî ilkeleriyle, hayat tarzıyla, zihniyet dünyasıyla uyumlu olmasına bağlıdır. Aksi halde toplumsal münasebetlerde ve iletişimde meşruiyet sağlanamaz, tersine meşruiyet kaybı ve krizi çıkar.

Dinî Meşrûiyetin Toplumsal Gerçekliği ve Dil

Dinî meşruiyet, sosyolojik anlamda toplumsal hayatta meşruluğun, geçerliliğin ve haklılığın dinden ve dinî kaynaklardan sağlandığı toplumsal durumu ifade eder. Dinî meşrulaştırım din ve dinî kaynaklar yoluyla haklılaştırma, açıklama ve geçerlilik kazandırma demektir.

İnsanlık tarihini, toplumsal, kültürel, ailevî, eğitimsel, ekonomik, hukukî, ahlâkî ve siyasî olayları anlayabilmede, dinî meşruiyet ve meşrulaştırımı kavramak büyük önem taşımaktadır. Tarihsel ve toplumsal olarak bakıldığında görülür ki dinî meşrulaştırım aracılığıyla sorumluluk veya mükellefiyetler, *kutsal görevler* olarak geçerlilik elde eder; savaşlar, kutsal savaşlar olarak haklılaştırılır.[18] Berger'in deyimiyle din, meşrulaştırımın tarihî bakımdan en yaygın, en derinlikli ve en etkin aracı olagelmiştir.[19] Denilebilir ki insanlık tarihinin çoğunda toplumun devamı için temel prensipler, din tarafından sağlanmıştır.

Din, kadın ve erkeğin toplum içindeki konumunu, statüsünü, görevini meşrulaştırdığı gibi sosyal grup, sınıf, tabaka, cemaat ve toplulukların toplum içindeki yerlerini izah eder, geçerli hale getirir, toplum katında *rasyonelleştirir*. Meselâ Hint kast sistemini meşrulaştırarak Hinduların o sistemi kabul etmelerini temin eder.

Din, davranış ve düşüncelerimizi, bireyin iç dünyasında olup bitenleri, inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezlerini, toplumsal kurumları, siyasal ve toplumsal düzeni, onlara kutsallık kazandırmak[20] ve nihaî olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmek, yani onları kutsal ve kozmik referans çerçevesine yerleştirmek suretiyle meşrulaştırır; başka bir ifadeyle beşerî açıdan tanımlanan realiteyi, nihaî,

[16]Berger - Luckmann, *The Social Construction of Reality,* 111

[17]Adams - Mikelson, "Legitimation", 499.

[18] Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context,* 2. baskı (California: Wads Wordth Publishing Company, 1987), 194.

[19] Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 65.

[20] Clifford Geertz, *The Interpretations of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 123-126 vd.

evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak[21] öznel ve nesnel, içsel ve dışsal, bireysel ve toplumsal düzlemlerde haklılaştırır. Toplumsal bir fenomen olarak din, sıklıkla kutsal kökeni olmayan yapıları meşrulaştırır. Din, marjinal durumları dahi her şeyi kuşatan kutsal ve aşkın realiteye uygun olarak meşrulaştırmak suretiyle toplumsal olarak tanımlanan gerçekliği muhafaza eder.[22]

Dinî meşruiyet ve meşrulaştırım, insanlar arası iletişimde de hayatî boyutları olan bir işlemdir. Genel olarak iletişimin ve özelde dilin bütün parametreleriyle meşruiyet elde ederek geçerlilik kazanması, sağlıklı, başarılı ve sürdürülebilir bir toplumsal münasebet ve iletişim için zorunludur. Toplumsal iletişimin iletişim aktörlerince kabul edilebilir bir şekilde kurulması ve devam ettirilmesi, iletişim şekli ve unsurlarıyla iletişim kuran aktörlerin iletişim kurarken yapıp etmelerinin, iletişim halindeki insanlar katında meşruiyet elde etmesine bağlıdır. Aksi halde iletişim kurulamaz, kurulsa da başarısız olur.

İletişimde aslî bir unsur olan dilin dinî meşruiyetin toplumsal gerçekliği içinde önemli boyutlarının olduğu söylenebilir. Bu gerçeklik çerçevesinde dilin bizzat kendisinin meşruiyet elde etmesinde ve kendisiyle kurulan iletişimin meşruiyet kazanmasında toplumun bağlı olduğu dinin etkisi büyüktür. Din, meşrulaştırım boyutuyla dile toplumda geçerlilik kazandırır. Dil de aslına bakılırsa dinin meşruiyet kazanmasında etkili olur. Din, toplum tarafından kabul edilme ve yaşanmada dilin meşrulaştırımına ihtiyaç duyar. Hatta belki de bundan dolayı din geldiği veya kabul edildiği ya da muhatap aldığı toplumda, kendisinin topluma sunulma sürecinde kendine has dil üretir, toplumun mevcut diline yeni kelime, kavram veya terimler dahil eder ve böylece toplumun dilini kendine uygun bir şekilde dinîleştirir.

Toplumsal Etkileşimde Dil ve Din

Dil, toplumsal etkileşimin en temel boyutudur. Toplumsal hayatın zorunlu ve doğal bir boyutu olarak din, kendi dil sistemiyle birlikte toplumsal etkileşimde varlık gösterir. Din, toplumsal etkileşimde etkili bir inanç sistemi olarak varlık gösterirken toplumun dilini ve kendine özgü dili devreye sokar.

Din, kendini topluma takdim etme ve tebliğle toplumu ikna edip kendini kabul ettirme sürecinde aynı zamanda dilde de bir değişim stratejisi izler. Din, mevcut dilin içinde geliştirdiği kendine özgü bir *dil sistemi*yle, hatta mevcut dili dinîleştirerek toplumda kabul edilir, yaşanır ve yaşatılır. Din, peygamberler, dinî tebliğciler, dinî kaynaklar, insanların karşısına bir dil sistemiyle; kavramlar seti ve dolayısıyla dil inşasıyla çıkarlar. İslam örneğinde Hz. Muhammed, Mekke'de aldığı vahiyle toplumun huzuruna çıkmış ve kendileriyle aynı dili konuştuğu insanlara *yeni kelime* ve *kavramlar*la, *yeni bir din dili*yle hitap etmiştir. Toplumun diliyle insanları kendisine mensup olmaya çağıran din, kendine ait yeni bir dil inşa ederek toplumun dilini ve toplumsal hayatı yeniden kurmak ister. Din, toplum ile hem çeşitli etken ve araçlarla hem de kendisine ait boyutlarla etkileşime girer. Dil, dinin toplumla etkileşime girmesinde hem genel olarak toplumun önemli bir boyutu olmak itibariyle, hem de bizzat dinin boyutlarından biri olmak itibariyle varlık gösterir ve rol oynar.[23]

Toplumsal Bağlamda Din, Dil ve Din Dili

Sosyolojik olarak tespit etmek gerekirse, denilebilir ki din, bir dil sistemidir. Din, toplumun genel dili içinde ortaya çıkıp inanılır ve yaşanılır hale gelmekle, toplumun genel diline katılmakla birlikte kendine has bir dile sahiptir. Din kendi dil sistemiyle, hem mevcut toplumsal hayatı istediği gibi düzenler, hem de toplumsal sistem birikimlerini, ilkelerini, uygulama tarzlarını gelecek nesillere aktarır.[24]

[21] Berger, *The Sacred Canopy,* 33 vd.
[22] Berger, *The Sacred Canopy,* 44 vd.
[23] Ejder Okumuş, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018).
[24] Okumuş, *Din Sosyolojisi*.

Bu ifadelerden anlaşılabileceği üzere din dili olarak kavramsallaştıtılabilecek dinin kendine özgü bir dili söz konusudur. Din dili kavramı, dilin dine ait olan kısım veya boyutlarını ifade eder. Hiç şüphesiz din dili ifadesinde, dilin toplum ve kültüre ait boyutları dışarda tutulmaz.

Belirtmek gerekir ki toplumsal bağlam içinde din din dili tesis ederken ve tesis ettiği din dilini toplumun diline yerleştirirken dili genel olarak etkiler, dönüştürür; fakat aynı zaman da dil de dini etkiler. Zaman içinde din dili de dahil toplumun dili, din hakkında konuşmada, dinin emir ve yasaklarını anlama ve hayata aktarmada ciddi etkilerde bulunur.

Dinî Meşrûiyette Dilin Rolü

Dinî meşruiyet mekanizmasının toplumda etkili olmasında yukarıda da belirtildiği gibi dil, önemli bir rol oynar. Dil, dinin meşrulaştırım boyutu ve bu boyuta bağlı olarak gördüğü işlevleri ile toplumda zihniyet dünyasına, inançlara, tutum ve davranışlara geçerlilik kazandırmasında ciddi etkilerde bulunur. Söz konusu meşrulaştırımı dilin etkileri, hesaba katmadan anlamk mümkün değildir.

Toplumsal Etkileşimde Dilin Meşrûiyeti ve Din

Toplum etkileşim ve iletişim ile gerçeklik kazanan toplumsal münasebetlerde dilin geçerliliği ve toplumsal aktörler tarafından kabul görmesi, önemli bir konudur. Dil, toplumda çeşitli etken, unsur, kaynak ve süreçlerle meşruiyet kazanır. Dilin meşruiyet kazanmasında rol oynayan etken ve kaynaklar arasında dinin yeri belki de diğerlerine nazaran daha büyüktür. Din, tabiatı gereği toplumsal bir varlık olan insanın hayatını düzenleyen bir olay olarak iletişi dilinin meşrulaştırılmasında ve dolayısıyla kabul edilmesinde merkezî bir yere sahiptir. Dilin meşruiyet sağlamasında dinin yerinin büyüklüğü, dinin tabiatı gereği toplum üzerinde etkili olmasından kaynaklanır. Toplum, yapısı gereği dinî ve dindardır. Toplumsal bir fenomen olarak dil de doğal olarak toplumsal hayatta dinî boyutlara sahip olarak varlık kazanır.

Toplumsal iletişimde aslî bir unsur olarak dilin iletişim kuranlarca kabul görmesi ve haklılaştırılmasında din, toplumun belirleyici bir boyutu olarak çok etkili olur. Dil, dinî ifade ve mana şekilleriyle ve de kendi içinde aslî bir unsur olarak yer alan din diliyle kendini iletişimde daha zengin bir form ve içerikle ortaya koyar. Dili kullanan insanlar, din diliyle bezedikleri ve güçlendirdikleri dillerine muhatapları katında çok güçlü ve kolay bir geçerlilik kazandırırlar. Din ve din diliyle form ve anlam yönünden güçlenen dil, toplumda form ve anlam yönünden çok etkili olur.

Sonuç

Sonuç olarak denilebilir ki toplumsal sistem içinde insanlar arası iletişimde aslî bir unsur olan dilin iletişim özneleri tarafından kabul görmesi ve dolayısıyla iletişim aktörleri üzerinde anlamlı bir şekilde tesirini göstermesinde, dinin bilhassa meşruiyet kazandırma boyutu ile bu boyutuna bağlı işlevleri kapsamlı ve etkili bir varlık gösterir.

Toplum, tabiatı icabı dinîdir. Aslına bakılırsa, dil de aynı şekilde toplumsal bir kurum olmak itibariyle dinîdir, yani dinî boyutlara sahiptir.

Toplumsal hayatta insanların yapıp etmelerinin birbirleri katında meşru olarak kabul edilmesinde tabiatı gereği din oldukça etkili olur.

Toplumsal bir olgu olarak dilin, konuşan, ifade eden, işaret eden, hülasa birbirleriyle iletişim kuran insanların dilinin söz konusu iletişim kuranlarca karşılıklı olarak uygun görülmesi ve geçerli kabul edilmesinde de dinin meşrulaştırma boyutu ve bu boyuta bağlı işlevleri, çok etkili olur.

Belirtmek gerekir ki dil de gerek yapısı gereği gerekse dinden aldığı dil boyutuyla sosyolojik anlamda dinin toplumdan meşruiyet elde etmesinde etkili olur.

Kaynaklar

Adams, James Luther – Mikelson, Thomas. "Legitimation. *The Encylopedia of Religion*. Ed. Mircea Eliade. 8: 499-500. Newyork: Macmillan Publishing Company, 1987.

Alkan, Türker. *Siyasal Toplumsallaşma*. Ankara: KBY, 1979.

Benveniste, Emile. *Genel Dilbilim Sorunları*. trc. Erdim Öztokat. İstanbul: YKY, 1995.

Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality*. London: Allen Lane The Penguin Press, 1967.

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy*. Garden City - New York: Doubleday and Company, Inc., 1967.

Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı, ty.

Câbirî, Muhammed Abid. *Arap Aklının Oluşumu*. trc. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Erkman, Fatma. *Göstergebilime Giriş*. İstanbul: Alan Yayınları, 1987.

Fârâbî. *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*. Haz. Ali Bû Melham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995b.

Fârâbî. *İhsâ'u'l-'Ulûm*, Haz. Ali Bû Melham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996.

Fârâbî. *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*. trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2008.

Fârâbî. *Risâletu'l-Hurûf*. Erişim: 9 Eylül 2014. http://www.muslimphilosophy.com/#people.

Fındıkoğlu, Z. Fahri. *İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1958.

Gadamer, Hans-Georg. "İnsan ve Dil". *Yolcular*. Sonbahar (1998): 29-36.

Geertz, Clifford. *The Interpretations of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

McGuire, Meredith B. *Religion: The Social Context*. 2. Baskı. California: Wads Wordth Publishing Company, 1987.

Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları Yayınları, 2005.

Okumuş, Ejder. "Meşruluğun Sosyolojisi". *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği.* Ed. Ejder Okumuş. 13-44. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Okumuş, Ejder. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018.

Okumuş, Ejder. *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*. 4. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

Saussure, Ferdinand de. *Genel Dil Bilim Dersleri*. trc. Berke Vardar. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.

Vardar, Berke. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. Ankara: TDKY, 1982.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. trc. Ünver Günay. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.

Yıldız, Mustafa. "Farabi'de Dil-Mantık ve Kültür". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. 14 (2012): 93-120.

ÇOCUKLARDA DİN DİLİNİN OLUŞTURULMASI: ÇİZGİ FİLMLER ÖRNEĞİ

Elif Emre Kaya[1]

Fatma Gökçen Atuk[2]

ÖZET

Televizyon; çocukların din ile iletişimlerinde onlara olumlu bir çerçeve ile doğru bir yol haritası çizebileceği gibi, dini bilgilenme süreçlerini olumsuz yönde etkileyip, çocukların dini kavram ve konulara ilişkin "yanlış" ya da "yanlı" tutum ve davranışlar geliştirmelerine de neden olabilir. Çocukların zihinsel ve duygusal dünyalarının yeni şekillendiği, dolayısıyla da din ve dini değerler ile henüz karşılaştıkları bir dönemde TV, özellikle de çizgi filmler tarafından gerçekleştirilen bu zihinsel tasarımlamalar ve yol göstericilikler çok daha önemli hale gelmektedir. Bu çalışmada, televizyonda yayınlanan çizgi filmlerde din dilinin nasıl oluşturulduğu ve nasıl bir bilgilenme sürecinden ilerlenerek, dine dair nasıl bir çerçeve oluşturulduğu incelenmiştir. Çalışmada izlenebilirlik ve erişim esasları dikkate alınarak, yalnızca karasal yayın yapan kanallar içerisinden, ikisi yabancı sahiplik, diğer ikisi ise yerli sahiplik yapısında olan dört televizyon kanalı tercih edilmiş, rastgele örneklem modeliyle yayınların içerisinden temsil edici nitelikte örneklemler seçilmiştir. Elde edilen bulgular ile hem iletişim, hem de din bilimleri alanına katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Çocuk-Din İlişkisi, Çizgi Filmler, İletişim Bilimleri, Çocuk-TV İlişkisi

ABSTRACT

Television; it can draw a right framework for children to communicate with religion in a positive way, as well as adversely affect the process of religious knowledge and cause "false"or" biased "attitudes and behaviors related to religious concepts and issues. At a time when the mental and emotional worlds of children are newly shaped, and thus they are confronted with religion and religious values, these mental designs and guidance made by TVs and cartoons become more important. In this study, how the language of religion is formed in the cartoons broadcasted on television and how to form a framework about religion by going through an information process is examined. In the study, considering the principles of traceability and access, four television channels, two of them having foreign ownership and two of them having domestic ownership structure, were chosen from the terrestrial broadcasting channels and representative samples were selected from the broadcasts with random sampling model. It is thought that the findings will contribute to both communication and religious sciences.

Key Words: Religious education, Child-Religion Relationship, Cartoons, Communication Sciences, Child-TV Relationship.

1.Giriş

Günümüzde çocukların bilgilenme sürecinde aile ve okul gibi kurumların yanı sıra kitle iletişim araçları da önemli rol oynamaktadır. Dini konuların öğrenilmesi ve din dilinin geliştirilmesi konusunda da yine kitle iletişim araçları çocukların yaşamında etkin bir biçimde işlev görmektedir. Kitle iletişim araçları günümüzde oldukça çeşitlidir. Çocukların en yoğun biçimde kullandığı araçlar ise; televizyon, bilgisayar, akıllı telefon ve tabletlerdir. Bu araçların içerisinde ekonomi politik anlamda her izleyiciye ulaşma ve her izleyici tüketimi açısından en avantajlı olan araç televizyondur. Televizyon; çocuğun bilgi edinme sürecinde yaş, cinsiyet, eğitim, içinde büyüdüğü sosyo-kültürel yapı, fiziksel ve zihinsel yeterlilik ve yetersizliklerinin hemen hepsi bakımından eşitsizliklerini ortadan kaldırabilecek potansiyele sahip bir iletişim aracıdır. Televizyondaki bu bilgilendirme süreci; çocukların din ile iletişimlerinde olumlu bir çerçeve çizip, onlara doğru bir yol haritası çizebileceği gibi, dini bilgilenme süreçlerini olumsuz yönde

[1] Doç. Dr., Ankara Hacıbayramveli Üniversitesi İletişim Fakültesi, ORCİD: 0000 0002 3012 3648

[2] Araş. Gör. Dr., Ankara Hacıbayramveli Üniversitesi İletişim Fakültesi, ORCİD: 0000 0001 6699 1554

etkileyip, dini kavram ve konulara ilişkin "yanlış" ya da "yanlı" tutum ve davranışlar oluşturabilir. Çocukların zihinsel ve duygusal dünyalarının yeni şekillendiği, dolayısıyla da din ve dini değerler ile henüz karşılaştıkları bir dönemde, televizyon özellikle de çizgi filmler tarafından gerçekleştirilen bu zihinsel tasarımlamalar ve yol göstericilikler çok daha önemli hale gelmekte ve üzerinde durulmayı hak etmektedir. Bu bakış açısı doğrultusunda bu çalışmada, televizyonda yayınlanan çizgi filmlerde din dilinin nasıl oluşturulduğu ve nasıl bir bilgilenme sürecinden ilerlenerek, dine ve inanışa ilişkin nasıl bir çerçeve oluşturulduğu incelenmiştir. Çalışmada izlenebilirlik ve erişim esasları dikkate alınarak, ikisi yabancı sahiplik, diğer ikisi ise yerli sahiplik yapısında olan dört televizyon kanalı tercih edilmiştir. Çalışmada rastgele örneklem modeli kullanılmış, her bir kanaldan eşit sayı ve saatte olmak üzere çizgi film izlenmiştir. Tüm bu kanalların yayın akışı hafta boyunca aynı şekilde devam etmekte, dolayısıyla her gün aynı saatlerde aynı isimdeki çizgi filmlerin farklı bölümleri yayınlanmaktadır. Böylelikle aynı çizgi filmden izlenecek yeteri kadar bölümün o çizgi filmin olayları ele alış biçimi, kullandığı dil, varsa eğitimsel amaçları, görsel arka planı itibariyle bütünü yeterli biçimde temsil edeceği düşünülmüştür. Bu çizgi filmlerin "dini çizgi film" kategorisinde olmaması ise, özellikle tercih sebebidir. Dini çizgi filmler bilindiği üzere, üretim aşamasında içerikler oluşturulurken dini mesaj verme kaygısı ile dini bilgilendirme süreçlerine hakim profesyoneller tarafından oluşturulur; tüketim aşamasında da ebeveynler ya da tercih bilincine erişebilmiş, dini konulara ilgisi olan çocuklar tarafından "bilinçli" olarak tüketilir. Bu kategorinin dışında yer alan ve bu çalışmanın da asıl konusunu oluşturan diğer çizgi filmlerin içerisinde yer alan dini öğeler ise yayıncı kuruluşun, yapımcıların ve senaristin ortak çıkar çerçeveleri ile biçimlenir, bu çizgi filmler tüketilirken de ebeveynler ya da çocuklar almış oldukları dini mesajları çoğu zaman fark etmezler. Bu çalışma, tam da bu içeriklerde ne tür dini mesajlar verildiği, nasıl bir dini tutum oluşturulmaya çalıştığı ve dini bilgilenme sürecine bu kategorideki çizgi filmlerin ne yönde ve nasıl etkisi olduğu konusunu irdelemeyi hedeflemektedir. Çizgi film içerikleri bu bakış açısı doğrultusunda nitel analize tabi tutulmuş, elde edilen bulgular ile varılan sonuç ve değerlendirmenin hem iletişim alanına, hem de din bilimleri alanına katkıda bulunacağı düşünülmüştür.

2.Çocuklara Yönelik Din Eğitimi ve Din Dilinin Oluşturulması

Doğumla başlayıp ergenlik çağına kadar geçen dönem, çocukluk dönemi olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemi yaşayanlara çocuk denir (Çelik, 2004, 188). Batı kaynaklı araştırmaların bir kısmı erken dönemlerden itibaren gelişen dinî duygunun varlığını büyük oranda kabul ederler (Oruç, 2013, 973). Bu nedenle çocukluk evresi, dini tutum ve davranışların öğrenilmesi açısından da oldukça önemli bir dönemdir. Çocuğun öğrenme ve öğrendiklerini hayata geçirme yönünden en etkin olduğu bu zaman diliminde, hayata ilişkin bütün alanlara ilişkin bilgi, beceri ve tutumlarında olduğu gibi, din konusunda da öğrendikleri onun için temel teşkil edecek niteliktedir. Bu yüzden çocuğun bu dönemde edineceği din algısının doğru formüle edilmesi, büyük öneme sahiptir. Öyle ki, iyi bir eğitimle çocukta din duygusunun sağlıklı bir gelişimi sağlanabileceği gibi, yanlış ya da baskıcı bir eğitim vermek suretiyle ondaki din duygusunun körelmesine, hatta dinden uzaklaşmasına neden olunabileceği ifade edilmektedir (Köylü, 2004, 137-138). Bir başka deyişle, dini duyguya gereken ilgi gösterilmemesi halinde çocuklarda din duygusunun paslanabileceği, bu duyguya gereken bakım yapılmazsa sapmalar ve sapıtmalar görüleceği, dinle ilgisi olmayan sağlıksız tutum ve davranışlar sergilenebileceği belirtilmiştir (Tavukçuoğlu, 2002, 55).

Oldukça hassas bir denge kurulması ve bilinçli davranılması gereken bu süreçte, çocukluk döneminin özelliklerinin ve ihtiyaçlarının iyi bilinmesi, çocuğa din eğitiminin doğru verilmesinde anahtar bir role sahiptir. Çocukluk döneminin özellikleri şu şekilde özetlenmiştir: 1. Çocuk inanmaya hazır ve kabiliyetli durumdadır. Bu dönem ona söylenenlere içtenlikle inanır. 2. Ben merkezci dönemindedir, çocuk yaratanın onu ve sevdiklerini var ettiğini bilir, bu bilinçle olmasını arzuladığı şeyleri O'ndan ister. 3. Çocuk antropomorfik düşünce biçimini taşır. Daha açık bir deyişle, somut bir "Allah" tasavvuruna sahiptir. 4. Çocukluk dönemi; tecrübe, teşebbüs ve kendiliğinden ortaya çıkan spontane bir dini tecrübeye dayalıdır. Bu dönemde çocuğun sosyal çevresi geliştikçe, deneyim ve görgüsü de gelişir ve bu yolla bir sürü farklı bilgi edinir (Köylü, 2004, 138-140).

Çocukluk dönemi özelliklerinin iyi bilinmesi ve doğru analiz edilmesi, dini eğitim açısından iyi bir kılavuz teşkil eder; bununla birlikte çocuklara din olgusunun nasıl anlatılacağına karar verilmesi de çocuğun din eğitiminin sağlıklı işlemesi açısından gerekli bir husustur. Detaylı ve soyut anlatımların çocuğun kafasını karıştırabileceği, bilmesi gerekli olmayan bilgilerin verilmesinin onu korkutabileceği düşünüldüğünde, bu dönemdeki bilgilendirme düzeyinin doğru belirlenmesinin önemi ve gereği de ortaya çıkmaktadır. Uzmanlar bu konuda cinsiyet, kişilik ve yaş gibi faktörlerin de etkili olduğunu belirtmekte, fakat son noktada çocuklara öğretilebilecek en temel ve en esaslı şeyin Allah kavramı olduğu ve burada dikkat edilmesi gereken şeyin, yaşlar dikkate alınarak Allah kavramının çocuklara aktarılması olduğunu ifade etmektedir (Köylü, 2004, 145-150).

Çocukluk dönemi iki dönemde incelenmektedir. 2-6 yaş arası ilk çocukluk, 7-9 arası son çocukluk devresidir. İlk dönemin başat özelliği, taklit ve soru sorma olarak işaretlenmektedir. Oyunun bu yaş grubu çocuğun yaşamı için merkezde olduğu, bu nedenle çocuğun din olgusu ile oyun üzerinden tanıştırılmasının yararlı olabileceği belirtilmektedir. İkinci dönem son çocukluk ise, dini inancın uyandığı ve geliştiği dönem olarak kabul edilir. Bu dönemde çocuğun somut düşünceden soyut düşünceye geçtiği ve bununla birlikte bilinçli ve gerçekçi bir din anlayışına hazır hale geldiği ifade edilmektedir (Aydın, 2002, 40). Bu iki dönemin özelliklerini göz önüne alarak, ilk dönemde "Allah" kavramı ağırlıklı olmak üzere, ikinci evreden itibaren de dinin gerek ve sorumlulukları hakkında bilgi vermeye başlamanın, çocukların sağlıklı bir din anlayışı geliştirmelerine hizmet edeceği düşünülmektedir.

Çocukların ağırlıklı olarak öğrenme biçiminin ilk evre için taklit ve benzemeye çalışmak şeklinde olduğu daha önce de belirtilmişti. Bu noktada şunun altı çizilmelidir ki, çocuk kendisine en yakın, ihtiyaçlarını karşılayan, kendisini seven ve onu takdir eden kimseleri taklit edip ona benzemeye çalışacaktır (Tavukçuoğlu, 2002, 55). Dini duygu ve düşünceleri benimseyen ve dini gereklilikleri yerine getiren bir yetişkini örnek alan çocuk ve gençlerde o model gibi düşünme ve davranma için güdülenme meydana gelmektedir. Dinî duygu ve düşünceleri benimseyen ve dinî uygulamaları yerine getiren bir yetişkini örnek alan çocuk ve gençte, o model gibi düşünme ve davranma için güdülenme meydana gelmektedir. Bu nedenden ötürü, bu boşluğu doldurmak için güdülenmeden sonra yetişkinlerin, sözlü eğitim ile bu duygu, düşünce ve davranışları şekillendirerek çocuk ve gencin, örnek alma yoluyla kendisini eğitmesine formal eğitim yoluyla destek vermeleri de gerekmektedir (Kılavuz, 2005, 55). Çocuğun çevresinde dini ve ahlaki yönden doğru kanaatler uyandıracak örnekler bulunması, erişkinlerin de çevrelerinde bulunan çocuklara örnek teşkil edecekleri bilinçte olmaları şarttır. Aksi halde çocuklar bu boşlukları dolduracak kişi ve alanlara yönelecekler, tecrübesizlikleri nedeniyle de bu kanı önderlerinin onlara ektiklerini denetleyemeyeceklerdir.

Çocukların ağırlıklı olarak ikinci evrelerinde kullandığı öğrenme biçimi olan soru sorma ve bu soruları önemseyip, dikkatlice cevap verme gerekliliği öne çıkmaktadır. Aksi halde yukarıda sözü edildiği gibi, arayış halinde bulunan çocuk o cevapları bulabilmek için başka kaynaklara yönelecektir ancak şu da gerçektir ki, bulduğu bu cevapların ne şekilde olacağı önceden tahmin edilemeyecektir (Çelik, 2004, 189). Peki çocuklara nasıl yanıt verilmelidir? Bunun cevabı şu şekilde ifade edilmektedir: "Çocukluk döneminde, çocuktan gelen dini sorulara gereken cevaplar, onun anlayabileceği şekliyle yeterince verilmelidir. Çocuk sordu diye bilgi yüklemeye kalkılmamalıdır. Soruyla ilgili olarak çocuğa verilecek bilginin dozunu ve seviyesini ayarlamak, ebeveynin dikkat etmesi gereken noktalardandır. Bu hem kişilik gelişimi, hem de ferdin daha sonraki hayatı açısından önemli bir özelliktir. Din eğitimi genel eğitimden ayrı düşünülmemelidir. Çocuğun genel eğitimi çerçevesinde, günlük hayatın akışı içinde din eğitimi de yerini mutlaka almalıdır. Bu konuda sözlü eğitimden ziyade, güzel örneklerin sergilenmesi, iyinin, güzelin, doğrunun bir yaşantı biçimi olarak gösterilmesi önemlidir" (Tavukçuoğlu, 2002, 56). Pedagojide ailenin söylediklerinin yanı sıra yaptıkları ile de örnek olması gerekliliğini ortaya koyan şu tespiti de bu noktada hatırlamakta fayda vardır: ".. Özellikle ilk çocukluk evresinde, çocuklar en fazla anne ve babaları ile birliktedir. Bu nedenle de, çocuklar örnek olarak seçtiği ebeveyninin ahlâkî ve dinî duygu, düşünce, tutum ve davranışlarından etkilenir. İlk ahlâkî ve dinî fikirleri ile doğru ve yanlış hakkındaki kararları oluşur. Dinî tutumlara ve dinî ideallere alışmış olur. Yetişkinlerin dinî davranışlarını kendine model seçerken çocuk, bu davranışları tekrarladıkça daha çok öğrenir ve alışkanlık kazanır.

Böylece taklit, onun nasıl inanacağını, duygulanacağını ve davranacağını öğretir. Dinî hayatın gerekleri hakkındaki bilgilerin büyük bir kısmı bu yolla öğrenilmiş olur" (Kılavuz, 2005, 55-56).

Din eğitiminin gerçekleşme süreci ve sonucunda çocukta bir din dili ortaya çıkar, çünkü dini kavramları anlama, yorumlama ve tasavvur etme ancak din dili ile gerçekleştirilebilir. Din dili, müminlerin anlayışlarını yöneten ve hayatlarına yön veren temel bakış açısı ve tutumları dile getiren bir dildir. Bu bakımdan din dilini, ampirik dünyaya işaret eden veya tanımlar arasında ilgi kuran bir dil değil, bizim nihai mukadderatımıza ilişkin kanaatlerimizin dile getirildiği bir dil olarak görmek gerekir (Mehmedoğlu, 2011, 26; Koç, 1998, 17). Din eğitiminin çocuklukta Allah kavramı üzerinde odaklandığı ifade edilmişti. Çocukta oluşan din dilinin ifadeleri de bu nedenle dolaylı veya dolaysız olarak Allah ile ilgilidir. İbadet anında yapılan dualar, tövbeler, temenniler, yakarışlar, hamd, şükür ve öğüt niteliğinde dile getirilmiş ifadeler, kıssalar, kâinat ile ilgili açıklamalar, peygamber sözleri, dini tecrübeler, dini davranışlar ve ahlak kuralları din dili çerçevesinde kullanılan bazı ifadelere örnektir. Bu ifadelerin bir kısmında dolaylı veya dolaysız olarak Allah hakkında konuşulur. İnsan, Allah hakkında küçüklükten itibaren bir dil geliştirmekte ve kullanmaktadır (Selçuk, 2000, 347).

Din dili, çocuğun diğer dil gelişiminde olduğu üzere aile ve sosyal çevresini taklit ile geliştirdiği bir süreçtir. Dil, kavramların anlamlandırılması ve sembolleştirilmesi üzerinden işleyen bir süreç olduğu için değer yüklüdür. O toplum ya da daha dar haliyle o aile içerisinde bir kavram nasıl temsil ediliyorsa, çocukta kavram o şekilde çerçevelenecektir. Çocuğun sorgulama ve analiz etme becerisinin henüz gelişmediği düşünüldüğünde, onun din ile ilgili anlayışı ortamın dili yoluyla aktarılandan ibaret olacaktır.

Din dili en basit haliyle inanç olarak ifade edilmekte ve inancın ilk çocukluk evresinde tüm yönleriyle anlaşılmadığı, çocukların daha çok büyüklerin söylediğini kabul ettikleri belirtilmektedir. Çocuklar din dilini öğrenirken etiketlerle öğrenir; yani, kelimelerin anlamlarını öğrenmeden uzun süre önce kelimelerin duygusal gücünü öğrenirler. Kelimeyi kavrayamazlar fakat ona atfedilen duyguyu içselleştirirler. O nedenle ailede bir konuya yönelik ortaya konan tepki çocukta yerleşik hal alır. Dini olarak çocukta yanlış etiketler oluşmasını engellemenin yolu, aile fertlerinin hoşgörülü ve doğru bir din dili kurmalarıdır (Bilici, 2014, 183). Bundan yola çıkarak, çocuklukta öğrenilen düşünce kalıpları ilerleyen yaş dönemlerinde çoğunlukla kalıcı olacağı için, bu dönemde edinilecek sevgi odaklı, ayrımcı olmayan, özellikle de nefret içermeyen bir din dili oluşturmanın, kavram ve kelimelerdeki dışlayıcı dilden vazgeçmenin, dinin toplumsal hayata katkısını artıracağını söylemek mümkündür. Din dilinin tekrar ile güçlenen bir özelliğe sahip olduğu ve tekrarlanan ritüeller ile çocuklarda bilinçli bir taklit etmeye yol açtığı böylelikle çocukların din dilinin kuvvetlendiği de (Bilici, 2014, 183) düşünüldüğünde, din dilinin insancıl bir yapıya sahip olmasının gerekliliği ortaya çıktığı gibi, din dilini ve ona ilişkin mesajları oluşturan kaynakların ehil ve güvenilir olmasının gerekliliği de netleşmektedir. Aile içinde ebeveynlerin çocuğa dini duyguyu kutsalı hissettirmesinin gerekliliği bu noktada bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Dua ve ibadet eden aile figürünün çocuğa dini duyguyu Allah'a yönelişi göstereceği ve öğreteceği, böylelikle edineceği tecrübenin başka hiçbir yolla elde edilemeyeceği işaretlenmektedir (Bilgin, 1986, 17-18).

Din dili çocuğa anne ve baba yoluyla aktarılır; anne-babanın buradaki aktif yaklaşımının çocukların ilgisini hareketlendireceği, bu yöndeki bir ailede verilen din eğitiminin çocuktaki din kavramlarının gelişimini hızlandıracağı, ailenin ihmalkâr olduğu durumlarda ise, dini gelişimin baltalanıp, olumsuz bir eğitim gerçekleştirileceği işaret edilmiştir. Çocukluk döneminde onlar için maneviyatın dil üzerine kurulu olduğu, aile iletişimi ile bir din dili oluşturdukları, bilinçsiz bir biçimde kullandıkları kelimeleri zamanla "soru cevap" ile öğrenerek, bilinçli bir biçimde kullandıkları dini kavramlara dönüştürdükleri ifade edilmiş ve çocukların kuru ezberleme yerine duygularına hitap eden açık ve etkili bir eğitim modeli önerilmiş ve çocuklar için en çok faydalanabilecek etkinlikler, çocuk şiirleri, ilahiler ve kısa dualar olarak belirlenmiştir (Ay, 2006, 59-60).

Buraya kadar aktarılan bilgilerle ağırlıklı olarak görülmektedir ki, sağlıklı bir din dilinin oluşumu ve buna bağlı olarak çocuklara verilen din eğitiminin başarısında ağırlıklı rol, iyi bir rol model teşkil

edecek aileye düşmektedir. Bu tespit, şu noktayı tartışmayı zorunlu hale getirmektedir: Özellikle erken çocukluk evresinde çocuğun çevresindeki algı yöneticisi sadece ailesi ile sınırlı mıdır? Çocuklar günümüzde, başka uyaranlar ile de anne-babaları kadar sık iletişim içindedirler. Kitle iletişim araçları, çocukların oyalanması ve eğlenmesi aracının ötesinde, ailelerin yoğun mesaileri arasında çocuklar için bir eğitim aracına da dönüşen, daha açık bir deyişle, çocukların dünyaya ilişkin bilgi tasarım haritalandırılmasında orada gördüklerini rol model aldığı bir aygıt olarak evlerde işlev görmektedir. Çoğu zaman kontrolsüz bir biçimde içerik yüklemesi yapan bu araçlardan özellikle de en yaygın kullanım alanı bulunan, evlerdeki yardımcı kanaat önderi televizyonların din konusunda nasıl bir görev gördüğü önemlidir. Çünkü yukarıda da bahsedildiği üzere, çocuklarda din eğitimi tesadüfen ve kontrolsüz işletilmesi mümkün olmayan bir konudur. Bu din eğitiminin, çocukların özellikleri, kültürel birikimleri dikkate alınarak planlanması gerekmektedir. Televizyonun bu hassasiyeti nasıl yönettiği çalışmanın ise, bu aşamadan itibaren üzerinde durulacak olan konudur.

3.Televizyonun Eğitim İşlevi

Günümüzde çocukların bilgilenme sürecinde en yoğun biçimde kullandığı araçlar; televizyon, bilgisayar, tablet ve akıllı telefonlar olmakla birlikte, bu araçlar içerisinde ekonomi-politik anlamda her izleyicinin ulaşabilmesi ve her izleyicinin tüketebilmesi açısından en avantajlı olan araç ise hala televizyondur. Televizyon; çocuğun bilgi edinme sürecinde yaş, cinsiyet, eğitim, içinde büyüdüğü sosyo-kültürel yapı, fiziksel ve zihinsel yeterlilikleri veya yetersizliklerinin hemen hepsi bakımından eşitsizliklerini ortadan kaldırabilecek potansiyele sahip bir iletişim aracıdır. Postman'ın da çarpıcı bir biçimde vurguladığı gibi, en küçük çocuklar bile televizyon izlemekten men edilmezken, en kötü yoksulluk bile televizyondan vazgeçmeyi gerektirmez; en iyi eğitim sistemi bile televizyonun belirleyiciliğinden kurtulamaz; en önemlisi de kamuoyunu ilgilendiren hemen her konu (politika, haber, eğitim, din, bilim, spor) televizyonun yönelimleriyle şekillenir (1994, 90). Etki bakımından aileyle rekabet eden ve ailenin görece denetleyebildiği diğer sosyalleştirme araçlarına oranla denetlenmesi daha zor olan televizyon (Mutlu, 1999, 120) çocuğun neler düşüneceğine, nasıl davranacağına yön verebilmektedir.

Televizyon, çocuklar ve gençlerin hayatlarında özellikle de model alma yoluyla öğrenme davranışı bakımından önemli bir araç haline gelmektedir. Çocukların kültürel norm ve değerleri öğrenerek sosyal bir varlık haline geldiği sosyalizasyon sürecinde etkili olan televizyon ile çocuklar, öğrendikleri birçok şeyi davranış haline getirmektedirler. Özellikle de ilk çocukluk dönemi, çocukların yaşamlarını özdeşleştirebilecekleri rol modellerin arayışında olduğu bir dönemdir ki, yine bu dönemde çocuklar dünyayı somut olarak algılar, kurmaca ile gerçek arasındaki farkı bilmezler. Bu dönemde televizyon kanalıyla aktarılan uyaranlara karşı korunmasız, savunmasız durumdadırlar (Mutlu, 1999, 120). Çocuklar gerçek ya da kurgu olduğunun farkına varmaksızın televizyonda sunulanları örnek davranış kalıpları olarak kabul edip, ona göre hareket etmekte, kendilerine model olarak seçtikleri kahramanların özelliklerini günlük yaşamlarına yansıtmaktadırlar.

Televizyon henüz iletişim becerileri yeni yeni gelişen bu çocukların algılarına sürekli hareket halindeki hem ses, hem de görüntüler ile hitap eder. Bu sürekli hareketlilik çocuğun televizyon üzerindeki dikkatini yoğun ve devamlı kılar. Bu sırada Selçuk'un da belirttiği gibi, olumlu ve olumsuz olmak üzere birçok davranış örnekleriyle karşılaşan çocuklar için bu bağlamda örneğin yardımseverlik, işbirliği ve saldırganlık gibi davranışlar önemli kavramlar haline gelmektedir. Çocuğun bunlardan hangisini benimseyeceği ise büyük ölçüde yaşadığı ve karşılaştığı modellere bağlıdır (2010, 58).

Çocukluk insanın toplum değerlerini edinmesi, bilgilenmesi, doğru davranış kalıplarını öğrenmesi, kişiliğinin yapıtaşlarını ideal ölçütlere göre kurması sürecini en yoğun olarak yaşadığı dönemdir. Çocuğun bir davranışı öğrenmesi ise, rol modeller aracılığıyla o davranışın nasıl gerçekleştiğini tekrar tekrar görmesi yoluyla gerçekleşir. Öte yandan çocuk her gördüğü davranışı taklit etmez. Kendisiyle arasında bir çeşit fiziksel, zihinsel ya da duygusal bağ kurduğu rol model veya modelleri taklit eder. Bu noktada örneğin çocuğun sevdiği bir çizgi film kahramanıyla özdeşim kuracağı ve onun gibi olmak isteyeceği unutulmamalıdır. Bu açıdan kitle iletişim araçları sosyal açıdan çocuğa

yeni ve geniş bir ufuk açabileceği gibi, henüz insan davranışlarını kendi bilinci ve çabası ile anlamlandıramadığı ve bunlar hakkında doğru değerlendirmeler yapamadığı bu dönemde, çocuğun yanlış izlenimler edinmesine ve gelişiminin olumsuz etkilenmesine neden olabilir (Aydoğmuş, 1993). Bu dönemde televizyonla kurulan ilişki, kişiliğin gelişmesinde çeşitli sorunlara yol açmaktadır. Bu sorunlardan ilki, çocuk açısından toplumsal değerlerin içselleştirilmesinin devam ettiği ve toplumsal öğrenme sürecinde etkiye açık bir dönemde televizyondan aktarılan şiddet, saldırganlık gibi anti-sosyal davranışları ve bu davranışları temellendiren değerleri öğrenme riskidir. Diğer bir sorun, çocukların henüz toplumsal kişilikleri oluşmadığı için iyiyi, kötüyü ayırt etme konusunda gerekli mekanizmaları geliştirmemiş olmalarıdır.

Televizyonun çocuklara etkilerinden bahsedilirken çoğunlukla olumsuz olanlar üzerinde durulurken, öte yandan olumlu etkilerinin de olabildiğini belirtmek gerekir. Bu noktada araştırmalar, özellikle de ilk çocukluk döneminde olumlu televizyon programları aracılığıyla çocukların zihinsel gelişimlerine katkı sağlanabildiğini göstermiştir. Örneğin, okul öncesi döneme yönelik hazırlanan programları izleyen çocukların daha fazla sıfat, eylem, isim bilgisine ve sözcük dağarcığına sahip oldukları gözlenmiştir (Büyükbaykal, 2007, 38).

Bugüne kadar sayısız etki araştırması televizyonun çocuklar üzerinde tüketici kimliğinin oluşması, cinsel kimliğinin oluşması, şiddet eğilimleri, okumaya ve düşünmeye yönelik etkileri, sosyalleşme, kültürleşme veya içinde bulunduğu kültüre yabancılaşma, dil becerileri gibi birçok alandaki etkilerinden söz etmiş olmakla beraber, bunlara çocuğun kişisel kimliğinin bir parçası olarak dini algılarına olan etkilerinin de eklenmesi gerekir.

3.a. Televizyonun Din Eğitimi ve Din Diline Katkısı

Daha önce de belirtildiği gibi, çocuğun kişilik gelişimi ve sosyalleşmesi çeşitli evrelerden geçerken, sosyalleşmenin ilk evresi ailedir ve çocuk bu evrede ailesinden ahlaki değerleri, toplumsal normları, duyguları, beklentileri öğrenir. Din eğitiminin önemli bir kısmı da bu dönemde aile tarafından verilir. Dinsel törenler, dualar, dinsel uygulamalar aile içinde öğrenilir. Çocuk açısından ikinci sosyalleşme evresi okulda ve arkadaş çevresinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte, televizyon bu sosyalleşmede erken çocukluk evresinden itibaren aile, din, eğitim gibi kurumların yanında yeni bir etken olarak ortaya çıkmakta ve etkisi bakımından zaman zaman diğer kurumların önüne dahi geçmektedir.

Mustafa Arslan kitle iletişim araçları, medya ve din ilişkisini tartışırken, kitle iletişim araçlarını kelimenin tam anlamıyla "tutum değişikliği araçları" olarak tanımlar. Yukarıda da sözü edildiği gibi, birey ve topluma dönük tutum belirleme, sosyalizasyon, kültür aktarma gibi işlevleri kitle iletişim araçlarını din açısından da önemli kılmaktadır. "Çünkü dinlerin de bir mesajı vardır ve topluma bunun aktarılması gerekir". Bu anlamda dini kurum ya da toplulukların dini mesajları kitlelere ulaştırmak için kitle iletişim araçları ve özellikle de bunlardan en yaygın olan televizyonu kullanmak istemeleri doğaldır. Yine Arslan'ın ifadesiyle, kitle iletişim araçları ve özellikle de televizyon günümüzde aile, cami, vaaz gibi geleneksel dini sosyalleşme araçlarına ek olarak "modern dini sosyalizasyon" araçları olarak ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte televizyon ve diğerleri öncelikle dini bilgilerin aktarımı yoluyla bireylerin özellikle de çocukların sosyalleşmesi sürecine katkıda bulunmaktadır. Sonrasında ise, daha önce de sözü edildiği gibi, "rol model" olarak sunulan karakterler yoluyla dini algı ve tutum değiştirme ya da pekiştirme işlevi görürler. Bu süreçte filmler, müzik, tartışma ve haber programları gibi görsel ve işitsel yayınlar aracılığıyla karakterler, bireylerin taklit etmeye çalıştığı, sonuçta da dini tutum ve davranışlarını ona göre düzenlediği rol modeller olarak işlev görebilmektedirler (Arslan, 2016, 9).

Bu bağlamda televizyonda yayınlanan dini içerikli programlar, yaygın din eğitimi çerçevesinde değerlendirilmekte; bu çeşit bir din eğitimi ile herhangi bir okul veya kurum tarafından sağlanan sürekli, kontrollü ve planlanmış eğitimden farklı olarak, kitle iletişim araçları aracılığıyla dini bilgi, davranış veya tutum edinilmesi kastedilmektedir (Furat, 2009, 56). Bu süreçte gerçekleşen dini iletişimin amacı, inanç, duygu, düşünce, bilgi, tecrübe, tutum ve davranış boyutlarıyla sağlıklı bir dini yaşantının teşekkülü ve ilahi mesajların aktarımı yoluyla tanrı ile insan, insanlar arası ve insanla çevre arasındaki

ilişkilerin, dinin öngördüğü şekilde tanzim edilmesidir (Certel, 2008, 145). Fakat bu konuda ciddi endişeler bulunmaktadır. Örneğin bir çalışmada, özellikle Batı'dan ithal edilen çizgi filmlerde sık sık Türk kültürüne aykırı örf, adet, gelenekler ile başka dinlere ait dua ve ibadet şekillerinin sergilenmesi eleştirilmektedir (Yorulmaz, 2011, 264).

Televizyondaki bu iletişim ve bilgilendirme süreci; çocuklar açısından olumlu bir dini ve inançsal çerçeve ile doğru bir yol haritası çizebileceği gibi, dini bilgilenme süreçlerini olumsuz yönde etkileyip, çocukların dini kavram ve konulara ilişkin "yanlış" ya da "yanlı" tutum ve davranışlar oluşturmalarına da neden olabilir. Çocukların zihinsel ve duygusal dünyalarının yeni şekillendiği, dolayısıyla da din ve dini değerler ile henüz karşılaştıkları bir dönemde televizyon, özellikle de çizgi filmler tarafından gerçekleştirilen bu zihinsel tasarımlamalar ve yol göstericilikler çok daha önemli hale gelmekte ve üzerinde durulmayı hak etmektedir.

4.Çizgi Filmlerin Nitel İçerik Analizi ile İncelemesi

Bu çalışmada, çizgi filmler analiz birimi olarak seçilmiş, çalışma konusunu teşkil eden din dilinin oluşturulması esasında, örnekler analiz edilmiştir. Burada kapsama dâhil edilen çizgi filmler, özellikle dini çizgi film kategorisinden seçilmemiş olup, diğer çizgi filmler üzerine çalışılmıştır. Böylelikle dini bir eğitim iddiası olmayan çizgi filmlerde din olgusunun yer alış biçimleri ve kurduğu din dili ortaya konmak istenmiştir. Bu amaç doğrultusunda, izlenebilirlik ve erişim esasları da dikkate alınarak, ikisi yabancı sahiplik (Cartoon Network[3], Disney Channel[4]), diğer ikisi ise yerli sahiplik (Minika Çocuk[5] , TRT Çocuk[6]) yapısında olan dört televizyon kanalı tercih edilmiştir. Farklı sahiplik yapısındaki kanallar, hem yabancı kanallardaki kendi ve diğer inanç yapılarını nasıl sunduklarını göstermeleri bakımından, hem de yerli ve yabancı sahiplik kanal yapılarının yayın politikasındaki farklılıkları görmek adına tercih edilmiştir. Bu yayın kuruluşları, 24 saat yayın yapmakta, reklam araları haricinde sürekli bir biçimde çocuklara yönelik olarak çizgi film üretmektedir. Akıllı işaretler[7] açısından çoğunlukla genel izleyici kategorisine denk düşen bu içerikler, farklı farklı yapımlar şeklinde çocuklara ulaştırılmaktadır. Yoğun bir yayın akışı olduğu için, çalışmada belirli bir kısmına yer verilmiş, bu içeriklerden rastgele örneklem modeliyle seçimler yapılmış ve bunlar nitel analiz metoduyla irdelenmiştir.

4.a. Cartoon Network Kanalı İçeriklerinin Analizi

Bu çizgi film kanalında yoğun bir içerik yayını söz konusu olup, şu örnekler değerlendirmeye alınmıştır: Ben Ten, Yeni Sevimli Canavarlar, Whisper, Kral Şakir, Craig'in Krallığı, Kahraman Kanatlar, Işıltı ile Pırıltı, Harika Kanatlar, Winx Club ve Gumball.

Yapılan inceleme sonucunda, bunlardan yalnızca iki çizgi filmde din ile ilgili sembollere rastlanmıştır. Harika Kanatlar adlı çizgi filmin Fas'ta geçen bir bölümünde İslami imgelere rastlanmış; diğer çizgi filmlerde dine ilişkin bir anlatım, din diline ait bir öğe, dine ait herhangi bir simge ya da sembol, dini herhangi bir söylem ya da gönderme tespit edilmemiştir. Sözü edilen çizgi filmde ise, İslami temsil, semboller yoluyla gerçekleşmektedir. Burada hâkim olan anlatı ise, oryantalist bakışın etkisindedir. Şöyle ki; filmin asıl kahramanı olan kargo uçağı Fas'ta çölde kaybolur ve taşıdığı paketi de düşürerek kaybeder. Bu sırada çölde deve sırtında yolculuk eden bir kargocu kargoyu bulur. Teknolojiye çok hâkim Batı anlayışının karşısına çöl ve deve imgeleriyle sunulan bir Müslüman ülke imajı yerleştirilir. Çocukların yaşları gereği taklit ve özenme özelliklerinin ön plana çıktığı bu dönemde, orantısız bir şekilde "modern"-"modern olmayan" ikileminin yaratılması önemli bir algı operasyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca çizgi filmde görülen diğer unsurlar da bu görüşün yerleşik hale gelmesini

[3] Kanal, 1 Ekim 1992'de Turner Broadcasting tarafından Amerika'da kurulmuştur. Türkiye'de ise 7Eylül 2007'de ilk yayınını yapmış olan kanalın yayın lisansı Türkiye'de Doğan Holding medya kuruluşuna aittir.

[4] Kanal, Walt Disney Televizyon Yayıncılık Anonim Şirketi'ne aittir. Amerika'da 29 Nisan 2007'de, Türkiye'de 12 Ocak 2012'de yayına başlamıştır.

[5] Nisan 2011'de yayın hayatına başlayan kanal Turkuaz Medya Grubu'na aittir.

[6] Kanalın sahibi Türkiye Radyo Televizyon Kurumu'dur.

[7] Akıllı İşaretler, televizyon yayınlarının içeriğiyle ilgili bilgilendirici bir sınıflandırma sistemidir. Detaylı bilgi için bakınız; https://www.rtukisaretler.gov.tr/AIsaretlerPublic/home

destekler niteliktedir. Örneğin, şehirde yaşayan diğer insanların gösterildiği sahnelerde, karakterlerin kılık kıyafetleri de zaman zaman beyaz entari, fes ve şalvar ile temsil edilmekte, çocukların özdeşlik kurma bağlarını böylelikle zayıflatmakta, anlatı yapısı ile Müslümanı bugünün gerçekleri ile çok da uyumlu olmayan bir yapının içine yerleştirerek, zamanın dışında bir noktaya taşımaktadır. Sözü geçen bölümde rastlanılan dini sembollerden bir diğeri ise, kargonun teslim edileceği çocuğun annesinin İslami kurallara uygun bir biçimde tesettürlü olmasıdır. Fakat annenin çizgi film anlatısında "kapıyı açma" ve nazikçe "hoş geldin" demesi haricinde bir yeri olmadığı hatta en azından İslami usullere göre bir selamlaşma dahi yapmaması ilginçtir. Bu çizgi dizinin anlatısında öne çıkan unsur, kargo uçağının farklı ülkelere taşımacılık yapması ve gittiği o ülkelerin kültürünün kısa bir tanıtımını vermesi, hatta ana karakterin mutlaka o ülkenin kendine özgü olan selamlaşmasını öğrenmesi olmasına karşın Fas'a ilişkin ne bilgilendirmede, ne de selamlaşmada Müslümanlıkla ilintili herhangi bir bilgilendirme olmaması da ayrıca dikkat çekicidir.

Kanalın diğer bir yapımı olan Işıltı ve Pırıltı adlı çizgi filmde, aslında dini anlamda oldukça önemli bir figür olan cinler, antropomorfik bir bakış açısıyla verilmektedirler. İslam anlayışına göre; "iyi" ve "kötü" olarak hem epistemolojik, hem de ontolojik olarak varlığı kabul edilen cinler, bu çizgi filmde yer bulmuşlar, ancak kadın bedeninde temsil olunarak insani özelliklere büründürülerek, İslami anlayışta var olan hallerinden uzaklaştırılıp, kavramın içi boşaltılmıştır. Çocuk için "cin" kavramı algısı yanlış yerleştirilmekte, oluşturacağı din bilgisi yanlış bir şekilde biçimlenmektedir. Çizgi filmde cinlerin güçlerini mücevherden almaları, saraylarda yaşamaları, sihir yaparak dilediklerini elde etmeleri de, benzer bir biçimde mayeryalist yapı eleştirisine sahip, kazancın emek verilerek elde edilmesi gerekliliği fikrini taşıyan İslam inancının karşısında durmakta, cin ile inanç dışı bir yaşamı birleştirerek kafa karışıklığına neden olmaktadır. Bununla birlikte, bu çizgi film yine uçan halı gibi Doğu masallarını çağrıştıran unsurlar ile yukarıda da sözü edilen akıl dışı unsurları Doğu'ya, çoğunlukla da Müslüman ülkelere atfederek, olumsuz olarak nitelenebilecek bir çerçeve kurma refleksini harekete geçirmektedir.

Kanalın tek Türk Yapımı çizgi film örneği olan Kral Şakir ise; karakterlere geleneksel Türk isimlerinin verilmesi, yerel mekanların kullanılması gibi geleneksel ve kültürel öğelere rastlanmakla beraber, bebeğe nazar boncuğu takılması örneğinin haricinde, dini bir unsuru çağrıştıracak herhangi bir unsur barındırmamaktadır. Çizgi filmde, İstanbul şehir siluetinin çoğu yerde arka plan olarak kullanılmasına karşın, herhangi ibadethane görüntüsü yer almamaktadır. Hatta karakterlerin konuşmasında geleneksel Türk toplum yapısında dil alışkanlığı olarak kullanılagelen –inşallah, maşallah, Aman Allah'ım, Allahaısmarladık- gibi kelimelere dahi rastlanmamıştır.

Kanalda yayınlanan çizgi filmlere ilişkin olarak genel bir değerlendirme yapılacak olursa, dini eğitime katkı verecek bir anlatı yapısının olmaması ya da bir din dilinin var olmamasının yanı sıra, kanalın en azından genel ahlaki ve etik değerlere yönelik eğitici bir anlayışı öne çıkardığını söylemek dahi güçtür. Bu içeriklerde yaşama hakkı, özgürlük, adalet gibi temel insani haklar; yardımlaşma, kardeş, insan ve /veya hayvan sevgisi, paylaşma, takdir etme gibi insani değerler ve kendine güven, çalışkanlık, doğru sözlülük, duygularını tanıma ve yönetme, kişisel özelliklerini farketme, temizlik ve düzen gibi kişisel gelişime yönelik eğitici unsur, içerik veya mesajlar neredeyse yok denecek kadar azdır. Bunun yerine bireysellik, kişisel çıkarlar gibi çağın yüceltilen kapitalist ve materyalist değerlerinin içeriklerde kimi yerde üstü örtük bir anlatımla, kimi yerde ise pervasız bir biçimde hâkim olduğu söylenebilir. Örneğin, "Craig'in Krallığı" adlı yapımda, Craig adlı orta sınıftan bir aileye mensup zenci çocuk, bir prensesin verdiği bir davette yemek masasında burjuvaziyi temsil eden beyaz tenli sarı saçlı, üzerinde prensler gibi madalyonlar taşıyan Jason adlı bir çocuk tarafından masaya kollarını koyduğu için sofra nezaket kurallarını bilmediği gerekçesiyle aşağılanıp, sınıfsal konumu nedeniyle alay konusu edilebilmektedir. Zaman zaman farklı sınıftan bireylerin "işbirliği" ve "dayanışma" içerisinde bulunabilecekleri örneklense de -Craig'in Krallığı'nda, bahsi geçen iki çocuğun bir pastayı elde edebilmek için işbirliği yapmalarında olduğu gibi– bu yerleşik hale dönüşmemekte, "çıkarları" ortadan kalkınca işbirliği son bulmakta ve yeniden herkes kendi sınıfsal konumuna dönmektedir. Çizgi filmlerde sürekli olarak, bir karşılık elde etme güdülenmesi dikkati çekmektedir. Örneğin, yine Craig'in Krallığı

çizgi filminde küçük kız iyi ders notları karşılığında büyükannesinden dondurma alabilmektedir. "Ben 10" adlı çizgi filmin bir bölümünde de, macera büyük bir alışveriş merkezinde geçmekte, çocuklar istedikleri oyuncakları elde edebilmek adına birbirleriyle kıyasıya mücadele ettiklerinde, üst aklı ve vicdanı temsil eden büyükbaba "mutluluk satın alınamaz" diyerek onları sakinleştirirken, bölümün sonunda kendisi "Kara Cuma"da elde ettiği metaların hazzıyla resmedilmekte, böylelikle kendi kendini tekzip ederek, kendi öğretisinin hakikatini boşa çıkararak söylediklerini değersizleştirmektedir. Burada bu bölüme ilişkin olarak şunu da eklemekte fayda vardır: Cuma, Müslüman için çok özel ve değerli bir gün olup; hem Kuran'da, hem de Peygamber'in sünnetinde yeri olan bir gündür. Cuma suresinin[8] son ayeti ezan okunduğunda ticareti ve gündelik işleri bırakıp Allah'ı anmaya koşmayı emrederken, bugünün bir alışveriş ve ticaret çılgınlığı günü olarak seçilmesi ve belirlenmesi oldukça ironiktir. Özellikle Müslüman çocukların çizgi filmler yoluyla, "Cuma" gününü "kara"laması ve aslından uzak bir şekilde "tüketim" imgesi ile iliştirmesi din eğitimi ve din dilinin oluşturulması bakımından ciddi bir manipülasyondur.

4.b. Minika Çocuk Kanalı İçeriklerinin Analizi

Minika Çocuk Kanalı'nda farklı anlatı yapılarına sahip şu örnekler değerlendirmeye alınmıştır: Ricky Zoom: Motosikletler, Olly, DoodleBoo, Mölang, Neşeli Dünyam, My Little Pony, Gökkuşağı Ruby, Damla'nın Dolabı, Maceracı Yüzgeçler, Thomas ve Arkadaşları, Luna'nın Bilim Dünyası ve Robot Trenler.

Bu çizgi film kanalında yayınlanan içeriklerin hiç birinde dini bir anlatı yapısı ya da din olgusuna dair gönderme dahi tespit edilememiştir. Yalnızca Thomas ve Arkadaşları adlı yapımda, arka planda kilise görüntüsü olmamakla birlikte, saat kulesi odağında arkadan çan sesleri gelmektedir ki, ilk çocukluk evresindeki çocukların bu sesten yola çıkarak bunun bir ibadethaneye ait olduğu eşleştirmesini yapmaları oldukça güçtür. Bunun dışında, "Maceracı Yüzgeçler" adlı Türk yapımı çizgi filmde de İstanbul siluetinin gösterildiği karelerde cami figürü belli belirsiz yer almakta, bunun dışında çizgi filmde dini hiçbir unsur bulunmamaktadır. Çizgi filmlerin çoğunun kapitalist unsurları ön plana çıkardığı, öyle ki yerel bir yapım olan Maceracı Yüzgeçler'de Türk bayrakları,İstanbul, Türk isimli karakterler kullanıldığı halde, balina çocuğun elinde Coca Cola'yı andıran kırmızı büyük bir plastik bardaktan pipetle bir içecek içerken resmedildiği görülmektedir. Bu içeceğin Türkler'in milli içeceği olarak anılan ayran olmadığı tartışmasız bir biçimde kesindir. Yine bir diğer çizgi film olan "Luna'nın Bilim Dünyası" adlı yapımda da Luna deney ve gözlem yoluyla sorularına cevaplar aramaktadır. Ampirisizm, kapitalist düşüncenin bilim alanındaki izdüşümüdür. Bilim, modern dünyada hakikati bulma konusunda tek yol olarak çizilmekte, gözle görünenin ve sınanabilenin "gerçek" olduğuna ve sorgusuz bir biçimde sonuçlarına inanılmakta ve böylelikle çocuklar için de "kutsal" bir mertebeye oturtulmaktadır. Özellikle de, ilk çocukluk döneminde çok soru sorma eğiliminde bulunan çocuklar, bu çizgi filmler yoluyla belirli bir çerçevede sınırlanmakta, hakikat onlar için somut bir biçimde bulabilecekleri, gözle görülen bir şeye dönüştürülmektedir. Bununla birlikte, din ve inanç gibi maneviyata hitap eden ve varlıklarının pozitivizmin onaylamasına ihtiyacı olmayan bir alanın bu bakış açısıyla donanmış çocuklarca kavranması imkansız hale gelmektedir.

Kanalda yer alan diğer yapımları genel olarak değerlendirdiğimizde, evrensel bir etik ölçüt üzerinde uzlaşılmış görünmektedir. Doğru söyleme, hatalarını fark edip telafi etme, yardımlaşma, iyi biri olma, işbirliği ve dayanışma gibi kavramlar bu yapımlarda ana mesaj olarak yer almaktadır. Bunun dışında gündelik yaşama ait kavram, bilgi ve becerilerin de aktarılması da söz konusudur. Bütün bu yaratılan anlam dünyası ile çocuğa "olumlu" davranışlara sahip olması ve toplumda "iyi", "sorumlu" bir birey olması hedef tutulmaktadır. Fakat çocuğa bu davranış kalıpları ekilirken, bu olumlu niteliklerin kaynağına din yerleştirilmemektedir.

[8] Kuran'ınn 62. Suresidir. 11 ayetten oluşur. İsmini 9. Ayette geçen "Cuma" kelimesinden alır. Bknz; https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-1/cuma-suresi-62/ayet-9/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1

4.c. TRT Çocuk Kanalı İçeriklerinin Analizi

Bu çizgi film kanalında, değerlendirmeye alınan örnekleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Arı Maya, Akıllı Tavşan Momo, Ege ile Gaga, Kare Takımı, Elif ve Arkadaşları, Doru, Bulmaca Kalesi, Pırıl, Maysa ile Bulut, Aslan, Emiray, Nasreddin Hoca Zaman Yolcusu, Canım Kardeşim, Niloya ve Pepee.

Kanalın yayın akışında yer alan çizgi filmlerin bazılarında dini anlatı, dini sembol ve figürlere rastlanmıştır. Bunlardan ilki, Maysa ile Bulut adlı çizgi filmdir. Bir oba yaşantısının anlatıldığı çizgi filmde, ana karakterin dedesi, takkeli ve sakallı bilge bir dede olarak sembolleştirilirken; ninesi, annesi ve obadaki diğer kadınlar geleneksel bir biçimde örtünmüş bir şekilde giyinmişlerdir. Burada ninenin zaman zaman "inşallah" kelimesini kullandığı görülmektedir. İzlenilen bölümlerde, obaya ilişkin verilen çevre görüntülerinin içerisinde ise, herhangi bir ibadethane figürüne ya da din insanına rastlanmamıştır. Çizgi filmin "bayramlaşmayı" konu edinen bölümünde, baba ile dede figürlerinin bayram namazına gittikleri görülmektedir. Erişkin erkeklerin bayram namazı hazırlıkları verilmekte, hatta çocukların bu yönde sorular ürettikleri ve bu yönde onlardan cevaplar aldıkları görülmektedir. Buna karşın, oldukça ilginç bir şekilde, bu bayramın namaz kılınması nedeniyle dini bir bayram olduğu belli olmasına karşın, çizgi filmde bayramın dini bir bayram olduğu vurgusu veya hangi dini bayram olduğu belli değildir. Hatta yer yer çocuklara "şeker" sunulması, Ramazan Bayramı'na gönderme şeklinde yorumlanabilirse de, bu fikri güçlendirecek kanıtlar sunulmamakta, böylece somut örnekler üzerinden öğrenebilen bu yaş grubu çocukların zihinlerinde boşluklar yaratılmaktadır. Çizgi filmin anlatı yapısının bu özelliğinden dolayı; çocuklara dini bilgileri verme, ya da din dilinin aktarılmasına hizmet vermeyi amaçlamaktan çok, geleneksel bir kültürel yapıyı aktarma çabasında olduğu düşünülmektedir. Bu noktada şu tespiti de eklemek faydalıdır ki, çizgi filmlerde din olgusu, modern zaman ve yaşam biçimlerinin doğal akışlarına yerleştirilmekten ziyade halen geleneksel ve yerelliklerini muhafaza eden bir anlamda modern zamana direnen yaşamlar içerisinde temsil edilmektedir. Çocukların kafalarında din algısını gündelik yaşamın içerisinden uzaklaştırarak, "nerde kaldı o eski günler" klişesinde olduğu gibi, bunu geçmişteki "iyi"ye dönüştürmektedir.

"Nasreddin Hoca Zaman Yolcusu" adlı çizgi film ise, kendisi önce imam ardından da kadılık yapmış olan Nasreddin Hoca'nın günümüz hayatının içerisine eklemlenmesi ile oluşturulmuş bir yapımdır. Ana karakterin, imam kimliği olan nükteli kişiliği ile insanların sempatisini kazanmış biri olması önemlidir. Fakat bu çizgi film ilk ve son çocukluk evresindeki çocukların bunu düşünmelerini sağlayacak bir içerik ile oluşturulmamıştır. Nasreddin Hoca kıyafetleri haricinde – beyaz sakal, sarık, cübbe- herşeyiyle modern zamana adapte edilmiştir. Hatta organik sebze üretiminin anlatıldığı bölümde, hocanın kapitalist pazar yapısı ve onun kurallarına sorgusuzca dahil olduğu gözlenmiştir. Şöyle ki, hoca ve birkaç çocuk ürettikleri organik ürünleri pazarda satmaya karar verdiklerinde, içlerinden biri, "pazarda bu işi yapan birinin olduğunu ona rakip olmanın hoş olmayabileceğini ifade ettiğinde, Nasreddin Hoca: "Neden olmasın?" der. Hocanın serbest pazarda müşteri odaklı satış tekniklerine böylesine uyumlu ve açık olması bu anlamda oldukça dikkat çekicidir. Aslında hocanın geçmişteki Nasreddin Hoca ile tek bağı, modern toplumda seyahat ederken kullanılan arabalar yerine hala eşeği Küheylan ile seyahat etmesidir. Görüldüğü gibi, sevimli ve iyi niyetli bir hoca tiplemesi vardır, fakat hoca modern yaşamın içerisine din kimliği ile dahil olamamıştır. Çocukların onunla ilgili olumlu bir çerçeve kurmaları iyi bir şey kabul edilse bile, onu din ve din dili ile birleştirmeleri bu haliyle mümkün görünmemektedir.

Emiray Macera Yolcusu adlı çizgi filmde ise Emiray isimli içe kapanık bir çocuğun Konya'ya gelişi ile birlikte kütüphanede bulduğu bir kitabın sihirli bir biçimde onu sürüklediği maceralar konu edilmektedir. Konya şehir görüntüsü ile başlayan çizgi filmde, cami ve Türk bayrağı figürleri ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Bunda çizgi filme Konya Büyükşehir Belediyesi'nin sponsorluk yapması ve şehrin tanıtımının amaçlanması etkilidir. Konya dini mekan olarak özel bir yere sahip olması nedeniyle yapım dikkat çekicidir. Bununla birlikte, Emiray'ın günümüzü konu alan sahnelerinde dini bir öğe bulunmamakta; fakat kitap yoluyla geçmişe yolculuk ettiği sahnelerde dinsel bazı unsurlara rastlanmaktadır. Örneğin, yolculukta karşılaştığı çocuğun annesinin örtülü olması gibi... Bunun dışında

karakterlerin söyleminde dini anlatıya dair hiçbir şey bulunmamaktadır. Din burada yine geleneksel ve geçmişe dair bir anlatının içinde hapis kalmış görünmektedir.

Elif ve Arkadaşları adlı yapımda da, ana karakterin isminin "Elif" olması, babası ve dedesinin sakallı olarak resmedilmeleri ve yayınlanan bölümlerden anaokuluna başlamasının anlatıldığı "Bando Takımı" adlı bölümde, mahalle görüntüsünde cami figürü olmasının dışında, çizgi filmin anlatısında bir başka dini unsur yer almamaktadır.

Rafadan Tayfa adlı yapıma bakıldığında, çizgi filmin jeneriğinde İstanbul'un arka plan olarak verildiği ve burada ibadethane görüntülerinin net bir biçimde seçilebilir olduğu görülmüştür. Dini anlamları olmayan isimlere sahip, dört erkek çocuğun maceralarının anlatıldığı içeriklerden gizli bir hazine arayışında oldukları bölümde, uzak ve erişemeyecekleri bir yeri anlatmak için "Allah'ın tepesi" ifadesini kullandıkları görülmüştür. Bunun dışında içerikte herhangi bir dini söylem ya da sembol kullanımına rastlanmamıştır. Ramazan Ayı'nda ise, içeriğin ayın kutsiyetine tamamen adapte olduğu, hatta karakterlerin "Ramazan Tayfa" diye grup adlarını bile geçici olarak değiştirdikleri görülmüştür. Ramazan ayı bölümlerinde iftardan, oruçtan, sahurdan ve gizli hayır yapmanın sevabından anlatıldığı görülmüştür. Fakat bu çalışma din duygusunun yoğun olarak yaşandığı oruç ayından ziyade kalan diğer günlerdeki yayın politikası olduğu için kanalın bu yapıtında yoğun bir din anlatı yapısı ve dini bilgilendirme gayreti tespit edildiğine ilişkin yorum yapılmayacaktır.

Canım Kardeşim adlı aile yaşantısının gündelik hallerinin anlatıldığı çizgi filmde de yine dini bir anlatı yapısı bulunmamaktadır. Erişkinlerin kıyafetleri ve yaşantılarında dine ilişkin bir bulgu söz konusu değildir. Buna karşın ailenin sevinç, telaş ya da endişe gibi yoğun duygu hallerinde "Hay Allah", "Şükürler olsun" ya da "İnşallah" gibi dini söylemler kullandığı gözlenmiştir. Fakat bu örnekler üzerinden çizgi filmin dini görüşleri destekleyici ya da bir din dilinin hakimiyetini sağlayıcı bir yapım olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin, "Yeni Kardeş Geliyor" başlıklı bölümünde, aileye katılacak olan yeni bebeğe isim koyma konusu geçtiğinde, kızlar Metin, Mustafa, Can, Alkan, Doğan, Alper isimlerini önerdiklerinde, babaları bebeğe Mete ismini koymaya karar verdiğini açıklamış ve Mete'nin Büyük Türk Hun İmparatoru demek olduğunu söyleyerek, bebeğe koyulacak isimde, Türk kimliğini ön plana çıkartarak bu konuda tavrını ortaya koymuştur. Bilindiği gibi, İslam'da bebeğe konulacak ismin dine uygun bir yapıda olması sünnette yeri olan bir davranış biçimidir. İsim, çocuğun yaşamı ve karakterini belirlediği düşüncesiyle çok önemsenir, ailenin bu kadar mühim bir mevzuda net tavır sergilemesi bu bakımdan önem taşımaktadır.

"Niloya" adlı çizgi filmde ise, bir kız çocuğunun gündelik yaşam deneyimleri anlatılmaktadır. Ana karakter haricinde anne, baba, abi, dede ve arkadaşları bulunmaktadır. Niloya'nın dedesi "takkeli, beyaz sakallı" olarak resmedilmiştir. Bunun dışında, yaşadıkları köyde bir ibadethane görüntüsünün bulunmadığı ya da karakterlerin dini bir söylemde bulunmadıkları gözlenmiştir.

Kanalın çok izlenen ve bilinen yapımlarından olan Pepee'de ana karakter anaokulu çağında bir erkek çocuktur. Pepee, anne ve babası, kardeşi, dedesi ve ninesi ile yaşar. Bu karakterlerden nine başörtüsü kullanmakla birlikte, bu daha çok geleneksel bir kapanma biçiminde olup, gelenekselliğe vurgu yapmaktadır. Çizgi film anlatısında sadece ninenin zaman zaman bir ünlem biçiminde "Hay Allah", "Allah seni" şeklinde ifadeler kullandığı, fakat çizgi filmin genelinde başka destekleyici unsur bulunmadığı gözlenmiştir. Çizgi filmde jenerik Türk Bayrağı ile başlamakta milli unsurlara önem verildiği bu şekilde ortaya konmakla birlikte, herhangi bir ibadethane görüntüsü ya da din insanı figürü yoluyla dini unsurlara da dikkat çekme gibi bir çabaya rastlanmamaktadır.

Bunların dışında incelemeye alınan diğer örneklerde yine dini bir unsura rastlanmamıştır. Bu yayınlarda ağırlıklı olarak, gündelik ve pratik bilgiler çerçevesinde bir eğitim anlayışı hakimdir. Örneğin, Doru adlı yapımda yetişkin at yavru atlara bir şeyi bilmenin yeterli olmadığını asıl olanın o bilgiyi yaşamında kullanabilmek olduğunu öğütlenmektedir. Çizgi filmlerin çoğunda, sıvıların nasıl ölçüldüğü, temel matematik bilgileri, denizlerin neden tuzlu olduğu gibi bilgiler verilmekte; çocuklar plastik bardaktan telefon yapmakta, atıklardan kamera yapmakta ya da yatağın altına kaçmış bir oyuncağı mıknatıs aracılığıyla alabilmektedir. Genel olarak çizgi filmlerin anlatı yapısında; gündelik bilgiler,

arkadaşlık, yardımlaşma, paylaşma, işbirliği, hatalardan ders çıkarma gibi konuların ağırlıklı olduğunu söylemek mümkündür.

4.d. Disney Channel Kanalı İçerik Analizi

Bu çizgi film kanalında değerlendirmeye alınan örnekler şu şekildedir: Greenlerin Büyüşehir Maceraları, Marvel Spider Man, Fineas ve Förb, Rapunzel: Serüvenler, Limon ile Zeytin, Pijamaskeliler, Bingo ve Boli'nin Maceraları, Gigantosaurus, Mucize: Uğurböceği ile Karakedi.

Kanalın izlenen içeriklerinde dini bir anlatı yapısı, dini bir figür veya sembol kullanımına rastlanmamıştır. Bazı çizgi filmlerin satır aralarından derinlemesine kazı tarzında yapılan okumalarda ufak tefek notlar alınabilmiştir. Örneğin, Greenlerin Büyükşehir Maceraları adlı çizgi filmde, "domuz" figürünün sıklıkla kullanıldığı fark edilmiştir. Bu çizgi filmde domuz, evcil bir hayvan olarak aile ile yaşayan, hatta zaman zaman onları eğlendiren bir enstrüman gibi kullanılabilen -evin çoçuğu onu bir müzik aleti olarak çalar- bir figürdür. İslam anlayışında "yenmesi" yasak olan bu hayvanın çizgi filmlerde yiyecek haliyle değil de başka yönleriyle ön plana çıkması olumlu olarak ele alınabilir. Bunun dışında Fineas ve Förb adlı çizgi filmde bulunan kötü karaktere ait şirket tabelasında "evil–kötülük" yazmaktadır, bu yazı, "devil-şeytan" çağrışımını sadece bu dili bilen yapacak ve onlara olumsuz bir şeytan algısı çizecek olsa bile, diğer çocuklar da karakterin sürekli olarak kötülük planlaması ve bunun net bir biçimde metinde veriliyor olmasından ötürü, bütün dinlerin ortak vurgusu olan kötülük yapılmaması öğretisine yatkın hale geleceklerdir. Bu çizgi filmde ayrıca karakterlerden birinin, "lanetlendik" ifadesine rastlanmıştır. Metinde kim tarafından ve nasıl lanetlendiklerinin cevabı yoktur. Örtük olarak bir Tanrı kavramına gönderme yapmış olduğu düşünülse dahi, metnin anlatı yapısında dini bir anlatım devamlılığı olmadığı için daha çok klişeleşmiş bir kullanıma işaret ettiği düşünülmüştür.

Kanalda yayınlanan diğer çizgi film temaları; arkadaşlık, paylaşma, işbirliği, iyilik etmenin önemi, hatalardan ders çıkarılması şeklinde ahlaki değerler üzerine kuruludur. Toplumlarda ahlaki değerlerin bazılarının temelini dinden aldığı bilinse dahi, televizyonda paylaşılan içeriklerde yer alan ahlaki öğretiler bir din dili ile pekiştirilmemektedir. Aksine metinlerde yer alan çağın materyalist değerleri bazı yerlerde haklılaştırılmakta ve bunlar çocuğun maneviyat ile yeni tanıştığı bu dönem için yanlış bir model teşkil etmektedir. Örneğin kanalın Türk yapımı çizgi filmi olan Limon ile Zeytin'de Limon karakteri, "hiçbir anlam taşımayan bir şey yaparak kısa sürede şöhreti yakalamakta, ardından kaybettiğinde ise, kısa süre de olsa meşhur olmaktan haz duymaktadır. Ya da Rapunzel: Serüvenler adlı çizgi filmde bir genç kız, sevdiği erkeği zor durumdan kurtarmak için kısa süreli de olsa hileye başvurabilmektedir. Mucize: Uğurböceği ile Karakedi adlı çizgi filmde de, iyi olarak karakterize edilen bir genç kız ve oğlanın, birbirlerine olan duygularına ilişkin yaş gruplarını zorlayacak cinsel içerikli ifadeleri bulunmaktadır ki, zamansız öğrenecekleri kavramların çocuklar için zararlı olacağı muhakkaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

Aksiyoloji, değerler ile ilgilenen felsefi bir çalışma alanıdır. Hem mevcut değerleri irdeler, hem de bireye içkin bütün değer alanlarının temelini inceler. Buna göre, bireyin yaşamında bir değer oluşturma geleneği, insan yaşamı kadar eskidir. Burada zaman zaman töre, adet ve gelenekler, zaman zaman yazılı hukuk kuralları ve etkisi sorgulanamaz bir biçimde din; doğru, iyi ve hakikati insan yaşamında varılması gereken bir erek olarak kodlar. Bütün bir ömürleri boyunca birey, toplumsallaşma süreci içerisinde gerek dini, gerek ahlaki yükümlülükleri ile çepeçevre edilmiş bir yaşam sürer. Çocukluk çağları bu sürecin ilk aşamalarıdır ve özellikle din olgusu ve buna ilişkin bir din dilinin kurulması açısından önemli görülür. Bu doğrultuda, çocuğun yaşamında onu ve hareketlerini en çok belirleyecek ve etkileyecek olan din olgusu ile küçüklük çağlarında sağlıklı ve doğru bir biçimde tanışması ve etrafında ona kanı önderi teşkil edecek figürlerin gerçekten dini bilgi ve kültürün yaygınlaştırılması konusunda ehil kişiler olması her şeyden daha fazla önem arz etmektedir. Çocukların eğitiminde

özellikle de din eğitiminde aileye büyük bir önem atfedilmekte, aile dini eğitim ve din dili oluşturmada yükümlü görülmekte ve bu süreç içerisinde çocuktaki eksiklikler ailenin hanesine yazılmaktadır. Fakat modern çağ ve kitle iletişim araçlarının yaşam içerisindeki etkililiğinin göz önüne alınması ve çocuğun din eğitiminde ve din dilinin oluşturulması sürecindeki varlığının altının çizilmesi şarttır. Özellikle ilk çocukluk döneminde aileler, pek çok sebeple çocuklarını kitle iletişim araçları, özellikle de genel erişilebilirlik ve ulaşılabilirlik yeterliliği en fazla olan televizyon ve onun içerikleri ile tanıştırmakta ve çoğu zaman da çocuğu bu tüketim sürecinde yalnız bırakmaktadırlar. Bireylerin hayat tasarımında güçlü etkileri muhakkak olan televizyonlara, günün önemli bir saat diliminde çocuk bakıcılığı görevi yüklendiğinde, çocukların eğitiminde, eğlendirmesinde ve oyalanmasında rol verildiğinde, çocukların din eğitiminde artık ebeveyn kadar televizyonun da etkin ve önemli görev üstlendiği tartışmasız bir gerçekliğe dönüşmektedir. Bu noktadan itibaren önemli olan ise televizyonun din eğitiminde bir işlev üstlenip üstlenmediği, bu alanda işlev görüyorsa nasıl bir bilgi yüklediği sorusudur. Çalışmada bu soruyu cevaplandırmak üzere farklı sahip yapılarına sahip kanallarda yayınlanan içerikler irdelenmiştir. Burada özellikle yabancı yapımlara da odaklanarak, farklı dinleri kapsayan bir yaklaşım sağlanmış, buna karşıt yerli sahiplik ve yerli yapımlara da bakılarak karşılaştırma yapılması hedeflenmiştir. Yapılan çalışma başta umulduğundan daha az veri sağlamıştır. Fakat akademik niyetli çalışmalar sonucu yola çıkarken belli, bulguları önceden kestirilebilir analizler değildir, bu nedenle burada varlığı tespit edilen bulgular kadar, var olmadığı tespit edilen şeyler de oldukça önem arz etmekte ve bundan sonra bu yönde çalışma yapılması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Yerli ve yabancı kanal ve içerik fark etmeksizin, yayınlarda bir değer tesisi söz konusudur. Çocuklara aktarılan davranış kalıpları, evrensel etik ölçütlere ve kültürlere ait ahlaki kodlara uyumlu bir anlayışa sahiptir. Bu etik ve ahlaki bakışların da günümüzde aldığı hal, sistem ile uyum içinde hareket etme biçimindedir. Günümüzde kimilerince "modern" denilerek olumlanan fakat esasında niteliğini çok da ortaya seren haliyle "kapitalist" sistemin işleyiş biçimlerine itiraz etmeyen hatta bunları yer yer olumlayan ve haklılaştıran bir değer aktarımı söz konusudur. Bu nedenle çizgi filmlerde çoğunlukla etiğe ya da ahlaka temel teşkil eden bir din anlayışının hissedilmeyişi ya da din dilinin yok sayılmasından ziyade esas sorunsal, dini yaşamı hatırlatıcı unsurların önünde engel olarak dikilen materyalist yapının kutsanarak aktarılmasıdır. Çocuklarda bireycilik, kişisel çıkar, maddiyat odaklı düşünme biçimi, şöhret, teknoloji gibi unsurların determinist bakış açısının satır aralarına başarılı bir biçimde yerleştirilmiş olması, çocuk gelişimi açısından da, din olgusunun kendisine yer bulması açısından da sorunludur. Kitle iletişim araçları, doğal olarak da televizyon, bir işletme olarak zaman zaman kamusal sorumluluklarını bir yana bırakıp, kar-maliyet ilişkileri içerisinde olgulara yanaşır ve bu kaygıyla içerik üretir. Bunun yerli veya yabancı sermaye sahiplik yapısına ait olması ile bir ilgisi yoktur.

Sonuç olarak şu tespiti yapmak gerekirse, televizyonlarda yer alan içeriklerde zaman zaman din olgusuna göndermeler var olmakla birlikte, bu, modern çağ anlatısına uyumlu olarak "geleneksel" bir çerçevede kurgulanmış, dini figürler ya da semboller hep ilkel, arkaik kültürel yapının parçası gibi temsil edilmiştir. O nedenle dini unsurlara rastlanılan çizgi filmler çocuklara dini gündelik yaşamın dışında, ninelere, dedelere, yaşlılara ait bir kültürel değer alanı olarak resmetmekte ve din diline ait kavramları bir klişeye çevirerek, kavramın içini boşaltıp, çocuğun onu bir değer haline dönüştürmesini engellemektedir.

Kaynakça

Aydın, Betül. "Gelişimin Doğası". *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. ed. Binnur Yeşilyaprak. 40-?. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 3. Basım, 2002.

Bilici, Ali Baz. "0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi". *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Programı, İzmir, 2014.

Çelik, Abbas. "Çocuk, Oyun ve Din Eğitimi", *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 187-196.

Kılavuz, M. Akif. "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri", *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 41-58.

Köylü, Mustafa. "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 137-154.

Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/8 (2013), 971-987.

Şimşek, Eyüp. "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi*", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004), 207-220.

Yorulmaz, Bilal. "Din ve Değerler Eğitimi Açısından Caillou Çizgi Filminin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmi Dergisi* 49/3 (2013), 127- 143.

Tavukçuoğu, Mustafa. "Okul Öncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/14 (2002), 51-63.

Türk, Esra. "Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi", *Marife* 3/Kış (2014), 143-158.

Certel, Hüseyin. "Din-İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/21 (2008), 127-158.

Furat, Ayşe Zişan. "Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 38-61.

Postman, Neil. *Televizyon: Öldüren Eğlence*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.

Büyükbaykal, Güven. "Televizyonun Çocuklar Üzerindeki Etkileri", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 31-44.

Özerkan, Şengül. "Medyada Muhafazakar Rol Modelleri". *Medya ve Çocuk Rehberi.* ed. Yasemin Giritli İnceoğlu, Nurdan Akıner. 47-57. Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 2008.

Mutlu, Erol. *Televizyon ve Toplum*. Ankara: Türkiye Radyo Televizyon Kurumu, 1999.

Öztürk, Hüseyin Emin. *Kişilik Gelişimi Açısından Çocuk ve Televizyon*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.

Aydoğmuş, Kayıhan. "Çocuklarda uyum ve davranış bozuklukları". *Ana Baba Okulu.* Remzi Kitabevi: İstanbul, 5. Basım, 2003.

Selçuk, Ziya. *Eğitim Psikolojisi*, Ankara: Nobel Yayınları, 18. Basım, 2010.

Arslan, Mustafa. "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/11 (2016), 5-25.

Selçuk, Mualla. "Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu: İnanç ve Davranış Bütünlüğü Açısından Bir Deneme". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, İstanbul: İSAV Yayınları, 2000.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, İstanbul: Dem Yayınevi, 2011.

Koç, Turan. *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Bilgin, Beyza. "Okul Öncesi Çağı Çocuğunda Din Duygusu", *Din Öğretimi Dergisi* 7 (1986).

Ay, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*, İstanbul: Timaş Yayınları, 21. Basım, 2006.

Yorulmaz, Bilal. *Sinema ve Din Eğitimi*, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.

DİN DİLİNİN MEZHEPSEL İNŞASI: *MOHAMMAD RASOOLOLLAH* FİLMİ ÖRNEKLİĞİ*

Bahset Karslı[1]

Ayşegül Türkeri[2]

Özet

Dil, duygu, düşünce ve kavram dünyasını oluşturmada kullanılan en temel etkendir. Bireysel ve grup iletişimde başlangıç noktası olması sebebiyle dil, söylem kodlarıyla birlikte fenomenolojik algıları bünyesinde bulundurmaktadır. Dilin, kavramları inşa etme özelliğinin yanı sıra dini, kültürel ve ideolojik etkenlerin etkisi altında kendini dönüştürüp yeniden inşa etmesinden bahsetmek de mümkündür.

Çalışmanın amacı, din dilinin mezhepsel bir inşadaki rolünü, gelenek-modern ve postmodern kavşakta yeniden üretilmesinin arkaik ve ideolojik arka planını *Mohammad Rasoolollah* filmi örnekliğinde analiz etmektir. 2015 İran yapımı bir film olan *Mohammad Rasoolollah*'ta yönetmenin mezhepsel söylemlerinin ve fenomenolojik yaklaşımının, din dili ile olan etkileşiminin izdüşümlerine rastlanmaktadır.

Filmin analizi için nitel paradigmaya dayalı fenomenoloji ve söylem analizi yöntemleri kullanılmıştır. Yönetmenin, sinema dilinin sunduğu imkânlar ile mezhepsel inşanın kesiştiği noktada din dilini fenomenolojik olarak yeniden üretme faaliyetini gösterdiğini ifade edebiliriz. Özellikle filmin merkezine yerleştirilen Ebu Talib ile Ehl-i Beyt kavramının gerek söylemsel gerekse fenomenolojik planda din dilinin yeniden üretildiğini ve sinemanın araçsallaştırılması zemininde gönderimlere sahip olduğunu gözlemlemekteyiz.

Filmin mezhepsel duruşunun yanı sıra yönetmen çağdaş dünyamızın en güncel meselelerinden biri olan İslamofobi için de alternatif bir din dili oluşturulduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla film, yönetmenin mezhepsel algıları çerçevesinde şekillenmiş ve sinema aracılığıyla arkaik, mezhepsel, ideolojik ve tüketim sarmalında bir din dilini inşa etmekte olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Anahtar Kelimeler: Din dili, mezhepsel inşa, söylem, fenomenoloji, sinema dili

Denominational Constuction of Religion Language: *Mohammad Rasoolollah* Sample

Abstract

Language is the most effective factor used in the formation of feelings, thoughts and concepts. As the language is the initial point of communication both between individuals and groups, it contains discursive codes together with phenomenological perception. Language has the ability of constructing concepts. Besides, it is possible to utter that language transforms and reconstructs itself under the influence of religion, culture and ideology.

The aim of this study is to analyse the role of denominational construction of religion language in the film entitled *Mohammad Rasoolollah*. In addition, it is emphasized that the religion language is reconstructed at the crossroad of tradition-modern and postmodern with an ideological and archaic background. In *Mohammad Rasoolollah* (2015-Iran) the footprints of the director's denominational discourses and phenomenological approaches are traced in interaction with religion language.

* Bu tebliğ, Doç. Dr. Bahset Karslı danışmanlığında tamamlanan Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi Filmi Örnekliğinde Teo Politik Söylem-Sinema-Gerçeklik İnşası başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir

[1] Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi ABD, bkarsli@akdeniz.edu.tr

[2] Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Öğrencisi turkeriaysagul@gmail.com

The method applied for the analysis of the film is qualitative research, namely phenomenology and discourse analysis. It could be underlined that the director reconstructs religion language phenomenologically at the junction point of denominational construction and language of cinema. It is observed that religion language is reconstructed in the film especially with the centralization of Abū Ṭālib and the concept of Ahl al-Bayt discursively and phenomenologically. Moreover, it is witnessed that this reconstruction has references to instrumentalization of cinema throughout the film.

In addition to denominational attitude of the film, the director claims that he has constructed an alternative religion language to Islamophobia that is one of the most up-to-date issues of contemporary world. Therefore, it could be interpreted that the film is framed within the director's denominational perception and it constructs an archaic, denominational, ideological and consumptive religion language.

Keywords: Religion language, denominational constuction, discourse, phenomenology, language of cinema

Giriş

Dil; duygu, düşünce ve kavram dünyasının oluşturulmasında anahtar rolü üstlenmektedir. 20. yüzyıla kadar dil üzerine yapılan çalışmalar dilin kökeni ve dil aileleri gibi konular ekseninde ele alınırken 20. yüzyılda Ferdinand de Saussure'ün öncülüğünde başlayan dilbilim çalışmaları ile dilin sistematiğinin anlaşılması noktasında önemli bir dönüşüm meydana gelmiştir. Dilin bir göstergeler bütünü[3] olduğunu savunan Saussure, dilbilimdeki dil-söz kavramlarını tanımlamış ve her ikisinin kendine özgü karakteristik yapılarını belirtmiştir. Saussure, dilin (langue) toplumsal yapı ile ilişkisine vurgu yaparken sözün (parole) ise bireyselliğinin[4] altını çizmektedir. Dolayısıyla dilin toplumsal yönü söylemin oluşmasına önayak olurken söz ise bireysel vurgularla fenomenolojik bir bakışı yansıtmaktadır diyebiliriz.

Din dili-mezhepsel inşa denkleminde söylemsel ve fenomenolojik bir analiz yaptığımız çalışmamızdaki amacımız din dilinin, sinema dili ile birleşmek suretiyle din dilinin mezhepsel bir noktadan gelenek-modern ve postmodern kavşakta yeniden üretilmesini analiz etmektir. Örneklem filmimiz 2015 yılı İran yapımı olan *Mohammad Rasoolollah (Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi)* filmidir. Yönetmenliğini ünlü İranlı yönetmen Majid Majidi'nin üstlendiği yapım, sinema dilinin olanaklarından faydalanarak yönetmenin fenomenolojik algısını geleneksel-bütüncül bir İslam söylemi üzerinden şekillendirmektedir. Film, Ehl-i Beyt kavramına vurgu ile başlamakta ve Emevî-Haşimî çatışmasının kökenine referanslarda bunmaktadır. Dolayısıyla sayılan etkenleri Şiî bir yönetmenin fenomenolojik olarak şekillenen zihin dünyasının ve din algısının filme bir yansıması olarak okumak mümkündür.

Dilin yalnızca bilginin aktarıldığı bir iletişim aracı olmadığını ifade edip onun sosyal dünyayı üreten ve yeniden kuran bir *makine*[5] olduğunu savunan Jorgensen ve Phillips, dilin toplumsal kimliklere ve toplumsal ilişkilere kadar genişleyen bir inşayı kapsadığının altını çizmektedir. Netice itibariyle Jorgensen ve Phillips dilin toplumsal inşadaki önemini vurgulamakla söylem analizinin dil-toplum ilişkisine bizleri yönlendirmektedir.

Dil, söylem analizinin ayrılmaz bir bileşenidir. Foucault ve Gee, söylemin bir bağlam içinde şekillendiğini vurgularken söylemin temel faktörü olan dilin bilgi aktarmaktan öte kültürel etkiye açıklığını ve bir düşünce biçimini şekillendirebilmesini vurgulamaktadır. Dolayısıyla dil ve kültürel etkiyi söylemi oluşturan faktörlerin başında sayabiliriz. Tam da bu noktada söylemin oluşmasında fenomenoloji devreye girmektedir. Fenomenolojik yaklaşımın toplumsallaşma süreci olarak Berger tarafından formülleştirilen dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme süreçleri,[6] o toplumdaki bireylerin söylemi, bir gerçeklik olarak kabul etmelerini sağlamaktadır.

[3] Saussure, 1959: 15.
[4] Saussure, 1959: 14.
[5] Jorgensen ve Phillips, 2002: 9.
[6] Bkz. *Gerçekliğin Sosyal İnşâsı Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*; Dorrien, 2001: 31.

Dil-Söylem İlişkisinde Mezhepsel İnşa

Mohammad Rasoolollah filminde yönetmenin, dil üstünden mezhepsel bir inşaya vurgu yaptığını ifade etmek mümkündür. Filmin dili başka bir ifadeyle retoriği mezhepsel inşa iddiasına dayanak oluşturmaktadır. Ryan ve Kellner, retoriği dünyayı belirli bir biçimde inşa etmenin aracı[7] olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla retorik ve onun aracılığıyla dil, temsil ve inşa vasıtası olarak söyleme zemin oluşturmaktadır. Dilin bir kimlik göstergesine dönüşmesi ise dilin söylem analizi noktasında sembolik bir anlam üstlenmesine yol açmaktadır. Dil ile söylem arasındaki ilişkiyi Foucault'nun söylemi anlamlandırmasına dayandırmak mümkündür. Foucault, söylemin zamansız olamayacağını vurgularken onun tarihin bir parçası[8] olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla söylemin geçmiş-gelecek arasındaki akışkanlıkta mevcut olduğunu ve bu akışkanlığı toplumun nesnelleştirdiği dil aracılığıyla gerçekleştirdiğini savunmak mümkündür.

Dilin örneklem filmimizde ilk göze çarpan etkisi ise filmde Şiî söylemi güçlendirdiğini gözlemlediğimiz üzere dilinin Farsça olmasıdır. Bir kimlik temsilcisi olan dil, söylemsel olarak ise teo-politik bir söyleme işaret etmekle birlikte mezhepsel bir zihin inşasının da göstergesi olarak okunabilmektedir. Sinemanın ve sinemada kullanılan her bir unsurun arkasındaki anlamın gösterilen anlamından daha derin olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim Zizek filmlerin asla yalnızca bir film olamayacağını[9] savunmaktadır. Benzer şekilde Cündioğlu, kurgu sanatında kullanılan hiçbir şeyin nedensiz olmadığını[10] öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla örneklem filmimizde gerek kullanılan dil gerekse sahneler filmin söylemini güçlendirmek amacına hizmet etmektedir. Bir başka ifadeyle filmin orijinal dili olarak Farsça kullanılmasının söylemsel bir karşılığı mevcuttur. Çok yüksek bütçeler harcanarak çekilen filmde en önemli ayrıntılardan biri olan dilin, tıpkı kostümlerin ve dekorların olduğu gibi otantik olması beklenmektedir. Fakat yönetmen, perdeye Farsça konuşan bir peygamber yansıtarak Hz. Peygamber'i tarihsel gerçeklik bağlamından uzaklaştırmakla birlikte dil üzerinden kendisine mezhepsel yeni bir kimlik atfetmektedir diyebiliriz. Farsça konuşan bir İslam Peygamberi yoluyla da mezhepsel bir inşaya yol açmaktadır.

Farsça konuşan bir Hz. Peygamber figürünü perdeye yansıtmak Şiî düşüncenin söylemsel bir yansımasına dönüşmektedir. Nitekim Şahin, Şiîlerin teşekkül süreçlerini Hz. Peygamber üzerinden temellendirmelerinin altını çizmekte ve teşekkül süreçlerini kendisine kadar götürerek hem tarihin hem de tarih üzerinden peygamber algısının yeniden inşa edildiğini[11] öne sürmektedir. Din dilinin merkezinde Hz. Peygamber'in konumlandırılmasına ek olarak Şiâ'nın Hz. Peygamber'e dayandırılması, din dili aracılığıyla mezhepsel inşanın emarelerini ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan Şahin, nübüvvet-imamet ilişkisine dikkat çekmektedir. Şiî düşünce çerçevesinde imamın Hz. Peygamber'in umumî vekaletini üstlendiğinin altını çizen Şahin, bir kısım gruplar tarafından imametin nübüvvetin devamı olarak kabul gördüğünü[12] ifade etmektedir. Dolayısıyla imametin bir kaynağa bağlanması söylemsel olarak Şiâ'nın hem ideolojik hem de tarihsel kökünü Hz. Peygamber'e dayandırarak Hz. Peygamber ile organik bir bağ kurmaktadır ki bu bağın temsili filmde dil ile yansıtılmaktadır diyebiliriz.

Din Dilinin Fenomenolojik Yönden Yeniden Üretimi

Yönetmenin Farsça üzerinden din dilinin fenomenolojik olarak yeniden üretildiğini ifade edebiliriz. Film başlamadan önce perdeye yansıyan yönetmenin notuyla kendisinin tahayyül ettiği bir İslam Peygamberi'ni izleyeceğimizin mesajı verilmektedir. "Allah'ın adıyla. Bu film tarihi bilgiler ve ayrıca son peygamber Hz. Muhammed (S.A.V.)'in şanlı kişiliğine bakışım doğrultusunda yapılmıştır. Majid Majidi".

[7] Ryan ve Kellner, 2010: 419.
[8] Foucault, 2004: 91.
[9] Diken ve Lausten, 2011: Arka Kapak.
[10] Cündioğlu, http://www.hurriyet.com.tr/gundem/bir-teo-politik-film-hz-muhammed-allahin-elcisi-40269320 (erişim tarihi: 02.08.2018).
[11] Şahin, 2016: 23.
[12] Şahin, 2016: 98.

Majidi'nin kendi ifadeleri, fenomenolojik bir yeniden üretimin söylem üzerinden kendisini aktarabilme fırsatını doğurmaktadır. Majidi, kendi peygamber algısını perdeye yansıtarak hem içinden çıktığı toplumun nesnel gerçeklik olarak gördüğü Şiî düşünceyle şekillenmiş bir peygamber tasavvurunu yansıtmakta hem de küresel çapta yeni ve mezhepsel bir peygamber algısının vücut bulması yönünde yeniden üretim sürecine katkı sağlamaktadır.

Yönetmen, yeniden üretme konusunda sinema dilini kullanarak farklı etkenleri perdeye taşımaktadır. Örneğin sinema dilinin sıklıkla başvurduğu bir teknik olan "tanıklık" uygulamasını filmin direkt başında hem de filmin ana omurgasını oluşturan yapısının üstüne konumlandırmıştır. Sinemada teknik olarak leyhte ya da aleyhte bir tanığın kullanılması filmin gerçeklik seviyesini artırmakta ve izleyicinin gerçek-kurgu ayrımı algısını manipüle etmektedir. Dolayısıyla yönetmenin Hz. Peygamber'in amcası Ebu Tâlib gibi önemli bir şahsiyeti filmin anlatıcısı hem de her şeyi bilen konumdaki anlatıcısı yani tanığı olarak kullanması izlenen filmin gerçekliğine vurgu yapmakla birlikte istenilen gerçekliğin yeniden inşa edilmesine katkı sağlamaktadır. Benzer şekilde filmde fonksiyonel olarak herhangi bir etkiye sahip olmamasına rağmen Hz. Ali'nin dahil edilmiş olması filme teo-politik bir söylem özelliği katmanın yanı sıra yeniden üretilen din dili bağlamında da değerlendirilebilir. Özellikle Hz. Ali'ye filmde yüklenen görünmez bir koruyuculuk rolü, bir zihniyetin yansıması olarak okunabilir.

Din dilini mezhepsel bir düzlemde yeniden inşa etmenin filmde en belirgin örneklerinden birisi de filmde bulunan Hz. Peygamber'in mucizeleridir. Mucize kavramı Şiâ içinde de Ehl-i Sünnet içinde de kabul gören bir olgudur. Şiî hadis kaynaklarında özellikle Kütüb-ü Erbaa içinde Hz. Peygamber'e atfedilen mucizelere yer verilmektedir. Şiâ'nın hadis kaynaklarıyla birlikte Şiî zihin inşasında da mucize kavramının mevcudiyetini ifade etmek mümkündür. Nitekim yönetmen, sinemasal bir teknik olan *deus ex machina* aracılığıyla mucize kavramını filmin kalbine konuşlandırmıştır. Başka bir ifadeyle Majidi, Şiî düşünce yapısındaki baskın mucize kavramını sinema diline deus ex machina tekniğiyle aktarmakta bu vesileyle de din dilini, mezhepsel inşayı ve peygamber tasavvurunu fenomenolojik açıdan yeniden üretmektedir. Buna ek olarak Majidi, güçlü bir sanat ve sinema figürü olan Hz. İsa figürü karşısına mucize söylemleri aracılığıyla yeni bir protagonist çıkarma eğilimindedir. Ne var ki yeni kahraman Şiî bir algısının izdüşümüdür.

Majidi'nin fenomenolojik yaklaşımının bir dinin dilini yeniden üretmesinde gelenek-modern-postmodern ilişkileri içinde tıpkı Foucault'nun söylem tanımı içinde belirttiği gibi tarihin bir parçası[13] olarak okumak mümkündür. Başka bir deyişle Majidi'nin filmde oluşturduğu Şiî söylemi, tarihten gelen mezhepsel gerçekliklerin 21. yüzyıldaki birer yansımalarıdır. Dahası Hz. Peygamber figürünün sinema sahnesine yansıması ekonomik yankıları de beraberinde getirmiş, Hz. Peygamber'in tıpkı Hz. İsa gibi bir popüler kültür figürüne dönüştürülüp pazarın bir ürünü haline getirilmesi yolunu açmaktadır diyebiliriz.

Sonuç

Sonuç olarak sinema, kendine has dili ve hitap ettiği geniş izleyici kitlesi vasıtasıyla zihin inşası sürecinde araçsallaştırılmaya müsait olagelmiştir. Sinemada perdeye yansıtılanın gerçeklik algılarını oluşturması ve manipüle etmesi ise neredeyse kaçınılmazdır. Tarihi ve evrensel bir gerçeklik olan Hz. Peygamber'in hayatının sinemaya aktarılmasında da benzer manipülasyonların yaşanabileceği göz ardı edilemez çünkü sinema filmi nihayetinde yönetmeninin fenomenolojik algısı çerçevesinde şekillenerek ortaya çıkan nesnel bir üründür. Majidi'nin filminde, Hz. Peygamber'in mezhepsel bir algı kalıpları içinde tahayyül edildiğini görmek mümkündür. Yönetmenin, içinden çıktığı toplumun nesnel gerçekliklerini kendisi tarafından içselleştirilip bunun da sinema diline yansıması zaten beklenen bir sonuçtur. Dolayısıyla yönetmen, kültürel ve dini inanış kodları üzerinden din diliyle birlikte mezhepsel bir söylemi geçmiş-gelecek ikileminde yeniden üretmektedir yorumuna ulaşabiliriz.

Kaynakça

Berger, Peter Lugwig & Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası/ Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. V. S. Öğütle. Paradigma Yayınevi, 2008.

[13] Foucault, 2004: 91.

Cündioğlu, Dücane. "Bir Teo-Politik Film: Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi". *Hürriyet* (2 Ağustos 2018). http://www.hurriyet.com.tr/gundem/bir-teo-politik-film-hz-muhammed-allahin-elcisi-40269320

Diken, Bülent & Laustsen, Carsten Bagge. *Filmlerle Sosyoloji*. çev. S. Ertekin. Metis Yayınları, 2011.

Dorrien, Gary. "Berger: Teology and Sociology". *Peter Berger and The Study of Religion*. ed. Linda Woodhead, Paul Heelas & David Martin. 26-39. London & New York: Routledge, 2001.

Foucault, Michel. *The Archeology of Knowledge*. çev. Alan Mark Sheridan Smith. Routledge Classics, 2004.

Jorgensen, Marianne & Phillips, Louise. *Discourse Analysis as Theory and Method*. SAGE Publication, 2002.

Ryan, Michael & Kellner, Douglas. *Politik Kamera*. çev. Elif Özsayar. Ayrıntı Yayınları, 2010.

Saussure, Ferinand de. *Course In General Linguistics*. çev. Wade Baskin. ed.Charles Ballu & Albert Sechehaye. New York: Philosophical Library, 1959.

Şahin, Hanifi. *Şîîlerin Gözüyle Sunniler*. Mana Yayınları, 2016.

DİNÎ KİMLİK OLUŞUMUNDA SOSYAL İLETİŞİM ARAÇLARININ/AĞLARININ ETKİSİ

Hüseyin MARAZ[1]

Özet

Günümüzde medya, iletişim araçları ve sosyal paylaşım ağları, geniş halk kitlelerini etkilemenin ve yönlendirmenin en güçlü aracı haline gelmiştir. Çünkü kitle iletişim araçları, bireylerin dinî inanç ve ahlakî hareketlerine yön veren etkin güç merkezleridir. Özellikle sosyal paylaşım sitelerinden ve sosyal ağlardan aktarılan dinî iletiler, bireylerin düşüncelerini, kanaatlerini, dinî ve ahlakî değerlere yükledikleri anlamları şekillendirebilmekte; bireyi kolay etkilenir ve savunmasız bir hale getirebilmektedir. İnsanların beğeni, istek ve tercihlerine adapte edilmiş güçlü, coşkulu ve abartılı retoriklerle sunulan dinî iletiler, öğretisel gayesinden ziyade benimsenme ve kabullenilmeye odaklı aktarımlardır. Bu nedenle basit, sade ve zihinsel konforu tahrik etmeyen iletinin gerçekliği değil, cezbediciliği, etkileyiciliği ve inandırıcılığı çok daha önemlidir. Üstelik bireysel ve sosyal alana, teorik veya pratik bir faydası olmayan herhangi bir konunun, mistik unsurlarla bezenip kutsal bir kaynağa referansla sunulması, hedef kitlenin bilişsel düzeyini geliştirmekten öte, bağımlılığı pekiştiren duygusal yönün daha da motive edilmek istendiğini göstermektedir. Çünkü dinî mesajın, görseller aracılığıyla, ses, jest, mimik ve duyusal sembollerle aktarılması, bireyin düşünce ve davranışlarına olumlu veya olumsuz pek çok yönden etki edebilmektedir. Bu olgu, aynı zamanda stratejik rollerin üretilmesi amacına da işaret etmektedir. Daha doğrusu iletilerin şekli, istenen hedef kitleyi ve bu kitle üzerindeki kontrol mekanizmasını üretmeye odaklanmaktadır. Bunun yanında iletişim araçlarıyla hedef kitleye yöneltilen dinî ileti, ideolojik bir yapının oluşmasına da zemin hazırlayabilmektedir. Çünkü bir dini söylem içerisinde gerçek dışılığın, hakikat ile kurduğu ilişki, tehlikeli bir güce dönüşebilecek türdedir. Örneğin popüler bir din adamının gerçekliğinde şüphe olan bir olay veya durumu, Kur'an ve sünnet gibi bilgi kaynaklarına refere ederek sunması, salt hakikat ve tutarlılıktan daha etkileyici olabilmektedir. Bu ise bireyin sadece dinî yaşantısına etki etmemekte; aynı zamanda paradoksal yaşam şekillerini de var ederek, hedef kitlenin toplumsal ilişkilerini yeniden üretip dizayn edebilmektedir. Bir bakıma ben dili, tek hakikat iddiası, reel olanla çelişiklik, düşünceden ziyade şeklin ve ritüelin öne çıkarılması ile diğerini ötekileştirme bu sürecin doğal yansımasıdır. Netice olarak tebliğimizde genelleyici bir üsluptan kaçınarak –negatif- dinî iletişimin teorik ve pratik açıdan olumsuz sonuçlarını incelemeye çalışacağız. Sosyal iletişim ve paylaşım araçlarından telkin edilen dinî söylemlerin, inanç ve davranış boyutuyla ürettiği dinî kimlikleri analiz etmeye gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Din, Kimlik, Sosyal, İletişim, Kitle.

The Impact of Social Communication Instruments/Networks in The Formation of Religious Identification

Absract

The media, communication instruments and social networking have been the strongest instruments in order to affect and lead the large public masses. Because the mass mediums are the effective power centers which lead the individuals' religious belief and moral behaviors. Especially, the religious messages which are transferred from the social sharing sites and social networks form the meanings that the individuals ascribe on their opinions, knowledges, religious and moral values; make the individuals easily affected and defenseless one. The religious messages which are presented with the strong, effusive and exaggerates rhetorics which are adapted in the people's likes, desires and preferences are the transfers which are focuses on being adopted and accepted rather than the

[1] Dr. Öğr. Üyesi. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi. huseyin.maraz@bilecik.edu.tr.

doctrinal target. Thus, the temptation, expressiveness and persuasiveness of the message which doesn't provoke the simple, pure and mental comfort are more important than its factuality. Furthermore, the presentation of any subjects not having a theoretical or practical benefit on the individual and social fields with a reference to the divine source as being adorned with the mystic factors indicates that the emotional aspect reinforcing the dependency is wanted to be motivated much more rather than developing the cognitive level of target mass. Because the transfer of a religious message with the gesture, mimic, emıtional symbols via the visuals can affect on an individual's opinions and behaviors with many positive and negative aspects. This fact also indicates the purpose that the strategical roles are generated. More precisely, the form of messages focuses on the demanded target mass and generating the control mechanism on this mass. Moreover, the religious message which is directed to the targer mass through the communication instruments can cause the existence of an ideological structure. Because the relationship that the insubstantiality in a religious expression has with the reality can turn into a dangerous power. For example, it is more effective than the reality and consistency that a popular religious functionary presents a fact or situation with a doubt in its reality as referring to the information sources such as The Koran and sunnah. This doesn't only affect the individual's religious life but also, it can regenerate and design the social relationships of target mass as creating a paradoxial lifestyle. Consequently, we will try to analyze the religious identifications that the religious expressions suggested from the social communication and networking instruments generate them in the aspect of belief and behavior as reviewing them n terms of purpose and target.

Key Words: Religion, Personality, Social, Communication, Belief, Mass.

Giriş

Teknolojik gelişmelerin insan yaşamına katkısı göz ardı edilemez. Üstelik günümüzde birey ve toplumların bu hızlı gelişmeyi görmezden gelmesi neredeyse imkânsızdır. Zira teknolojik buluşlar, hem medeniyetlerin gelişimine katkı sağlamakta hem de üretkenliğin artmasına ve sürdürülebilirliğine olanak tanımaktadır. Ancak teknoloji, insan yaşamına birçok kolaylığı sağlarken pek çok sorunu da beraberinde getirebilmektedir. Olumlu açıdan bakacak olursak bütün bileşenleriyle kitle iletişim araçları, farklı mesaj ve bilgilerin topluma iletilmesinde, toplumların eğitilmesinde, kültürel entegrasyonda, sağlıklı iletişim ve sosyal düzenin sağlanmasında vb. önemli pay sahibidir. Buna mukabil dinî ve toplumsal değerlerin aşınmasına, bireylerin yabancılaşmasına, tekilliğe, gerçeği manipüle etmeye, sömürü unsuruna, ahlakî dejenerasyona, duygu ve düşüncelere müdahale edilmesine, dinî ve ideolojik kutuplaşmalara, dinsel önyargılara ve şiddet eğilimlerine neden olabilecek bazı olumsuz sonuçlarından söz edilebilir. Bu zıt olgular göstermektedir ki insanların teknolojiyi ürettiği çağda adeta teknoloji de modern insanı üretmektedir. Bu açıdan medya, küresel bir bilgi ve iletişim ağı oluştururken, kitleleri etkilemek ve algı oluşturmak için de güçlü bir araç olarak kullanılmaktadır. Dinî alanda ise sosyal paylaşım araçlarıyla, hem dinî bilgilerin topluma aktarılması hem de hitap edilen toplum için rol-modellerin üretilmesi sağlanmaktadır. Artık sanal iletişim teknolojisi, cami, medrese, okul, vaaz, hutbe gibi geleneksel dinî ileti şekilleri yanında, çağdaş dinî sosyalizasyon üniteleri olarak da işlev görmektedir. Her ne kadar kitle iletişim, bilgiye kolay erişebilirlik ve küresel bir boyut katsa da özellikle sosyal alanlardan aktarılan dinî iletiler, bireylerin düşüncelerini, kanaatlerini, dinî ve ahlakî değerlere yükledikleri anlamları şekillendirebilmekte; bireyi kolay etkilenir ve savunmasız bir hale de getirebilmektedir. Bu açıdan sanal ortamlar, dinî algı oluşturma konusunda dikkate alınması gereken birinci derecede faaliyet alanlarıdır. Çünkü toplumun büyük bir kısmı, dinî bilgileri/verileri aslî kaynaklarından veya bilgi değerini test ederek edinmemekte daha çok şahıs, grup, tarikat veya cemaatlerin sağladığı enformasyona yönelmektedir. Bu sebeple dinî grupların bu enformatik olgudan yararlanmak ve istenilen din algısını oluşturmak için bütün mekanizmalarıyla medya unsurlarına yönelmeleri kaçınılmazdır. Biz de tebliğimizde medyanın, enformatik ve pragmatik doğasını irdeleyerek, dinî kimliğin oluşumunda etkisi olduğunu düşündüğümüz iki dinsel faktöre değineceğiz. İlki, sanal alanları bir propaganda unsuru olarak kullanıp, öteki üzerinden varlığını tanımlayan, bunu

yaparken de nesnellikten uzak şekilde spekülatif gerçeklik vurgusunda bulunan negatif grup kimliğidir. Diğeri de dinin evrensel ilke ve değerlerini göz ardı ederek, dinî söylemi magazinleştiren böylece dini ve dindarı ticarîleştiren medyatik dinin negatif yapısıdır.

1. Sanal Alanda Din(l)î Söylemin Negatif Doğası

İçinde bulunduğumuz çağda toplum, yeni medya (internet, sosyal ağlar, mobil iletişim, dijital alanlar vb.) olarak isimlendirilen hızlı bir iletişim ve etkileşim çağı yaşamaktadır. İletişim teknolojisinin ulaştığı bu seviye, kuşkusuz din alanında da birtakım açılım ve değişimlere kapı aralamıştır. Özellikle din, söz konusu gelişmelere hızlı bir şekilde ayak uydurarak dijital teknoloji vasıtasıyla ileti ve mesajlarını fiziksel ortamdan sanal platforma taşıma işine hız vermiştir. Böylece sesli, görsel ve sanal olarak iletişimin sürdürülmesiyle cemaat ve gruplar, üyelerinin birbirleriyle etkileşimini sağlayacak blog, twitter, facebook, forum gibi sanal alanlar oluşturmuşlardır.[2] Olumlu yönden internetin yaygınlaşmasıyla birlikte her din ve görüşten insanın fikirlerini tartışıp özgürce görüşlerini ifade edebileceği ve öncesinde dile getirilmeyen konuları tartışabileceği sosyal ağlar, forum, blog, twitter gibi sanal alanlar oluşturulmuştur. Üstelik çoğulculuk ve çok sesliliğe olanak tanıyan bu bilişsel alanlar, geleneksel medya ve dinî eğitim kurumlarının otoritelerini ellerinden almaya başlamıştır. Artık internet aracılığıyla bilgi dolaşımının ve bilgiye erişimin herhangi bir idare veya dinî grubun tekelinde olmadığı görülmüş, dinî içeriklerin takip ve kontrolü bir bakıma toplumsal alana taşınmıştır. Böylece bireyler, geleneksel dinî otoritelerden aldıkları dinî bilgi ve mesajları sorgulamaya da başlamışlardır.[3] Ayrıca kitle iletişim araçları sayesinde dinî yapılarda iletişim ve mesajlaşma alışverişi hız kazanmış ve böylece enformatik bir toplum da oluşmuştur.

Modern kültürle birlikte reel hayata taşınan bireycilik, dinî çoğulculuğu beraberinde getirmiş, dinsel çeşitlik arasında birey, farklı dinî görüşlerle karşı karşıya kalabilmiştir. Böylece modern birey için din (dinsel yorum), geleneksel dinsel kurumların kendisine sunduğu şüphe götürmez nesnel gerçeklik değil, seçim yapılabilen bir olgu haline dönüşmüştür. Bunun tabiî sonucu olarak da farklı dinsel organizasyonlar, taraftar toplamak ve rekabet etmek zorunda kalmışlardır. Bu nedenle bir grubun dinî görüşlerini piyasaya sunması ve potansiyel alıcılara iletebilmesi medya organları ve kendileri açısından önemli hale gelmiştir. Fakat dine giydirilmeye çalışılan bu rekabet ve pazar mantığı, iletilen mesajın orijinal ve kitabî olmasından ziyade bireyin mesajı kabul etmesini yani tüketici olarak bireyin ön plana çıkarılmasını gerektirmiştir. Medya aracılığıyla dine bu yönde bir işlev yüklenmesi ise oldukça ileri boyutlara ulaşmıştır. Dolayısıyla modern çağda medya ve kitle iletişim araçlarıyla kutsal olan artık yeniden üretilir ve tüketilir hale gelmiştir.[4] Dinin fiziksel ortamdan sanal ortama transfer edilmeye başlanması ile de,[5] dinin ne olduğundan ziyade neyin din olduğu gibi zihnî bir karmaşıklık kitlelere daha fazla yansımıştır. Çünkü din, oluşturduğu kültürel bir (sanal) alan içerisinde, benimsediği dil ve format üzerinden kendisini ifade etmeye başladığında; ister istemez dinin, kendi bütünselliği, değer ve önermeleri çerçevesinde değil; olması arzulanan kalıp ve imgelerle tanımlanmasına ve bu doğrultuda bir dindarlık tipinin oluşmasına zemin hazırlanmıştır.[6]

Bu realite, sanal iletişimin iyiye ve kötüye hizmet edebilecek yeni bir sosyo-bilişsel mekanizma olduğuna da işaret etmektedir. Sosyalleşme sürecinin iki erki din ve kitle iletişim araçlarının ortak buluşma noktası ise topluma şekil vermek, değerler yaratıp benimsetmek, düzen kurup kontrol etmek gibi bir takım işlevlerdir. Dolayısıyla din ve sanal iletişim araçları, aynı alanları kontrol etmeye çalışırken gerçekte ortak bir noktada birleşmektedir.[7] Zira günümüz toplumu, bilgi, enformasyon ve ağ

[2] Ömer Menekşe, "Dinin Dijitalleşmesi ve Mobil Uygulamalar", (Dijitalleşen Din: Medya ve Din 2 kitabı içerisinde) Ed. Mete Çamdereli ve dğr., (İstanbul: Köprü Kitapları, 2015), 152.

[3] Mehmet Haberli, *Sanal Din*, (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 72.

[4] Mustafa Arslan, *"Medya ve Yeni Dinsel Kimlikler",* (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 212-213.

[5] Haberli, *Sanal Din*, 22.

[6] Hikmet Demir, "Medya Dindarlığı", *Umran Dergisi*, 173, (2009): 27.

[7] Aşina Gülerarslan, "Uhreviye Karşı Seküler: Din ve Televizyon", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24, (2010): 223.

toplumudur. Bu durum aynı zamanda kelime merkezli bir dünyadan imaj merkezli (tv, film, internet vs.) bir dünyaya geçişi ifade etmektedir. Artık toplum, yoğun bilgi ve imaj bombardımanı altında toplumsallaşma sürecini medya aracılığıyla sağlar olmuştur. Yani bilgi akışında, dinî kurumlardan daha fazla medya etkili hale gelmiştir. Çünkü modern birey, bilgilenmek istemese de bilgiyi edinmekte adeta medyanın bütün organlarından yaşamına gelen bilgiye karşı koyamamaktadır. Bu ise medyanın, topluma şekil verme, değer yaratma, değerleri benimsetme, düzen oluşturma ve yönetmede din kadar etkili olduğu anlamına gelmektedir.[8] Öyle ki semboller, işaretler, sayılar, sözcükler, resimler ya da bunların bileşkesinden oluşan iletiler yalnızca mesaj taşımamakta; aynı zamanda insanların dünyasını yeniden şekillendirip yorumlayarak ona yeni boyut kazandırmaktadır.[9]

Bilgisayar teknolojisindeki gelişmeler neticesinde bilginin ortaklaşa kullanılan bir metâya dönüşmesi, bilgi toplumunda bilgiyi, önem verilmesi gereken bir sermaye ve kümülatif olarak yenilenen bir kaynak haline getirmiştir. Bilginin satılmak için üretilen bir değerlendirme aracına dönüşmesi ise gerçek değerinin yitirilmesiyle eşdeğerdir. Öyle ki her tür bilgiye ulaşma imkânı sağlayan ve insanı hipnotize eden internette görüntüye indirgenen bilgi değersizleşmekte ve kullanıcıları eyleme geçmesini engelleyerek şimdiyi mutlaklaştırmaktadır. Şimdinin mutlaklaştırılması ise tarih bilincinin ve gelecek tasavvurunun ortadan kalkmasına sebep olmakta bireyleri zamansız ve mekânsız bir dünyaya hapsetmektedir.[10] Bu realite, doğal olarak bilginin öğrenilip üretildiği epistemolojik bir çağı değil, daha çok malumat sahibi bireylerin üretildiği bir zaman dilimini meydana getirmektedir. Çünkü bilgi, malumatın, akıl süzgecinden geçirilip, kişisel deneyimler, algılar, seziler, duygular yoluyla karar verme, planlama, karşılaştırma, analiz etme ve üretme süreçlerinden geçirilip kullanılmasıdır. Bilgi ile malumat arasında en keskin ayrım ise bağlam ilkesinde ortaya çıkmaktadır. Bilgilenmek, bir bağlama oturtup yorumlamak, şerh etmek, analiz edip ilişkilendirmek ve kavramlaştırma faaliyetidir.[11] Bu açıdan gelenekten kopuk olan ve geleceğe uzanamayan bir bilgi, enformatik bir süzgeçten geçmediği için değer ve pratik üretme içeriğinden uzaklaşmaktadır. Sanal ortamda bilginin sıradan bir malumata dönüşmesi ise şimdilik algısı içerisinde bilgiyi değersizleştirmekte ve tutarlı bir düşünce ve eylemi üretememektedir.

Bununla birlikte dijital enformasyon üretimi, yeni bir epistemolojinin ortaya çıkmasına sebep olmuş; bilgiyi, iman ve ahlaktan ayırmaması gereken Müslüman birey, bilgi ve değeri zamanla kitlesel onaya bağlamıştır.[12] Çünkü sanal ortamda hızlı, kolay ve doğrudan dolaşıma sokulan bilgilerin doğruluk ve güvenilirliği bir yana tarafsız, dengeli, seviyeli ve kapsamlı olması da şüphelidir. Bu durumu Naisbitt, *"yanlış, eksik, hatalı ve gereksiz çok sayıda bilgiye maruz kalan bireyin enformasyon içerisinde yüzerken kontrolsüz bilgi kirlenmesi nedeniyle bilgi açlığından ölmesi*" olarak ifade etmektedir.[13] Örneğin Web'de bir bilginin düzenlenmesinde en etkin aracın, en fazla formuyla (tıklanan, okunan, takipçisi olan) tavsiye edilmesi yani popülerlik mottosunun varlığı ayrıca bilgiye ve habere ulaşımda kitlelerin yönlendirici ve belirleyici rolü, bilginin malumata evrilirken niteliğinin de kaybolduğunun göstergesidir.[14] Sanal ortamda bir şeyin takip, paylaşım ve tıklanma oranın fazla olması ise -haklılık ve doğruluk ölçütü sayılarak- kişi veya dinî bir grubun, kendi anlayışını mutlak gerçeklik olarak algılamasına neden olmaktadır. Fakat İslam'ın en temel değerlerini ve gerçekçi misyonunu göz ardı eden dinî görüş ve paylaşımlar, dinîn doğru anlaşılması ve yaşanmasına engel oluşturabilmekte üstelik dinî değerlerin anlam ve içerik açısından tahrifine sebebiyet verebilmektedir.[15] Çamdereli'ye göre de din dili, medyatik söylemle kendisini ifade etmeye başladığında medyatik söylemin çerçevesi içerisinde kalmakta ve

[8] Arslan, "Medya ve Yeni Dinsel Kimlikler", 213.

[9] Ali Arslan, "Medyanın Toplumsal Gücü", http://ilef.ankara.edu.tr/id/yazi.php?yad=2356.

[10] Fatma Ekinci, "Sanallaş(tırıl)ma Sürecinde Dini Bilginin Hakikat Problemi", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 291.

[11] Nazife Şişman, https://www.haksozhaber.net/ustadi-internet-olanin-ilmi-malumat-olur-19498yy.htm; Ekinci, "Sanallaş(tırıl)ma Sürecinde Dini Bilginin Hakikat Problemi", 291.

[12] Şişman, https://www.haksozhaber.net/ustadi-internet-olanin-ilmi-malumat-olur-19498yy.htm.

[13] Ekinci, "Sanallaş(tırıl)ma Sürecinde Dini Bilginin Hakikat Problemi", 292-293.

[14] Şişman, https://www.haksozhaber.net/ustadi-internet-olanin-ilmi-malumat-olur-19498yy.htm.

[15] Ekinci, "Sanallaş(tırıl)ma Sürecinde Dini Bilginin Hakikat Problemi", 294.

medyatik dilin istekleriyle şekillenmektedir. Böylece din, varlığını sürdürse de bu söyleme muhatap olanlar, özgün din söyleminden uzaklaşarak medyatik ve dijital din olgusunun mahkûmu olmaktadırlar. Bu nedenle ona göre, dijital dünya yeni bir dinselliği inşa etmekte ve gelecek nesiller, dijital mürebbiyenin etkisi altında farklılaşmış, dönüşmüş mesajla şekillenmiş olacaklardır.[16] Çünkü medya, insanların özellikle de gençlerin duygularına hitap etme ve buradan kolektif bir zihniyet ve pratik elde etme noktasında son derece etkili bir araçtır. Bu durum, dinî kimlik ve kolektife oluşturmada medyanın etkili bir araç olduğunu göstermektedir. Açıkçası kitle iletişim araçları, açık veya kapalı imalarla insanların dinî algılarını şekillendirmede önemli bir rol üstlenmektedir. Dinî iletinin medya aracığıyla temsil edilmesi de dinin ilke ve prensiplerin popülerleşmesini ve kitleselleşmesini sağlamaktadır. Bu açıdan medya, bireylerin dinî algıları üzerinde tutum belirleyici bir fonksiyona sahiptir.[17]

2. Hakikat Tekelciliği ve Tehdit/Öteki Kutup İmgesi

İnternet, diğer medya araçlarından farklı olarak dil ve işaretleri tüketmenin ve yeniden üretmenin yaygın aracıdır. Medyanın yaptığı ise bireylerin kimlik kaynağı olarak gördüğü sosyal grupları çoğaltarak kişilerin katılımını hızlandırmaktır. Modern çağda sosyolojik olarak birçok kimlik üretilmekte aynı şekilde medya da birçok kimliğin üretilmesine aracı olabilmektedir. Ancak kimliklerin üretimi, çoğu zaman bireylerin bilgisi dâhilinde olmadığından ve kim tarafından, nasıl ve ne amaçla üretildiği göz önüne alınmadığından bunlar bilinçsizce onaylanmaktadır.[18] Belirtildiği üzere modern çağda intel yönelim, inançları geniş kitlelere duyurmak, insanları eğitmek ve bilgilendirmek için aktif bir biçimde kullanılmaktadır. Ancak son yıllarda intel kullanım, kitleselleşerek ticarileşmiş ve çok merkezli şebeke yapıları oluşmaya başlamıştır. İntel kaynaklarına erişimin kolaylaşması ve ucuz olması gibi nedenler kitleselleşmeyi; para kazanma, nüfuz edinme, çevre ve grup oluşturma amacı ticarîleşmeyi doğurmuştur. Özellikle günümüzde bazı dinî grupların kitleselleşme olgusuna ticarî bir önem atfettiği de bilinen bir husustur. Bunun sonucunda ilahî hedef ve gayeler gerilerken, dünyevî emeller güç kazanmaya başlamıştır. Bu doğrultuda Müslümanların intel yönelimi, kendine has bir takım hedefler belirlemiştir.

1. Siber cematizm: Cemaatin, tarikatın, vakfın, derneğin, derginin, gazete veya bireylerin kendi bakış açısı doğrultusunda dinî görüşlerini paylaşmak, kitap ve dergilerini satmak, izleyici ve takipçisini çoğaltmak için oluşturduğu intel alan.

2. Siber aktivitizm: Örgütlü yapı oluşturmaksızın kişisel menfaat elde etmeye odaklı dinî içerikli intel alan.

3. Siber dintic-telizm: Sosyal ağları dinî ticaret yapmak amacıyla kullanmak. Dini kavramların, anlayışların, simge ve sembollerin, kitap, cd, dua vs. satılmasıdır.

4. Siber etkililik: İsmini duyurma, yaygınlaştırma, popülerlik, kişiliği etrafında bir halka veya birbirini tanımayan kişilerden oluşan fakat birbirine linking pin (bir birimin bir üyesinin başka bir birimin lideri olduğu bir sistem) vazifesi gören şahıslardan zincir halkalar oluşturmak. Binlerce izleyicisi ve takipçisi olduğundan oldukça mutludur. Her toplantıya, davete, meclise davet edilmektedir. Kısacası aranan adamdır.[19] Siber etkililikte kendini duyurmak, tek başına iç grup onayıyla gerçekleşmemektedir. Birbirine üst bir kimlikle bağlanan bireyleri bir arada tutmak için ötekinin varlığı kaçınılmazdır. Çünkü dış grup, dinî bir grubun liderinin meşruiyet kaynağı ve üyeleri için bağlılık aracıdır. Esasında bu durum, medyanın kendi doğasında zıtlıkları barındırması nedeniyledir. Kaynak ile alıcı arasında aracı görevi gören ve bağıntıyı sağlayan medyanın etken ve edilgen olması bu açıdan önemlidir. Medya, kitleyle

[16] Mete Çamdereli, "Dinsel Söylem Yok Olmuyor Medyatikleşiyor", TRT Akademi, 3/6, (2018): 777-778.

[17] Mustafa Arslan, "Kitle İletişim Araçları Medya ve Din İlişkisi Üzerine", *Birey ve Toplum Dergisi*, 6/11, (2006): 11.

[18] Gürcan Şevket Avcıoğlu, "Yapısal Kimlikten Seçimlik Kimliğe; Kimliğin Medya Aracılığıyla Yeniden Üretimi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8/2, (2011): 366-367.

[19] Hüner Şencan, "İnternet ve Mobil Telefon Kullanmak Suretiyle Gerçekleştirilen Din-Ticaret İlişkilerinde Toplumsal Sorunlar ve Olası Önlemler", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 19.

kaynak arasında araç olması hasebiyle edilgen bir yapıda görünse de kaynaktan iletilen mesajın etkili olması ve algı yaratması yönünden aktif bir işleve sahiptir. Bu nedenle medya, bir taraftan bütünlüğü sağlarken diğer taraftan ötekileştirip, kutuplaşmaya da sebep olabilmektedir. Özellikle dinî grupların sanal ortamdan kitleleri kontrol ederken düşman imgesi oluşturması, medyanın bu zıt kutuplu doğasından istifade etme isteğidir. Böylece insanlar, hiç görmedikleri insanların hayranı olurken; hiç tanımadıklarının düşman kesilebilmektedir. Çünkü sanal ortamda üyelerin kendi iddia ve düşüncelerini, sürekli diğeriyle karşılaştırma faaliyeti içerisinde olması negatif grup algısını doğurabilmektedir.

Birey, kendini ait hissettiği ve değer atfedip anlamlı bulduğu sosyal grubu/iç grubu diğer dış gruplarla karşılaştırmakta ve böylece rekabet veya tehdit olgusu oluşabilmektedir. Dinî bir grubun üyesi her zaman bağlı olduğu iç grubun dış gruplardan daha üstün olduğu kanısına sahiptir. Çünkü bireyler, sosyal ve dinî bir karşılaştırmada bulunurken kendi gruplarını kayırma ve stereotipleri kullanarak diğer grupları eleştirme eğilimi sergilerler. Bu durum iç grup tarafgirliği olarak da nitelenebilir. Bu süreçte birey, hem kendinin hem de bağlı olduğu iç grubun saygınlığını artırmak için grubun olumlu yönlerini öne çıkarmak; dış grupların da olumsuz yönlerini ifşa etme eğilimi gösterir.[20] Böyle bir kategorazisyon sürecinde en önemli araç da dildir. Dilsel olarak ötekini dışlayan, damgalayan ve yadsıyan ifade tarzları, önemli bir stratejidir. Bu şekilde bireyler, dil aracılığıyla edinmiş oldukları sosyal ve bilişsel önyargılarla kendi öteki-imgelerini üretebilir ve kategorize ederler.[21] Düşman olarak inşa edilenler ise doğrudan tehdit unsuru olan farklı insanlar değil de, doğrudan tehdit etmemelerine rağmen birilerinin tehditkâr olarak tercih ettiği grup veya şahıslardır. Daha doğrusu tehditkâr olmaları, farklılıkların vurgulanması değildir. Farklı olmaları tehditkâr olduklarının belirtisidir.[22]

Özellikle dinî bir grubun, bir şahsı veya kurumu hedef gösterip toplumun dinî istikbali için tehdit olarak görmesi ve sosyal medya aracılığıyla bu düşüncesini kitlelere ulaştırması tabanda iç gruba bağlılığı artırırken, dış gruba yönelik düşmanlığı pekiştirebilmektedir. Esasında kutuplaştırma, arzu edilen din algısını kitle hafızasına yerleştirmek için negatif bir imajın oluşturulmasıdır. Çünkü olumsuz imaj ve temsiller, toplumsal zihinde olumlu olanlara nazaran daha kalıcı ve eyleme dönük etki bırakabilmektedir. Bu nedenle kötülük ve tehdit olgusu sürekli güncellenmeli ve yeni tehditler üretilmelidir. Kendi ideolojisini tek hakikat olarak dikte eden grupların örneğin "Ehl-i Sünnet müdafileri", "Ehl-i Sünnet'in öncüleri/önderleri" gibi mesafe koyucu formlara başvurmaları, diğerleriyle aralarındaki dinî ve sosyal mesafenin ne denli uzak olduğunu tasvir etmektedir. Bu noktada medya metinleri ve sosyal ağların dili, mesafe koyma ve kategorize etme açısından zengin materyal sunmaktadır. Dilsel oyunlar, abartılı ve coşkulu nutuklar, vaatler, gerçekliği şüpheli iddialar iç grubu değerli ve birbirine yakın kılarken; ötekinin sürekli olumsuzlanması, grup için fikren ve fiilen daimî uzaklık algısını var etmektedir. Oldukça basit gerekçelerle de olsa grup üyeleri tarafından bu uzaklığın içselleştirilmesi, gruba aidiyet bilincinin çok daha fazla özümsenmesi demektir. Tam da burada bireye sistemli bir şekilde aşılanan kalıp yargılar ve ön kabuller devreye girmektedir.

'Kalıp yargı' anlamına gelen stereotip kavramı sert karakterli, değiştirme ve düzeltmenin zor olduğu şematik imajlardır.[23] Medyanın kullandığı dil, özenle seçtiği kelimeler ve kavramlar, taşıdıkları mana itibariyle hafızaları yönlendirmekte, kalıp yargıları körükleyen kodlama ve kategorizasyonları yaratabilmektedir. Stereotipler, yaygın bir önyargı şeklidir. Birçok bilim adamın üzerine çalıştığı sosyal bir tutum olarak da tanımlanabilecek stereotipler, toplumda ve ilişkilerde yıkıcı bir mahiyete sahiptir. Çoğunluktan farklı olan kişiler, gruplar, milletler ya da ideolojilerin hakkında geliştirilen olumsuz ve sığ değerlendirmeleri kapsayan stereotipler toplumda "biz" ve "onlar" ayrımıyla statükoyu korumak için

[20] Ece Ünür-Didem Doğanyılmaz Duman, "Sosyal Kimlik Olarak İslam'ın Sosyal Medyaya Yansıması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16/3, (2106): 41.

[21] İsmet Parlak, *Ötekinin Varolma Sancısı*, (Bursa: Dora Basım-Yayın Dağıtım, 2015), 26-27.

[22] Umberto Eco, *Costruire il nemico (Düşman Yaratmak),* Çev. Leyla Tonguç Basmacı, (İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2014), 17.

[23] Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Önyargı-Biz ve Onlar*, (Adana: Karahan Yayınları, 2004), 9.

kullanılmaktadır.[24] Sterotipler, paylaşılan sosyal grup tasvirleri olarak ötekileştirileni biz olandan ayıran araçlardır. Etnik, dinsel, cinsel veya kültürel gruplar arasındaki ilişkiler tasarımlanmış stereotiplere göre kurulması, biz ve öteki arasında var olan genelleyici ve önyargılı çıkarımsamaların içselleştirilerek pekiştirilmesine neden olur. Farklılıkları üzerinden ötekileştirilenler de sterotipler aracılığıyla homojenleştirilir ve üyeler arasında benzerlikler abartılır.[25] Böylece bir grubun kalıp yargıları, öteki olanın sınırlarını genişleterek dinî ve sosyal mesafe alanını olabildiğince uzatır.

Öteki sahibi olmak sadece kimliğimizi tanımlama açısından değil, aynı zamanda kendi değer sistemimizi ölçebilmek adına bir engel edinmek ve o engelle yüzleşirken kendi değerimizi sergileyebilmek açısından da önemlidir. Dolayısıyla –negatif- dinî bir grup için bir öteki yoksa onu var etmek gereklidir. Bu aşamada asıl konu, bir ötekinin belirlenmesi değil, düşmanı üretme ve şeytanlaştırma sürecidir.[26] Çünkü farklı düşünenleri grup aidiyeti penceresinden değerlendiren önyargılar, dış grup hakkında olumsuz dogmatik kanaatler geliştirirler. Bu sebeple önyargılarda delil-kanıt yerine peşinen karar verme ve bireyden ziyade gruba yönelik bir oluş söz konusudur.[27] İnsanları, olayları, nesneleri ve şahsıları yargılarken, zihinlerde önceden mevcut olan şema ve temsillerle hareket edilmektedir. Bu açıdan bireylerin, kendi konumun meşrulaştırmasına hizmet ettiği için sosyal gerçekliğin nesnel olarak anlaşılmasına engel olan stereotipler, öteki hakkında objektif yargılamalara ket vuran zihnî kör noktalardır.[28] Öyleyse stereotipler, belirli grup veya şahıslar hakkında zihinlerde oluşan çağrışımlardır ve ayrımcılık gibi bir takım davranışsal sonuçları beraberinde getirebilmektedir. Bunun anlamı, biz ve onlar şeklinde bir kategorizasyonun varlığı demektir. Bu nedenle stereotipler, hem ayrımcılığı destekleyen hem de ondan beslenen zihnî kodlardır. Bir bakıma stereotip ile ön yargı benzer anlamı ifade etmekte yanlı, yanlış ve acımasız bir şekilde olumsuz tutumun genellenmesi hadisesidir.[29] Allport, ayrımcı davranışı, en hafifinden en şiddetlisine doğru şu şekilde kategorize etmektedir.

1. Karşı olmayı ifade etme: Bu aşamada birey, daha çok kendisi gibi düşünen gruplarla konuşmayı tercih eder.

2. Uzak durma: Karşıtlık duygusu güçlü ise dış gruptan uzak durur.

3. Ayrımcılık: İç grup üyeleri, dış grup üyelerinin haklarına negatif bir tutum içerisindedir.

4. Fiziksel saldırı: Açık ya da gizli ayrımcılığın şiddete dönüşmesi halidir.

5. Linç ve yok etme: Dış gruba yönelik linç ve yok etme faaliyetlerinin ortaya çıkmasıdır.[30]

Sanal ortamda şeytanlaştırılan bir öteki imgesi, sanal topluluklar için etkili bir birleştirici ve ortak hareket etmenin itici unsuru olabilmektedir. Sanal medyada düşman olarak ilan edilen bir şahıs aynı ideolojiye, etnik kimliğe veya dinî yoruma sahip olan kişileri bir araya getiriyor uyumu sağlıyor ise önemli bir işlevi icra ediyor demektir. Grup içerisinde kötü ve yanlış bir model olarak damgalanan biri hakkında bir şahsın (dinî bir lider de olabilir) kişisel paylaşımlarda bulunması, grup içerisinde daha popüler olmasını sağlayabilir. Aynı zamanda grubun geneli tarafından öteki veya kötü olarak bilinen bir düşmanın olduğu biliniyorsa bireylerin nazarında bağlı olunan grubun iyi ve doğru olduğu inancı daha da artar. Böylece projeksiyon mekanizması yoluyla ötekine grup bireylerinin kabullenmeyeceği tüm olumsuzluklar yansıtılmış olur. Yansıtma etkisiyle hedef gösterilen şahıs veya grubun artık günah keçisi

[24] Müşerref Yardım, "Avrupa Frankofon Medyasında Müslüman Kadınının Örtüsüne Yönelik Stereotipler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/38, (2015): 625.
[25] Parlak, *Ötekinin Varolma Sancısı,* 39.
[26] Eco, *Costruire il nemico (Düşman Yaratmak),* 16.
[27] Parlak, *Ötekinin Varolma Sancısı,* 34.
[28] Yapıcı, *Din Kimlik ve Önyargı,* 12.
[29] Yapıcı, *Din Kimlik ve Önyargı,* 14-15.
[30] Yapıcı, *Din Kimlik ve Önyargı,* 21-22.

haline gelmesi kolaylaşır.[31] Düşmanın varlığı, sosyal uzlaşı için de önemli bir fonksiyona sahiptir ve bu işlev ne kadar sürdürülürse o oranda sosyal dengenin önemli bir parçası haline gelir. Bu şekilde bir öteki gereksinimi giderildiğinde ve varlığını sürdürdüğünde statüko korunur ve grubun varlığı devam eder.[32] Kısacası bu tür dinî duyguların en önemli özelliği, lider, efendi, şeyh vs. aşırı sevgi-bağlılık, onda sezinlediği kuvvetten korkma, emirlerine körü körüne uyma, inançlarını tartışmanın imkânsız olması, ileri düzeyde hoşgörüsüzlük ve öğretilerini yayma isteği ve bağlı oldukları inancı kabul etmeyenleri düşman görme şeklinde özetlenebilir.[33]

Şu halde bireyin kişiliği, kendisini diğerlerinden farklı kılan bir takım niteliklerden oluşmaktadır. Aynı şekilde sosyal kimlikler de şahısların veya bir grubun farklı niteliklerinden kurulu olgulardır. Bu farklılık eğilimi, bir grubun kendisini fikrî ve fiilî olarak diğerlerinden farklı görmesine, biz ve onlar ayrımı yapmasına götürür. Bunun için 'biz farklıyız' veya 'en doğru biziz' algısı oluşturularak diğerinden bağımsız bir grup olduğu imajı verilir. Dijital mekânlarda düşman imgesini takipçileriyle paylaşan bir şahıs veya dinî lider, bu nedenle kendi öğretisinin ne olmadığını ötekinin ise ne olduğunu veya olması gerektiğini sürekli vurgulamaktadır.[34] Bir şeyden nefret edildiğinde daima nefret eden taraftarların aranması[35] ise dijital ortamda sayısal motivasyon ve ortak nefret dilin arandığını göstermektedir. Bu nedenle bir gruba, ideolojiye ve dinî yoruma öncülük eden bir şahsın sürekli ötekiler üzerinden nefret dili kurması, taraftarları arasında uyumu ve bütünlüğü sağlama amacına işaret etmektedir. Zira bir grubu, popüler hale getiren ve hedeflenen başarıya ulaştıran sadece liderin yeteneği, bilgisi, öğretisi, sistemi veya programı değil aynı zamanda seçtiği düşmanla da yakından ilişkilidir.[36] Burada önemli bir pay da 'dava miti' oluşturmakta gizlidir. Çünkü dinî grup içerisinde genel inanç davadır. Saf haliyle din, genelde ikinci plandadır. Burada oluşacak bir başarı esasında dinin değil, davanın başarısıdır. Dolayısıyla bir kitleye bağlananlar öncelikle dava ile tanışır, sonra da dava ölçüsünde dine yer verilir. Dine davanın yorumuyla bakılır ve dinî söylem ve buna yönelik faaliyetler, davaya zarar vermeyecek şekilde bir serbestiyet kazanır. Din, daha çok grubun varlığını ve disiplinini sürdürmek için bir araç olarak kullanılır.[37] Bu şekilde tüm manevî ve fikrî akış, yukarıdan aşağıya liderden müntesiplere doğru; üsttekilerin güçlenmesi için de emek ve maddi akış, aşağıdan yukarıya doğrudur.[38] Böyle bir duygudaşlık atmosferi içerisinde gerek sosyal çevrede gerekse medyada popülerliği olan bir imajın dinî görüşleri, kitlelerin sorgulamasından daha çok itaat ve kabul etmesi için öne çıkarılmaktadır.

Bu süreçte kitleler için en ufak bir şüphe de gerçeğe dönüştürülebilir. Onlara telkin edilen görüş ve inançlar, kabul ve reddin dışında bir seçenek sunmaz. Çünkü akıl ve sorgulama yoluyla meydana gelmeyen dolayısıyla telkin yoluyla oluşan inançların genel karakteri bu şekildedir. Diğer taraftan birey için itiraz ve münakaşa kabul edilebilir bir durum iken; kitlenin analize ve düşünmeye tahammülü yoktur. Bu nedenle inandığı şeylerde şüphesi bulunmadığından kalabalık olmanın verdiği güçle diğer fikirlere tahammülsüzdür.[39] Çünkü çoğunluk, ötekini tehlikeli düşman veya düşünce olarak kodlayarak esasında gerçekliği bütünüyle belirleme talebinde olduğunu ima etmektedir. Ancak böylesi bir talebin gerçeklikle örtüşme imkânı olmadığı için sürekli olarak tehditle karşılaşıldığı fikri üretilmektedir. Tehdit algısı üzerinden ötekini kodlama ise tamamen kurgusal bir haldir. Burada aslolan tehdit algısının üreteceği korkudur. Korku hali, davranışları düzenleme ve kontrol etme olanağı sunar ve ötekine karşı

[31] Merve Zeynep Sarıbek, "Sosyal Medyada Kimlik İnşası Bağlamında Düşman İmgesi", (II. Uluslararası İletişim Bilimi ve Medya Araştırmaları Kongresi Bildiriler Kitabı, 2017), 243.

[32] Rafael Moses, "The Perception of the Enemy: A Psychoanalytic View (Düşman Algısı: Psikolojik Bir Analiz)", Çev. B. Senem Çevik, *Tarih Okulu*, 7, (2010): 102.

[33] Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, (İstanbul: Hayat Yayıncılık, 1997), 53.

[34] Sarıbek, " Sosyal Medyada Kimlik İnşası Bağlamında Düşman İmgesi", 244.

[35] Hoffer, *The True Believer (Kesin İnançlılar).* Çev. Erkıl Günur, (Plato Film Yayınları: İstanbul 2007), 106.

[36] Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 104.

[37] Hamdi Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, (Marifet Yayınları: İstanbul, 2014), 94-95.

[38] Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, 58.

[39] Le Bon, *Kitleler Psikolojisi,* 47.

ciddi bir anksiyeteye (sürekli, aşırı ve durumla uygun olmayan bir endişe durumu) yol açar. Tehdit algısı ne kadar güçlü olursa o derece nefret, ötekileştirme hatta linç etme güdüsü fazlalaşır.[40]

Bu durumun farklı davranış şekillerini var edeceğini tahmin etmek zor değildir. Hoffer, benliğini teslim etmek ve nefsini itaatkâr kılmak gurur ve kibir doğurur, der. Çünkü mutlak itaat eden birey, kendisini veya grubunu ayrıcalıklı, dünyayı kurtarmaya gelmiş bir savaşçı ve kendisini gelecekte dünyanın mirasçısı olarak görür. Kendi inancında olmayan birisi, onun için bir iblistir.[41] Diğer taraftan üye, bireyselliğini ve kişiliğini reddedip bir topluluğun parçası haline geldiğinde şahsi sorumluluktan da adeta sıyrılmıştır. Artık tek başına karar vermedeki hatalardan, şüphe tereddütlerden kurtulmuştur. Bu durumda olan bir şahsın insafsızlık ve haksızlıkta gideceği nokta belli değildir. Bu aşamada birey, kişisel hürriyetin teslim ettiğinde kitlenin tek vücut yapısı içerisinde başka bir özgürlüğe kavuşur. Vicdan azabı çekmeden ve korkmadan nefret etme, yalan söyleme, haksızlık etme, ihanet ve öldürme sınırına kadar ulaşan hadsiz bir özgürlük. Çünkü içeriği nasıl olursa olsun ötekine yönelen her bir saldırının, kitleler için büyüleyici bir cazibesi vardır.[42]

Bu bakımdan saplantı ve nevroza dönüşen zihin, ideolojiye dönüştürdüğü inancını tek geçerli doğru kabul eder ve diğer düşüncelere en küçük bir değer ve doğruluk payı vermez. Bu açıdan saplantılı kişi, hoşgörüsüz, dar düşünceli, eleştiri ve kuşkuya tahammülsüz biridir.[43] Grup kutuplaşması denilen bu durum, benzer düşünce yapısına sahip olan bireylerin bir araya geldiklerinde görüş ve fikirlerinin daha keskin ve sert hale gelmesinin sonucudur. Bunun nedeni ise ortak fikirlere sahip olan bireylerin, grup içerisinde yaptıkları bilgi paylaşımlarıyla, ortak değerlere daha fazla bağlanmayı sağlamaları ve grupta kabul görmek için inanılan değerlere daha radikal bir tutuculuk sergilemeleridir. Kutuplaşan gruplar, farklı görüşlere karşı körleşir, asılsız iddialar üretir ve bunlara inanır. Dolayısıyla kutuplaşan gruplarda görülen eğilim rasyonel değil, duygusaldır.[44]

Bu tavrın kavramsal karşılığı dogmatik eğilimdir. Dogmatizm, otoritelerce ileri sürülen düşünce ve ilkeleri her hangi bir kanıt arama ihtiyacı hissetmeksizin bununla birlikte inceleme ve eleştiride bulunmaksızın bilgi sayan anlayıştır. Dogmatik birey, otorite tarafından sağlanan veriyi incelemeye gerek duymadan kanıtlanmış bir bilgi olarak kabul eder. Dolayısıyla dogmatiklik, anti-entelektüel kişiliktir. Çünkü o, bilmek istediğinde hep bilir. Bilgi, kendi inancını doğruladığı oranda bilgidir. Bu sebeple dogmatizmin entelektüel bir eğilimi yoktur. Bilmek istediği tek şey, kendi inancını destekleyecek verilere sahip olmaktır. Bu açıdan dogmatik zihinde inanç ile bilgi arasında bir kargaşa hâkimdir.[45] Buna ilaveten dogmatiğin yeni düşünce ve bilgilere kapalılığı, yeni bir durumla karşılaştığında bunu özümseyememesine neden olur. Böylece yeni bilgilerin ne tür artı ve eksileri olacağını kestiremez. Bu aşamada mevcut yapısını koruma reaksiyonuna kapılır. Kendinde muhafaza ettiği sorgulanmamış verileri savunmacı bir psikolojiyle tahammülsüzce koruma güdüsüne tutulur. Bir inşa süreci olarak görmediği bilinç düzeyini diğer bilişsel gelişimler karşısında en üstün görerek, kendi dar bilişsel yapısına hapsolur. Daha sonra bir inanç otizmi yaşayarak, kendisi ve evrenin değişen yapısını anlamak istemez. Bu nokta artık dogmatik şahsın eleştirilemez kabul ettiği inancını, evrendeki değişimin sonucu olan entelektüel verileri örtbas etmeye yarayan bir araca dönüştürdüğü andır.[46]

Bu kimse eğitim alan biri ise belli bir ideolojiyi ve fikri eleştirisiz kabul eder ve başka hiçbir düşünce ve görüşe yer vermez. Düşünmemek ve öğrenmemenin yarattığı psikolojik gerilimle son derece saldırgan bir direnç sergiler. Çünkü yeni şeyler öğrenme ihtiyacı yoktur. Kendisinin bildiği en doğru bilgidir. Ancak bu bilgi temeli sağlam olan bir bilgi değildir. Bilinçli bir düşünüş eylemi ise hiç değildir. Öyle ki kendi bilgisinden çok otorite kabul ettiği kimsenin telkin ettiği bilgi en doğrudur. Bu

[40] Parlak, *Ötekinin Varolma Sancısı,* 37.
[41] Hoffer, *Kesin İnançlılar,* 114.
[42] Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 114.
[43] Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1, (2001): 185.
[44] Volkan Şimşek, "Post-Truth ve Yeni Medya: Sosyal Medya Grupları Üzerinden Bir İnceleme", Global Media Journal Tr Edition, 8/16, (2018): 6.
[45] Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri", 184.
[46] Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri", 186.

yüzden kimliksiz bilincine egemen olduğunu zanneder ve sorgulama ihtiyacı asla duymaz.[47] Kitle hareketleri mutlak ve nihaî gerçeğin kendi öğretileri olduğunu telkin ederek dünya gerçekleriyle taraftarları arasına hakikati örten bir perde koymaya çalışırlar. Dinsel (negatif) bir gruba kesin olarak bağlanan kişi, inançlarına dayanak olacak gerçekleri akıl, duyu ve haber gibi bilgi kaynaklarından değil de bu telkinden alır. Aklın ve duyuların verilerine dayanmak bir bakıma inançsızlıktır. Zira körü körüne inanç, çok sayıda inançsızlıkla varlığını sürdürebilmektedir.[48]

Sonuç olarak gerek dar dinî kültlerin gerekse geniş kitlesel hareketlerin radikal eğilimleri altında yatan ruhsal öğelerin neler olduğu şu şekilde özetlenebilir.

Gerçek ilahî metin ya da kaidelere sahip oldukları yönünde mutlak bir inanç. Dinî veya hakikat tekelciliği olarak ifade edilen sığ sloganik durum.

İlahî metnin biricik yorumlayıcısı olarak görülen üst bir lider.

Kötümser tutum. Daha çok şimdinin kötülenmesi ve geleceği inşa edecek neslin veya düşüncenin kendi grup kimliğinde gizli olduğu.

Aynı anda var olan paradoks tümgüçlülük (idealleştirilmiş nesnenin iyi ve güçlü yanlarını öne çıkararak benliğin her şeye gücü yeter hissedilmesi) ve kurban edilme duyguları.

Grup ile dış dünya arasında psikolojik (veya fiziksel) barikatların kurulması.

Grup sınırları dışında kalan kişi veya şahısları tehdit olarak görme veya ötekiden gelecek tehlike tehdidi.

Kadınların alçaltılmasını sağlayan, aile, cinsiyet, çocuk bakımı ve cinsellik normlarında değişiklik.[49]

3. Dinî Rol-Modelin Magazinleşmesi ve Ürün/Tüketici İmgesi

Bir dinin küresel olarak ticarileştirilmesi, aslî inanç ve pratiklerin, iletişim, imaj ve imge odaklı bir ürüne dönüşmesine neden olabilmektedir. Dinin iç bütünlüğünü kaybetmesi ise modern dünya ve sisteme uyumlu ticarî bir ürüne dönüşmesiyle eşdeğerdir. Bunun tabiî sonucu da dinin sosyal hayattan yavaşça ve gizli bir şekilde çekilmesidir. Bu nedenle medya, sosyalizasyon aracı olması yanında güçlü bir "de-sosyalizasyon" kimliğine de sahiptir. Daha doğrusu bizatihi dinin, anne-babanın, eğitimin ve toplumsal kurumların, bireye kazandırdığı değerleri tahrip edebilmektedir.[50] Bugün medyaya yöneltilen en ciddi eleştiri, dinin toplumdaki konumunu zorla ele geçirmeye çalışmasıdır. Bu açıdan medyanın din için tehdit oluşturan en az üç yönü vardır.

1. Medya, dinin istediği ilgi, motivasyon ve enerjinin büyük kısmını yoldan çıkarır. İbadet yerlerinin boşalması ve dinî bilginin kurumlardan medyaya akışı örneği.

2. Dinsel dil, yeniden üretilmektedir. Semboller, görüntüler, sesler ve törensel olgular medyanın kendi kültürü üzere üretilmektedir.

3. Geleneksel dinlerle çelişen yeni dinsel temalar gelişme gösterebilmektedir. Dine ait konuların medyada pazarlanması bu duruma örnek oluşturmaktadır.[51]

Bilgin ve meşruiyet kaynağı olarak dinî söylemde bulunan bir şahsın ve kullandığı bilgi kaynaklarının medyatikleşmesi, bilginin yapısında değişime yol açtığı gibi medyatik bir aktörün üretilmesinin de önünü açmaktadır. Dinî bilginin aktarılmasında gerçekliği üzerinde şüphelerin bulunduğu, kurmaca söylemden ötesine geçmeyen, Müslümanın reel hayatında teorik ve pratik bir aksiyona denk gelmeyen, drama tekniğiyle musikinin birleşiminden oluşan dinî iletiler, hem dini

[47] Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri", 186.
[48] Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 90.
[49] Vamık D. Volkan*, Körü Körüne İnanç,* (İstanbul: Asi Kitap, 2017), 178-179.
[50] Ali Arslan, "Günümüz Türkiye'sinde Medya Gerçeği", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 1/1, (2010): 5-6.
[51] Arslan, "Medya ve Yeni Dinsel Kimlikler", 214.

oluşturan değerleri hem de din adamını gösteri dünyasının bir figürüne dönüştürebilmektedir. Dinî iletide bulunan ve kitleler tarafından din adamı kimliğiyle tanınan bir şahsın medyatik aktöre dönüşmesi ise dinî bilginin ve bu bilgiyi sunanların ticarîleşmesi anlamına gelmektedir. Medya doğası gereği, kendine özel iletişim biçimiyle hedef kitleyi tüketici olarak görerek dinî bilginin niteliğinde de dönüşümlere neden olabilmektedir.[52] Ayrıca dinin bir performans sanatına dönüşmesi, gösterici-izleyici ilişkisi merkezinde bir iletişime ön ayak olmakta; hoca-öğrenci diyaloğu şeklinde icra edilen eğitici faaliyete engel oluşturmaktadır. Bunun sonucunda soyutlaşan modern toplumda din de soyutlaşmadan payını almaktadır. Bu süreçte din, yok olmamakta fakat kılık değiştirmektedir. Artık dinî söylemler, geleneksel sınıflar ve kesimler tarafından değil, medya üzerinden ifade edilmekte; bu da dinin kendi ilke ve kurallarından öte medyanın kuralları ve sistemine entegre bir dinî anlayışın doğmasına sebep olmaktadır. Bu durumun inşâsında da televaizler önemli bir role sahiptir.[53] Dinin medyatikleşmesi ise en temelde iki sorunun doğmasına neden olmaktadır.

1. Medyatik din, indirgeyici ve değersizleştirici bir din anlayışını tedavüle sokar. Öyle ki ekranlarda yöneltilen ciddiyetsiz sorulara verilen yanıtlar dinin hangi değerde olduğunu ve toplumda nasıl karşılık bulduğunu gösterir niteliktedir. Dinin ekranlarda oldukça basite indirgenerek ve eğlence unsuru olarak sunulması kutsal boyutunun silinmesi sonucunu doğurmaktadır.

2. Medyatik dinde katılımcıların soruları, bir tür günah çıkarma ritüeline dönüşebilmektedir. Örneğin, ekranlarda itiraf edilen suçlara karşılık gelen bir günahın olup olmadığının sorgulanması bir tür günah çıkama seromonisine işaret etmektedir. Böylece insanlar, ekranlardan edindikleri sanal dini, gerçek din zannederek yaşantıya dönüştürebilmektedir.[54]

İfade edildiği üzere medya, kitlelere bir din algısı, yaşam tarzı ve tüketim şeması kabul ettirebilmede önemli derecede etkili bir araçtır. Aynı zamanda medya, kültürün bir parçası olarak kültür üzerinde oluşturucu, dönüştürücü ve besleyici bir işleve de sahiptir. Medyanın en önemli özelliği ise kendine özel bir dile sahip olması bu dilde öncelikli olanın 'görünme/imaj' olmasıdır. Fakat bu görüntü, kurgudur. Saf haliyle dokunulmamış bir görüntü değil, yapay ve görünmek istediği kadardır. Görünür olmanın bir de imaj boyutu vardır ve kitleleri cezbetmede önemli bir faktördür. Ancak imajlar, izleyici ile arasına bir engel koyarak asıl görüntüyü gizler. Sesler, jestler, mimikler, duygusal tonlar hep bu imajın/görüntünün aparatlardır. Kalabalıklar içerisinde herkesin ilgisini tek bir kişiye yöneltmesi bir büyülenme meydana getirir. Medya vaizleri, bu büyülenmenin bir arınma ve dinginlik yarattığını bilir ve ruhî arındırıcı duygusu içerisinde yoğun bir tatmin yaşarlar. Bir bakıma ruhsal tatmin, dinin yerini alır.[55] Öyle ki televizyon ve internet görselleriyle iletilen mesajlarda dinîn en temel öğelerinden ziyade dinî anlatımda bulunan şahsın görüntüsü ve somutluğu ön plandadır. Ekranda iletimde bulunan vaizin ses tonu, jest ve mimikleri ekran karşısındakileri etkilemek için oldukça önemlidir. Dolayısıyla medya araçlarıyla dinî iletide öne çıkan dinin temel değerleri değil, vaizin coşkulu, abartılı ve heyecanlı görüntüsüdür.

Hitap edilen kitle ise anlatılan ile aralarına giren mesafe nedeniyle kendisini uzak bir geçmişin içerisinde yaşar bulur. Uzak geçmişin bugünle, bugünün yaşananlarla, yaşanması ve olması gerekenlerle bir ilgisi yoktur. Her şey bir nostaljiden ibarettir ve bugüne yansıması muhaldir. Bu süreçte kitle gerçekliğini yitirerek muğlaklaşan şahsiyet ve olguların içerisinde kendisine ait bir şey bulamaz. İmaj ve görsel yoğunluğu altında kitle için kayıtsızlık bir ruh haline dönüşür. Diğer tarafta bilinenler, duyulanlar veya kestirilebilir olanlar görme-duyma kalıplarıyla aktarılır. Bu aşamada kitle için görülen

---

[52] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hediyetullah Aydeniz, "Bir İmkân ve Meydan Okuma Olarak Medya ve İletişim: Türkiye'de Din Hizmetleri ve Dini Bilgi Alanı Özelinde Bir Değerlendirme", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 308-309.

[53] Kadir Canatan, "Medya ve Din Bağlamında Toplumsal Değişme", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 141-142.

[54] Merve Yazıcı, *Dinin Magazinleştirilmesi: Türk Televizyonlarından Dinin Temsili*, (Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2015), 65-66.

[55] Cemal Şakar, "Medya Vaizlerinin Grameri" (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016), 113.

ve duyulan her şey sorgulamadan, yargılamadan ve düşünmeden kabul edilebilir hale gelir.[56] Bu şekilde milyonlarca insan, fiziksel ve düşünsel açıdan pasifize edilmekte ve kültür endüstrisinin bir parçası haline gelmektedir. Zihinsel faaliyetlerin körelmesiyle insanlar, etraflarında cereyan eden olaylara eleştirel bir gözle bakamamaktadır.[57] Hoffer'in deyişiyle kendilerini kandırma konusunda güçlük yaşamayan bireylerin başkaları tarafından kandırılması kolaylaşır. Bu nedenle hitap edilen kitlenin, telkinlerin büyüsüne kapılması ve güdülenmesi kolaydır. Gerçekleri görmek istemeyiş veya görme yeteneksizliği de bir davranış halini alır.[58] Esasında bilişsel bir aktivite gibi görünse de olup bitenler kitlenin cehaletinden yararlanma ve bu durumun sürekliliğini sağlamaya odaklıdır. Daha doğrusu din adamının söylem ve mesajları, kitlenin bilgi düzeyini yükseltmek için değildir. Yalnızca kitle ruhuna zerkedilen sloganik sözler, şüpheli inanç ve düşünceler, ispattan uzak saf iddialar olarak kalmakta; sürekli aynı kelime ve imgelerle tekrarlar süregelmekte; böylece duygu, düşünce ve inançların diğer bireylere geçişini sağlanmakta(sirayet)dır.[59]

Kitlelerin aşırı duygulardan kolayca etkilendikleri bilindiğinden, şiddetli iddialar, ateşli ifadeler, abartılı söylemler, tekrarlı vurgularda bulunma ve akılcı yargılamalardan kaçınma olması gereken ifade biçimidir.[60] Gerçeklikten kopuk, içi boş öznel kanaatler, kalıp ifadeler bir düşünce oluşturmadığı gibi düşünceyi de sonlandırıcı bir etkiye sahiptir. Çünkü sözün gerçeklik ve bağlamından koparılması neticesinde iletiler slogana, boş lafa ve hipnotik sembollere dönüşmekte ve kavramların anlamları esnemeye başlayarak istenilen yere çekilebilmektedir. Gerçeklikten, zaman ve mekândan kopuk bir dünya ise büyü yaratmaktadır. Bu nedenle vaiz, gerçekliği istediği gibi kurgulayabilmek için genellikle 'di-li' geçmiş zaman kipi kullanır. O, daima anlatımda yer alan zaman ve mekânın içerisindedir. Hep oradadır, gözlemler ve adeta olayı tekrar yaşayarak aktarır. Olayları masallaştıran 'miş-li' ifadelere yer vermez. Çünkü masallaştırılan anlatılarda iç içelik ve birliktelik yoktur ve hiçbir duygunun diğerine baskın olmasını istemez. Örneğin tarihi bir şahıs öfkelenmişse aynı öfke halini yansıtır. Büyülü atmosferin bozulmasına asla müsaade etmez ve bunun için de müzikten ciddi destek alır. Böylece birbiriyle ilgisi olmayan, parça parça ve nedensizce aktarılan olaylar duygudaşlık ve mistik bir hava içerisinde sunî bir nedenselliği bağlanır. Seçilen örnek olaya ilişkin kelimeler nesne, yüklem ve gerçekliğinden kopuk olduğu için yalnızca duygudaşlığın sürmesi sağlar. Örneğin "Hz. Ömer, adaletin temsilidir", cümlesi bir değerin yüklenmesi değildir. Yani bu adalet imajı, dinleyenlere bir hak ve ödev olarak aktarmak için değildir. Zira asla buyurgan ve yargılayıcı bir dil kullanılmaz. Kitle için adaletin Ömer'den bağımsız bir anlam ve gerçekliği sanki yok gibidir. Çünkü vaiz, adalet duygusunu bir sorumluluk ve dinî bir ilke olarak yüklememiştir. İmaj ile içe içe olduğundan bir süre sonra dinleyiciler tarafından unutulur ve söner.[61] Esasında bu durum, sahih din dilinin, pragmatik medya diliyle yeniden şekillenmesi sürecidir. Dinin araçsallaştırılarak medyatik bir din-eğlence formatına dönüşmesi, dinin medyatik çıkarlara hizmet etmesinden başka bir şey değildir.[62] Dinin kutsal alanı, medyanın kutsal alanı içerisinde sıkıştığında iki hususun ortaya çıkması kaçınılmazdır. Her şeyin din de dâhil tüketim malzemesi olarak görülüp tüketilmesi ve her konunun pazarlanıp sermayeye (reyting) dönüştürülmesi.[63]

Diğer bir negatif durum ise medya vaizinin güncel sorunlarla veya gündeme dair konuşma repertuarında yoktur. Yöneltilen her sorunun cevabı ustaca asr-ı saadete tevdi edilir. Geçmiş zaman diliminde inşa edilen kavramlar, nasslar ve hayat biçimleri müphemdir ve sınırları belirsizdir. Bu ise bir

[56] Şakar, "Medya Vazilerinin Grameri", 114.
[57] Ümit Harun Akkaya, Kültür Endüstrisi, Popüler Kültür ve Yabancılaşma Bağlamında Medya-Din İlişkisi", Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 11/59, (2018): 600.
[58] Hoffer, *Kesin İnançlılar,* 94.
[59] Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 112-114.
[60] Le Bon, *Kitleler Psikolojisi,* 46.
[61] Şakar, "Medya Vazilerinin Grameri", 114-115.
[62] Çamdereli, "Dinsel Söylem Yok Olmuyor Medyatikleşiyor", 780.
[63] Şinasi Gündüz, "Dinsel Söylemin Medyatikleşmesi ya da Medya Vaizleri" Eskiyeni, 17, (2010): 48.

arkazim[64] yaratmaktadır. Gerçekliğin söze ve imaja boğulması ile de retorik (gerçekliği önemsemeden etkileyici ve ikna edici konuşma) bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu iknâi atmosferde söz eylemle ilişkili olmadığı için dinleyicileri davranışa, yapmaya ve düşünmeye motive etmez. Bu metafizik anlatı içerisinde dinî pratikler, eylemden ve değerden koparılarak retoriğe dönüşür. Bütünden kopuk parça parça hatıralardan oluşan tarihî gezintide bireyin bulacağı ise hayattan çekilmiş ve geçerliliğini yitirmiş tarihsel parçacıklardır. Ayrıca büyülü atmosferin bozulmaması için ne kadar absürt de olsa her soru uygun ve uzlaşımcı cevaplar verilir. İmajın cezbedici kimliğiyle yaratılan aşkınlık duygusu sayesinde kitlede bir mahviyet duygusu oluşturulur ve bu şekilde kitlenin bağımlılığı garanti altına alınır.[65] Nihayetinde din, kendisini medya üzerinden temsile başlayınca soyut, söylemsel din denilen olgu ortaya çıkmakta ve bu vasatta ticaretin ve ekonominin kuralları işlemeye başlamaktadır.[66]

Sonuç olarak ekranlardan ve sosyal paylaşım sitelerinden insanlara yöneltilen dinî iletilerin doğuracağı problemler şu şekilde özetlenebilir.

Dini bilginin ticarileşmesi: Dinî bilginin medyada kendine yer edinmek için medya ve ekonominin kuralları gereği çekici ve cezbedici olması.

Dinî bilginin magazinleşmesi: Mesajın gerekli oranda dönüt alınamadığı durumlarda format değişikliği ile dinî bilginin içeriğe değiştirilerek eğlence ve şov formatına dönüştürülebilmesi

Bilgi yerine enformasyonun öne çıkması: Dinî bilginin temel işlevini gerçekleştiremeyecek derecede deforme olması ve malumata dönüşmesi.

Bilgi yerine bilgiyi iletenin kutsanması: Vaizin bireylerin vicdanı olarak görev üstlenmesi ve kitle vaizden onay aldığı anda da onu yüceltebilmektedir.

5. Farklı görüşlerin sonucu olarak zihnî bulanıklık. Dinî terminoloji ve ilimlere vakıf olmayan birinin farklı şahıslar tarafından sunulan dinî yorumları eleştirel-zihnî bir süreçten geçirememesi.[67]

Son söz olarak medya aracılığıyla aktarılan birbirinden farklı dinî bilgilerin doğruluk ve tutarlılığını denetleyecek bir kurum veya otoritenin bulunmaması durumunda dinî bilgide tekelci bir anlayışın türemesi kaçınılmaz olacaktır. Bunun yanında din gibi kitleleri yönlendirmede etkin bir gücün medyatik etkiyle bir metaya dönüştürülmesi toplum adına bir tehdit olarak durmaktadır. Daha doğrusu araç yani sanal olan, hedeflenen amacın önüne geçerek imaj, anlamın önemini yok etmekte böylece de dinî konular tüketilebilmektedir.[68]

[64] Dilin artık kullanılmaz olmuş eski sözcükleri, deyimleri ya da eski söz dizimine özgü biçimlerini anlatımda kullanma sanatıdır.

[65] Şakar, "Medya Vaizlerinin Grameri", 116-117.

[66] Canatan, "Medya ve Din Bağlamında Toplumsal Değişme", 142.

[67] İsmihan Şimşek, "Sosyo-Ekonomik Bir Medya Gerçeği Olarak Televizyon Vaizliği", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 2/1, (2019), 131.

[68] Arslan, "Kitle İletişim Araçları", 12-13.

SONUÇ

Din ile medya arasında her ikisinin birbirinin gücünden yararlandığı pragmatik bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Din, medyanın küresel enformasyon erkinden yararlanıp geniş kitlelere mesaj ve iddialarını iletirken; medya, ticaret ve rekabet güdüsüyle dinin kitleleri etkileme ve ortak noktada birleştirme gücünden istifade etmeye çabalamaktadır. Ancak kitle iletişim araçları, dinî bilgi ve pratikleri kendi hammaddesi olarak görüp talepleri doğrultusunda yeniden şekillendirebilmektedir. Bu sebeple sanal alanlarda, dinî bilgiler yeniden üretip dağıtılabilmekte, manipüle edilebilmekte ve özünden kopuk bir gerçeklik algısı oluşturulabilmektedir. Dinî gruplar, gerek bilgilendirme, propaganda, mesaj verme gerekse ticaret ve rekabet amacıyla aktif bir şekilde sanal iletişim alanlarına yönelmektedir. Ancak bu durum, birey ve grupların, her zaman kendi istek ve idealleri doğrultusunda değil, medyanın kendi kural ve kültürü çerçevesinde yürütülen bir iletişim olmaktadır. Dolayısıyla sanal iletişim, insanları belirli amaçlar etrafında bir araya toplayabilirken; aynı şekilde fiilen ayrıştırabilmektedir. Bunun sonucunda ya öteki üzerinden dinî bir söylem üretilmekte ya da medya mantığı ve değer yargıları etrafında din ticarileşerek rekabet ortamının bir ürünü haline gelmekte ve magazinleşebilmektedir.

Öteki üzerinden bir din ve gelecek söylemi yürüten bir grubun içe kapanarak sığ ortodoksî bir refleksle farklı görüşlere tahammülsüzlük göstermesi olasıdır. Medya ise bu durumu kitleye yayarak gerçeklik algısı oluşturmakta ve yaygın din anlayışı gibi sunmaktadır. Böylece biz ve onlar gerilimi, dinin doğal bir çatışması gibi iletilerek farklı her türlü görüş tehdit olarak algılanabilmektedir. Daha doğrusu sanal alanlardan yöneltilen propaganda ve ayrımcı dil, dinin doğal diliymiş gibi sunulabilmektedir. Diğer taraftan bilgi, aslî kaynağından koparılarak sanal alana taşınmakta, doğruluk ve tutarlılık ölçütünü yapacak zihnî körlük genele yayılabilmektedir. Bir bakıma cehalet, kanıksanır ve öğretilir olmaktadır. Böylece sanal dinî söylem, kendi ahlakını ve bilgi düzeyini var edebilmektedir. Bunun için duygular üzerinden bireylere telkinlerde bulunularak farklı görüşler üzerinde tehdit algısı oluşturulmakta ve gerçeklikte tekillik vurgusuyla itaat ve aidiyet pekiştirilmektedir. Üyelerin dinî bir gruba bağlılıklarının artması için de bilgi seviyelerini yükseltmekten ziyade duygu ve coşkularını sürekli kışkırtmak etkili bir yöntem olarak seçilmektedir. Bu sebeple medya ve internet çağında insanlar, dini kendi yaşantılarında görmemekte daha çok geçmişin tecrübesinde ve geçmişte yaşamış şahısların hayatlarında aramaktadırlar. Şimdiden kopuk bir dinî söylem ise dogmatikleşmektedir. Dinî bir grubun bu olguyu sürekli bireylerin zihinlerine telkin etmesi de şimdiyi kötüleyen fikren sabit ve atıl bir birey profili ortaya çıkarmaktadır. Ancak düşünce ve sorgulamalardan uzak bir söylem içerisinde geleceğin kendi öğretileri doğrultusunda şekilleneceğini bireylere telkin etmek, yalnızca ütopik bir dünyanın içerisine hapsolmaktır.

Bununla birlikte dinin kutsalları, sanal kutsallık içerisinde ifade edilmeye başladığında, popüler kültürün bir parçası haline gelebilmektedir. Böylece dinin dokunulmaz değerleri, medya mantığı içerisinde sıradanlaşarak tüketim malzemesine dönüşmektedir. Bunun sonucunda din adamı için dinî bilginin kitlelere ulaştırılması veya toplumun eğitilmesi gerçek gaye olmaktan çıkıp, kitleleri ekrana veya sanal paylaşım alanlarına sabitlemek yani rayting, gerçek gündemi oluşturmaktadır. Bu şekilde din, bir şov gibi sunularak, kıssacılık dinî ileti şekline dönüşmekte ve Müslümanlar'ın gerçek ile olan bağları kopmaktadır. Zira bir din, kendisini sanal alandan gösterime sununca soyut, söylemsel din denilen olgu ortaya çıkmakta ve bu durumda ticaretin ve ekonominin kuralları işlemeye başlamaktadır. Çünkü medya, herhangi bir ürünü olduğu gibi gösteren bir sistem değildir. Bu nedenle dini de metalaştırarak adeta yeniden üreterek sunmaktadır. Böylece din adamının söylemi tabiri caizse dinin yerine geçerek kitle tarafından tek gerçekmiş gibi algılanmakta ve tüketim-medya bağımlılığı sağlanmaktadır. Gerçekliğin ve değerlerin araçsallaşarak bir eğlence formatına dönüşmesi ise dinin medyatik çıkarlara hizmet etmesinden başka bir şey değildir.

KAYNAKÇA

Akkaya, Ümit Harun, Kültür Endüstrisi, Popüler Kültür ve Yabancılaşma Bağlamında Medya-Din İlişkisi", Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 11/59, (2018).

Arslan, Ali, "Günümüz Türkiye'sinde Medya Gerçeği", *Uluslar arası İnsan Bilimleri Dergisi*, 1/1, (2010).

Arslan, Ali, "Medyanın Toplumsal Gücü", http://ilef.ankara.edu.tr/id/yazi.php? yad=2356.

Arslan, Mustafa, "Medya ve Yeni Dinsel Kimlikler", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.

Arslan, Mustafa, "Kitle İletişim Araçları Medya ve Din İlişkisi Üzerine", *Birey ve Toplum Dergisi*, 6/11, (2006).

Avcıoğlu, Gürcan Şevket, "Yapısal Kimlikten Seçimlik Kimliğe; Kimliğin Medya Aracılığıyla Yeniden Üretimi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8/2, (2011).

Aydeniz, Hediyetullah,"Bir İmkân ve Meydan Okuma Olarak Medya ve İletişim: Türkiye'de Din Hizmetleri ve Dini Bilgi Alanı Özelinde Bir Değerlendirme", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.

Canatan, Kadir, "Medya ve Din Bağlamında Toplumsal Değişme", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.

Çamdereli, Mete, "Dinsel Söylem Yok Olmuyor Medyatikleşiyor", TRT Akademi, 3/6, (2018).

Demir, Hikmet, "Medya Dindarlığı", *Umran Dergisi*, 173, (2009).

Eco, Umberto, *Costruire il nemico (Düşman Yaratmak),* Çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2014.

Ekinci, Fatma, "Sanallaş(tırıl)ma Sürecinde Dini Bilginin Hakikat Problemi", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.

Gülerarslan, Aşina, "Uhreviye Karşı Seküler: Din ve Televizyon", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24, (2010).

Gündüz, Şinasi, "Dinsel Söylemin Medyatikleşmesi ya da Medya Vaizleri" *Eskiyeni Dergisi,* 17, (2010).

Gürses, İbrahim, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1, (2001).

Haberli, Mehmet, *Sanal Din*, İstanbul: Açılım Kitap, 2014.

Hoffer, Erıc, *The True Believer (Kesin İnançlılar).* Çev. Erkıl Günur, Plato Film Yayınları: İstanbul 2007.

Kalyoncu, Hamdi. *Liderlere Tapınma Psikolojisi*. Marifet Yayınları: İstanbul, 2014.

Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*. İstanbul: Hayat Yayıncılık, 1997.

Menekşe, Ömer, "Dinin Dijitalleşmesi ve Mobil Uygulamalar", (Dijitalleşen Din: Medya ve Din 2 kitabı içerisinde) Ed. Mete Çamdereli ve dğr., (İstanbul: Köprü Kitapları, 2015.

Moses, Rafael, "The Perception of the Enemy: A Psychoanalytic View (Düşman Algısı: Psikolojik Bir Analiz)", Çev. B. Senem Çevik, *Tarih Okulu*, 7, (2010).

Parlak, İsmet, *Ötekinin Varolma Sancısı*, Bursa: Dora Basım-Yayın Dağıtım, 2015.

Sarıbek, Merve Zeynep, "Sosyal Medyada Kimlik İnşası Bağlamında Düşman İmgesi", II. Uluslararası İletişim Bilimi ve Medya Araştırmaları Kongresi Bildiriler Kitabı, 2017.

Şakar, Cemal, "Medya Vaizlerinin Grameri" (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.

Şencan, Hüner, "İnternet ve Mobil Telefon Kullanmak Suretiyle Gerçekleştirilen Din-Ticaret İlişkilerinde Toplumsal Sorunlar ve Olası Önlemler", (Medya ve Din Tartışmaları-Sempozyum Bildirileri İçerisinde), İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016.

Şimşek, İsmihan, "Sosyo-Ekonomik Bir Medya Gerçeği Olarak Televizyon Vaizliği", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 2/1, (2019).

Şimşek, Volkan, "Post-Truth ve Yeni Medya: Sosyal Medya Grupları Üzerinden Bir İnceleme", Global Media Journal Tr Edition, 8/16, (2018).

Şişman, Nazife, https://www.haksozhaber.net/ustadi-internet-olanin-ilmi-malumat-olur-19498yy.htm.

Ünür, Ece–Duman, Didem Doğanyılmaz, "Sosyal Kimlik Olarak İslam'ın Sosyal Medyaya Yansıması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16/3, (2106).

Volkan, Vamık D., *Körü Körüne İnanç,* İstanbul: Asi Kitap, 2017.

Yapıcı, Asım, *Din Kimlik ve Önyargı-Biz ve Onlar*, Adana: Karahan Yayınları, 2004.

Yardım, Müşerref, "Avrupa Frankofon Medyasında Müslüman Kadınının Örtüsüne Yönelik Stereotipler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/38, (2015).

Yazıcı, Merve, *Dinin Magazinleştirilmesi: Türk Televizyonlarından Dinin Temsili*, (Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

TÜRK DİZİLERİNDE DİNİ SÖYLEM VE ELEŞTİRİSİ

Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT

GİRİŞ

İlk sinema filminin 1895 gösteriminden bu yana geçen zaman içinde görsel iletişim, öngörülemez ve karşı konamaz bir güç elde etmiştir. Yazılı ve işitsel iletişim kanallarının özellikle on dokuzuncu yüzyıl sonları ve yirminci yüzyılda toplumların gidişatını derinden etkilediği bir gerçektir. Buna ilaveten görselliğin güç ve cazibesinin de yayınlarda kullanılmaya başlaması, medyanın dördüncü kuvvet olarak tanımlanması sonucunu getirmiştir. Beşinci kuvvet internetin de eklenmesiyle

[1] görsel iletişim ve etkileşim, zaman ve mekân kısıtlılıklarından tamamen kurtularak internet erişiminin olduğu her yerde ulaşılabilirlik vasfına sahip olmuştur.

Her ne kadar görsel iletişim serüveni sinema ile başlamışsa da, 1930'lu yıllardaki ilk deneme yayınlarının başlamasının ardından[2] televizyon kullanımı hızlı bir şekilde yaygınlık göstermiştir. Televizyon hakkında düşünüldüğünde "…evlerin yerleşim planındaki önemsenen konumuyla aile üyeleri arasındaki ilişkilerin bazen arkada duran bir dekoru ve bazen hakkında arkada açık duran bir dekoru ve bazen hakkında aktif olarak konuşmalar dönen bir üyesi olarak varlığı, ailenin zaman ve mekân kullanma pratiklerini dönüştürmesi ve ev içi birlikteliğin zamansal ve mekânı kullanma pratiklerini dönüştürmesi ve ev içi birlikteliğin zamansal ve mekânsal planını kendi etrafına çeken bir merkez olması, içerisinde barındırdığı sözlü ve görsel mesajların içeriğinin çeşitliliği ve bir solukta üzerinde fazla düşünülmeden ve fazla önem verilmeden hemen hemen her gün tüketilmesi…"[3] durumlarını göz önünde bulundurmak gerekir. Ülkemizde dizi seyretme özelinde başlayan televizyon misafirliği, özellikle akşam saatlerindeki günlük programların, takip edilen yayınlara göre ayarlandığı bir sürece evrilmiştir. Teknolojik gelişmelerin sunduğu sonradan izleme seçeneği bulunmakla birlikte, özellikle dizi yayınlarının günü ve saatini göz önünde bulundurarak program yapıldığı bilinmektedir.

Televizyonun alternatiflerine göre nispeten daha ekonomik ve kolay erişilebilir bir medya kaynağı olması, diğer bütün özellikleri yanında,[4] farklı kitlelere ulaşabilmesinin, geniş bir etki alanına sahip olmasının temel sebeplerinden biridir. Ancak bu yaygınlığın bilinçli tercihlerle desteklendiği, erişimi takiben, medya okuryazarlığının diğer adımları olan çözümleme, değerlendirme ve üretme aşamalarını kapsadığı söylenemez.[5] Özellikle eğlendirme ve hoşça zaman geçirme hususunda televizyonun, sinemanın da, diğer bütün medya enstrümanlarının da önüne geçtiği bilinmektedir. Öte yandan televizyon, medyanın eğitme, farklı alanlarda bilgi sunma, toplumun haber alma hakkına destek sağlama, kamuoyu oluşturma vb. klasik/leşen rollerini de icra etmektedir. Bu nedenle televizyonda en çok izlenen programların haberler ve eğlence programları olması[6] tesadüfi değildir. Televizyonun bağımlılık yapan etkisi,[7] gündem oluşturma gücü, algıyı sürekli meşgul ederek kitleleri peşinde sürükleme özelliğiyle iç içe geçmektedir. "Mitleri beslemek, az düşündürüp çok eğlendirmek, içine girilmesi kolay kolektif topluluklar ve herkesçe algılanabilen evrensel diller sunmak" gibi niteliklere

---

[1]İlker Erdoğan, "Dördüncü Güç Medyadan Beşinci Güç İnternete: Demokratik Bir Dönüşüm mü Yaşanıyor?" *Selçuk İletişim*, 8/1 (2013): 177-178.

[2]A. Brıggs ve P. Burke, *Medyanın Toplumsal Tarihi,* çev. İbrahim Şener, (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2005), 263.

[3]Emine Öztürk - Abdülselam Taluk, "Orta Öğretim Öğrencilerinin Yeni Rol Modelleri Olarak Dizi Karakterleri", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi/21 (2011): 178.

[4]Ayşe Zişan Furat, "Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişimi Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/19* (2009):56-57.

[5] Bayramali Nazıroğlu, "Din Eğitiminin Gerekliliği Açısından Dini Medya Okuryazarlığı", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 15/2 (2015): 195.

[6]http://www.medyafaresi.com/reyting; https://www.tv8.com.tr/reyting-sonuclari. (Erişim: 10 Ekim 2019).

[7]Yaşar Erjem - Mustafa Çağlayandereli, "Televizyon Ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30/1 (Mayıs 2006): 21.

sahip olan televizyon yayınları, popüler kültür unsurlarını besleyerek izleyici üzerinde sanal bir gerçeklik oluşturmaktadır.[8]

Tek bir iletişim kanalının bu kadar farklı rolü bir anda ve etkin bir şekilde yerine getirmesi, farklı disiplinlerden araştırmacının televizyon yayınları konusuna eğilmesine neden olmuştur. Bir yandan medyanın sahip olduğu gücü hem genel, hem de medya ahlakına ne kadar riayet ederek kullandığı tartışılırken, öte yandan da insanın gelişimine katkı sunan, eğitim aracı olarak kullanılabilecek yönüne vurgu yapılmaktadır. Bu noktada genelde medya, özelde de görsel ve sosyal medya, ne eleştirel bir yaklaşıma sahip olunmadan, aktardığı her şey sorgulanmadan alınabilecek bir kaynaktır ne de rahatsız olunan bütün olumsuz değişim ve dönüşümlerin bir numaralı sorumlusudur. İmkân ve sorunları aynı anda sunan bu ortamın faydasını maksimize, zararını minimize etmek, ciddi emek ve dirayet istemektedir.

Görsel medyanın lokomotif etkisine sahip organı televizyonun eğlence ve hoşça vakit geçirme işlevini ortaya koyan önemli bileşenlerden biri, dizi filmlerdir."Belli bir olay örgüsü içerisinde, sonraki bölümde ne olacağına dair merak uyandıran (kanca atma) ve periyodik olarak yayınlanan televizyon programı" olarak tanımlanan[9] dizi film, haberlerden sonra en çok seyredilen televizyon programı türüdür.[10]Altın saatler olarak tanımlanan "prime-time" kuşağında yani ailenin bir araya geldiği, akşam yemeği vb. işlerin tamamlanarak "sohbetin" başlayacağı saatlerde ise seyirciler tercihlerini en çok dizi filmden yana yapmaktadırlar. Dolayısıyla dizi film seyretmenin aile içi serbest iletişimin yerini alarak bir nevi aile etkinliğine dönüştüğü söylenebilir.[11]

En çok seyredilen 100 program içinde dizilerin ağırlıklı yer tutması,[12] kanca atma tekniğini kullanmak suretiyle en heyecanlı yerde reklama girerek, bölüm sonu, sezon finali vererek merakın daima canlı tutulmasıyla yakından alakalıdır. Ancak elbette dizi filmlerin bu kadar çok seyredilmesinde tek etken canlı tutulan merak siyakı değildir. Dizilerin ciddi bir cazibe merkezi haline gelmesi, psiko-sosyal, felsefi, ekonomik pek çok çözümleme ile anlaşılmaya ve açıklanmaya muhtaçtır. Her şeyden önce, genelde bütün görsel iletişim entrümanlarının, özelde de dizilerin kurgu, montaj, hızlı-yavaş çekim, çekim açıları, efekt, kostüm vb. değişkenleri kullanarak yeni bir dünya kurdukları[13] ve seyircilerini bu parlak dünyaya davet ettikleri gerçeğini teslim etmek gerekir. Davete uyarak bu dünyaya adım atan seyirciler, mahrum oldukları ya da merak ettikleri yaşantıları bir dizi kahramanıyla özdeşim kurmak suretiyle deneyimleyebilir, böylece özlem duydukları duyguları sanal da olsa bir şekilde doyurma imkânı elde edebilirler. Bir diziye bağlılık geliştirme refleksinde bu özdeşim halinin ciddi tesiri söz konusudur. Orta öğretim öğrencileriyle yapılan bir çalışmada gençlerin %72'sinin bir dizi oyuncusunu model olarak algıladığı vurgulanmıştır. Bu modellemede yaş, oturulan merkez, ebeveynin eğitim durumu, mesleği vs. farklı etkenlerin söz konusu olduğu açıktır.[14] Aslında özdeşim kurmak suretiyle dizi karakterlerini modellemek sadece gençler için değil, belirli niteliklere sahip her yaş grubundan birey için de söz konusudur.[15] Bu açıdan bakıldığında televizyon dizilerinin düşünce ve bakış

[8]Özlem Güllüoğlu, "Bir Kitle İletişim Aracı Olarak Televizyonun Popüler Kültür Ürünlerini Benimsetme Ve Yayma İşlevi Üzerine Bir Değerlendirme" *Global Media Journal Turkish Edition* 2/4 (2012): 77.

[9]Selçuk Kırtepe, "Dizi Karakterlerinden Etkilenme Hakkında İzleyici Değerlendirmeleri", Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/1 (2015): 117.

[10]https://www.rtuk.gov.tr/assets/Icerik/AltSiteler/televizyonizlemeegilimleriarastirmasi2018.pdf. s.55.

[11] Öztürk-Taluk, "Orta Öğretim Öğrencilerinin Yeni Rol Modelleri Olarak Dizi Karakterleri", 195.

[12]https://www.tv8.com.tr/reyting-sonuclari. (Erişim: 10 Ekim 2019).

[13] Warren Buckland*, Sinemayı Anlamak,* çev.:Tufan Göbekçin, (İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2018), 38.

[14]Erjem - Çağlayandereli, "Televizyon Ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi", 24.

[15]Kırtepe, "Dizi Karakterlerinden Etkilenme Hakkında İzleyici Değerlendirmeleri", 120-121.

açısı kalıplarını etkileyen, hayatın farklı alanlarında imaj oluşturma gücüne sahip en yaygın temel araç konumuna geldiğini söylemek mümkündür.[16]

Geniş kitleleri ekran başına toplamada büyük bir güce sahip olan diziler, kitle iletişiminin farklı yöntemlerini bir arada ve etkileyici bir dil eşliğinde kullanarak gündem oluşturmayı başarmaktadırlar. Bağımlılık yaratma seviyesinde sürükleyici olan yabancı dizi filmlerin gölgesinde gelişmiş olsa, önceki zamanlardaki hazırladığı programlar, konusu ve anlatım dili açısından bu ilk örneklere çok benzese de, Türk medyası yavaş yavaş kendi ürünlerini ortaya koymaya başlamış, son yıllarda da bu konuda bir hayli mesafe katetmiştir. Devlet televizyonu kanallarında yayınlanan dizilerle başlayan bu süreç, daha serbest bir konu yelpazesine ve üsluba sahip özel kanal yayınlarıyla devam etmektedir. Dizilerin reyting açısından yerelde elde ettiği başarı ve ardından gelen uluslararası tanınmışlıkla beraber bu süreç daha da güçlenerek ekonomik değer üreten yeni bir sektöre dönüşmüştür.[17]Bu başarı aynı zamanda kültürel açıdan bağlar kuran, var olan bağları güçlendiren ya da farklı alanlarda ülkenin tanıtımına katkı sağlayan bir etki de yapmaktadır.[18]Somut veriler açısından elde edilen bu başarı milli duyguları okşasa da, Türk yapımı dizilerin milli kültürü yansıtmada ve kökleştirmede son derece zayıf kaldığı da bir gerçektir. Nitekim eğlenme ve hoşça vakit geçirme, dizileri beğeniyle seyretme sebebi iken, bu yayınlar en çok şikâyeti, değerlere aykırı bulunan görüntü ve temalardan,[19] mahremiyeti zedelediği kabulünden[20] dolayı almaktadır. En çok seyredilen programların en çok rahatsızlığı üretmesi, "beğenmiyorsan seyretme" savunmasının geçerli olmadığının açık ifadesi sayılmalıdır. RTÜK tarafından ilgili kanallara müeyyide uygulanması sonucunu getiren şikâyet sebepleri arasında çocuk ve gençlere olumsuz örnek oluşturma, şiddet, genel ahlak ve aile yapısına aykırılık, argo/küfür, kadınlara yönelik istismar da bulunmaktadır.[21]

Kültürümüzü oluşturan temel bileşenlerden olan dinin ve öğretilerinin geniş bir etkileşim ağına sahip olan dizilerde nasıl ifade edildiği, incelenmeyi hak eden bir konu başlığıdır. İnternette yapılan aramalar da eklendiğinde halkın neredeyse %30'unun dini bilgi edinme kaynağı olarak televizyon, radyo vb. medya organlarını tercih ettiği[22] düşünüldüğünde, dolaylı öğrenme ortamı sağlayan dizilerin[23] dini bilgi-görgü tabanını kullanarak neleri söyleyip/görülür kılıp neleri söylemediği/göstermediği ayrı bir önem kazanmaktadır. Bu nedenle biri devlet televizyonunda, ikisi özel kanallarda yayınlanan, reytingi en yüksek üç dizide[24] yer alan dini içerikli söylemler, gönderme ve görsel anlatımlar bu çalışmada mercek altına alınmıştır. Dizilerin seçiminde açıkça dini söylem içeren yapım yanında, gerek olay akışı, gerekse içerik açısından dini öge barındırmayan, hatta barındırmamayı tercih ettiği zannını veren, üstüne üstlük dinin değerleriyle taban tabana zıt konulara olay örgüsünde yer veren yapımlar tercih edilmiştir. Diriliş Ertuğrul, Kadın ve Bir Zamanlar Çukurova adlı bu dizilerin final ya da sezon finali ile sondan bir önceki (Diriliş Ertuğrul:149-150., Kadın:63-64., Bir Zamanlar Çukurova:34-35.) bölümleri incelemeye tabi tutulmuştur. Görsel iletişim ürünlerinin dinle ilişkisini değerlendirmede, "var olanı"

[16]Betül Önay Doğan- Nihal Kocabay Şener, Medya ve Din, ed: Mete Çamdereli (İstanbul: Köprü Kitaplar, 2014), 80.

[17]http://www.milliyet.com.tr/ekonomi/turkiye-dizi-ihracatinda-abdden-sonra-ikinci-siraya-yukseldi-2237757. (Erişim: 4 Ekim 2019).

[18]Pınar Özgökbel Bilis - Ali Emre Bilis - Meerim Sydygalieva, "Türkiye-Türk Cumhuriyetleri Kültürel İlişkilerinde Televizyon Dizileri Faktörü: Kırgızistan Örneği", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/1, (2018): 411-413.

[19]Selçuk Kırtepe, "Televizyon Dizileri Hakkında İzleyici Değerlendirmeleri", Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/1 (2015): 257.

[20]Fatih Günaydın, "Yerli Dizilerin Sunduğu Mahremiyet Algısı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme", Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu/1 (27-29 Mart 2015), (Samsun: 2016): 567-570.

[21]https://www.rtuk.gov.tr/assets/Icerik/AltSiteler/televizyonizlemeegilimleriarastirmasi2018.pdf.s.2, (Erişim: 10 Ekim 2019).

[22]https://serdargunes.files.wordpress.com/2013/08/tc3bcrkiye-de-dini-hayat-arastirmasi-2014.pdf. (Erişim: 2 Ekim 2019).

[23]Furat, "Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişimi Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği", 60.

[24]https://www.tv8.com.tr/reyting-sonuclari?tarih=14-04-2019. (Erişim: 29 Eylül 2019).

dini açıdan ele alma yöntemi seçilmiştir.[25] Seçilen dizilere uygulanan içerik analizinden elde edilen veriler, dini değerlerin temsili açısından da değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Üç Dizi, Üç Söylem

Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemini ve koşullarını Osman Gazi'nin babası Ertuğrul Gazi'nin hayatı üzerinden anlatan Diriliş Ertuğrul dizisi 10 Aralık 2014 tarihinde ilk bölümünün yayınlanmasından sonra çok büyük bir ilgiyle karşılanmış, dizi ciddi reyting rekorları kırmıştır.[26] Öyle ki; dizinin ısrarlı takipçilerinin, yayın günü olan Çarşamba akşamki günlük programlarını diziye göre ayarlamaları, sıklıkla tanık olunan bir durum haline gelmiştir. Ertuğrul Gazi'nin Kayı obasının lideri ve Selçuklu uç beyi olarak kurduğu ilişkiler, yaşadığı krizler, Bizans'a karşı verdiği mücadele, aile fertleri, dava arkadaşları ile kurduğu iletişim, dizinin ana olay örüntüsünü oluşturur. Dizinin bu denli başarılı olmasında obadaki günlük yaşamı yansıtmasının, başarılı dekor ve kostüm seçiminin, repliklerin, kullanılan dil ve şivenin ciddi katkısı vardır. Bu açıdan bakıldığında dizinin bütün detaylarıyla mümkün olabildiğince titiz seçimlere istinat ettiği söylenebilir. Osmanlı tarihinin farklı dönemlerini inceleyen farklı sinema ve televizyon filmleri olsa da, özellikle bu dönemi anlatan bir yapımın gerçekleştirilmemiş olması da bu sonuçta etkilidir denebilir. Tarihi verilerle uyumsuz olan hususlara yer vermesi sebebiyle eleştirilmişse de,[27] dizi büyük bir popülarite kazanmış ve takdir toplamıştır.[28] Milli birlik duygusunu, Hak yolunda cihad şuurunu canlı tutan bir söyleme sahip olan dizide kullanılan amblemlerin, kostümlerin ticari bir değer kazanması, dizinin gördüğü teveccühün göstergeleri arasında sayılabilir. Beş yıl boyunca devam eden dizi doğal olarak bir noktadan sonra durağanlaşmış, tekrara düşmüş ve eski etkisini kaybetmeye başlamış, buna rağmen son sezonunda bile bütün diziler arasında en yüksek reyting oranlarına ulaşmayı başarmıştır. Diriliş Ertuğrul, nihayet 29 Mayıs 2019 tarihinde 150.bölümü ile ekranlara veda etmiştir.

24 Ekim 2017 tarihinde ilk bölümü ile ekranlardaki yerini alan Kadın ise, orijinali 11 bölüm olarak yayınlanan Japon dizisi "Woman"'dan uyarlanmıştır. Genel temayüle uygun olarak dizi, Türkiye'de 11 bölümde bitirilmemiş, seyircinin ilgisini çekince üçüncü sezona da başlamıştır. Dizi, uğradığı bir iftira sonucu oluşan arbedede denize düşerek ölen Sarp'a büyük bir aşkla bağlı olan Bahar'ın iki çocuğuyla verdiği hayat mücadelesini konu edinmektedir. İlk sezonda Sarp ile Bahar'ın evliliği, Bahar'ın geçmişi hatırladığı anlardaki geri dönüşlerle anlatılır. Olaylar ilerledikçe Sarp'ın aslında ölmediği, bambaşka bir hikâyenin içine düştüğü ortaya çıkar. Bahar'ın, kendisini küçükken terk ettiği için kırgın ve kızgın olduğu annesinin hayatına dair öğrendikten sonra onunla ilişkisinin düzeltmesi, hastalığı, arkadaşları, komşuları, psikolojik sorunları olan üvey kızkardeşi Şirin'le yaşadığı gerilimler, kendisine âşık olan ev sahibinin oğlu Arif'le arasındaki duygusal gerilim, dizinin anlatım örüntüsünü oluşturur.

Bir Zamanlar Çukurova ise, 70'li yılların Adana'sında geçen bir dönem dizisidir. Sözlüsünü korumak için İstanbul'da işlediği bir cinayetin ardından Adana'ya kaçarak asker arkadaşının çalıştığı çiftliğe sığınan Yılmaz ile Züleyha'nın, başlarına gelen bir dizi talihsiz olayın ardından hayatlarının savrulduğu noktaları işleyen dizi, bir yönüyle de 70'lerin Türkiye'sinin gündemine ve günlük hayatına bir bakış sağlamaktadır. Yılmaz ile Züleyha, söyledikleri yalan ortaya çıkmasın diye uğraşırken hayatlarına ard arda yapılan müdahalelere engel olamazlar ve nihayet Züleyha çiftliğin beyi Demir Yaman ile evlenir. Ancak Yılmaz'dan olan çocuğunu bu evlilikten doğmuş gibi göstermektedir. Yılmaz ise kendisine sahip çıkan Fekeli Ağa'nın manevi oğlu olur ve Müjgan ile evlenir. Bu iki aile arasında eskiden gelen husumet, akrabalar, Fekeli ile Demir'in annesi Hünkâr Yaman'ın yıllar öncesine dayanan ve küllense de sıcaklığını yitirmemiş aşkları, evin hizmetini görenlerin dünyaları ve çekişmeleri,

[25] Bilal Yorulmaz - William Blizek vdğr, *Sinema ve Din,* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 13-14.
[26] https://www.yenisafak.com/hayat/dirilis-ertugrul-boyle-reyting-gormedi-3177252 (Erişim:8 Ekim 2019).
[27] http://www.enpolitik.com/haber/25606/unlu-profesorden-dirilis-ertugrul-dizisine-elestiri.html. (Erişim: 8 Ekim 2019).
[28] http://www.beyazperde.com/diziler/dizi-18611/kullanici-yorumlari/ (Erişim:8 Ekim 2019).

yanaşmaların huğlardaki hayatı, dizinin diğer konu örüntülerini oluşturur. 13 Eylül 2018'de ilk bölümü yayınlanan dizi şu an ikinci sezonundadır.

Genel izlenim olarak her üç dizide de dekor ve kostüm seçimlerinin son derece başarılı olduğu söylenebilir. Üzerinde titizlikle çalışılan casting sayesinde roller, oyuncular tarafından başarıyla içselleştirilmiştir. Kadın'ın senaryosunun flash-backlerle zenginleştirildiği için diğer ikisine göre olay örüntüsü biraz daha karışık olduğu söylenebilir.

Seçilen dizilerin ikişer bölümünde gerçekleştirilen içerik analizi, belirli bazı başlıklar altında toplanmıştır. Aşağıda bu analize ilişkin veriler, bir tablo halinde sunulmuştur:

	Diriliş Ertuğrul	Kadın	Bir Zamanlar Çukurova
Lafzatullah	19	16	37
Ayete atıf(doğrudan)	8	-	-
Ayete atıf(dolaylı)	10	-	-
Hadise atıf	1	-	-
Tanımlama/tespit	5	5	4
Dua/beddua	13/2	2/3	15/7
Dini ritüel/	2	-	-
Dini terminoloji	13	5	24
Dini içerikli atasözü/deyiş	8	1	3
Toplam	**81**	**36**	**90**

Bu tabloda başlıklar halinde ele alınan konular, aşağıda detaylandırılmış ve dini söylem üzerinden değerlendirilmiştir.

Diriliş Ertuğrul Dizisinde Dini Söylem

Dini söylem açısından oldukça zengin malzeme kullanılan dizide, özellikle Ertuğrul Bey'in ağzından açıkça ya da dolaylı olarak ayet-i kerimelere atıflar yapıldığı saptanmıştır. Mesela Ertuğrul Bey'in deniz aşırı sefer konusunda konuşurken söylediği "Karada da denizde de yürüten Allah'tır,"[29]…"Allah'ın ipine sımsıkı sarılma"[30] ifadelerinde ayetlere atıf bulunmaktadır. Ertuğrul Bey, bu bahsi "Allah'ın davasına hizmet ettikçe nice ırmakları, nice denizleri aşarız." diyerek kapatmaktadır.

[29]Yûnus 10/22.
[30] Âl-i İmrân 3/103.

Senaryo metninde geçen "Her zorlukla beraber bir de kolaylık vardır"[31], "Hak geldi batıl zail oldu"[32] ifadeleri de, diğer ayet atıflarıdır. Dizide geçen "Biz hakikatı anlatmakla mükellefiz, tesir ettirecek olan Allah'tır",[33] "Gayret bizden, tevfik Allah'tandır",[34] "Suçluyu cezalandırmak adalet ise, onu affetmek de fazilettir,"[35] "Başına gelenler göklerin ve yerin sana gönderdiği gazaptır",[36] "Lakin Allah imtihanların içindeki yüce rahmetini gösterdi",[37] "İnsanoğlu bazen postuyla imtihan edilir, bazen mülkü, bazen de sevdikleriyle, sen bunların hepsiyle imtihan olmana rağmen haktan, hakikatten hiç ayrılmadın"[38] gibi ifadeler ise farklı ayetlere dolaylı atıflar olarak kabul edilebilir. Esmau'l-Hüsna'dan Hay ve Hak isimleri ile üretilen ve özel bir vurguyla seslendirilen "Hay'dır Allah, Hak'tır Allah" ifadesi, sefere hazırlanırken, obadan çıkarken, ilahi desteğe ihtiyaç duyulan, cesaret gerektiren yerlerde slogan gibi sıklıkla tekrar edilmektedir.

Diriliş Ertuğrul'da "Ya Allah, bismillah, evvel Allah, Allah razı olsun" vb. formlarda Allah adının günlük hayatın içinde sık sık anıldığı fark edilmektedir. Dizide ayrıca dini terminolojinin ya doğrudan ya da işlenerek farklı formlar halinde bolca kullanıldığı dikkat çekmektedir. "Kefere, zalim kefere, samimi Müslüman, kader, baht" gibi ifadeler bu bağlamda dikkat çeken kelimelerdir.

Diriliş Ertuğrul dizisinde Ertuğrul Bey'in kendisini ve Kayı obasını "hakkın, hakikatın" tek ya da en önemli temsilcisi olarak kabul ettiğine dair replikler yer almaktadır. Bu arada devleti korumak ve devamlılığını sağlamak Hak davası olarak ifade edilir. Böyle olunca diğer boy ve obalarla yaşanan siyasi gerilimlerin kutsal davaya ihanet, ittifakların ise hizmet ve destek olarak kodlandığı dikkat çekmektedir. Yaşanan siyasi konjonktürle de uyumlu bu söylem, siyaset dili ile dini terminolojinin kesiştiği noktadır ve bugünden bakarak dünü okuma faaliyetidir denebilir. "Mazlumlara karşı da, âlem-i İslam'a karşı da boyun borcumuz vardır", "Bugün reyini satan, yarın şerefini satar" gibi ifadeler, metindeki bu kabil ifadelerdendir. Beylikler dönemi ve genel olarak Selçuklu devlet nizamı "Âlem-i İslam'ı bu hale getiren, ayyuka çıkan fitne, hırs ve makama tamah etmektir. Şahsi menfaatler âlem-i İslam'ı zayıf düşürdü, kusurlar görmezden gelindi, kabahatler mübah sayıldı" denerek eleştirilmektedir.

"Acı söz insanı dinden çıkarır, tatlı söz yılanı inden çıkarır","Korku yok cesaret var, esaret yok, şehadet var", "Keferenin başı hamur, Türk'ün başı çamur denir", "Yiğidin vazifesi doğduğunda kulağına okunan kametle başlar, öldüğünde sala ile biter" gibi deyiş ve tanımlamalar, içinde dini referanslar da bulunan ifadeler, olması gereken/beklenen kişilik yapısını kodlamaktadır.

Kadın Dizisinde Dini Söylem

Kadın dizisinde bir annenin evlatlarını iyi yetiştirmek adına verdiği mücadele, -aynı zamanda dinin de yakından ilgilendiği bir konu olması hasebiyle- dizi senaryosunun dini verilerle kurduğu olumlu ilişki olarak tanımlanabilir. Bahar'ın bir aldatma neticesinde kendisini ve babasını terk eden annesi, üvey babası ve kız kardeşiyle aile bağlarını korumak ve düzeltmek, özellikle de annesini affetmek için gösterdiği çaba da bu açıdan değerlendirilebilir. Öte yandan sıkı komşuluk ilişkileri, mutlu olaylarda ve zor zamanlarda birbirini desteklemenin altını çizmektedir ki komşuluk ilişkilerinin zayıflamasından sıkça şikâyet edildiği şimdiki zaman ilişkileri açısından bu, kıymetli bir hatırlatma ve "gösterme" halidir. Benzer durum, iyiyi kötüyü paylaşan, güven veren, destekleyen bir çizgide aktarılan güçlü arkadaşlık ilişkileri açısından da geçerlidir. Bahar, Yeliz, Ceyda zaman içinde sacayağı gibi bir dostluk ilişkisi kurar ve hayatın bütün sıkıntılarını ve sevinçlerini paylaşırlar. Üvey kızı Bahar'a annesinden bile yakın davranan, el emeğiyle hayatını kazanan, eşine düşkün bir erkek profili çizen Enver, Bahar'a olan aşkını

[31] İnşirah 94/5,6.
[32] İsrâ 17/81.
[33] Kasas 28/56; Zâriyât 51/55; Ğâşiye 88/21.
[34] Hûd 11/88.
[35] Nahl 16/126.
[36] Nahl 16/45,46.
[37] Bakara 2/216.
[38] Bakara 2/155.

onun hayatına ve sınırlara saygı duyarak yaşayan, karşılık beklemeden destek olup verici davranan, sevgisini sessizce yaşayan/anlatan Arif de dizinin olumlu karakterleridir. Ancak dizide dini değerlerle beraber düşünüldüğünde olumsuz durum ve göndermelerin açık ara önde olduğu da bir hakikattir. Burada özellikle olumsuz vasıflara sahip karakterler ve düşündükleri, yaptıkları ve yaşadıkları üzerinden anlatılanlar, dizilerde rahatsızlık eden konu başlıklarıyla son derece uyumludur. Ahlaki değerlerle çelişme, kötü örnek olma, şiddet, kadın mağduriyeti gibi dizilerde şikâyet konusu teşkil eden hususlarda, Kadın dizisinde bir hayli örnek bulunmaktadır.

Dizinin olay örüntüsünün başlangıcı aslında Sarp'ın vapurdan denize düşmesi ve kaybolmasıdır. O dönem ikinci çocuğuna hamile olan Bahar'ın, diğer karakterlerle tanışacağı Tarlabaşı'ndaki eve taşınmak zorunda kalması bu olayın ardından gerçekleşmiştir. Bu olayın ardında ise, Şirin'in üvey ablası Bahar'la evli olduğunu bile bile eniştesi Sarp'a yaklaşma çabası ve başarılı olamadığı bir anda öfkeyle Sarp'ın kendisini taciz ettiği iftirası vardır. Sarp "masum bir genç kızın" yardım çığlığına cevap verenlerin çıkardığı arbedede dengesini kaybederek denize yuvarlanmıştır. Ciddi psikolojik sorunları olan Şirin, yalan, iftira, şantaj, insanları üzme, merhametsiz ve dengesiz davranma, farklı erkeklere aynı anda yeşil ışık yakma ve yakınlaşma çabası içinde olma vb. bir dizi olumsuz özelliğe sahiptir.

Dizinin kötü karakterlerinden biri olan Arif'in babası Yusuf ise, merhametsiz ve ahlaki ilkelerle bağı son derece zayıf olan birisidir. Karısı yatalak olan Yusuf, kiracısı Ceyda'nın çaresizliğinden yararlanıp onunla ilişki yaşamaktadır, üç kuruş para için her şeyi yapabilecek bir tıynete sahiptir. Böyle bir karaktere sahip Yusuf'un görüntüsü ise, camiye düzenli devam eden tipik hacı amcaya aittir. Sakalı, hiç değiştirmediği giyim tarzı, hırkası ile Türkiye'de hangi camiye gidilse karşılaşılabilecek bir dış görünüme sahiptir. Böyle bir görüntünün, bilinçaltına göndereceği mesaj çok açıktır: Ahlaksız hacı amca. Böylece hayatında dine ait herhangi bir yön bulunmamakla birlikte Yusuf, görüntüsü itibariyle "dindara" işaret etmektedir. Böyle bir görsel anlatım ise, dindarı kötüleyen, onu küçük düşüren Yeşilçam'ın bir dönem çektiği filmlerde kullanılan dille[39] son derece uyumludur. Buna mukabil Ceyda da bir anlamda bambaşka bir karakteri imler: Cinsel namusunu koruyamamışsa da güzel ahlaklı "harbi" kadın. Ceyda pavyonlarda şarkıcı olarak çalışmaktadır, babasına varlığını bildirmediği oğlunu ise annesi büyütmektedir. Mafya babası Hikmet'le ilişkisi vardır, o hapisteyken de ev sahibi Yusuf'la birliktelik yaşamaktadır. Her iki erkeğe de ilgisi, daha çok para ve destek alma saikinden beslenmektedir. Annesi, kızının yaşam tarzından dolayı torununu Ceyda'ya göstermek de, vermek de istememektedir. Seyirci bu noktada bir noktada anneye hak vererek ama öte yandan da Ceyda'nın evlat özlemini görerek arada bırakılır. Bahar Ceyda'ya ters tepki vermez, Yusuf ve Hikmet'i biliyor olmasına rağmen habersiz gibi davranır. Bahar'ın arkadaşı Yeliz "pavyon gülü" olarak tanımladığı Ceyda'dan rahatsızsa da zamanla ona alışır, hatta aynı evde kalmaya başlar. Bu olduğu gibi kabul hali, bir yandan dinimizin kuldaki kusuru görmeye çalışmama, günahından dolayı kimseyi yargılamama kuralına uygun olsa da, bir informal öğrenme yoluyla zihinlerdeki yerleşik kalıbı zorlar, büyük ihtimalle bu karakterin oluşturuluş amacı da budur. Bir başka deyişle sinematik olarak mafyayı "iyi mafya-kötü mafya" olarak gösterme eyleminin[40] bir benzeri de burada gerçekleştirilmiş olmaktadır. Böylece bir karakteri hoş göstermeye çalışırken kavram da sevimlileştirilmiş; mafya olma, pavyonda çalışma gibi kavramlara yönelen tepki de yumuşatılmış olur. Bu kabullenme sonuçta olumlu etki yapar, Ceyda tövbekâr olur, pavyondan ayrılır, Yusuf'la ilişkisini bitirir, iyi bir anne olmaya çalışır. Sonuç itibariyle istenen bir sonuç verse de, Ceyda ile Yusuf karakterlerinin oluşturduğu tezat, imgeler dünyasındaki kabulleri zorlar. Ceyda'nınki gibi bir hayatı gösterime açmak, bir yandan merak duygusunu doyururken öte yandan sevimli bir karakter olarak tanımlanması böyle bir karakteri meşrulaştırır ve yakına getirir. Bir insanı yargılama dini değerler açısından da uygun olmamakla birlikte, eleştiri ve uyarıyı da hepten gündemden kaldıran yaklaşımın böyle bir yaşantıyı meşrulaştırma riski olduğu göz önünde bulundurulmamış ya da önemsenmemiştir.

[39] Bilal Yorulmaz, Sinema ve Din Eğitimi, (İstanbul:DEM Yayınları, 2015), 171 vd.

[40] Erjem - Çağlayandereli, "Televizyon Ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi", 25.

Öte yandan –Ceyda'da işe yarayan- çirkin davranış kalıpları ve tutumların hiç eleştirilmeden kabul görmesi durumunun, o tutumlara yeni katılımcılar saylayabileceği de göz ardı edilmiştir.

Dizide her bölümde karşılaşılan bir figür ise, sokaktan geçen dekolte kıyafetli kadındır. Mahallenin durumuna işaret etmek üzere konan bu figür, çoğu kez yorgun şekilde yürümektedir, "iş"ten geldiği izlenimi oluşturmaktadır. Zaman zaman önünde ya da yanında bıçkın yürüyüşlü bir erkek bulunması da, gidilen "iş"in niteliği hakkında fikir vermektedir. "En eski meslek" diye kodlanarak sıradanlaştırılan bu "iş"in erbabına ısrarla her bölümde yer vermek, göze alıştırma ve yakınlaştırma faaliyeti olarak kabul edilir. Çocukların "oynatılmadığı", sebze-meyve satıcılarının "dolaştırılmadığı" sokaklarda bu kadınları "yürütmek", doğallık sağlamak amacıyla kadraja yerleştirilmiş gibi görünmemektedir. Hatta incelenenler dışında kalan bir bölümde, aynı tarz kıyafetli bir transseksüele yer verilmiştir. Bahar'la tartışmaya gelen Nisan'ın okulundan bir veliyi oradan uzaklaştırmak için bu transseksüel, kadının kocasını tanıdığını ima eden bir kaç cümle sarf eder. Kadın oradan ayrılır, o kişi de Bahar'a böyle bir ilişkinin olmadığını ifade edecek kısa birkaç cümle kurar. Bahar'a destek olmak için yalan söylediği böylece anlaşılır. Bu detayın, cinsiyet konusundaki başka yönelimleri olumlama çabası olduğu son derece açıktır. Elbette anılan durumlardaki insanlara hakaret edilmesi, onların rahatsız edilmesi kabul edilemez ancak diğer pek çok dizide olduğu gibi cinsel yönelimleri üzerinden onore edilen, komik ve sevimli gösterilen figürleri ekranda sık göstermek üzere zihinlerdeki direnç noktalarının kırılmaya çalışıldığı da bir gerçektir. Konuyu cinsel tercih diyerek tartışma ve değerlendirme zemininin dışına taşıyan algı açısından ise bu durum, atılabilecek en insani ve modern adımdır: "Herkesin kendi tercihi, kendi hayatı dokunulmazdır", dolayısıyla herkese düşen, olduğu gibi kabul etme ve saygı göstermektir. Bu hesapta, farklılıkları üzerinden kendini tanıtmak/tanınmak isteyenlerin bilinçli eğilimleri, tekrarlanan görüntülerin var olan ama kontrol edilebilecek meyli ortaya çıkarma ve bulaştırma riski, nefsin dizginlenmeyi reddeden yapısı vb. göz ardı edilmektedir.

Eşinin vefatından sonra kendisini evlatlarına adamış iyi bir anne profili çizen Bahar'ın, olumsuz durumlarda çocukları üzülmesin diye çoğu kez yalana başvurduğu görülmektedir. Mesela Arif'in Doruk'a sünnet hediyesi olarak aldığı oyuncak atı, kıskançlık krizi sebebiyle Sarp'ın kırdığını gizlemek amacıyla bir dizi yalan söyler. Beyaz yalan diye tabir edilen bu tip yalanların hiçbir şekilde mazur görülemeyeceği açıktır. Oysa dinin topluma mal edilememiş olan değerlerinden olan her durumda doğruyu söyleme hassasiyeti bu şekilde çiğnenmiş olmaktadır. Toplumun yalanı pembe, beyaz vb. masum renklere boyayan, böylece şirin ve makul gören/gösteren tercihi, diziye de olduğu gibi yansımıştır.

Dizinin sezon finalinde senaristler tarafından bütün pürüzlü noktaların temizlenmesine karar verilmiş olmalı ki ortalama 90 saniyelik bir süreye iki cinayet, bir intihar sığdırılmıştır. Bu ekranlardaki gerçek ya da sanal şiddet gösterimine dâhil edilmesi gereken bir süreçtir. Werther etkisinin kişinin şiddeti kendisine yönelttiği intihar durumu ile sınırlı olmayıp, başkasına yöneltme durumunda da geçerli olduğuna dair bulgular varken[41] bu tip görüntülerin risk oluşturduğunu kabul etmek gerekir. Zira belirli bir olumsuz durumdan etkilenmeye meyilli kişilerde tekrar yoluyla biriken etki, gerekli şartlar oluştuğunda yüzeye çıkar.[42] Nitekim dizi filmlerde şiddet görüntüleri seyreden gençlerin neredeyse beşte birinin kendilerini şiddete daha meyilli bulduklarına dair veriler de aynı hususun altını çizmektedir. Yıllardır yapılan bütün bu çalışma ve değerlendirmelere rağmen, medyada görünür kılınan şiddetin dozunun artarak devam etmesi, kazanılacak reyting oranları söz konusu olduğunda değerlerin umursanmadığını bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Bir Zamanlar Çukurova Dizisinde Dini Söylem

Bu çalışma kapsamında incelenen diziler arasında lafzatullahın en fazla yer aldığı dizi, Bir Zamanlar Çukurova'dır. Dizide "inşallah, maşallah, Allah nazarlardan saklasın, Allah mesut etsin, Allah

[41]Fatma Asiye Şenat, *Medya Din İlişkisi -Tefsir İlmi Özelinde Bir Analiz-* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017), 39.
[42] Duane Shultz-E. Shultz, Modern Psikoloji Tarihi, çev.: Yasemin Aslay, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), 500.

hakkı için, vallahi billahi, aman Allahım, aman Yarabbi, Allah razı olsun, Allah seni inandırsın" vb. ifadeler çok bulunmaktadır. Bu açıdan bakılınca Bir Zamanlar Çukurova, dini terminolojiyi başarıyla kullanan ve buna göre çok daha derin bir dini söyleme sahip olan Diriliş Ertuğrul'dan bile fazla Allah adının geçtiği bir yapım olarak görülmektedir. Dizideki olay örüntüsü ise girift bir ilişki ağına işaret etmektedir.

Dizi Züleyha ile Yılmaz'ın İstanbul'dan kaçarak Adana'ya gelmeleriyle başlar. Yılmaz'ın asker arkadaşının yanında aralarındaki ilişkiyi kardeşlik olarak tanımlayınca işler sarpa sarar. Aralarındaki fiziksel yakınlık Yılmaz tarafından daha sonra şöyle ifade edilir: "Aramızda resmi nikâh yoktu ama Züleyha Allah katında benim karımdır." Bu, Türk filmlerinde sevilen ama tamamen boş ve geçersiz bir söylemdir. Zaman geçip Züleyha'nın hamile olduğu anlaşılınca, oğlu Demir'in önceki evliliğinden çocuğu olmamasını sorun edinen Hünkâr Hanım bir plan yapar. Yılmaz'ı ihbar eder, Züleyha'nın namusunu korumak üzere cinayet işlemiş olan Yılmaz hapse girer. Demir de âşık olduğu Züleyha ile evlenir, bir süre sonra Züleyha'nın hamile olduğu ilan edilir ve çocuğun bu evlilikten doğduğuna inanılır. Nikâhsız beraberlik, yalan, soy bağıyla oynama gibi her biri ciddi sorun olan tutumlar, bu dizinin temel zeminini oluşturmaktadır.

Bir Zamanlar Çukurova'da üzerinde durulması gereken hususlardan biri, aynı bölümde üç kez gündeme gelen Saniye'nin çocuk sahibi olma talebidir. Gafur ile Saniye'nin çocukları yoktur, önceki bölümlerden birinde Saniye hamile olduğunu zanneder ama bir süre sonra bunun doğru olmadığı anlaşılır. İncelenen bölümlerde Saniye kendi kendine düşünürken ve başkalarının hamilelik haberleri aldığında anne olma arzusunu Allah'a şu cümlelerle ifade etmektedir: "Allah'ım beni niye çorak yarattın? Bana niye bebe vermedin? Ben ne günah işledim ki beni çorak bıraktın? Allah'ım bir tane de bana verseydin…"

Bir talebi, arzuyu bu şekilde ifade etmenin Allah'ı da, hayatı da layıkıyla tanımamaktan neşet ettiği açıktır. Oysa informal öğrenme ile aynı imtihanla uğraşan pek çok aileye konuyu farklı perspektiften değerlendirme imkanı verme şansı, bu şekilde ısrarla tekrar edilen ifadelerle yitirilmiş olmaktadır. Üstelik çocuğu olmayan bir kadın ya da erkek için son derece incitici olacak "çoraklık" gibi bir tanımlama da bilinçaltına ekilmektedir. Oysa Yılmaz'ın düğününün ardından Hünkâr ile sohbet eden Fekeli'nin küçük yaşta ölen iki çocuğuna dair söyledikleri, umut içeren ve doğru tutumu yansıtan ifadelerdir: " Ben iki çocuğum olsun istedim, Allah da bu duamı kabul etti… (Onlar ölünce) Allah verdi, Allah aldı dedim. Hikmetinden sual olunmaz dedim. Sabrettim, hiç isyan etmedim. Mevla görelim neyler dedim. Allah da bana seneler sonra Yılmaz'ı verdi. Benim duamı böyle kabul etti." "Allah bize torunlarımızla evlatlarımızla bir ömür nasip etsin inşallah!" diyerek dualarla bu doğru söylemi pekiştiren Fekeli, soruna başka açılardan bakmanın önemini anlatmış olmaktadır. Bu esnada gelini evladı yerine koymak açısından kıymetli olan söylem, öz olmayan evlada evlat, baba yerine konan birine doğrudan baba diye hitap edilmesi sebebiyle dini açıdan başka bir sorunlu alan[43] oluşturmaktadır.

Bu diziye özgü söylemlerden birisi de sıklıkla dile getirilen beddualardır. "Allah bin belasını versin, taş olsun, gözü çıksın" gibi ifadelere diğer iki dizide olmadığı kadar çok yer verilmiştir. "Beddua etme, çok günah" diyene verilen cevap, bedduadaki ısrara işaret etmektedir: "Her türlü bedduayı hak ediyorsun sen!" Bölgede sıklıkla kullanıldığı için senaryo metnine yansıdığı düşünülen bir başka ifade ise, "oy kurban olduğum, kurban olurum" fomuyla dile getirilen sevgi ve bağlılık cümlesidir. Burada toplumda karşılığı olan bir form, dizide rol alan karakterlere söyletilerek pekiştirilmiş olmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Görsel iletişimde görünür kılınanlar kadar, gösterilmeyen, gözden kaçırılanlar da içerik analizi açısından önemlidir. Görsel medyanın istediğini, istediği gibi göstermesinin onun gücünü oluşturan temel faktör olduğu hesaba katıldığında, görünmez kılınanların da görsel anlatıma dâhil olduğunu kabul

[43]Ahzâb 33/5.

etmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında Allah adının sıkça, özellikle de sıkıntılı durumlarda anılıyor olmasına rağmen dizilerde ibadet vb. dindarlığın zahiri formlarının görsel karşılığının bulunmaması dikkat çekicidir. Diriliş Ertuğrul dizisi düşünüldüğünde gaza ve cihad söylemini bu kadar içselleştirmiş, milliyet kavramı üzerinden İslam davasına adanmış karakterlerin beş vakit düzenli namaz kılması, dolayısıyla da günlük hayatlarının bir parçası olduğu için de namaz sahnelerinin kadraja girebilmesi gerekirdi. Oysa değerlendirmeye alınan iki bölümde sadece bir namaz kılma sahnesine yer verilmiştir. Suyu oturarak besmele ile içen figürlere kadar bazı günlük hayat pratiklerine dikkat edilirken namaz kılma sahnesinde de "oyunculuğun hakkının verildiğini" söylemek mümkün değildir. Günde beş vakit İstanbul, Adana ve -o dönem- Söğüt semalarında yankılanan ezan, diğer Türk filmi örneklerinde de olduğu gibi[44] kendisine günlük hayatın bir parçası olarak bile yer bulamamıştır. Kadın dizisinde ise Doruk'un sünnet töreninde en ufak bir dua sahnesine yer verilmemiş olması aynı doğrultuda değerlendirilebilir. Zira bu toplumun geleneksel kodlarında, sünnet düğünü töreninin başlangıcında ya da küçük bir kısmında bile olsa mevlid gibi dini içerikli bir seramoni bulunmaktadır. Sünnet töreninde aile içi mütevazı bir tören yapılması hoş bir tercih ve filmde çizilen ailenin sosyolojik yapısıyla uyumlu olsa da, duaya hiç yer verilmemiş olması da, kültürel açıdan bir o kadar karşılığı bulunmayan bir durumdur.

Birisi ekranlara veda etmiş, ikisi ise hala yayında olan dizilerin içerik analizinden elde edilen sonuçlardan biri, Allah adının çokça anılıyor olduğudur. Her üç dizide de Allah lafzının en çok geçtiği durumların dua ve yardım isteme olduğu anlaşılmaktadır. "Maşallah, inşallah, vallahi billahi, Allahım sabır, Allahım ya, Allah Allah, Allah mesut etsin, Allah razı olsun" vb. pek çok ifade repliklerde yer almaktadır. Ancak "Allah adı dillerde, sevgisi de gönüllerde" olmakla beraber, onun istediği istikamet üzere bir hayat rotasında yürümeye azmetmiş karakterlere dizilerde yer verildiğini söylemek mümkün değildir. Aksine yalan, iftira, zina, yakın akrabaya taciz, soy bağı ile oynama, alkol kullanımı, kumpas kurma vb. Allah'a inanan bir insanın yol haritasında bulunmaması gereken pek çok durum, olay örüntüsünde yer almakta, hatta olaylar bunlar üzerinden kurgulanmaktadır. Bu durum aslında Türk tipi dindarlık ile yani Allah'ın varlığına, birliğine, duanın gücüne bütün kalbiyle inandığı halde, kulluğun Allah tarafından istenen gerekliliklerini yerine getirme söz konusu olduğunda araya mesafe koyan Türk insanı tutumuyla son derece benzeşmektedir.[45]

Her üç dizide ortak olan hususlardan biri de kaderci bir hayat tasavvurunun metinlere sinmiş olmasıdır. "Kader işte, ben kaderimle inatlaşmıyorum, kaderimde yazılı, nasibimde yok, talih, baht, şans.." gibi tanımlamalar, günlük hayatın içinde olayları tanımlarken bolca kullanılan ifadelerdir. Hatta evlilik dışı beraber olduğu Seher'in hamile kalmasının kendisiyle alakası olmadığına çiftliktekileri ikna etmek için "o başkalarıyla da geziyordu" diye iftira eden Gafur[46] bile, sonradan Seher'den özür dilerken "Kader beni buna mecbur etti" demektedir. Kader konusunun kişinin sorumluluklarını hafifletme ya da tamamen ortadan kaldırma şeklinde bir yaklaşımla ele alınması kabul edilemez olmakla birlikte, geniş toplum kesimlerince konunun böylece değerlendirildiği de bir vakıadır. Hal böyle olunca bu dizi filmler, var olan bir deformasyonu yeniden üretmekte ve bu algıyı pekiştirmektedir denebilir.

Görsel iletişim açısından televizyonun, televizyon için de dizilerin önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Ancak hoşça zaman geçirme açısından etkin olan dizilerin informal öğrenme sürecini olumlu yönde değerlendirdikleri söylenemez. Dünya dizi piyasasında önemli bir yeri olan Türk dizileri, ellerindeki gücü kültürümüzün temel taşı dinimizin değerlerini anlatma yerine üstünü örtmeyi tercih ettikleri sürece bu alanda elde edilen başarı, ekonomik gelirden başkaca bir kazanç ifade etmeyecektir.

---

[44] http://www.haber7.com/sinema/haber/877778-yilmaz-erdogan-ezan-sette-var-filmde-yok. Erişim 10.10.2016.

[45] https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/diyanetten-dini-hayat-arastirmasi/1300109.

[46] Dizinin en itici tiplerinden birine Allah'ın isimlerinden birinin verilmesi, dini değerleri zedeleme noktasında örneği çokça görülen bir yöntemdir. Detaylı bir değerlendirme için bkz.: Yorulmaz, s.139vd.

KAYNAKÇA

Brıggs, Asa – Burke, Peter. *Medyanın Toplumsal Tarihi.* çev. İbrahim Şener İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2005.

Buckland, Warren. *Sinemayı Anlamak.* çev.:Tufan Göbekçin. İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2018.

Erdoğan, İlker. "Dördüncü Güç Medyadan Beşinci Güç İnternete: Demokratik Bir Dönüşüm mü Yaşanıyor?". *Selçuk İletişim*, 8/1 (2013): 176-191.

Erjem, Yaşar. – Çağlayandereli, Mustafa. "Televizyon Ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30/1 (Mayıs, 2006): 15-30.

Furat, Ayşe Zişan. "Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişimi Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/19* (2009): 37-62.

Güllüoğlu, Özlem. "Bir Kitle İletişim Aracı Olarak Televizyonun Popüler Kültür Ürünlerini Benimsetme Ve Yayma İşlevi Üzerine Bir Değerlendirme". *Global Media Journal Turkish Edition* 2/4 (2012): 64-86.

Günaydın, Fatih. "Yerli Dizilerin Sunduğu Mahremiyet Algısı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme". Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu/1 (27-29 Mart 2015). 545-574.

https://serdargunes.files.wordpress.com/2013/08/tc3bcrkiye-de-dini-hayat-arastirmasi-2014.pdf.

Kırtepe, Selçuk. "Dizi Karakterlerinden Etkilenme Hakkında İzleyici Değerlendirmeleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/1* (2015): 115-130.

Kırtepe, Selçuk. "Televizyon Dizileri Hakkında İzleyici Değerlendirmeleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015): 229-260.

Nazıroğlu, Bayramali. "Din Eğitiminin Gerekliliği Açısından Dini Medya Okuryazarlığı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015): 191-220.

Önay Doğan, Betül – Kocabay Şener, Nihal. *Medya ve Din.* ed: Mete Çamdereli. İstanbul:Köprü Kitaplar, 2014.

Özgökbel Bilis, Pınar - Bilis, Ali Emre - Sydygalieva, Meerim. "Türkiye-Türk Cumhuriyetleri Kültürel İlişkilerinde Televizyon Dizileri Faktörü: Kırgızistan Örneği". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 7/1. (2018), 403-425.

Öztürk, Emine. – Taluk, Abdülselam. "Orta Öğretim Öğrencilerinin Yeni Rol Modelleri Olarak Dizi Karakterleri". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*/21 (2011): 177-202.

Shultz, Duane P.– Shultz, Sydney Ellen. *Modern Psikoloji Tarihi.* çev. Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.

Şenat, Fatma Asiye. Medya Din İlişkisi -Tefsir İlmi Özelinde Bir Analiz-. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017.

Yorulmaz, Bilal. *Sinema ve Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.

Yorulmaz, Bilal - William Blizek vdğr,. *Sinema ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.

POSTMODENİST BİR PERSPEKTİFTEN İNANÇLAR/DİNLER ARASI İLETİŞİM

Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER

ÖZET

İnsanların insana, dünyaya ve dünya ötesine ilişkin inançlarındaki farklılaşmanın gerisinde doğal olarak içerisinde yer aldıkları dil ve kültürdeki farklılaşmalar yer alır. Bağlamsalcı bir perspektiften ifade edilirse, dil hem içerik hem de form olarak daha en baştan dünyayı nasıl tecrübe edeceğimizi belirler. Bir başka deyişle hiçbir tecrübe vasıtasız, yani yorumsuz ve saf değildir. Bu yargı içerisinde iki temel iddia barındırır: 1) Gerçek ya da Hakikat hiçbir zaman mutlak manada ele geçirilebilir değildir. Elimizde olan yalnızca zamana ve mekana göre değişiklik gösteren yorumlardır. Öyleyse hiç kimse mutlak gerçekliğin ya da hakikatin kendisi tarafından ele geçirildiğini iddia ederek hakikat tekelciliğinde bulunamaz; 2) Mutlu ve iyi bir hayatın nasıl olması gerektiği konusunda evrensel ve objektif bir yoldan hiçbir zaman bahsedilemez. Düşünce ve inanç farklılıklarının üzerinde duran evrensel ve objektif bir mutlu ve iyi hayat anlayışı olamayacağına göre inanç ve yaşamda farklılaşma herkesin kabul etmesi gereken en doğal şey olur. Daha da önemlisi, şayet farklı inançlar mutlak hakikat iddiasında bulunmazsa, hakikatin kişiden kişiye değişen bir tat, bir lezzet meselesi olduğunu kavrarsa, kimse kimseye kendi inancını dayatma gereğini hissetmez ve böylelikle farklı inançlar arasında sağlıklı bir iletişimin ve alışverişin de yolu açılmış olur. Burada varılan yargının içerdiği bir başka iddia ise şudur: Bir arada yaşamak zorunda olan dinler/inançlar arasında hoşgörüye dayalı diyalog kurmaya ya da bunların birbirlerine tahammül edebilmelerini sağlayacak etik bir zemin inşa etmeye çalışmak her zaman başarısızla sonuçlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, Din, İletişim, Hoşgörü

INTERRELIGIOUS COMMUNICATION FROM A POSTMODERNIST PERSPECTIVE

ABSTRACT

Under the differences in beliefs concerning humanbeing, world and otherworld lies the differences of language and culture. If it is stated from a contextualist perspective, language we have determines in advance how to experience the world . In another word, there is no pure, unmediated experience, that is, there is no experience without interpretation. It naturally follows from this statement that; 1) We can never capture, in absolute sense, the Real or Truth. What we have is only interpretations changing according to different times and places. So absolute truth can not be captured at all; 2) There is no universal and objective way to form a happy and good life. It is the most natural thing to accept the differences and plurality in beliefs and forms of life because of that there can be no universally and objectively adopted understanding of happy and good life. More importantly, if the claim of absolute truth is not put forward by the believers of various religions and also if it is perceived that the thing called as truth is only a matter of taste or flavor then nobody has a need to impose his belief on others, and this consequenlty gives way to the establishment of a healthy communication and dealing between various beliefs groups. This propositon also includes the judgement that to establish a dialog based on tolerance between different beliefs/religions or to build an ethical ground for believers of different religions to tolerate or endure each other is certainly doomed to be end in failure.

Key Words: Postmodernism, Religion, Communication, Tolerance

Postmodernist bir perspektiften ne anlamamız gerektiğini Bauman'ın sözleriyle ortaya koyacak olursak, postmodernlik "Büyük toplumsal tasarımlara duyulan yaygın nefretin, mutlak hakikatlere duyulan ilgi kaybının, kurtulma güdülerinin özelleştirilmesinin, bütün yaşam tekniklerinin göreceli – salt keşfe yönelik – değeriyle uzlaşmanın, dünyanın iflah olmaz çoğulluğunun kabul edilmesidir. Özünde çokanlamlı ve tartışmalı olan postmodernlik düşüncesinin (yalnızca zımnen de olsa) çoğunlukla işaret ettiği şey, her şeyden önce, dünyanın ortadan kaldırılması imkansız çoğulluğunun kabulüdür. Aynı şekilde, postmodernlik, müphemliğin üstesinden gelmeyi ve aynılığın tekanlamlı kesinliğini hedefleyen tipik modern güdüden tamamen özgürleşme anlamına gelir. Gerçekten de postmodernlik, tektiplilik ve evrenselcilik gibi modernliğin merkezi değerlerinin işaretlerini tersine çevirir. Postmodernlik, kendi imkansızlığıyla uzlaşan – iyi ya da kötü, bununla birlikte yaşamaya kararlı olan – modernliktir."

[1]

Postmodernizmin özgürleşme ve farklılıkların serpilmesi adına neleri ateşe atmak zorunda kaldığını ise Eagleton'ın postmodernizm tanımında buluruz: "Postmodernlik klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden, bilimsel açıklamanın başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzıdır. Postmodernlik, Aydınlanma'nın bu normlarına karşı dünyanın olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden ya da yorumlardan ibaret olduğunu bildirir; bu da hakikat, tarih ve normların nesnelliği, doğanın verili oluşu ve kimliklerin tutarlılığı hakkında belli ölçüde bir kuşkuculuğu besler."[2] Bir kez hakikat, akıl, kimlik, evrensellik, nesnellik nosyonları kuşkulu hale getirilip de bunlardan boşalan yerlere belirsizlik, irrasyonellik, çoğulculuk, farklılık, temelsizlik, istikrarsızlık, merkezsizlik, olumsallık vb. yerleştirilince, postmodernistlere göre, bütün farklı yaşam ve inanç biçimlerinin ötekileştirilmeden, dışlanmadan, yabancı ve sapkın addedilmeden, baskılanmadan bir özgürlük, barış ve hoşgörü havası içerisinde yaşayabilecekleri bir dünyanın kapılarını aralamış oluruz. "Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, modernliğin sloganıydı. Özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise postmodernliğin ateşkes formülüdür."[3]

Her ne kadar temelleri özgürlük ve özerklik kaygısıyla atılmış olsa da zamanla disipline edici, gözetleyici, tektipleştirici, tahakküm edici bir yapıya dönüşen modernizmle[4] sahici bir özgürlük ve farklılık adına hesaplaşan ve onu ayakta tutan bütün sağlam temelleri yıkmak için var gücüyle mücadele veren postmodernistlere özellikle düşünce tarihinin iki önemli figürü ciddi eleştirel ve fikri destek sağlamıştır. Bunlardan ilki, Tanrının ölümünü ilan eden Nietzsche'dir. Nietzsche'nin delisi 'Tanrı öldü!' diye haykırırken aslında sağlamlığına, sarsılmazlığına ve güvenilirliğine şeksiz şüphesiz iman ettiğimiz mutlak hakikatlerin, ezeli-ebedi doğruların, büyük anlatıların içinin boş olduğunu; varlığın, hakikatin, öznenin, dilin, dinin, kimliğin, tarihin, toplumun vs. mutlak bir temelden ve sabit bir anlamdan yoksun olduğunu ilan ediyordu. Bu, insanın varoluşsal olarak tam bir belirsizlik, emniyetsizlik ve güvensizlik içerisinde, zeminsiz ve merkezsiz bir hayatta kendi yolunu çizmeye, kendi kaderini yazmaya mahkum olduğunun bir ilanıydı. Ya kendini aldatmaya devam edeceksin ya da özgürlüğün gerektirdiği sorumluluğu ve zorluğu üstlenmeye razı olacaksın.

Nietzsche Tanrının ölümünü ilan ederken sadece dine inananlara değil Tanrıyı oynayan, Tanrı gibi davranan bilim adamlarına da sesleniyordu. Hem dinin hem de bilimin "gerçek"e referansla kurduğu dünya bir fiksiyondan ibarettir. Bu "gerçek" denen şeyin gerisinde sadece egemen olma arzusu vardı Nietzsche'nin gözünde. Yani gerçek, dil ve arzunun yaratımından başka bir şey değildir. Çünkü keşfedilmeyi bekleyen gerçek diye bir şey yoktur; gerçek daima yorumlarla yaratılmaktadır. Gerçek dünya diye bir şey yoksa hem bilimin hem de dinin gerçekliğe referansla bahsettiği hakikatler seyyar metafor ordusu, kaypak bir yığın, hayal olduğunu unuttuğumuz hayal, üzerindeki kabartmaları silinmiş olup artık bozuk para niteliği bile taşımayan metallerdir. Bilimin ve dinin hakikatleri, gerçeğin bilgisini

[1] Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 130-131.
[2] Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 9.
[3] Bauman, *Modernlik ve Müphemlik,* çev. İsmail Türkmen, 131.
[4] Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 30-33.

aktarmak şöyle dursun, tiranlığın araçlarıdır, güçsüzlüğün işaretleri olup bu yüzden egemen olma isteğinin dışavurumudur.[5] "Bu bilim ve çileci ideal ikilisi, aynı temele dayanırlar – bunu zaten göstermiş bulunuyorum -; İkisi de, hakikati çok büyük görme üstüne dayanırlar – (daha doğrusu: Hakikatin değerlendirilemez ve eleştirilemez olduğu inancı üstüne). Bundan dolayı onlar zorunlu müttefiktirler, - eğer savaşacaklarsa, birlikte savaşırlar, birlikte sorgulanırlar. Çileci idealin değerinin küçük görülmesi kaçınılmaz olarak bilimin de küçük görülmesini içerir."[6] Oysa Nietzsche'nin gözünde özgür ve yaratıcı olmak demek, hakikatten uzak kalarak hakikat olmayanla, belirsizlik ve bilgisizlikle sıkı fıkı olmayı, hatta bunlardan zevk almayı gerektirir. İşte o zaman gerçek ve hakikat diye dayatılan tek bir dünyanın değil değerlerle yaratılan ve sonsuzca, yeniden ve yeniden yorumlanan dünyaların (perspektivizm) olduğuna tanıklık etmeye başlarız.

Nietzsche'nin ve onun izinden giden postmodernistlerin hakikati sorgularken tam olarak gerçekleştirmeye çalıştıkları şey, insanı hem aklın hem de dinin mutlaklarından, kesinliklerinden, gerçekliklerinden, genel geçer doğrularından, evrensel ilke ve mesajlarından, tek bir hakikat, tek bir kod, tek bir bağlam üzerine oturtulmuş, dışlayıcılık ve bölücülük karakterine sahip toplumsal yapılanmalarından, her ikisinin de yarattığı özne/kimlik modelinden ve bireysel kimlik ve özgürlüğü baltalayan, insanı silikleştiren kolektif yapılarından kurtarmak ve özgürleştirmektir. Nietzsche ve müritleri, nesnel hakikat, mutlak doğru, evrensel, gerçek, töz, öz, rasyonel, bilimsel, nesne, özne, demokrasi, doğa, yasa gibi kavramların daha çok farklılıkları ve karşıtlıkları bastırmak için kullanılan sopalar olduğunun farkındadır. Yücelttikleri, bütün teptipleştirici ve köleleştirici değerleri yıkarak yerine güç istencini, yaşama sevincini açığa çıkaran, böylelikle kendine özgü değerleri yaratan üst insandır; farklı olandır, biricik olandır.

Özgürlük ve farklılık sevdalısı postmodernistlerin görüşlerine atıf yapamadan kendilerini ifade edemediği diğer önemli düşünür de Wittgenstein'dır. Dilin anlamını kullanılışında gören ve "dil oyunları"ndan bahseden Wittgenstein bir tür kavramsal görececiğilin önünü açmıştır. Çünkü şayet kullanmakta olduğumuz kelimeler anlamlarını dış dünya denen şeyi ya da harici nesneler ve olaylar dünyasını kusursuz temsil edebilme gücünden değil de içerisinde yer aldıkları sosyo-kültürel bağlamdan, o bağlam içerisindeki kullanılış biçim ve tarzlarından alıyorsa bu öncelikle, bütün dillerin üzerinde ya da kökeninde yer alan evrensel, ideal, tarafsız bir üst dilin olmadığını imler. İkinci olarak da, neyin gerçek, anlamlı, rasyonel vs. olduğunu belirleyen dilin kendisi olduğuna göre farklı diller farklı dünyalar yaratırlar ve böylelikle her dil kendi yarattığı bir dünyanın içerisinde yaşar. Üçüncü olarak da, hiçbir dil, farklı sosyo-kültürel bağlamın ürünü olan diğer diller üzerinde hüküm sürme, onları eleştirme ve yargılama salahiyetine sahip değildir. Bir dili anlamak ve değerlendirebilmek için tek yapılması gereken, ilgili dilin içerisinde hayat bulduğu yaşam biçimine gönüllü olarak girmek ve onu içten yaşamaktır, yoksa dışarıdan bakarak başka bir dilin norm ve kriterlerine göre ahkam kesmek değil. Mistiklerin/sufilerin hep söyleyegeldikleri gibi, "bizi yaşamayan anlamaz, bilmez." O halde, Wittgenstein'ın postmodenist takipçilerinden anladığımız kadarıyla, şayet gerçeklik ya da hakikat dile göreliyse; gerçekliği ve hakikati yaratan şey (keşfedilen değil) dil ise ve doğal olarak tüm bunlar birer insan ürünüyse, ve şayet elimizde gerçekliği ya da hakikati resmeden ya da kusursuzca temsil eden, insanın doğasına ve dünyaya ayna tutan bir dil değil de (Rorty'nin tabirleriyle) sadece tarihsel olumsallıkların kurduğu bir dil varsa; ve eğer her bir farklı dil oyununun kendine özgü bir söz dağarı ve rasyonalitesi bulunuyorsa, bu durumda dünyayı ve insan doğasını daha iyi, daha doğru ve daha gerçekçi anlatan bir dilden bahsetmek ve rasyonellik, nesnellik ve evrensellik gibi ayrıcalık, üstünlük ve saygı belirten belli bir söylemsel ölçüte göre farklı dil oyunları arasında mukayese yapmak bütünüyle imkansızlaşır.

Nietzsche ve Wittgenstein'dan hareketle postmodernist düşünürler esasen iki önemli değerin hayat bulması ve gelişmesini arzu ederler: Özgürlük ve farklılık. Özgürlüğün hayat bulabilmesi için

[5] Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 251, 280, 285, 286, 299, 302, 305, 307; a.mlf., *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, (İstanbul: Asa Yayınları, 2003), 307; a.mlf., *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, çev. Oruç Aruoba, (İstanbul: Hil Yayınları, 1995), 86.

[6] Friderich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Ahmet İnam, (İstanbul: Yorum Yayınevi, 2001), 149.

kesinliklerin, ezeli-ebedi hakikatlerin, mutlakların, evrensellerin dağılıp parçalanması ve böylece belirsizliğe, güvencesizliğe ve karar verilemezliğe yer açılması gerekiyordu ki bunu en iyi Nietzsche başarmıştı. Ve Nietzsche bizlere sonsuz metaforlarla sonsuzca yorumlanarak yaratılacak dünyalar bırakmıştı. Daha da önemlisi, kalabalıklara, anonimleşmiş çokluklara, eşitliklere, birliklere karşı kendi değerini yaratabilen üstün yeteneklileri, farklı olanları, biricik olanları ön plana çıkarmıştı. Yine farklılıkların hayat bulabilmesi için de, Nietzsche'nin gözünde irade güçsüzlüğünün bir dışavurumu olan ve aslında sadece egemenlik arzusuna ve farklılıkları bastırma ve budama kaygısına hizmet eden gerçeklik, mutlaklık, hakikat, kesinlik, nesnellik, yasalılık gibi kutsal kavramların çok tehlikeli birer silah olduğunun ve bunların alçakça kullanıldığının gösterilmesi gerekiyordu. Bunu da önemli ölçüde Nietzsche başarmıştı. Nitekim "Tarih, bir ve tek hakikat adına işlenen cinayetlerle doludur. Ancak çoğulluk ve hoşgörü adına işlenen tek bir zalim eylem örneğine işaret etmek zordur. ... tek parti, tek tarih hükmü, tek ilerleme çizgisi, insan olmanın tek yolu, tek (bilimsel) ideoloji, tek doğru anlam, tek doğru felsefe. Bütün bu bağlamlarda 'bir ve tek ibaresi' bir ve tek mesaj taşıyor: bazıları için iktidarı tekellerinde bulundurma hakkı ve ötekiler için tam itaat yükümlülüğü."[7]

Her şeyden önemlisi Nietzsche, hakikatin keşfedilen değil, dil ve arzuların yarattığı bir şey olduğunu göstermekle önemli bir adım atmıştı. Şimdilerde Deleuze'ün açıkça zikrettiği gibi, hakikat "önceden varolan ve keşfedilmesi gereken bir şey değil de, her alanda yaratılması gereken bir şey"dir.[8] Hakikatin bireysel ya da bağlamsal olarak yaratılan bir şey olması da, farklılığın, kararın, sorumluluğun ve özgürlüğün imkanıdır. Hakikatin bağlamsal olarak farklılaştırılması ve çoğullaştırılması hamlesi de gücünü önemli ölçüde Wittgenstein'ın dil oyunlarından almıştır. Bu hamle, farklı sosyo-kültürel ya da dilsel bağlamların dünyayı kendi gerçeklik, hakikat, anlamlılık, geçerlilik norm ve kriterlerine göre yarattıklarını ve bu yüzden bunların evrensel ve ideal bir gerçeklik ve hakikat temelinde mukayese edilemeyeceklerini ve bir dili anlamanın ve değerlendirmenin ancak o dile anlamını ve işlevini veren bir hayat formunun içine girerek ve o hayatı içten yaşayarak mümkün olabileceğini öne sürerek bir tür fideist tavrın yaygınlaşmasına sebebiyet vermiştir. Bu fideist tavır da farklılıkların meşru bir çerçevede kendilerini ifade edebilmesinin, diğer farklılıklarla eşit ve özgür koşullarda bir arada yaşayabilmesi ve rekabet edebilmesinin ve böylelikle farklılıkların birbirlerini geliştirip zenginleştirebilmesinin önünü açmıştır. Sonuç olarak, "İdeal anlamda, postmodernliğin çoğul ve çoğulcu dünyasında, ilke olarak bütün yaşam biçimlerine izin veriliyor; ya da daha doğrusu, hiçbir yaşam biçimi, herhangi bir yaşam biçimini izinsiz kılacak kadar bariz (ya da tartışmasız) değildir. Farklılık bir baskı olmaktan çıkıp, eylem ve çözüm gerektiren bir sorun olarak algılanmadığı zaman, farklı yaşam biçimlerinin barış içinde birlikte yaşamaları, düşman güçlerin geçici bir dengesi olmaktan başka bir anlamda mümkün hale geliyor. Bir yandan birlikte yaşama ilkesi, evrenselleştirme ilkesinin yerini alabilirken (sadece –abilirken), öte yandan hoşgörü önermesi ihtida ve tabiiyet önermelerinin yerine geçebilir (sadece –ebilir). Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, modernliğin sloganıydı. Özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise postmodernliğin ateşkes formülüdür."[9]

Şimdi esas meseleye gelecek olursak, özgürlük ve farklılık adına hakikate, temele, evrensele, tekçiliğe ve mutlakçılığa, büyük anlatılara mesafeli duran postmodernizmin dinlere karşı tavrı ne olabilir? Postmodernizm, içinde yaşadığımız çağda farklı inançların bir arada ve özgürce yaşayabilmesinin bir imkanı olarak düşünülebilir mi? Şimdi, ilk sorunun cevabı kabilinden denebilir ki, Tanrının ölümü, varlığın temeli ve zemini olarak inanılan, değişmez, kusursuz, aşkın, tözsel ve nihai varlık ve gerçekliği temsil eden, insanlığa dair bütüncül ve nihai bir planı olan, her şeyi bilen, her şeyi gözeten, yaratıcı, insanlara mutlak doğrularını ve buyruklarını dikte edip cennet ümidi ve cehennem korkusuyla insanlara ve tarihe yön veren, hakikate, mutluluğa ve kurtuluşa dair bütüncül bir üst anlatı oluşturan dinin Tanrısının ölümü demektir. Zaman, mekan ve tarih ötesi, dil ve öznellik dışı, nihai bir Gerçeklik olarak Tanrının ölümü, Tanrıyla insanlar arasında ayrıcalıklı bir mevkie ve dile sahip olan ve

[7] Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 285-286.

[8] Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2006), 143.

[9] Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, 131.

ilahi hakikati ve gerçekliği temsil eden, tek ve mutlak hakikate referansla insanları tek bir çatı altında toplayan peygamberlerin de gereksizliğini imler ve hatta onları nefret edilesi figürlere dönüştürür. Postmodern düşüncede artık hiçbir din, kendisini dil dışı bir gerçekliğe, mutlak bir hakikate ve sabit bir anlama referansla meşrulaştıramaz ve üstünlük iddiasında bulunamaz. Dilin kendisi dışında bir gerçekliğinin olmaması ve gerçekliğin de sonsuzca yorumlarla ve metaforik bir dille inşa ediliyor olması, dini, herhangi bir aşkın varlığa, dil dışı bir gerçekliğe yaslanmayan, herhangi bir temelden, değişmez ve bütünlüklü bir anlamdan, mutlak, ezeli bir hakikatten, ilahi bir amaçtan yoksun bir metin statüsüne indirger. Tarihsel/kurumsal dinlerin varlığa tepeden/aşkın bir noktadan bakan ve her şeyi belirleyip açıklayan, her şeyi gözeten bir Tanrı ve vahiy merkezli, ezeli hakikatleri barındıran meta anlatısal yapısı, postmodern dinle birlikte kaybolmuştur ya da kaybolmadığı söylense bile böyle bir meta anlatıya karşı Lyotard'ın farklılıkların yaşatılması adına başlattığı savaş sürecektir. Burada önemli olan husus, insanın özgürlüğünü ve farklılığını korumak adına meta anlatısal bir yapıya ve tekçi, mutlak, evrensel bir hakikat çizgisine sahip her türden dinin, postmodern bir perspektifte reddediliyor oluşudur. Bu, postmodernistlerin, insanı tektipleştiren ve tek bir hakikatin hizmetçisi kılan, insanın kendiliğindenliğini öldüren, insana öz-yetersizlik, acziyet ve hiçlik duygusu aşılayan, karar verilemez durumlarda karar verebilme özgürlüğünü elinden alan güvenceli ve garantili bir hakikatler manzumesine mesafeli durmalarının bir neticesidir. İnsanın kendi varoluşunun sorumluluğunu kendi üzerine alabilmesi, kendi kararlarıyla kendini ve kendi değerlerini inşa edebilmesi için her şeyi bilen, her şeyi belirleyen, her şeyi gözetleyen ve ölüm sonrası sonsuzluk vaat eden imtiyazlı bir Tanrının öldürülmesi, meydanın hafif ve narin ayaklı dans eden Tanrılara bırakılması elzemdir. Bu, gerçekten Tanrının ölümüdür. Ve bu, çok sağlam, çok acımasız ve radikal bir ateizmdir. Dolayısıyla postmodern düşünce sahasında artık sadece bütünüyle sekülerleştirilmiş ve aşkın kaynağıyla bağları kesilmiş bir dine, Tanrısız bir dine ya da hafif ayaklı Tanrılara yer var. Dinsel alanda farklı dillerin yarattığı, olumsallık ve belirsizlikle yoğrulmuş, sadece kişiler arası karşılaşma ve ilişkilerde gerçeklik kazanan ve daha çok sevgi, adalet, sorumluluk, iyilikseverlik, hoşgörü, farklılıkların serpilmesi gibi insani arzu ve özlemlerin yerini tutan (dinsellik ile tam olarak kastedilen de budur), hazzı ve anlık doyumu artıran, özgürlüğe ve sonsuz yoruma sınırsızca cevaz veren, insanın kişisel ahlaki ve manevi gelişimine hizmet eden Tanrılardan söz edilebilir ancak. Özetle, postmodernistler için makbul din, Tanrısız bir dindir ya da sekülerleştirilmiş bir dindir. İçkinleştirilmiş ve hayatı yorumlamanın ve kimliklenmenin olumsal malzemelerinden biri olarak, dilin yarattığı ve hiçbir temeli, yaratıcılığı, aşkınlığı, dışsal buyruğu ve otoritesi kalmamış; müphem, dünyevi, belirsiz, değişken ve muğlak karakterde, sonsuz yorumlama özgürlüğüyle sonsuzca çoğaltılabilen bir Tanrı ya da Tanrılar var artık karşımızda. Zaten postmodern birey, hiçbir geleneğe kendisini tam olarak ait hissetmeyen, belirsizlik, güvensizlik ve olumsallık içinde kendisini yapboz parçalarıyla sürekli yaratıp bozan biri değil midir?[10]

Düzen, rasyonellik, özgürlük ve özerklik fikrine sıkı bir biçimde sadık kalınarak ve hep bunlara referansta bulunularak normal/meşru bir kimlik ve toplum modelinin yaratıldığı, hayata geçirildiği, gözetlenip disipline edildiği modern dünyada din ya sürekli ilerleme çizgisi gösteren insanlığın ilkel, geri ve karanlık dönemi olarak görülmüş ve bilimin ışığıyla zamanla terkedileceği beklenmiş, ya felsefi ve bilimsel gerekçelerle doğal sebeplere indirgenerek reddedilmiş ya da agnostik bir tavra muhatap olmuş, ya yine felsefi ve bilimsel gerekçelerle Tanrının yeryüzündeki bütün hükümranlığına son verilerek, onu emekliye ayırarak ve sonsuz sessizliğine gömerek akılcı bir din hüviyetine büründürülmüş; toplumsal/kamusal hayata biçim ve yön verme gücü elinden alınarak bireyin iç dünyasına hapsedilmiştir. En sonunda bireylerin dünyasında bile bir zamanlar sahip olduğu ayrıcalık, üstünlük, zorunluluk ve vazgeçilmezlik niteliğini kaybederek kimliklenmenin sınırsız alternatiflerinden yalnızca birisi olarak görülmeye başlanmıştır. Evet, beklenen olmamış; din insanlık ilerledikçe yok olmamış ama kurumsal olarak toplum üzerindeki gücünü kaybetmiş. Ancak bireysel dindarlık ve yeni dinsel kimlikler (yeni dini akımlar, paranormal inançlar, maneviyatçılık, esoterizm vb.) alabildiğine artmıştır. Postmodernizmin düzene, rasyonelliğe, kesinliğe, temellere, verilmiş olana, ilerlemeye,

[10] Geniş bilgi için bk. Abdüllatif Tüzer, "Postmodernizm ve Tanrının Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme", *Milel ve Nihal* 12/2 (2015), 114 vd.

istikrara, aynılığa/tektipleşmeye yönelik saldırılarıyla birlikte nesnel ya da sorgulanamaz bir zemine/temele referansla inşa edilen evrensel ve rasyonel özne/kimlik modeli de parçalanmaya başlamış ve böylelikle postmodernizmin çoğulcu ve farklılıkçı dünyasına kapılar açılmıştır. Artık bugün, doğal veya verilmiş bir kimliği olmayan, müphemlik, belirsizlik, güvensizlik, kararsızlıkla ve uyumsuzlukla sıkı fıkı olan, dilinin ve benliğinin olumsallığının bilincinde olan, yani öz, gerçek, verilmiş, doğa, hakikat, evrensel, kesinlik, mutlak gibi kutsal kelimelere yaslanan tüm kimliklere, söylemlere ve geleneklere, hatta kendi nihai söz dağarına kuşkuyla bakan, sahip olduğu söz dağarının gerçeğe ya da hakikate diğerlerinden daha yakın durmadığının farkında olup kendisini gereğinden çok ciddiye almayan, diğer söz dağarlarıyla sıkı bir ilişki ve etkileşim içinde olup kendi kimliğini sürekli otantik bir biçimde bir yap boz mantığıyla yaratma, yeni söz dağarları icat etme derdinde olan ironist bireylerin ya da modüler insanların günüdür. Bu postmodern bireylerin dünyasında paganlara, kabilelere, mitlere, gizemciliğe, dinlere vs. bolca yer vardır; bir zamanlar büyüden arındırılmış olan dünya yeniden büyüsüne kavuşmuştur. Dinlere yer vardır ama ayrıcalıklarını, biricikliklerini, sorgulanamazlıklarını kaybetmiş birer alternatifler olarak; pazarın sahibi olarak değil pazarda bir sergi olarak.

Birinci sorumuzla, yani postmodernizmin dinlere karşı tavrının ne olduğuyla ilgili olarak şimdiye kadar anlatmaya çalıştığımız durumun aynı zamanda ikinci sorumuzun da cevabı olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Dile, tarihe, zaman ve mekana aşkın olan ve tek doğruyu dikte eden bir Tanrıya ve öz-yetersizlikle malul olup yakasını günahkarlık ve hiçliğin bırakmadığı özü belli bir kula referansla konuşmadıkça, insanların kendilerini anlama ve gerçekleştirmelerine, ahlaki ve manevi gelişimine hizmet ettiği sürece, kişiler arası dünyada sevginin, adaletin, sorumluluğun yer etmesine ve güçlenmesine katkı sunduğu müddetçe, özgürlüklere, haklara, farklılıklara saygı duyup bunları besledikçe ve kişisel mutluluk, haz ve doyum konusunda yepyeni yollar açtıkça postmodern bireylerin dünyasında her türden dine ve inanca yer vardır. Postmodern bireyler kendi dini geleneklerine karşı kuşkucu ve mesafeli olup ona tam anlamıyla aidiyet hissetmedikleri için dinler ve inançlar pazarından çeşitli unsurları alıp sürekli bir yap boz faaliyeti içerisinde yeni kimlikler oluşturmaya, senkretik dinler yaratmaya oldukça yatkındırlar. Artık bu pazarda din kurucu ve tahakküm edici bir kurum ve bütünlüklü bir meta anlatı, kapsamlı bir kurtuluş projesi olmaktan çıkmış, postmodern bireyin yorumlarıyla başkalaştırılmış, "kendi"nden farklı bir şeye dönüştürülmüş ya da onun oluşturmaya çalıştığı kimlik modelinin yalnızca bir parçası, bir kırıntısı olma lütfuna mazhar olabilmiştir. Bu toplumsal dönüşümün bir neticesi olarak, postmodern bireylerin dünyasında, kürelleşme ve medyanın da yaygın etkisiyle, inançlar/dinler arasındaki iletişim tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar artmış ve güçlenmiştir. Postmodern bireyin kendi dini geleneğine kuşkulu yaklaşımı ve ona kendisini tam olarak ait hissetmemesi, sahip olduğu benliğin ve inançların tümüyle sosyo-kültürel bağlamın bir ürünü (olumsal) olup hiçbir dil ve tarih dışı gerçekliğe ya da hakikate yaslanmadığının farkında olması onu farklı inançlara ve dini geleneklere karşı hoşgörülü kılacak ve kendi özgün kimliğini yaratması bakımından bir zenginlik sağlayacak diğer inançlarla ve dinlerle etkileşime sokacaktır. Bu etkileşimin etkilerine ve ortaya çıkan halitalara gerek medya kanalıyla gerekse kendi çevremizle ilgili gözlemlerimizle doğrudan tanık olmaktayız. Kadim pagan dinlerin tanrıları ya da yarı-tanrıları bedenlerimizde, düşüncelerimizde, hislerimizde, sofralarımızda yaşamaya devam etmekte; Müslümanlığımızı ikrar etmekle birlikte tenasühe, yoga ve meditasyonun ilahi iyileştirici gücüne gerçekten inanabilmekte ve insanlara ve hayata karşı yaklaşım ve davranışlarımızı, içerisinde yaşadığımız mekanı Budizmin ya da Zen Budizmin düşünce ve davranış normlarına göre düzenlemekteyiz; İslam algımıza bilimsel ve teknolojik gelişmelere göre yeniden biçim verip yeni inanç modelleri yaratabilmekteyiz; Marksist, liberal, eşcinsel, deist, panteist, kapitalist, seküler, feminist, ezoterik, spiritualist, varoluşçu, anarşist Müslüman gibi tanım ve etiketlerle daha sık karşılaşabilmekteyiz. Öyle görünüyor ki pazar gittikçe renklenecek ve bizler daha da kanıksayacağız.

Meselenin esasına gelecek olursak, inançlar/dinler arasında sağlıklı ve verimli bir iletişim ve etkileşimin kurulabilmesi üç önemli kavramı anahtar kavram haline getiriyor: Sekülerleşme, çoğulculuk ve hoşgörü. Bunlar, inançların/dinlerin devletle, toplumla/toplumsal yapıyla ve kendinden farklı olanlarla sağlıklı ilişki kurabilmeleri ve sınırlarını görebilmeleri adına geliştirilmiş, hem modern hem de postmodern düşüncenin vazgeçemediği üç önemli kavramdır. Her üç kavramda da esasen güdülen

niyet, bireylerin özgürlükleri, hakları ve güvenliklerinin teminat altına alınmasıdır. Ancak modernizmin ve postmodernizmin bu üç kavramın önemini tesis ederken kullandığı argümanlar birbirinden kökten farklıdır. Modernizm doğal ışık olarak aklı/rasyonelliği/ortak aklı ve bilimi esas alarak ve bunlara referansta bulunarak sekülerlik, çoğulculuk ve hoşgörünün gerekliliğini ve önemini temellendirmeye çalışırken postmodernizm müphemliğin, belirsizliğin, temelsizliğin, olumsallığın ve bağlamsalcılığın doğal olarak bizleri sekülerlik, çoğulculuk ve hoşgörüye götüreceğine inanır. Modernizm aklın nesnel ve evrensel ilkeleri ve yasaları adına farklılıkları bir hizaya çekerken postmodernizmde farklılıklar kendiliğinden, kendi rızalarıyla hizaya gelirler.

Dedik ki hem modernizm hem de postmodernizm bireylerin özgürlükleri ve özerklikleri, hakları ve güvenliklerinin teminat altında olabilmesi için sekülerleşmenin, çoğulculuğun ve hoşgörünün gerekliliğini vurgulamıştır. Ancak modern akıl dikotomilerle iş gören, ilkeleri, kalıpları ve çalışma prensipleri itibariyle nesnel ve evrensel bir mahiyete sahip olan, çatışma ve çelişki durumunda bizi tek bir doğruya götüreceğine (hakikat keşfedilir ki bir konuda keşfedilen hakikat çok olamaz) inanılan bir akıldır. Meşhur olmuş deyişle, aklın yolu birdir. Böylesi bir aklın doğal olarak farklılıklara bakışı ve onlara muamelesi (öncelikle ötekileştirmek ve yabancılaştırmak, dışlamak, sopa ya da kılıç kullanmak, en iyi yaklaşımla hoş görmek) bildiğimiz türden olacaktır. Çünkü aklın doğası ve yasası gereği bir konuda fikir farklılığına düşen taraflardan birisi haklı diğeri haksız olmak zorundadır. Oysa postmodern akıl, bütünüyle bağlamsal ve olumsal olan, belirsizliği, çelişkileri, paradoksları, metaforları, karar verilemezliği seven, modern akla kralcı tavırları nedeniyle ve duygularla ve iktidarla ilişkisi bakımından kuşkuyla bakan, çatışma ve çözümsüzlük durumlarında içtenlikle sen de haklısın diyebilen bir akıldır.

Aslında bütün mesele farklı inançların hiçbir baskı, şiddet, dışlama olmadan ve farklılığın bir zenginlik ve gelişme imkanı olduğu bilincini taşıyarak bir arada barış içerisinde ve özgürce yaşayabileceği bir toplumsal yapı kurabilmektir. Sekülerizm bunun gerçekleştirilebilmesi için oldukça hayati bir adım olarak görülmelidir. John Locke'un *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*'unda kendi sonucuna ulaşmak için kullandığı önermelerle -çağdaş liberalizmin sekülerizme dair herkesçe iyi bilinen önerileriyle harmanlayarak - ilerleyecek olursak;

İyi ve mutlu bir hayatın nasıl olması gerektiği konusunda nesnel ve evrensel ölçütleri ihtiva eden bir yol bulmak mümkün değildir. İyi hayat anlayışı kişiden kişiye, inanç gruplarından inanç gruplarına, coğrafyadan coğrafyaya değişir. Sonsuz mutluluğa giden doğru yol, bunlardan ancak bir tanesidir; fakat, insanların peşinden gittiği bu yolların büyük çeşitliliğinde hangisinin doğru yol olduğu hala şüphelidir (hangisinin doğru olduğuna ilahi mahkemede Tanrı karar verecek). Şimdi, ne devlet, ne kanun çıkarma hakkı siyasî yöneticiye cennete giden bu yolu, her özel şahsın kendi araştırması ve çalışması aracılığıyla bizzat keşfetmesinden muhakkak ki daha fazla keşfettirmez. İyi hayat ve sonsuz mutluluk konusunda baskı, zorlama ve şiddet insanın doğuştan hak ve özgürlükleriyle çelişiklik arz ettiği gibi imanın doğasına da aykırıdır; iman kişinin bir tercihi, seçimi olmalıdır. Hakikî dinin bütün hayatı ve gücü, aklın samimi ve tam olarak ikna edilmesine bağlıdır. O zaman, her insanın ruh iyiliği kendisine aittir ve kendisine bırakılmalıdır.

İyi hayat ya da sonsuz mutluluğa ilişkin çok sayıdaki anlayışlardan ya da inançlardan birisine devleti yönetme erki ve kamusal alanda topyekun kurucu ve biçimlendirici olma gücünün verilmesi, her biri sarsılmaz, yanılmaz ve sorgulanamaz bir harici otoriteye dayanan, nihai kurtuluşun ancak kendi toplumsal tasarımlarının gerçekleştirilmesiyle ve herkesin de buna tabi olmasıyla mümkün olabileceğine inanan inançların ayrımcılığına, baskılarına, şiddetine, dışlamalarına, kısaca belli bir iyi hayat anlayışının tiranlığına geçit vermek demektir. Bu da farklılıkların, bireysel hak ve özgürlüklerin kökten tırpanlanması demektir ki bu, aklın yoluna aykırıdır. Din konularında başkalarından farklı olanlara hoşgörü, İsa'nın İncil'i ve insanoğlunun salim aklı için kabul edilebilir bir şeydir.

Bu yüzden devlet farklı inançlara eşit mesafede olmalı, dolayısıyla tarafsızlığını her zaman korumalıdır.

Ruh iyiliği konusunda, iyi hayatın nasıl olması gerektiği konusunda tek otorite kişinin kendisi, kişinin kendi aklı ve vicdanı olduğu için ne devletin ne de başka kişi ve kurumların zorlama ve şiddet

hakkı yoktur. Dolayısıyla farklı inançların birbirlerini hoş görmeleri vazgeçilmezdir, en insani yaklaşımdır.[11]

Peki sekülerizmin bireylerin özgürlükleri ve haklarını korumak adına dini inançları toplumsal/kamusal hayattan tamamen atmak, yani kamusal hayata biçim ve yön verilmesi konusunda dini bütünüyle etkisizleştirmek istediği söylenebilir mi? Elbette ki hayır. Dinlerin de tüm insanlığın hayrına olduğu düşünülebilecek öğretileri, görüşleri, çözümleri, hikmetleri, pratikleri mutlaka vardır. Dolayısıyla seküler bir toplumda dinler de kamusal hayatın düzenlenişine katkıda bulunabilirler ancak seküler ya da kamusal aklın dikte ettiği bazı şartları yerine getirmek kaydıyla. Öncelikle kamusal hayatta her din kendi kurtuluş öğretisini topyekun dayatmaktan vazgeçmeli, hatta bunun için kendinden çokça taviz vermelidir. İkinci olarak, asla dışlama, zorlama ve şiddete başvurmamalıdır. Üçüncü olarak, aklın ve bilimin otoritesini kabul ederek, dolayısıyla bunları reddetmeden ve bunlarla çatışma içerisine girmeden kendi önerilerini seküler dilin formlarına/kalıplarına dönüştürmeli ve ortak aklın mahkemesine sunmalıdır. Devlet tarafsızlığını korudukça ve ortak akıl bu şekilde geliştirildikçe tüm farklılıkların adil ve hoşgörülü bir biçimde bir arada ve özgürce yaşayabilecekleri bir toplumsal vasata da erişilmiş olur.

Sekülerizm aklı ve bilimi diğer tüm dillerin tabi olacağı ve ona göre kendisine ayar vereceği bir üst dil olarak koyutluyor. Akıl iyi hayatın ve sonsuz mutluluğun nasıl olması gerektiği konusunda nesnel ve evrensel ölçütler bulamadığı ve bu konudaki çeşitliliğin üstesinden gelemediği için bu konuyu bireylerin kendi hür irade ve akıllarına bırakıyor. Ve tabi ki herhangi bir iyi hayat anlayışına diğerleri üzerinde güç sahibi olma ve hüküm sürme yetkisini vermenin de bireylerin/farklılıkların haklarını ve özgürlüklerini sakatlayacağına ve bunun tiranlığı doğuracağına kani. Bu yüzden ortak aklın ve bilimin sınırlarını ve çalışma prensiplerini belirlediği bir çoğulcu (liberal demokratik) çerçeve içerisinde farklı dinlerin birbirlerine hoşgörü sergileyerek bir arada yaşamasına izin veriliyor. İşte tam da bu, postmodernist düşünürlerin gerçekten haz etmediği ve kıyasıya eleştirdiği bir çerçevedir. Çünkü öz-görünüş dikotomisiyle ifade edecek olursak, modern seküler akıl özde dışlayıcı (çünkü aklın yolu birdir) görünüşte hoşgörülüyken, postmodern akıl ise özde de görünüşte de hoşgörülüdür (çünkü aklın yolu çoktur).

Bu noktada şu soruyu sormamız gerekiyor: Farklılık izale edilmesi ya da çözülmesi gereken bir sorun mudur yoksa olması arzulanan, olması gereken ve bu nedenle güçlendirilmesi gereken bir şey midir? Modern akıl için çözülmesi gereken bir sorun, postmodern akıl için ise olması ve geliştirilmesi gereken bir imkan, bir zenginliktir (farklılığın olmaması sorundur). Her iki aklın bize önerdiği şey ise hoşgörüdür. Ama nasıl?

Hoş görmenin ne anlama geldiği üzerine düşünelim. Birisinin bizi hoş gördüğünü düşündüğümüzde bizde uyanan hislere kulak verelim: Çocukluğuna vermek, yanlış/sapkın olduğunu bilerek tahammül göstermek, istemeden de olsa kabul etmek, izin verilebilir olmak… Rahatlıkla anlaşılacağı üzere hoşgörü kelimesinin bizde uyandırdığı tüm bu hislerin olumsuz çağrışımları var. Herhangi birisi neden bana tahammül göstermeli ve ben buna, yani hastalıklı/izin verilebilir ölçüde sapkın muamelesine rıza göstermeliyim? Neden inancımdan dolayı istenmeyen, katlanılan, izin verilen birisi olmalıyım? Ahlak dışı davranışlarımdan dolayı hoş görülmemi anlayabilirim çünkü ahlak insanların birbirlerine karşı saygı ve güvenlerini sağlayan davranışlar manzumesidir ve saygı ve güvenin kırıldığı yerde olumsuz bakışa ve muameleye maruz kalmak anlaşılabilir bir şeydir. Ancak sadece beni ilgilendiren kişisel iyilik, mutluluk ve kurtuluş mevzusunda böyle bir muameleye niçin maruz bırakılmalıyım?

İyi hayat konusunda doğrunun tek olduğuna ve bu doğrunun da kendisinde olduğuna inanan farklı inançlardan insanların bir aradalığını düşünelim. Böyle bir toplumsal ortamda her bir farklılık diğeri için bir tehdittir, bir ötekidir. Çünkü doğru tek ise diğerleri yanlış olmak ve hatta o tek doğrunun yaşaması ve yaşatılması için bir tehdit olmak zorundadır. Bu ise çatışma sebebidir. Bu çatışma modern

[11] John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, (Ankara: Liberte Yayınları, 2013).

akıl tarafından sekülerlik, çoğulculuk ve hoşgörü söylemlerinin kazandırdığı meşruiyete dayanarak yasa ve polis gücüyle giderilmeye çalışılmaktadır. Oysa postmodernizm, dışarıda keşfedilecek ve üzerimizde hüküm sürecek bir hakikat nosyonunu terkedip hakikatin olumsallığına, bağlamsallığına, dolayısıyla göreceliğine ve çoğulluğuna vurgu yaptığı ve onu bireyler/bağlamlar tarafından yorumlarla üretilen bir şeye dönüştürdüğü için insanların iyi hayat, hakikat ve kurtuluş adına mücadele etmesinin, savaş vermesinin bir mantığı kalmamış olur. Böylece insanlar belli bir birlik çerçevesi içerisinde değil, farklılıklarını koruyarak bir arada yaşamanın imkanına kavuşmuş olur. Postmodern bireylerin dünyasında hoş görme modern olanından da farklı bir ruh kazanmış olur. Her birey pazara gider, sevdiği sebze, meyve ve baharatları alır ve bunlardan sevdiği yemekleri yapar, merak ettiği tarifleri uygular veya kendi tariflerini oluşturur. Her bireyin ağız tadı farklı olduğu için kimse kimseye sevmediği yemeği yedirmeye çalışmaz ya da bir başkası sizin sevmediğiniz yemeği yediği için tahammül edilmesi gereken birisine dönüşmez. Böylelikle farklılıklar arasında gerçek anlamda ve sahici bir ilişki, etkileşim ve hoşgörü ortamı oluşur: Hoş görmek, yani farklı olandaki hoşluğu görmek ve bundan zevk almak. Çünkü postmodern akıl, farklılığı bir sorun olarak değil bir imkan olarak görür. Aynılık, birlik, tektiplik farklı olmayı ve dolayısıyla rekabeti ve çatışmayı engellediği için bir süre sonra bozulmaya ve kokuşmaya mahkumdur. Farklılık, her bir kimliğin kendi anlamını, varlığını ve gelişimini kendinden farklı olanlara borçlu olduğunun bilincinde olunması demektir. Postmodernist bir perspektiften, başka hiçbir doğruya/tanrıya izin vermeyecek, hatta bunları bütünüyle yok edecek ölçüde tek doğrunun/ tek tanrının var olması mümkün değildir çünkü tek doğruya/tek tanrıya anlamını ve işlevini veren kendisi değil kendisinden farklı olanlardır. Farklılıkların yok olması doğal olarak tek olanın da yok olması demektir. Bu yüzden farklılık olması ve geliştirilmesi gereken bir imkandır.

Son olarak, felsefi/teolojik çerçevede inşa edilen ve özellikle John Hick ile adını duyuran dini çoğulculuk tezi (bu da modern aklın ürettiği bir tezdir) inançlar/dinler arasında sağlıklı bir iletişim kurulması ve hoşgörünün sahici olarak iş görmesi bakımından kayda değer bir katkı sunabilir mi? Dini çoğulculuk, Kant'ın nomen-fenomen ayrımından hareketle Kendinde Tanrı ile bizim için Tanrı arasında bir ayrım yapar ve Kendinde Tanrının, yani kendi gerçekliği bakımından Tanrının insan kavrayışının çok ötesinde olduğunu vurgulayarak aynı Tanrının farklı diller, kültürler, dinler tarafından farklı tecrübe kalıpları ve formlarıyla tecrübe edildiğine ve böylelikle farklı tanrıların ve dinlerin doğduğuna işaret eder. (Gelenekçi/perenniyalist ekole göre ise tek Tanrı kendisini farklı coğrafyalara, dillere ve kültürlere göre farklı biçimlerde tezahür ettirir). Bu teze göre insanları Hakka/Kendinde Tanrıya götüren tek değil çok sayıda yol vardır ve her dini gelenek kendi müntesibini Tanrıya ulaştırabilir ve kurtuluşa eriştirebilir. Öyleyse dinler arasında "kurtuluş yalnızca bizdedir" iddiasıyla üstünlük ve ayrıcalık kavgasının verilmesi oldukça yersiz ve abestir. Dini çoğulculuk tezi, dinlerin Gerçeği/Hakkı kamilen temsil etme ve resmetme hakkı ve yetkisini felsefi gerekçelerle ellerinden alarak tamamının da aslında yorum olduğunu imler. Yani Kendinde Tanrı/Hak bizatihi bilinemez ancak dinsel bağlamın koşulladığı ve kavramsal/dilsel/öğretisel olarak determine ettiği dini tecrübeden hasıl olan yorumlarla yaratılabilir. Dini çoğulculuk tezinin bağlama ve yoruma yaptığı vurguyla netice itibarıyla postmodernizmle aynı çizgide yürüdüğü söylenebilir. Dinlerin her biri sadece birer yorumdan ibarettir ve her din kendi yorumuyla inananlarını kurtuluşa götürebilir. Bu çözüm kesinlikle çoğulcu ve hoşgörülü bir toplumsal ortamın yaratılmasına hizmet eder ancak ve ancak dini gelenekler böyle bir felsefi argümanın geçerliliğine kendilerini ikna edebilirlerse (muhtemelen genellikle bir eleştirel düşünme faaliyeti olan felsefeye antipati duyan dini gelenekler felsefeden ziyade kendi dini metinlerinin ve otoritelerinin sözüne/emrine kulak verecek ve itaat edecektir). Elbette keşfedilen ya da yorumlarla kendisine yaklaşılan aşkın tek bir Tanrının olmasından dolayı dini gelenekler arasında mutlaka bir üstünlük yarışı ve doğal olarak değersizleştirme ve dışlama faaliyeti olacaktır. Nitekim John Hick de dini gelenekler arasında ben-merkezlilikten Tanrı-merkezliliğe götürme bakımından bir derecelenmenin olacağını kabul eder. İşte bu noktada postmodernizm sosyo-kültürel bağlama aşkın keşfedilecek/ulaşılacak tek bir Tanrı fikrine yabancı olduğu ve farklı bağlamlar tarafından yaratılan ve bu nedenle de birbirleriyle kıyaslanabilir olmayan bir tanrılar çokluğuna gönderme yaptığı ve hatta bunu istenilesi bulduğu için dini çoğulculuk tezine kapılarını hemencecik kapatır. Çünkü tek bir Tanrıya/hakikate/gerçeğe yaslanıldığı ve referansta bulunulduğu sürece sahici manada hoşgörünün tesis edilemeyeceği

kanaatindedir postmodernistler. Öyle anlaşılıyor ki dünya/toplumlar postmodernistlerin öngördüğü biçimde sekülerleşmeye, çoğulculuğun ve hoşgörünün yaygınlaştığı bir atmosfere doğru hızla yol alıyor ve dinlerin bu hızı kesme konusunda hiç de başarılı olamadıklarına hepimiz yakinen şahitlik ediyoruz. Kanaatimizce bu hızı kesebilecek şey, muhtemel savaşlar ve büyük felaketler olacaktır.

KAYNAKÇA

Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003

Bauman, Zygmunt.

Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000

Deleuze, Gilles. *Müzakereler*. çev. İnci Uysal. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2006

Eagleton, Terry. *Postmodernizmin Yanılsamaları*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999

Locke, John. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. çev. Melih Yürüşen. Ankara: Liberte Yayınları, 2013

Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002

Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. çev. Levent Özşar. İstanbul: Asa Yayınları, 2003

Nietzsche, Friedrich. *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Hil Yayınları, 1995

Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü*. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Yorum Yayınevi, 2001

Tüzer, Abdullatif. "Postmodernizm ve Tanrının Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme". *Milel ve Nihal* 12/2 (2015), 73-124.

Wagner, Peter. *Modernliğin Sosyolojisi*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005

BAĞIMSIZLIĞINDAN GÜNÜMÜZE KADAR MAKEDONYA'DA MÜSLÜMANLAR İLE HIRİSTİYANLAR ARASINDAKİ İLETİŞİM

Şenol AMEDOV[1]

Özet

"Makedonya Cumhuriyeti" bu yıldan itibaren (2019) "Kuzey Makedonya Cumhuriyeti" şeklinde isim değişikliğine gitmiştir. Ülke içerisinde pek çok etnik ve dini yapı barındırmaktadır. Buna rağmen birlikte yaşama ve iyi bir iletişim oluşturma çabaları her zaman olmuştur olmaya da devam etmektedir.

Makedonya'daki dini yapılara baktığımızda İslam Dini Birliği, Makedonya Ortodoks Kilisesi, Katolik Kilisesi, Yahudi Birliği gibi dini gruplar bulunmaktadır. Bu dini grupların tamamı, Makedonya Cumhuriyeti tarafından kabul edilmektedir. Günümüzde Makedonya'nın dini inanç panoramasına baktığımıza çoğunluğu Hıristiyanların oluşturduğunu görmekteyiz. Hemen akabinde de Müslümanlar gelmektedir. Bu çalışmada 1991 yılından itibaren günümüze kadar Kuzey Makedonya Cumhuriyeti'nde Müslüman ve Hıristiyan topluluklar arasındaki iletişim incelenerek değerlendirilecek.

Anahtara Kelimeler: Makedonya, İslam, Hıristiyanlık, İletişim

Abstract

"Republic of Macedonia an changed its name to" Republic of North Macedonia "as of this year (2019). There are many ethnic and religious structures in the country. Nevertheless, efforts to live together and create good communication have always been.

When we look at religious structures in Macedonia, there are religious groups such as Islamic Religious Union, Macedonian Orthodox Church, Catholic Church and Jewish Union. All of these religious groups are accepted by the Republic of North Macedonia. Today, when we look at the panorama of religious belief in Macedonia, we see that the majority are Christians. Immediately afterwards, Muslims come. In this study, the communication between Muslim in the Republic of Northern Macedonia from 1991 until today will be examined and evaluated.

Key Words: Macedonia, Islam, Christianity, Communication

Giriş

Makedonya, beş asırdan fazla bir süre (1371-1912) Osmanlı egemenliğinde kalmış bir Balkan ülkesidir. Balkan topraklarına 14. yüzyılda ulaşan İslam dini, sonraki yüzyıllarda da siyasi ve kültürel bir güç olarak bölgede hâkim din statüsünü korumuştur. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarına kadar devam eden Müslümanların ve İslam'ın bölgedeki hâkimiyeti, Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'dan çekilmeye başlamasıyla birlikte azalmaya başlamıştır.[2]

Makedonya 1912 Balkan savaşlarına kadar Osmanlı egemenliğinde kalmıştır. I. Dünya savaşından sonra 1 Aralık 1919 yılında Sırp, Hrvat ve Sloven Krallığı kurulmuş Makedonya bu sebeple üç bölgeye ayrılmıştır. Bir bölgesi Yunanistan'a (Ege Makedonya'sı), bir bölgesi Bulgaristan'a (Pirin Makedonya'sı) bir bölgesi de yukarıda adı geçen yeni kurulmuş Yugoslavya Krallığı'na verilmiştir (Vardar Makedonya'sı).[3]

---

[1] Öğr. Gör. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

[2] Sevgi Altundal Hajdari, "Makedonya Müslümanları", *İHH İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi*, 2014, s. 3.

[3] Mehmet Hacısalihoğlu, "Makedonya", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, c. 27, ss. 441-42.

Vardar Makedonya'sı 1945 yılından 1991 yılına kadar Komünist Yugoslavya'nın altı Cumhuriyetinden biri olarak varlığını sürdürmüş, 1991 yılında referandum sonucu bağımsızlığını ilan etmiştir. Bu gün bağımsız olan Makedonya Devleti sadece bu kısımdan ibarettir.[4] Makedon ve Yunan hükûmetleri, 12 Haziran 2018'de ülkenin adının Kuzey Makedonya olarak değiştirilmesi konusunda anlaşmaya vardı. 1991 yılında Yugoslavya'dan bağımsızlığını kazanan "Makedonya Cumhuriyeti" adının "Kuzey Makedonya Cumhuriyeti" olarak değiştirilmesini öngören anayasa değişiklikleri 2019 yılının Ocak ayında Mecliste onaylanarak kabul edilmiştir.

1. Makedonya'nın Dini ve Etnik Yapısı

Makedonya'nın yüzölçümü 25.713 km² olup nüfusu 2.150.147 milyondur. Makedonya'da yaşayan etnik unsurların 1.297.981'i (% 64.18) Makedon, 509.083'ü (% 25.17) Arnavut, 77.959'u (% 3.85) Türk, 53.879'u (% 2.66) Romen, 35.939'u (% 1.78) Sırp, 17.018'i (% 0.84) Boşnak, 9.695'i (% 0.48) Ulah ve 20.933'ü (% 1.04) diğer milletlerdendir.[5]

Makedonya'da yaşayan halkın bağlı oldukları dinler şu şekildedir: Ortodoks 1.310.184 (% 65), Müslüman 674.015 (% 33) , Katolik 7.008, Protestan 520 ve diğerleri ise 30.820'dir (% 2).[6] Ancak Makedonya'daki Müslümanlar bu sayının doğru olduğunu kabul etmemektedir. Müslüman kaynakları Müslümanların % 45'i bulduğunu ve resmî istatistiklerin doğru olmadığını iddia etmektedir.[7]

Bu iddialara delil olarak da Avrupa Birliği üye ve potansiyel üye ülkelerin düzenli nüfus sayımı yapması gerekmektedir. Fakat çok kültürlü, çok dinli ve çok milletli Balkan ülkelerinde nüfus sayımları, azınlık ve çoğunluk arasındaki birçok dengeyi değiştirme potansiyeli sebebiyle sorunlu bir süreçtir. Makedonya Cumhuriyeti'nde 2011 yılında yapılması planlanan nüfus sayımı, sayım işlemi resmi olarak başladıktan sonra. Arnavut nüfusun sayımı yanıltacağı endişesiyle nüfus sayım komitesinin toplu olarak istifa etmesi üzerine iptal edilmiştir. 2013 yılında Avrupa Konseyi'nin nüfus sayımının tekrarı için Makedonya Cumhuriyeti'ne yaptığı çağrılar devlet bütçesinin yeterli olmadığı gerekçesi ile karşılık bulmamıştır.[8]

Makedonya'da çoğunluk itibariyle iki din mevcuttur. Hristiyan Ortodoks Kilisesine mensup olan Makedonlar ve Müslüman olan Arnavutlar, Türkler, Pomaklar, Boşnaklar ve Romenlerdir. Makedonya Cumhuriyeti oran açısından Türkiye, Kosova, Arnavutluk ve Bosna-Hersek'ten sonra Avrupa'daki en büyük Müslüman nüfusunu barındırır.[9] Resmi dil Makedonca olup, nüfusun % 70'i Makedonca, % 22,7'si Arnavutça, % 4'ü Türkçe, % 3'ü Sırpça-Hırvatça-Boşnakça konuşmaktadır.[10]

Makedonya Müslümanlarının %75'ini Arnavutlar, %13'ünü Türkler ve kalanını da Romenler, Boşnaklar ve Torbeşler oluşturmaktadır. Müslümanların büyük çoğunluğu Sünni Müslümanlardır ve Hanefi mezhebine mensuptur. Bunun yanı sıra, Makedonya'da Bektaşi ve Halveti tarikatlarının da var olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla çok kültürlü ve çok dinli bir toplum yapısına sahiptir.

Bu çalışmada dünyanın önde gelen dinlerinden İslamiyet ve Hıristiyanlık, Makedonya'da bir arada yaşama imkânı bulmuştur. Günümüzde Makedonya'nın dini inanç panoramasına baktığımıza çoğunluğu Hıristiyanların oluşturduğunu görmekteyiz. Hemen akabinde de Müslümanlar gelmektedir. Gerek Osmanlı hâkimiyeti altında olduğu dönemde gerekse sonraki dönemde her iki inanç barış içerisinde yaşamıştır. Öyle ki birbirlerinin acı, mutlu ve bayram günlerinde birbirlerine ziyarette bulunmaları, din adamları arasındaki samimi ilişkiler görülmektedir. Bu hoşgörüyü devam ettirebilmek için din adamları arasında iletişimi, hoşgörüyü daha iyi hale getirebilmek amacıyla şu anda "Dini Birlikler

[4] Hacısalihoğlu, "Makedonya", s. 442.
[5] Atula Ramadan, *Son Yüzyılda Makedonya'da Kur'an-ı Kerim ve Kıraat Öğretimi*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Necmettin Erbakan, 2017, s. 15.
[6] Ramadan, *Son Yüzyılda Makedonya'da Kur'an-ı Kerim ve Kıraat Öğretimi*, s. 15.
[7] Hacısalihoğlu, "Makedonya", ss. 437-38.
[8] Hajdari, "Makedonya Müslümanları", s. 2.
[9] Ramadan, *Son Yüzyılda Makedonya'da Kur'an-ı Kerim ve Kıraat Öğretimi*, s. 15.
[10] Hacısalihoğlu, "Makedonya", s. 439.

ve Dini Gruplar Arası İlişkiler Komisyonu" dahi kurulmuştur. İçerisinde pek çok etnik ve dini yapı barındırmasına rağmen birlikte yaşama ve iyi bir iletişim oluşturma çabaları her zaman olmuştur olmaya da devam etmektedir.

2.Makedonya'daki Dini Gruplar

Makedonya'daki dini yapılara baktığımızda İslam Dini Birliği, Makedonya Ortodoks Kilisesi, Katolik Kilisesi, Yahudi Birliği gibi dini gruplar bulunmaktadır. Makedonya'da halkın çoğunluğunu Hristiyan ve Müslümanlar oluşturmaktadır. Bu iki din mensuplarının ilişkileri Balkanlar'da İslam'ın yayılması Osmanlı Devleti'nin gelişiyle başlamıştır. Bununla birlikte, önceki dönemlerde İslam izleri de görülmektedir. Çeşitli tarihi kaynaklara göre, Makedonya'da İslam'ın en erken görünüşleri, Osmanlı döneminden önceki tüccar ve Sufilerin seyahatlerinde bulunabilir. Nitekim Osmanlı Devleti bölgeye girmekte ve oradaki otoriteyi kurmakta pek zorlanmamıştır. Orada İslam'ı bilen ya da tanıyan kişilerin varlığı sayesinde.

İslam inancına ve Osmanlı Devleti geleneklerine uygun olarak, diğer dinlerin üyelerine dinlerini özgür bir şekilde yaşamalarına izin verilmiştir. Beş asırdan fazla bir süredir Osmanlı hâkimiyeti altında kendilerine izin verildiği ölçüde, bazen devletin doğrudan yardımı ile birçok kilise ve diğer dini kurumların inşasına izin verilmiştir. Osmanlı döneminden önce inşa edilen kiliselerin varlığı, Osmanlı'nın hoşgörüsünün ve adaletinin bir kanıtıdır. Osmanlı İmparatorluğu, Müslüman olmayanları, bütün dinlerin üyelerini tehditlere karşı korumuştur.[11]

Makedonya Cumhuriyetinde Müslüman ve Hıristiyanlar arasındaki ilişkilerin bir kısmı Makedonya Cumhuriyeti Dini Birlikler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler Komisyonu'nun koordinasyonunda gerçekleşmektedir. Bir kısmı iki dinin temsilcileri olan Makedon Ortodoks Kilisesi ve Makedonya İslam Birliği temsilcileri ve onların bünyesinde olan iki dinin yüksek din eğitimi veren okulların yöneticileri ve hocaları sayesinde. Bir de halk arasındaki ilişkilerden bahsetmek mümkün.

2.1.Makedon Ortodoks Kilisesi

Bizans İmparatoru Justinian (527-565)[12] Scupi'ye yakın bir yerde Justiniana Prima adında bir şehir kurmuştur. Buradaki kilise de 535 yılında da Scupi episkoposluğun devamı olarak otokefal derecesine yükseltilmiş. Roma, İstanbul, Kudüs, Antakya ve İskenderiye kilise merkezlerinden sonra ilk otokefal kilise olmuştur. 545 yılında da Justiniana Prima Roma'ya bağlandığını ve VII. yüzyılın başlarına kadar varlığını böyle devam ettirmiştir.[13]

IX. yüzyılın sonu X. yüzyılın başlarında Makedonya bölgesine hakim olan Çar Samoil yönetimindeki Bulgar devleti hakimiyemiyeti altında Ohri Episkoposluğu patrikhane derecesine yükseltilmiştir ve bu şekilde varlığını devam ettirmiştir. Böylece o dönemdeki güçlü Makedonya devletinde bağımsız bir kilise olmuştur.[14] Bununla birlikte Ohri patrikhanesi Makedonya bölgesine, Justiniana Prima'dan sonra kurulan ikinci tam bağımsız/otokefal kilise olacaktır.[15]

---

[11] Muhammet Tarakçı, Sead Paqarizi, "Christianity and Muslim-Christian Relationships in Kosovo", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, sy. 2 (2017), s. 2.

[12] Bazı kaynaklarda isminin Iustinianos olarak ta yazıldığını görmekteyiz.; Mehmet İnbaşı, "Üsküp", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012, c. 42, s. 377.

[13] Gone İlievski, *Aftekefalnosta na Makedonskata Pravoslavna Crkva*, Skopye: Nova Makedoniya, 1972, ss. 8-9; Slavko Dimevski, *Borbata za Avtokefalnost na Pravoslavnite Crkvi vo Evropa Sozdadeni vo XX Vek*, Skopye: Fakultet "Sv. Kliment Ohridski", 1979, s. 107.

[14] Arhiepiskop Mihail, *Naşeto Sveto Pravoslavie*, Skopye: MPC Yayınları, 1996, s. 30; Hacısalihoğlu, "Makedonya", s. 437.

[15] Nasir Redzepi, *Makedon Ortodoks Kilisesi Tarihi*, (Yüksek Lisans Tezi Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi, 2003, s. 14.

Ardından XI ve XII yüzyıllarda Bizans hâkimiyeti altına girmiştir.[16] XII. yüzyılda Sırp devletinin başına Stefan Duşan (1331-1355)[17] gelince Sırp devletinin içine Ohrid ve dolayısıyla Ohrid Başpiskoposluğu da girmiştir.

XIV. yüzyıldan XX. Yüzyılın başlarına kadar bölge ve kilise Osmanlı hâkimiyeti altında kalmıştır. Balkan Savaşları ile Osmanlı İmparatorluğunun Balkanlardan çekilmesinden sonra bölgede kurulan Sırp-Hırvat Krallığı ve akabinde Yugoslavya hâkimiyeti altında varlığını devam ettirmiştir. 1991 yılında bağımsızlığını ilan eden Makedonya Cumhuriyeti Ohri Kilisesi de bu devletin sınırları içerisinde kalmıştır.[18]

Makedon Ortodoks Kilisesine göre Justiniana Prima adı, XII. yüzyılda Ohrid Başpiskoposluğu, daha sonra ise Makedon Ortodoks Kilisesi'yle irtibatlandırılarak günümüze kadar geldiği iddia edilmektedir. Ayrıca Filip, Avrupa'da Hıristiyanlığın ilk tebliğ edildiği ve yayıldığı şehir, Makedonya halkı[19] ise Avrupa'da Hıristiyanlığı ilk kabul eden halk unvanını taşıdığına inanılmaktadır.[20]

Bugüne baktığımızda Makedon Ortodoks Kilisesi'ne bağlı on episkoposluk bulunmaktadır. Yedisi Makedonya Cumhuriyeti sınırları içerisinde üçü de diasporada bulunmaktadır. Bunlar: Makedonya sınırları içerisinde; Üsküp, Manastır, İştip, Kumanova, Ohri, Köprülü, Usrtumca Episkoposlukları. Sınırları dışında ise; Melburn, Toronto ve Avrupa'da Makedon Episkoposluğu[21] yer almaktadır.[22] Bu on episkoposluğun başında on episkopos bulunmakta ve bunlara 500'den fazla aktif rahip yardım etmekte. Bu episkoposlukların altında 2000'den fazla kilise ve manastır bulunmaktadır.[23]

1967 yılında kurulan, kendi iddialarına göre, Ohri Başpiskoposluğu'nun bir devamı olan Makedon Ortodoks Kilisesi, Aziz Kliment'in öneminden dolayı bu ismi taşıyor. Ayrıca bu kilisenin bünyesinde faaliyet gösteren kurumlarca da en fazla kullanılan isimdir.[24]

1977 yılında Makedonya'da "Pravoslaven Bogoslovski Fakultet Sveti Kliment Ohridski" Ortodoks Teoloji Fakultesi açılmıştır. Burada da sekiz dönemlik yani dört yıllık bir eğitim verilmektedir.[25]

2.2.Makedonya İslam Birliği

Makedonya Müslümanlarının etrafında organize olduğu dinî kurum Makedonya Cumhuriyeti İslam Dinî Birliği'dir. Yugoslavya Krallığı döneminde hem Müslüman azınlığı kontrol etmek hem de Berlin Antlaşması'nda yer alan azınlık haklarının gereklerini yerine getirmek için Yugoslavya İslam Birliği kurulmuştur. Makedonya İslam Birliği de Yugoslavya altında yer alan diğer cumhuriyetler gibi Yugoslavya'nın dağılmasına kadar Yugoslavya İslam Birliği'ne bağlı olarak hareket etmiştir. Bağımsızlık sonrası 1993'te Makedonya Cumhuriyeti İslam Dinî Birliği adıyla tekrar teşkilatlanmıştır. Bugün Makedonya anayasasında yer alan din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı olduğu esasına dayanarak Makedonya İslam Birliği dinî eğitim, yayınlar, vakıf mallarının yönetimi gibi işlemlerin yürütülmesinde bağımsızdır. Yaklaşık bir asırlık organizasyon tecrübesi ile sistemli bir yapıya sahip olan Makedonya

[16] Dimevski, *Borbata za Avtokefalnost na Pravoslavnite Crkvi vo Evropa Sozdadeni vo XX Vek*, s. 109.
[17] Hacısalihoğlu, "Makedonya", s. 439.
[18] Redzepi, *Makedon Ortodoks Kilisesi Tarihi*, ss. 19-20; Dimevski, *Borbata za Avtokefalnost na Pravoslavnite Crkvi vo Evropa Sozdadeni vo XX Vek*, ss. 110-16.
[19] Fakat bugünkü Makedonlar o Makedonlar olup olmadığı tartışılmaktadır. Bugünküler Slav ırkından gelmektedirler. ; Redzepi, *Makedon Ortodoks Kilisesi Tarihi*, ss. 5-10.
[20] Redzepi, *Makedon Ortodoks Kilisesi Tarihi*, ss. 5-10.
[21] Bu episkoposluğun sınırları içinde Makedonya hariç Avrupa'daki Makedon Kiliseleri yer almaktadır.
[22] İlievski, *Aftekefalnosta na Makedonskata Pravoslavna Crkva*, s. 174; Redzepi, *Makedon Ortodoks Kilisesi Tarihi*, ss. 57-58.
[23] http://www.mpc.org.mk/mpc/kratkoistorijat.asp(12.03.2015).
[24] Mihail, *Naşeto Sveto Pravoslavie*, s. 24.
[25] Mihail, *Naşeto Sveto Pravoslavie*, ss. 188-90; Redzepi, *Makedon Ortodoks Kilisesi Tarihi*, s. 64.

İslam Birliği, seçilmiş Reisu'l-Ulema ve kendisine bağlı 13 müftü aracılığı ile Makedonya'nın bütün şehirlerinde faaliyet göstermektedir.[26]

Makedonya Cumhuriyeti'nde Müslüman halkın devlet tarafından tanınan diğer resmî kurumu, Bektaşi grupların oluşturduğu Makedonya Bektaşiler Birliği'dir. Makedonya devleti tarafından tanınmakla birlikte Bektaşi Birliği, Makedonya Cumhuriyeti İslam Dinî Birliği'nin alt grubu olmayıp merkezi Tiran'da bulunan Dünya Bektaşiler İslam Birliği'ne bağlıdır.[27]

Makedonya Cumhuriyeti İslam Dinî Birliği, dinî faaliyet alanı olarak camileri temel kamu yapısı olarak kabul edip namaz, vaaz ve irşat faaliyetlerinin ifası gibi temel görevlerin yanı sıra dinî nikâh, mevlit ve benzeri merasimlerin icrası için de faaliyet alanı oluşturmaktadır. Ayrıca Ramazan ve Kurban bayramlarında Müslüman halkın dinî hayatını ve şuurunu zenginleştirmek amacıyla da faaliyetler yürütmektedir. Makedonya Cumhuriyeti İslam Dinî Birliği faaliyetleri, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu bölgelerde yoğunlaşmaktadır.[28]

Ülke Müslümanlarının eğitim alanındaki ihtiyaçları da İslam Birliği tarafından karşılanmaktadır. Balkanlar'da yaygın olduğu şekliyle imam hatip lisesi benzeri medreseler ve devlet üniversitesi bünyesinde faaliyet gösteren ilahiyat fakültesi, İslam Birliği tarafından Yugoslavya yönetimi zamanında kurulmuştur. Başkent Üsküp'te orta öğrenim seviyesinde eğitim veren İsa Bey Medresesi (1984) ile yükseköğrenim seviyesinde eğitim veren İslami Bilimler Fakültesi (1997) en önemli eğitim kurumları arasındadır. Makedonca ve Arnavutça eğitim verilen bu kurumların müfredatında Arapça, Türkçe, Osmanlıca ve İngilizce eğitim de yer almaktadır. Kuruluşlarından itibaren Makedonya İslam Birliği tarafından finanse edilen bu eğitim kurumlarının 2010 sonrasında Makedonya Eğitim Bakanlığı gözetimi altında faaliyet göstermesi ise son zamanlarda tartışma konusu olmaya başlamıştır. Makedonya Cumhuriyeti İslam Dinî Birliği'ne bağlı faaliyet gösteren yaklaşık 600 cami ve mescit bulunmaktadır.[29]

3.Makedonya'da Dini Birlikler Ve Dini Gruplar Arası İlişkiler Komisyonu Çerçevesinde Organize Edilen I., II., III. ve IV. Toplantıları

3.1.Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler I. Dünya Konferansı

26.10.2007-28.10.2007 tarihleri arasında Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler Dünya Konferansının birincisi Makedonya'nın Ohri şehrinde düzenlenmiştir. Bu Konferans Kültür Bakanlığı koordineli bir şekilde ve Dini Birlikler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler Komisyonu ile işbirliği içinde düzenlenmiştir. Konferans UNESCO ile Makedonya'daki Yahudi Vakfı tarafından da desteklenmiştir.[30]

Dünya çapında çok sayıda dini temsilciler, hükümet temsilcileri, insani yardım kuruluşları temsilcileriyle "Din ve kültürün barışa, karşılıklı saygıya ve birlikte yaşamaya katkıları" konulu üç günlük bu konferansa katılmıştır. Konferans aynı zamanda "Dinler arasında gerçek barış olmazsa insanlar arasında gerçek bir barış olamaz", "Dini eğitimin toplumu dönüştürmedeki rolleri" ve "Ortak değerlerin katkısı" gibi konuları tartışacak. Ohri'de Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler Dünya Konferansı, BM ve UNESCO'nun "Medeniyetler Arasında İlişkiler" Üzerine" ve "Barış Kültürü" nün onuncu yıl çerçevesinde düzenlenmiştir. [31]

Toplantıya, 200'ü dini gruplardan ve dini topluluklardan gelenlerle 300'den fazla temsilci katılmıştır. Makedonya'daki Ortodoks Kilisesi, İslam Dini Birliği, Katolik Kilisesi, Yahudi Cemaati ve Makedonya'daki Evanjelik Metodist Kilisesi temsilcileri, dünya çapındaki diplomatik birlikler, Makedon diplomatik ve konsolosluklar tüm kıtalardan, uluslararası vakıflar davet edilmiştir. Konferansa

[26] Rıfat Karamahmut, *Makedonya Müslüman Azınlıkları Dini Kurumları ve Çağdaş Sorunları*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006, s. 60.
[27] Hajdari, "Makedonya Müslümanları", s. 2.
[28] Karamahmut, *Makedonya Müslüman Azınlıkları Dini Kurumları ve Çağdaş Sorunları*, s. 61.
[29] Karamahmut, *Makedonya Müslüman Azınlıkları Dini Kurumları ve Çağdaş Sorunları*, s. 60.
[30] https://www.slobodnaevropa.mk/a/2035227.html (05.09.2019)
[31] https://svitok.info/2007/10/26/охрид-светска-конференција-за-меѓуре/ (11.09.2019)

Makedonya ve dünyadan 100'den fazla gazeteci, fotoğrafçı ve kameraman katılmıştır.[32] Bu konferansta dikkat çeken noktalardan biri Yunan Ortodoks Kilisesi konferansa katılmamış olmasıdır.[33]

Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler Dünya Konferansı 28 Ekim'de Ohri'de Anlaşmayı ve birliği teşvik etmek üzere bir bildirgenin kabulü ile sona ermiştir. İlişkilerin Geliştirilmesi ve Dinlerin ve Medeniyetlerin Karşılıklı Anlaşılması Konulu Bildirge, Konferansa katılan tüm dini toplulukları haklı olarak kabul etmiştir. Basın toplantısında da vurgulandığı gibi, dini liderlerin dünyaya barış, anlayış, hoşgörü ve kültürlerarası ilişkiler için gönderdikleri güçlü bir mesajdır. Bildirge, ayrıca, tüm dini şiddet ve hoşgörüsüzlük biçimlerinin yanı sıra, dinin kötüye kullanılması ve insan onurunu alçaltan her türlü ayrımcılık ve eylemi kınamıştır. Dini liderler farklı inançlar, kültürler ve medeniyetler arasındaki ilişkileri güçlendirmeyi ve geliştirmeyi ve bu yaklaşımın terörle mücadelede önemli rol oynamasını istiyor. [34]

Dinler Arası İlişkiler, Anlayış ve Birliğin Teşvik Edilmesi Bildirgesi, Birleşmiş Milletler Genel Kuruluna, Birleşmiş Milletler, Avrupa Konseyi, AGİT, Arap Birliği, Afrika Birliği, Güney Asya Milletleri Birliği, Orta Asya İşbirliği Teşkilatı, ABD Yardım Teşkilatına ile BM Üye Devletlerinin Hükümetlerine sunulacaktır. [35]

3.2.Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler II. Dünya Konferansı

06.05.2010 – 08.05.2010 tarihleri arasında Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler Dünya Konferansının ikincisi de Makedonya'nın Ohri şehrinde düzenlenmiştir. "Din ve kültür - halklar arasında ayrılmaz bir bağ" sloganıyla.

Konferans, tüm renk ve ırklardan insanların barış ve barış faktörü olarak din ve kültür hakkında, toplumu dönüştürmedeki rolleri, dini haklara saygı ve kültürel farklılıkların barışa katkıları hakkında konuşmaların yapıldığı bir konferans olduğu ifade edilmektedir. Bu konferansın dışında genel ve ikili görüşmeler gerçekleşmiştir.

Makedonya Cumhuriyeti Kültür Bakanı Elizabeta Kanceska-Mileska konferansın beklentilerini ortaya koyuyor: "İlk Dünya Konferansı ile Makedonya'nın tüm dini topluluklar ve kültürler arasındaki ilişkiler konusunda lider olduğunu göstermiştir"[36] şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca bu konferansta Dini toplulukların Makedonya'daki Dini Toplılukların Liderleri konuşma yapmışlardır. Ohri ve Makedonya Başpiskoposu, G.G. Stefann; Makedonya Cumhuriyeti İslam Dini Topluluğu Başkanı Reisul Ulema Hadzi Süleyman Efendi Rexhepi, Katolik, Metodist ve Yahudi temsilcileri gibi.[37] Dini Topluluklarla İlişkiler Komitesi Başkanı Valentina Bozinovska, basın toplantısında Makedonya Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Gjorgje Ivanov ve Başbakan Nikola Gruevski'nin tüm dini toplulukların temsilcileri ve daha küçük dini grupların temsilcileriyle ikili görüşmelerde bulunmuştur.

İkinci Dünya Konferansının, Rahibe Tereza'nin doğumunun 100. yıldönümü, Ohri'li Aziz Naum'un ölümünden bu yana 1,100 yıl ve Kuran'ı Kerim'in İnişinin başlamasının 1400. yıldönümü anılarına gerçekleşiği vurgulanmıştır. Bu konferansa 30'dan fazla ülke ve birkaç kıtadaki tüm dini toplulukların temsilcilerinin varlığı, birçok uzman ve bilgin, önde gelen profesör ve STK temsilci katılmıştır.[38]

Bunun yanında Roma Katolik, Müslüman, Protestan-Metodist Kilisesi, İsa Mesih Kilisesi, Budistler, Yahudi topluluğu temsilcileri, Adventistler, Protestan temsilcileri, 9 Mayıs'a kadar Ohri'de düzenlenecek Konferansa katkıda bulunacak. Rusya, Arnavutluk, Ermenistan, Hindistan, Lübnan, Vatikan, İsrail, İsviçre, Avusturya ve ABD'den üst düzey din adamları da bulunduğu açıklanmıştır. Yunan

[32] https://svitok.info/2007/10/26/охрид-светска-конференција-за-меѓуре/ (11.09.2019)
[33] https://www.slobodnaevropa.mk/a/2035227.html (05.09.2019)
[34] https://svitok.info/2007/10/26/охрид-светска-конференција-за-меѓуре/ (11.09.2019)
[35] https://svitok.info/2007/10/26/охрид-светска-конференција-за-меѓуре/ (11.09.2019)
[36]Ayrıca Bak.https://www.dw.com/mk/во-потрага-по-мир-и-дијалог/a-5546117-0 (10.09.2019)
[37] http://www.povardarska-eparhija.org.mk/pe//index.php?option=com_content&task=view&id=888 (15.09.2019)
[38] http://www.idividi.com.mk/vesti/makedonija/599584/ (07.09.2019)

Ortodoks Kilisesi ise üç yıl önce olduğu gibi Ohri'deki bu konferansa katılmıyor.[39] Azizler İsa Mesih'in Son Zaman Azizler Kilisesi Temsilcileri de 2007 ve 2010 yıllarına aktif olarak katıldı.[40]

Etkinliğe, Makedonya Konferansı ve UNESCO, Birinci Konferansta olduğu gibi bu sefer de 100.000 Dolar ile maddi destekle katılıyor. Ayrıca Makedonya'daki Yahudi Vakfı tarafından da 40.000 ABD Doları tutarında desteklenmiştir. [41]

Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler Komisyonu Eski Başkanı Jane Mojanovski, bu konferansların Makedonya'nın övünebileceği kültürlerarası ve dinler arası hoşgörüyü teşvik etmek için tam olarak kullanılması gerektiğini söyledi. Ayrıca Makedonya, birçok dini sistemin ve kültürel geleneğin buluştuğu bir Avrupa kavşağında bulunduğunu, Bu değerlerin doğrulanması özellikle bu yerlerde mümkündür. Mojanovski, bu konferansları düzenlemenin bu değerleri teşvik etmenin yollarından biri olduğunu söylemiştir."[42]

3.3.Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler III. Dünya Konferansı

10.03.2013 – 12.03.2013 tarihleri arasında Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler Dünya Konferansının üçüncüsü Makedonya'nın Üsküp (Skopje) şehrinde düzenlenmiştir. Bu konferansa yaklaşık 110 yabancı misafir ve 150 yerli misafir katılmıştır. Açılış töreninde Makedonya Başbakanı Nikola Gruevski, Kültür Bakanı Elizabeta Kanceska-Milevska ve Dini Topluluklar ve Dini Gruplarla İlişkiler Komisyonu Başkanı Valentina Bozinovska konuşma yapmıştır. [43]

Rus Ortodoks Kilisesi'nden bir heyet, Ortodoks dünyasından papazlar, Bükreş'ten, Sofya'dan ve Mitrovica'dan (Kosova) gelen teoloji fakültelerden profesörler katılmıştır. İslam dininden 14 temsilci, Belgradlı dini topluluğundan dini temsilciler ve Amerika'dan imamlar, ayrıca birçok ülkeden, Mısır, İran, Türkiye ve Kosova'dan din adamları ve teoloji profesörleri katılmıştır.[44]

Konferansın konusu "Kişilerarası, dinler arası ve kültürler arası ilişkilerde temel değerler - özgürlük ve itibar." Konferans üç anıya işaret edilmiştir: 1.700. yıl anısına Milan Fermanı - Hristiyanlık, 70. Yıl anısına Yahudi Soykırımı ve 10. Yıl anısına Güneydoğu Avrupa Devlet Başkanları Zirvesi'nden Medeniyetler arası ilişkiler anısına.[45]

Açılış konuşmalarında "Çoğulcu toplumlar ve dini hoşgörü", "Birlikte yaşamak ve çeşitliliğe saygı" ve "Dinler ve kültürlerarası ilişkilerde medyanın katkısı" ana başlıklara yer verilmiştir.

Konferansta, Aziz Clementi Ohri'linin eylemleri hakkında Makedonya Başpiskoposu G.G.Stefan konuşma yapmıştır. Ayrıca Makadonya Cumhuriyeti Başbakanı Nikola Gruevski; "Hem şimdi hem de gelecekte Makedonya Cumhuriyeti Hükümeti, halklar, farklı uluslar, dinler ve kültürler arasındaki güven ve işbirliğinin güçlendirilmesi ile ilgili tüm girişimleri destekleyecektir." sözleriyle bir konuşma yapmıştır.[46]

2010 yılında, Ohri'deki Dünya Konferansı zamanında, Makedonya İslam Birliği aşağıdaki taleplerin 2013 yılına kadar gerçekleştirilmediği gerekçesiyle konferansı boykot etmiştir. Sırp Ortodok Kilisesi de aynı şekilde katılmayacağını belirtmiştir. [47]

---

[39] https://www.slobodnaevropa.mk/a/2035227.html (17.09.2019)
[40] https://www.crkvata-na-isus-hristos.org/news/article-view/archive/2013/may/article/mormonska-delegacia-na-konferencia-sponzorirana-od.html (17.09.2019)
[41] https://www.slobodnaevropa.mk/a/2035227.html (17.09.2019)
[42] https://www.slobodnaevropa.mk/a/2035227.html (17.09.2019)
[43] https://www.press24.mk/tretata-verska-konferencija-od-10-ti-do-12-maj-vo-skopje (05.09.2019)
[44] https://makfax.com.mk/makedonija/309594/ (01.09.2019)
[45] https://www.press24.mk/tretata-verska-konferencija-od-10-ti-do-12-maj-vo-skopje (05.09.2019)
[46] https://www.mkd.mk/makedonija/skopje/gruevski-religijata-otsekogash-igralea-ogromna-uloga-vo-dijalogot-pomegju-lugjeto (15.09.2019)
[47] bfi.mk/причините-за-бојкот-на-светската-конф/ (25.08.2019);https://arhiva.republika.mk/64376; bfi.mk/причините-за-бојкот-на-светската-конф/ (27.08.2019)

2013 yılındaki Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler Konferansına Makedonya İslam Birliği bu konferansa katılmayacağını belirttikten sonra Makedonya İslam Birliği (MİB) hakkında Makedonya Cumhuriyeti üst düzey yetkililerin söylediği şu sözlerle eleştirmişlerdir: MİB siyasi parti gibi konuşuyor, MİB Makedonya'nın imajını mahvediyor, MİB Makedonya'nın itibarına karşı çalışıyor.[48]

3.4.Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler IV. Dünya Konferansı

03.11.2016 –05.11.2016 tarihleri arasında Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler Dünya Konferansının dördüncüsü Makedonya'nın Manastır (Bitola) şehrinde düzenlenmiştir. Bu Konferansta, 20 farklı ülkeden, dünyadaki tüm dinlerin, STK'ların, profesörlerin ve uzmanların 150'den fazla temsilcisini bir araya getirmiştir[49]

Makedonya Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı ve Dini Topluluklar ve Dini Gruplarla İlişkiler Komisyonu'nun himayesinde Manastır'da düzenlenen Konferans, "Göçün zorlukları, dinler ve kültürler arasındaki ilişki yoluyla entegrasyon" teması ile başlamıştır.

Makedonya Cumhurbaşkanı Gjorge İvanov, Kültür Bakanı Elizabeta Kancevska -Milevska ve birçok dini temsilci, Birleşmiş Milletler ve ile UNESCO Kültürler Arası İlişkiler Gündemi'nin bir parçası olan konferansın açılış törenine katılmışlardır.

Cumhurbaşkanı İvanov, konuşmasında konferansın iki önemli ve güncel konuya, göç ve entegrasyona ayrıldığını söyledi. İvanov, bu çifte zorluğun üstesinden gelmek için birilerinin daha derine inmesi gerektiğini vurgulamıştır. Cumhurbaşkanı İvanov, dünya üzerinde 65 milyon insan sığınmacı olarak yerinden edilmiş bunların 21 milyonu kaçak durumda olduklarını ifade etmiştir. [50]

Öte yandan Kültür Bakanı Kanceska Milevska, dinler ve kültürler arasındaki ilişkiler konulu konferansın Makedonya Cumhuriyeti'ne gerçek bir katkı olduğuna inandığını söyledi. Kanceska Milevska, önceki konferansların yürütülmesinin birlikte barış, hoşgörü, anlayış ve birlikte yaşama bir medeniyet modeli oluşturma isteğini açıkça gösterdiğini vurguladı. Dinler ve kültürlerarası arası ilişkiler zamanımızın bir gereği olduğunu vurgulamıştır.[51]

Kanceska Milevska, "Bugün, her zamankinden daha fazla, farklı ve belirsiz bir dünyada, bölünmeleri ve dilsel, etnik, kültürel ve dini farklılıkları aşan sadece gerekli değil gerekli söylemdir" dedi. [52]

2013 ve 2016 yılında Üsküp'te düzenlenen III. ve Manastır'da düzenlenen IV. Konferansa Makedonya İslam Birliği Başkanı Rexhepi katılmıyor. Ohri'de düzenlenen I. ve II. konferansa katılmıştır. III. ve VI. konferanslara katılmamasının sebebini de Makedonya'da dinler arası ilişkilerin olmadığını, dinler arası ilişkilere önem verilmediğini ve Müslüman topluluğa yeterince saygı gösterilmediğini gerekçe olarak dile getirmiştir. [53] Katılmamalarının diğer bir sebebi de II. konferansta kendisine verilen sözlerin yerine getirilmemesi de sebepler arasındadır. Bunlar;

1. Pirlepe'de Çarşı Camii'nin yeniden yapılması,

2. Lazec – Manastır'daki (Bitola) caminin inşaatı,

3. Makedonya İslam Birliği için bir yerleşim ve kültür merkezine yer tayin edilmesi,

4. Prilep'teki Saat Kulesi'nin üzerindeki haçın kaldırılması,

---

[48] https://www.aa.com.tr/mk/наслови-на-денот/започна-светската-конференција-за-дијалог-меѓу-религиите-ивз-бојкотира/678255?amp=1(25.09.2019)

[49] https://www.mkd.mk/kultura/svetskata-konferencija-za-religiski-i-megjucivilizaciski-dijalog-kje-se-odrzhi-vo-bitola(05.09.2019)

[50] http://www.ohridlive.com/index.php?option=com_content&task=view&id=6176&Itemid=73(08.09.2019)

[51] http://www.ohridlive.com/index.php?option=com_content&task=view&id=6176&Itemid=73(08.09.2019)

[52] http://www.ohridlive.com/index.php?option=com_content&task=view&id=6176&Itemid=73(08.09.2019)

[53] https://arhiva.republika.mk/64376(18.09.2019) ; bfi.mk/причините-за-бојкот-на-светската-конф/ (05.09.2019)

5. Üsküp 2014 projesi ile Üsküp'ün merkezinden İslami unsurun çıkarılması ve daha fazlası.[54]

Rexhepi ayrıca, İkinci Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler Dünya Konferansı'ndan sonra Pirlepe Cami'nin yeniden inşasına başlanması şartıyla katıldığını belirtti. Bununla birlikte, Makedonya Hükümeti ile yenilenmesi için imzalanan bir anlaşmaya rağmen, anlaşmanın uygulanmadığını söyledi.[55]

Bu konferansların ardından 27.06.2016 tahinde iki kurum arasında bir uzlaşı ortamı sağlamak adına Makedon Ortodoks Kilisesi ve Makedonya İslam Birliği kurum temsilcileri bir araya gelmiş. Makedonya'da dinler arası ilişkileri geliştirmek için "İmam ya da papaz! Kim olursa olsun, sadece barış rolünde olsun!" sloganıyla hayata geçirilen projenin tanıtımı Üsküp'te gerçekleştirmiştir. Üsküp Müftülüğü ile Üsküp Piskoposluğunun işbirliğinde, İsviçre'nin Üsküp Büyükelçiliğinin desteğiyle hayata geçirilen projeyle, ülkede dinler arası ilişkilerin geliştirilmesi, gerginliklerin ortadan kaldırılması amaçlanıyor.[56]

Projenin tanıtım toplantısına katılan Müslüman ve Ortodoks din adamları, ülkede son dönemde meydana gelen ve dinler arası gerginlik yaratan olayların siyasi çıkarlar için partiler tarafından organize edildiğini savundu. Makedonya İslam Birliği adına etkinliğe katılan imam Fatmir Zaimi, Müslümanlar ve Ortodokslar arasında gerginliğe neden olan olayların, dinler arası anlaşmazlık olmadığını belirterek, bunların siyasi partiler arasındaki anlaşmazlıklardan kaynaklı olduğunu ifade etmiştir. Makedonya Ortodoks Kilisesi temsilcisi papaz İvica Todorov da dinine gerçekten saygı duyan insanların birbirine karşı hoşgörülü, anlayışlı ve saygılı olduğunu kaydetti.[57]

Todorov ülkede gerçekleşen olaylarla ilgili olarak, tüm panelistlerin ve projenin tanıtımına katılanların Makedonya'nın daha ciddi bir hukuk devletine ihtiyaç duyduğu konusunda hemfikir olduklarını ifade etmiştir. Ortak bir devlette yaşadıkları ve hükümetin dini konulardaki her iki toplumdan temsilcileri düzenlemede yer alması gerektiğini ifade etmiştir. Todorov, siyasi krizin Müslümanlardan veya Ortodokslardan kaynaklanmadığını, ancak başka bir kaynak olduğunu görüyoruz demiştir.[58]

Geleneğe 2019 göre yılında yapılması gereken Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler Dünya Konferansının beşincisi hakkında Dinler ve Kültürler Arası Komisyon temsilcilerine sorduğumuzda bu yıl içerisinde yetişmeyeceğini fakat 2020 yılında yapılacağını belirtmişlerdir. Makedonya İslam Birliği temsilcilerinden Famir Zaimi ile yapmış olduğumuz görüşmede. Gelecekte tekrar düzenlenecekse Makedonya İslam Birliği'nin muhtemelen katılacağını ifade etti.

5. Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler Komisyonunu Diğer Faaliyetleri

15.07.2015 yılı Makedonya Cumhuriyeti Dinler Arası İlişkiler Komisyonu Bushi Otelde Ramazan ayı vesilesiyle iftar daveti gerçekleştirmiş. Davete dini liderler, müftüler, okul müdürleri, "Dinler Ahlakı" dersi veren öğretmenler, sivil toplum kuruluşları temsilcileri ve çok sayıda davetlinin katılımı ile gerçekleşmiştir.[59]

6. "Ohri'li Aziz Clement" Ortodoks Teoloji Fakültesi ile Üsküp İslami Bilimler Fakültesi Arasındaki İlişkiler

---

[54] bfi.mk/причините-за-бојкот-на-светската-конф/ (25.08.2019); https://arhiva.republika.mk/64376 (18.09.2019) ; bfi.mk/причините-за-бојкот-на-светската-конф/ (27.08.2019)

[55] https://www.aa.com.tr/mk/наслови-на-денот/започна-светската-конференција-за-дијалог-меѓу-религиите-ивз-бојкотира/678255?amp=1(08.09.2019)

[56] https://www.haberturk.com/video/haber/izle/makedonyada-dinler-arasi-iliskiler-gelistirilecek/191178 (28.08.2019)

[57] http://www.habertam.com/guncel/teror-basarilarina-engel-olamadi-haberi-30475?ref=page_infinite (28.08.2019); https://www.aa.com.tr/mk/живот/промовиран-проектот-за-подобрување-на-меѓурелигиските-односи-во-македонија/598649 (08.09.2019)

[58] https://www.aa.com.tr/mk/живот/промовиран-проектот-за-подобрување-на-меѓурелигиските-односи-во-македонија/598649 (08.09.2019)

[59] htpp://yenibalkan.com/tr/makedonya/dinler-arası-ilişkiler-komisyonunundan-iftar (08.07.2019)

30 Kasım 2016 tarihinde "Ohri'li Aziz Clement" Ortodoks Teoloji Fakültesi öğrencileri ile Üsküp İslami Bilimler Fakültesi öğrencileri Konrad Adenauer Vakfı tarafından düzenlenen "Gençlerin Gelişiminde Dini Toplulukların Rolü" konulu toplantı vesilesiyle bir araya gelmişlerdir. Ortodoks Teoloji Fakültesi'nden Doç. Dr. Milan Gorgevik ile İslam Bilimleri Fakültesi'nden Doç. Dr. Hassan Cilo, Moderatörlüğü ise Üsküp'teki Hukuk Fakültesi "Birinci Justinianus"tan Doç. Dr. İvanka Dodovska tafafından yönetilmiştir. Toplantıyı Konrad Adenauer Vakfı'ndan Robert Janev tarafından organize edilmiştir.[60]

19 Kasım 2018 tarihinde "Gençlerin Eğitiminde Yükseköğretim Kurumlarının Rolü: Odak Nokta Din", Ortodoks Teoloji Fakültesi "Ohri Aziz Clement" - Üsküp ve İslam Bilimleri Fakültesi'nden öğrencilerin buluşma konusunu oluşturdu. Etkinlik Konrad Adenauer Vakfı tarafından düzenlendi ve kendi tesislerinde gerçekleştirildi. Açılış konuşmasını Adenauer Vakfı'ndan, Johannes D. Rai ardından Ortodoks Teoloji Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Gjoko Gjorgjevski, ve İslam Bilimleri Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Şaban Suleymani, bu toplantıda öğrenciler, ilahiyat alanında eğitim veren her iki din adına ülkede tek olan bu iki yükseköğretim kurumunun çalışmalarını ve zorluklarını tanıma fırsatı bulmuşlardır. Aynı zamanda Almanya'daki din eğitiminin durumu ve buradaki deneyim ile tanışma fırsatını da bulmuşlardır.[61]

17 Aralık 2018 tarihinde Ortodoks Teoloji Fakültesi "Ohri'li Aziz Clement" Üsküp'te Konrad Adenauer Vakfı tarafından desteklenen bir proje olan 2018/2019 akademik yılında Dinlerarası Sınıfın ikinci toplantısını yapılmış. Ortodoks Teoloji Fakültesi ve İslam Bilimleri Fakültesi'nden öğrencileri Prof.Dr. Ratomir Grozdanoski'nin tutmuş olduğu dersi dinlemişlerdir. Dersin konusu; "Hristiyanlar için Kutsal Kitab'ın Anlamı" Üzerine olmuştur. Daha sonra misafirlere Fakülte'nin çalışmaları ve faaliyetleri tanıtılıp ardından manastır kilisesi "Vaftizci Yahya" - Kapistec ziyaret edilmiştir.[62]

Konrad Adenauer Vakfı tarafından başlatılan bu proje, Ortodoks Teoloji Fakültesi ve İslami Bilimler Fakültesi ile yakın işbirliği içinde yürütülmüştür. Proje, bu iki yükseköğrenim kurumundan ve diğer paydaşlardan öğrencileri, dini konularla ilgili yaygın eğitim için bir alan sağlamak ve ayrıca günlük olarak ilgilenilen konularla ilgilenmeyi amaçlamaktadır. 2018/2019 çalışma yılından itibaren öğrenciler için kapanış etkinliği 15 Nisan'da Kalkandelen'de gerçekleştirildi ve ülkedeki gençler arasında dinler arası ilişkileri teşvik etmek ve görüş alışverişinde bulunmak için ilahiyat öğrencilerinin temaslarının artmasına katkıda bulunmuştur.[63]

Bir de iki fakülte hoca ve öğrencilerinin katılımıyla 05.04.2019 (Cuma), saat 10:30'da, "Ohri'li Aziz Clement" Ortodoks Teloji Fakültesinde "Başpiskopos Dositheus" salonunda dinler arası bir forum düzenlemiş. Konusu; "Dini Bir Kadının Toplumdaki Yeri ve Rolü" olmuştur.[64] Burada bu iki kurum arasında ilişkileri geliştirme anlamında organize edilen bazı toplantılara örnek vermeye çalışılmıştır.

7. Makedonya'da Müslüman ve Hıristiyanlar Arasındaki İlişkiler

Bu iki dine mensup halklar arasında zaman zaman siyasi sıkıntıların buradaki dindaşlara ve dini yapılara da etki ettiğini görmek mümkündür. Makedonya'da 2001 yılının Mart ayında başlayan iç savaş neticesinde elli yedi cami tahrip edilmiştir. Bunlar arasında tarihi eser olarak bilinen Pirlepe'deki Çarşı Cami (1475) de yer almaktadır.[65] Günümüzde hala daha restore edilmiş değildir.

Sosyal alanda Müslüman ve Hristiyanlar arasındaki gerilimin yükselmesinde rol oynayan birkaç olay yakın tarihte Makedonya gündemini meşgul etmiştir. 2012 yılında Vevcani Festivali adı altında icra edilen kutlamalarda kostüm olarak İslam dinine ait sembolleri kullanan grup, pornografi ve

[60] http://pbf.edu.mk/sredba-na-studentite-na-pbf-so-studentite-od/ (23.09.2019)
[61] http://pbf.edu.mk/sredba-na-studentite-na-pbf-i-fakultetot-za-islamski-nauki/ 23.09.2019
[62] http://pbf.edu.mk/poseta-na-pbf-od-strana-na-studentite-na-fakultetot-za-islamski-nauki/ 23.09.2019
[63] https://www.kas.de/web/mazedonien/veranstaltungsberichte/detail/-/content/interreligious-classroom-3 (23.09.2019)
[64] http://pbf.edu.mk/mestoto-i-ulogata-na-religioznata-zena-vo-opstestvoto/ (23.09.2019)
[65] Hacısalihoğlu, "Makedonya", s. 443.

hakarete varan eylemlerde bulunmuş, bunun üzerine Müslüman halk tarafından Struga şehrinde organize edilen protestolarda gerginlik yaşanmıştır. Ülkede İslamafobik yorumların hâkim olduğu uzun süren tartışmalar olmuş fakat konuyla ilgili devlet liderleri seviyesinde bir özür ve açıklama yapılmamıştır.[66]

26.08.2013 tarihinde Tsane Mojanovski, Oktisi[67] Struga köyündeki son gelişmelerin dinler arası ilişkilerin gerekli olduğunu açıkça gösterdiğini söyledi. Yaptığı açıklama, kilisenin temellerininin atıldığı kutsama töreni yapılamadığını bunun sebebinin ise bir grup Müslüman tarafından kilisenin inşaatının durdurulduğunu duyurmuştur. Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler Komitesi eski başkanı Jane Mojanovski. "Bu, dinler arası ilişkilerin bulunmamasının bir sonucudur ve dini duyguların siyasi amaçlarla kullanıldığını gösteren bir durumdur" diyor.[68]

Finansal problemler yaşayan İslam Dinî Birliği, Makedonya Cumhuriyeti'nin bağımsızlığından bu yana Yugoslavya yönetimi zamanından itibaren el konulan vakıf mallarının iadesini talep etmektedir. Makedonya Cumhuriyeti toprakları içinde kalan, Osmanlı döneminde inşa edilmiş cami, medrese, tekke, saat kulesi ve diğer tarihî eserlere devlet tarafından el konulmuş ve Müslüman nüfusun bunlardan yararlanması imkânsızlaştırılmıştır. Saat kuleleri ve çeşmeler da dâhil birçok Osmanlı eseri, üzerlerine haç işareti takılmak suretiyle tahrip edilmiştir. Müslümanların resmî kuruluşu olan İslam Dinî Birliği ve diğer Müslüman kuruluşlar tarafından bu eserlerin iadesi defaatle talep edilmiş ancak resmî makamlar bu konuda hiçbir adım atmamıştır.[69]

Makedonya devletinden finansal yardım almayan İslam Dinî Birliği, ülkedeki Ortodoks ve Katolik faaliyetlerin dolaylı olarak devlet tarafından desteklendiğini iddia etmektedir. Nitekim Üsküp 2014 projesi kapsamında, Üsküp'te ve ülkenin birçok bölgesinde Hristiyanlığı sembolize eden haç işaretlerinin ve Hristiyanlar için önem taşıyan şahsiyetlerin heykellerinin inşa edilmesi, bu iddianın sebepsiz olmadığını ortaya koymaktadır.[70]

Bir de Hüsam Paşa Cami olarak da anılan, ne zaman yapıldığı kesin biçimde tesbit edilemeyen cami Ekrem Hakkı Ayverdi'nin bildirdiğine göre Vakıf Defteri'nde (nr. 758, s. 67-11) Tekye-i Bâlâ mahallesinde gösterilmektedir. Evliya Çelebi 1072'de (1661-62) uğradığı İştip'teki (Stip) camiler arasında bu eserin adını da vermektedir. Mimarisi Osmanlı yapı sanatının erken bir dönemine işaret eder. Hüsâmeddin Paşa Camii'nin XV-XVI. yüzyıllarda yapılmış bulunduğunu destekleyen unsurlardır. Ayverdi'nin oldukça harap durumda ve kapalı bulduğu cami günümüzde (1998) Ortodoks kilisesi olarak kullanılmaktadır.[71] Makedonya İslam Birliği bu meselenin de bir an önce çözüme kavuşturulmasını temenni etmektedir.

8. Dinler Arası İlişkiler'in Önemi ve Gerekliliği

Başka dinlere mensup insanlarla irtibat kurarak, onların neye inandıklarını, nasıl ibadet ettiklerini ve nasıl yaşadıklarını tanımak, başka dine ve yaşayış tarzına mensup insanların görüş ufkunu genişletebilmekte, yeni anlayışlara kapı açabilmekte, başkalarının bakışına göre kendinize bakabilmeye ve özeleştiri yapabilmeye yardımcı olmaktadır.[72]

Dinler arası diyalog[73], farklı din ve inançlara sahip iki ya da daha fazla kişinin Mutlak Hakikat hakkında, hem daha fazla bilgi almak hem de yeni şeyler öğrenmek için bir araya gelmek suretiyle

[66] https://insamer.com/tr/makedonya-muslumanlari_150.html (08.09.2019)
[67] Oktisi, Ortodoks Hıristiyanların ve Müslüman Torbeşlerin yaşadığı bir köydür.
[68] https://www.slobodnaevropa.mk/a/25086145.html (08.09.2019)
[69] https://insamer.com/tr/makedonya-muslumanlari_150.html (18.09.2019)
[70]https://www.tepav.org.tr/en/kose-yazisi-tepav/s/2645. (18.09.2019)
[71] Semavi Eyice, "Hüsâmeddin Paşa Camii", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998, c. 18, s. 514.
[72] Abdurrahman Küçük, "Dinlerarası Diyaloğa Niçin İhtiyaç Vardır", *Dini Araştırmalar*, c. 1, sy. 1 (1998), s. 13.
[73] Diyalog: Hem aynı dine hem de farklı dine mensup olan insanları, inanç ve düşüncelerini birbirine zorla kabul ettirme yoluna gitmeden, birbirlerine sıcak ve hoşgörü ile bakabilmesi, ortak konular üzerinde konuşabilmesi,

iletişim kurma süreci olarak tanımlanmaktadır. Aynı zamanda diyalog, farklı inanç sahiplerinin arasında tezahür eden çatışma noktalarının en aza indirgenip, iki taraf arasında daha olumlu ilişkiler kurmak anlamına gelmektedir.[74]

28 Ekim 1965 tarihi Hıristiyanların kendi dışındakilere yönelik tavırlarında ve anlayışlarında bir dönüm noktası olarak verilmektedir. II. Vatikan Konsili'nin toplandığı bu tarihte Müslümanlar ve diğer dini inanç mensupları hakkındaki Hıristiyan görüşü daha olumlu diyalog kurma amaçlı olarak öne sürülmüştür. Resmi olarak ilk defa Hıristiyanlar, diğer inançları saygı gösterilmesi ve diyaloga girilmesi gereken oluşumlar olarak kabul etmiştir. Bu konsil kararları ile Hıristiyanların diğer inanç sahiplerini tanıyabileceği ve dinler arasında eşit şartlarda gerçekleşecek bir diyalogun oluşabileceği düşünülmüştür.[75]

II. Vatikan Konsili sonrasında meydana gelen gelişmeler, bu konsilde alınan kararların bir tekrarı mahiyetindedir. Faklı dinlere karşı daha eşit davranılması gerektiği yönündeki bireysel eleştiriler de fazla etkili olmamıştır. Konsil sonrası hazırlanan "Diyalog ve Misyon" ve "Diyalog ve İlan" adlı belgelerde, Tanrı-İsa-Kutsal Ruh üçlemesi vurgulanmıştır. Ayrıca kurtuluşun yegâne yolunun da Hıristiyanlık olduğu tekrar edilmiştir. Diyalogun daha çok yeni misyonerlik metodu olduğu ima edilmekle birlikte, temel gayenin Hıristiyanlığı diğer dinlere özellikle Müslümanlara tanıtmak olduğu ifade edilmiştir. Bu gayenin altındaki gizli hedef de diğerlerini dinden döndürerek Hıristiyan yapmaktır. Bu noktadaki temel argüman da "bütün insanların Tanrı'ya yönelmelerini" sağlamak olarak belirtilmiştir. Kilise bu fiilleriyle diyalog adı altında başlattığı yeni söylemde samimi olmadığını göstermiştir. Ayrtıca II. Vatikan Konsil'inin temel amacının Kiliseyi yeniden canlandırmak olduğu da söylenmektedir.[76] Özellikle son 40 yıldır süregelen diyalog çalışmaları, İncili'in tüm dünya tarafından benimsenmesini amaçladığı üzerinde de durulmaktadır.[77]

Şinasi Gündüz: Dinlerarası diyalogtan kastedilenin farklı inanç mensubu insanların bir araya gelerek birbirlerini anlama ve tanıma, kendimizi karşıdakilere anlatma ve tanıtma, ortak sorunlara karşı ortak bir akılla hareket etmek olduğu şeklinde bir bakış açısı ortaya koymuştur. Gündüz, diyaloğun olmadığı bir yerde şiddet, baskı ve dayatmanın olabileceğine işaret ederek, kilisenin anladığı anlamda diyaloğu anlamamızın şart olmadığını, kendi kültür ve tarihsel tecrübemizden yola çıkarak diyaloğu yeni bir anlayışla tekrar üretmemizin mümkün olduğunu vurgulamıştır. Tarihi ve dini yönden çok köklü bir birikime sahip olmamız bunu mümkün kılmaktadır. Gündüz ayrıca şu noktalara temas etmektedir: Dinlerarası diyalog dinsel işbirliği, baskı ve dayatma olmadığı gibi karşılıklı cedelleşmeyi de içermez. Bu açıdan diyalog dinler ve kültürler arası barışın sağlanmasına ve karşılıklı olarak önyargıların giderilmesine dayanması gerekmektedir. Hüseyin Algül, medeniyetler ittifakı için bazı tarihi tecrübelere sahip olduğumuza işaret ederek bunu Hz. Peygamber dönemindeki bazı örneklerle açıklamıştır. Öncelikli olarak Hucurat suresinde geçen "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık." ayetinden yola çıkarak farklılıklar arasında bir üstünlüğün olmadığını, farklılıkların bilişme ve tanışma vesilesi olduğuna işaret etmiştir.[78]

Mahmut Aydın, "Hıristiyanlkarla diyaloğa girilmesi gerektiğini hatta bu diyaloğun kendi dinimizin tanınıp bilinmesini sağlamak için, Müslümanlar için kaçınılmaz olduğunu düşünüyoruz" diye ifade etmiş.[79] Bunun yanında son zamanlarda diyalog çalışmaları yeniden artı yönde ivme kazanmış

tartışabilmesi ve işbirliği yapabilmesidir. Ali İsra Güngör, *Dinler Arası İlişkiler*, ed. Ali İsra Güngör, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, s. 20.

[74] Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloğa (Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu)*, Ankara Okulu Yayınları, 2001, ss. 20, 257.

[75] Aydın, *Monologdan Diyaloğa (Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu)*, ss. 11-12.

[76] Aydın, *Monologdan Diyaloğa (Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu)*, ss. 90, 155-56.

[77] Mehmet Şükrü Özkan, "Paul F. Knıtter'in Dinler Arası Diyalog Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sy. 34 (2016), s. 17.

[78] Hasan Yücel Başdemir, "Sempozyum Ve Toplantı Notları (Medeniyetler İttifakı: Dinler Ve Kültürler Arası Diyalog)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 7, sy. 14 (2008), ss. 191-93.

[79] Mahmut Aydın, "Dinlerarası Diyalog İflasın Eşiğine mi Geldi", *Eskiyeni*, sy. 3 (2006), s. 11.

olsa dahi bunları eleştirmiştir. Aydın'ın söylemiyle bu diyalog çalışmalarında görüşmeler çay muhabbetinden öteye gitmemiştir. Teolojik problemler ya da çatışılan mevzulara girilmemiştir.[80]

Sonuç olarak Paul F. Knitter'in düşüncelerinden yola çıkarak, diyalog mu iş birliği mi sorusuna kanaatimce dinler arası iş birliği adını vermek daha doğru olacaktır. Çünkü diyalog olarak nitelenen şeyde hakikat ve kurtuluş problemleri temelinde teolojik tartışmalar ve bilgi alış-verişi söz konusudur. Oysa Knitter'in diyalog anlayışında bu tartışmalar göz ardı edilip, mesele tamamen dünyevi seviyeye indirgenmektedir. İş birliğinden kasıt ise, dünyamızda var olan çeşitli problemlerin dinlerin müntesipleri tarafından gerçekleştirilecek ortak bir çalışma ile çözülmesidir.[81]

Sonuç

Bütün dinlerin özü itibariyle insanların barış ve huzur içende olmasını istemesi, inancı ne olursa olsun beşeri problemlerin ve endişelerin üstesinden gelmek için ortaklaşa olarak bilinçli bir gayretin içine girmesini tavsiye etmesi dürüst, insancıl ve adil bir toplumun oluşması için işbirliği yapılması birlikte yaşamanın temelini oluşturmaktadır.

Günümüz Makedonya Cumhuriyetinde Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında genel olarak iyi olduğunu söyleyebiliriz. Birbirlerinin bayramlarını kutlarlar, komşuluk ilişkileri gereği birbirlerini ziyaret ederler, ayrıca birbirlerinin cenaze törenlerinde katılır. İki toplum arasında çatışma veya problem yoktur genel olarak. Tabi zaman zaman bölgesel bazı sıkıntılar da hiç yok demek mümkün değildir. Bir de bu iki dine mensup halklar arasında zaman zaman siyasi sıkıntıların buradaki dindaşlara ve dini yapılara da etki ettiği görülmektedir. Ama halk düzeyinde genel olarak bir sıkıntı olduğunu söylemek pek mümkün güzükmemektedir.

Günümüzde insanlar arasında hem bireysel hem de toplumsal alanda giderek gelişen sosyal, kültürel, ekonomik ve sportif ilişkilerin dinler arası ilişkilerin anlamını daha da anlamlı hale getirmektedir. Bu sebeple günümüz Makedonya Cumhuriyetinde de dinler arası ilişkilerin önemi gün geçtikçe daha da önemli hale geldiği söylenebilir.

Günümüz Makedonya Cumhuriyeti'nde dinler arası ilişkiler ne gibi fayda sağlar. Yapılması gerekir mi? Yapılacaksa hangi konularda yapılması gerekir gibi sorular da akla gelmekte. Kanaatimizce yapılması gerektiği hatta Hıristiyanların çoğunlukta olduğu bir ülke olması hasebiyle her iki dine mensup insanların her alanda iç içe olmaları sebebiyle zorunlu olduğunu düşünmekteyiz. Bu ilişkilerin bize katacağı faydalar kendimizi daha iyi tanımlamamızı sağlar. Yapılacak olan bu dinler arası ilişkiler toplantıları veya konferansları ise Teolojik tartışmaların olmadığı üstünlük iddiası yapılmadan güncel konulara sosyal hayatta sosyal problemler bağlamında dinler arasında iş birliği olması noktasında olması gerektiği konusunda olursa fayda sağlayacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

AYDIN Mahmut, "Dinlerarası Diyalog İflasın Eşiğine mi Geldi", *Eskiyeni*, sy. 3 (2006), ss. 5-11.

———, *Monologdan Diyaloğa (Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu)*, Ankara Okulu Yayınları, 2001.

BAŞDEMIR Hasan Yücel, "Sempozyum Ve Toplantı Notları (Medeniyetler İttifakı: Dinler Ve Kültürler Arası Diyalog)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 7, sy. 14 (2008).

DIMEVSKI Slavko, *Borbata za Avtokefalnost na Pravoslavnite Crkvi vo Evropa Sozdadeni vo XX Vek*, Skopye: Fakultet "Sv. Kliment Ohridski", 1979.

EYICE Semavi, "Hüsâmeddin Paşa Camii", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998, c. 18, ss. 514-15.

GÜNGÖR Ali İsra, *Dinler Arası İlişkiler*, ed. Ali İsra Güngör, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

[80] Aydın, *Monologdan Diyaloğa (Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu)*, s. 104.
[81] Özkan, "Paul F. Knıtter'in Dinler Arası Diyalog Anlayışı", s. 18.

HACISALIHOĞLU Mehmet, "Makedonya", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, c. 27, ss. 437-44.

HAJDARI Sevgi Altundal, "Makedonya Müslümanları", *İHH İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi*, 2014.

İLIEVSKI Gone, *Aftekefalnosta na Makedonskata Pravoslavna Crkva*, Skopye: Nova Makedoniya, 1972.

İNBAŞI Mehmet, "Üsküp", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012, c. 42, ss. 377-81.

KARAMAHMUT Rıfat, *Makedonya Müslüman Azınlıkları Dini Kurumları ve Çağdaş Sorunları*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006.

KÜÇÜK Abdurrahman, "Dinlerarası Diyaloğa Niçin İhtiyaç Vardır", *Dini Araştırmalar*, c. 1, sy. 1 (1998), ss. 31-43.

MIHAIL Arhiepiskop, *Naşeto Sveto Pravoslavie*, Skopye: MPC Yayınları, 1996.

ÖZKAN Mehmet Şükrü, "Paul F. Knıtter'in Dinler Arası Diyalog Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sy. 34 (2016), ss. 51-71.

RAMADAN Atula, *Son Yüzyılda Makedonya'da Kur'an-ı Kerim ve Kıraat Öğretimi*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Necmettin Erbakan, 2017.

REDZEPI Nasir, *Makedon Ortodoks Kilisesi Tarihi*, (Yüksek Lisans Tezi Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi, 2003.

TARAKÇI Muhammet, Sead PAQARIZI, "Christianity and Muslim-Christian Relationships in Kosovo", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, sy. 2 (2017), ss. 1-17.

http://www.mpc.org.mk/mpc/kratokistorijat.asp(erişim:12.03.2015).

https://www.slobodnaevropa.mk/a/2035227.html (erişim:05.09.2019)

https://svitok.info/2007/10/26/охрид-светска-конференција-за-меѓуре/ (erişim:11.09.2019)

http://www.dw.com/mk/во-потрага-по-мир-и-дијалог/a-5546117-0 (erişim:10.09.2019)

http://www.povardarska-eparhija.org.mk/pe//index.php?option=com_content&task=view&id=888 (erişim:15.09.2019)

http://www.idividi.com.mk/vesti/makedonija/599584/ (erişim:07.09.2019)

https://www.crkvata-na-isus-hristos.org/news/article-view/archive/2013/may/article/mormonska-delegacia-na-konferencia-sponzorirana-od.html (erişim:17.09.2019)

https://www.press24.mk/tretata-verska-konferencija-od-10-ti-do-12-maj-vo-skopje (erişim:05.09.2019)

https://makfax.com.mk/makedonija/309594/ (erişim:01.09.2019)

https://www.mkd.mk/makedonija/skopje/gruevski-religijata-otsekogash-igralea-ogromna-uloga-vo-dijalogot-pomegju-lugjeto (erişim:15.09.2019)

http://bfi.mk/причините-за-бојкот-на-светската-конф/ (erişim:25.08.2019)

https://www.aa.com.tr/mk/наслови-на-денот/започна-светската-конференција-за-дијалог-меѓу-религиите-ивз-бојкотира/678255?amp=1(erişim:25.09.2019)

https://www.mkd.mk/kultura/svetskata-konferencija-za-religiski-i-megjucivilizaciski-dijalog-kje-se-odrzhi-vo-bitola (erişim:05.09.2019)

http://www.ohridlive.com/index.php?option=com_content&task=view&id=6176&Itemid=73 (erişim:08.09.2019)

https://arhiva.republika.mk/64376 (erişim:18.09.2019)

https://www.haberturk.com/video/haber/izle/makedonyada-dinler-arasi-iliskiler-gelistirilecek/191178 (erişim:28.08.2019)

http://www.habertam.com/guncel/teror-basarilarina-engel-olamadi-haberi-30475?ref=page_infinite (erişim:28.08.2019)

https://www.aa.com.tr/mk/живот/промовиран-проектот-за-подобрување-на-меѓурелигиските-односи-во-македонија/598649 (erişim:08.09.2019)

htpp://yenibalkan.com/tr/makedonya/dinler-arası-ilişkiler-komisyonunundan-iftar (erişim:08.07.2019)

http://pbf.edu.mk/sredba-na-studentite-na-pbf-so-studentite-od/ (erişim:23.09.2019)

https://www.kas.de/web/mazedonien/veranstaltungsberichte/detail/-/content/interreligious-classroom-3 (erişim:23.09.2019)

https://insamer.com/tr/makedonya-muslumanlari_150.html (erişim:08.09.2019)

https://www.slobodnaevropa.mk/a/25086145.html (erişim:08.09.2019)

https://www.tepav.org.tr/en/kose-yazisi-tepav/s/2645. (erişim:18.09.2019)

FARKLI İNANÇ GRUPLARIYLA İLETİŞİM

Osman KARADENİZ[1]

ÖZET

Bilindiği üzere peygamberler, bulundukları çağda insanlara kendi şartları içinde hitap etmiş yol göstericilerdir. Yol gösterirken de zorlayıcı bir tavır takınmamış, sadece tebliğ görevlerini yapmışlardır. Zira dinde zorlama yoktur; zaten Allah Teala da insanları hidayet ve dalalete zorlamamak şartıyla herkesi kendi irade ve seçimleri ile baş başa bırakmaktadır.

Tarihi seyri içinde peygamberler, çeşitli inanç gruplarıyla karşı karşıya geldiklerinde hep bu hareket tarzını uygulamışlardır. Daha sonra her din mensubunun bu hareket tarzından zaman zaman uzaklaşmış olmaları, gerçekte yerine getirilmesi gereken bu metodun değişmiş olduğunu göstermez. Kaldı ki tabii olan bu hareket tarzı, uygulanmadığı zaman sağlıklı neticeye varmak mümkün olmayacak ve insanlık doğal olarak bu çizgiye gelmek zorunda kalacaktır.

Tarihi boyunca Müslümanlar tarafından fethedilen topraklarda, eski kültürleri barındırarak yaşamaya devam eden çeşitli inanışlar mevcuttu. Bu arada mevcut kültürlerin işlendiği medreseler yanında çeşitli alanlarda yapılan tercüme faaliyetleri, tabii olarak bazı düşünürlerin farklı düşünmelerine zemin hazırlamış, kültürel etkileşim ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu arada Müslüman düşünürler, karşılaştıkları bu kültürlere ilgi duymuş, kendi inanışlarıyla uzlaştırma gayretinde bulunmuşlardır.

Şüphesiz Kur'an ve hadisler, açık bir şekilde ilme, tefekküre ve hür düşünceye büyük değer veriyordu. Bu arada tabii olarak farklı ortam ve coğrafyalarda yetişen insanların hoş görü içinde hareket etmeleri gerektiğine de açıkça vurgu yapıyordu. Nitekim Hz. Peygamber, tebliğ boyunca örneklerini vereceğimiz üzere, diğer din mensuplarına karşı bu hareket tarzını uygulamış ve tavsiye etmiştir.

Bilindiği gibi İslam'ın ortaya çıkış yıllarında, Arap yarımadasında varlığını sürdüren dinler, Kur'an'da açıkça söz konusu edilmekte ve bunlardan daha çok Ehl-i Kitab ve müşriklerin inanç ve düşüncelerine geniş yer verilmektedir. Öte yandan İslam öncesi Arabistan'da Hıristiyan, Yahudi, Mecusi ve Sabiiler'den ayrı olarak Allahsız materyalistler de bulunuyordu.

K. Kerim'in, çeşitli grupların iç içe yaşadığı bir ortamda, insanların birbirlerini dinlemeleri, sonra da karar vermelerini öğütlüyor. Aksi halde tabii olarak çatışma ortamı doğar. Bu arada bilmediğimiz fikirleri ve tanımadığımız şahısların peşinden körü körüne gitmemeyi de şiddetle tavsiye etmektedir.

Bu bağlamda çeşitli dinler karşısında, dini yayma ve genellikle dini hoşgörü hakkında takındığı tavrı anlamak için şu ayete dikkat etmek gerekir:

"… Allah'tan başka bir şeye dua edip yakararak ondan yardım isteyen kimseye sövmeyin ki onlar da hiçbir bilgileri olmadığı halde, düşmanlık duygusu içinde Allah'a sövmesinler."[2]

ESTABLISHING COMMUNICATION WITH DIFFERENT FAITH GROUPS

ABSTRACT

As we know, prophets have addressed people under circumstances tied to their era. As guiding spirits, they did not oblige people but merely conveyed messages sent from God, since religious conformity should not be forceful. Moreover, God leads every human being to the righteous path and heresy with free will and choice; under no circumstances does he apply coercion to humans.

[1] Prof. Dr., DEÜ. İlahiyat Fakültesi Kelam ABD Öğretim Üyesi.

[2] En'am(6), 108.

Throughout history, prophets have come to apply this attitude when confronted with different groups of belief. Deviance from this attitude does not necessarily mean that this method has evolved and changed over time. There are indications that changing this attitude does not result in achieving the desired effects, hence naturally needs to be abandoned.

In the past, there existed several faiths in the lands occupied by Muslims. Prevailing cultures were being schooled in Madrasahs, and translation practices resulted in cultural interrelations having an effect on Muslim scholars and philosophers, who attempted to tie in cultural values with their own beliefs.

Without any doubt, the Holy Quran and hadiths value science, knowledge, contemplation and independent thought, hence naturally, brought emphasis to treat humans from different upbringings with tolerance. Thus, in this article we will mention some examples, which Mohammed himself applied to other religious groups and urged others to adopt.

In the wake of Islam, the Holy Quran draws mention to the Arabic peninsula, home to different religious beliefs, and draws in particular attention to peoples of scripture (i.e. Jews, Christians, Sabeans, and Zoroastrians) and polytheistic groups in large, and to marginal groups, such as atheistic materialists existing long before Islam.

The Holy Quran emphasises the importance of valuing the opinions of others and the establishment of mutual agreements in an environment where different faith groups are inhabitant; baring a potential source for conflict. Moreover, it warns individuals from following ideas of others blindly and becoming their followers.

Hence, on promoting a religious faith and religious tolerance in general the Holy Quran states the following verse:

"… Revile not ye Those whom they call upon Besides Allaıh, lest They out of spite Revile Allah In their ignorance.."[3]

FARKLI İNANÇ GRUPLARIYLA İLETİŞİM

A.TEMEL İLKELER

Bilindiği üzere bütün peygamberler, bulundukları çağın ihtiyaçlarına göre, insanlara kendi şartları içinde hitap ederek örnek olmaya çalışan yol göstericilerdir. Bu arada yol gösterirken tebliğ ettikleri kişileri inanmaları için zorlamamış, hür bir ortam içinde sadece görevlerini yerine getirmişlerdir. Dolayısıyla tabii seyri içinde, hiçbir baskı yapmadan iyi örnek olmaları hasebiyle hep eğitim amacını gütmüşlerdir. Bu sebeple Kur'an, peygamberlerin ancak tebliğle görevlendirildiklerine açıkça vurgu yapmaktadır. Ayette de ifade edildiği üzere dinde zorlama yoktur; zira Allah Teâlâ da insanları hidayet ve dalalete zorlamamak şartıyla herkesi kendi irade ve seçimleri ile baş başa bırakmaktadır.

Tarihi seyri içinde peygamberler, çeşitli inanç gruplarıyla karşı karşıya geldiklerinde hoşgörü içinde hep bu hareket tarzını uygulamışlardır. Daha sonra her din mensubunun, uygulamada bu hareket tarzından zaman zaman uzaklaşmış olmaları, gerçekte insanlar arasında büyük huzursuzluklara sebebiyet vermiştir. Kaldı ki tabii olan bu hareket tarzı, uygulanmadığı zaman toplum huzuru zedelenecek ve sağlıklı bir neticeye varmak mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla insanlık, doğal olarak bir takım toplumsal sıkıntıları ortadan kaldırmak amacıyla, insan fıtratına uygun olan bu çizgiye gelmek zorunda kalacaktır. Dünyanın bir medeniyet çizgisine doğru hareket etmesinin ve veya etmesi gerektiğinin temelinde bu gerçek yatmaktadır.

Din ve vicdan özgürlüğü, tarih boyunca çeşitli kültürlerde ciddi tartışmalara konu olmuş ve bu ciddiyetini her an korumuştur. Dinler Tarihi, çeşitli din ve mezhepler arasında süregelen söz konusu tartışma, kavga ve savaşlara tanıklık etmektedir. Bütün bunlar, her dinin dayandığı temel kaynaktan ve

[3] En'âm (6), 108.

bunun farklı şekillerde yorumlanmasından ileri gelmektedir. Bu sebeple huzursuzlukların ortadan kalkması ve arzuladığımız barışın sağlanabilmesi için bu temel kaynakların yeniden ele alınıp değerlendirilmesi şarttır.

Evvela Kur'an, şu ayetlerde ifade edildiği üzere, hak ile batılın haddi zatında tabii olarak ayırt edilebileceği ve bunun insan fıtratında gizli olduğunu belirtir. Çünkü Allah, insanoğluna, haddi zatında ilahi bir vergi olan iyi ve kötüyü ayırt etme gücü vazifesini gören bu aklı vermiştir. Artık herkes aklını kullanmak suretiyle fıtraten bu görevi yerine getirebilir. Bu bakımdan bu ilahi mesaj, din ve vicdan hürriyeti konusunda hiçbir kimseye baskı yapılmaması gerektiğini sık sık vurgulamakta ve bütün bu ana ilkeler doğrultusunda insanlık için uyarılarda bulunmaktadır:

"*Ona fucuru ve takvayı (iyi ve kötüyü) ilham etti"*[4]

"De ki: Hak geldi, batıl zail oldu; zira batıl yok olmaya mahkumdur"[5]

Bu ilahi gerçek sebebiyle Kur'an-ı Kerim, her şeyden önce "*dinde zorlama yoktur*" temel prensibi ile bu konuda insanlığa yön vermekte; kalıcı çözüm sunmaktadır. İşte bizim özellikle tebliğde ele aldığımız temel problem; düşünce ve vicdan özgürlüğü açısından Kur'an'ın genel olarak insanlığa ve diğer din mensuplarına sunduğu çözüm önerileridir. Önce, Kur'an'ın muhatap aldığı insanlara yaklaşımı konusunda temel prensipleri tespit etmemiz, dini özgürlükler açısından önemlidir. Fert ve toplum için kaçınılmaz olan bu evrensel prensipler, dünyamızın arzuladığı huzur ortamını elde etme noktasında insanlığa katkı sağlayıcı mahiyettedir.

Bilindiği gibi İslam, genelde daha önceki diğer bütün semavi dinleri, özelde tabii halini muhafaza etmiş olarak Hz. Muhammed'e indirilen son dini ifade eder. Bu sebeple ayette de belirtildiği üzere İslam, hitap ettiği insanlardan, atalarını taklidi bir yana bırakarak ilahi emre kulak vermelerini istemiştir:

"*Allah'ı birleyici (muvahhid) olarak, yüzünü, insanları yarattığı fıtrata, dine çevir. Allah'ın yarattığı bu fıtrat değişmez. İşte sağlam din budur. Lakin insanların çoğu bu hakiatı bilmez"*[6]

Nitekim bir hadiste de, bu sosyolojik gerçek şöyle ifade edilmiştir:

"*Her doğan fıtrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi, Hrıstiyan ve Mecusi… yapar.*"[7]

Ayette geçen "fıtrat" ve "dosdoğru din" ifadesi, insanların, tabii olarak Allah'ı kabul edebileceklerine açıkça vurgu yapmaktadır. Peygamberlerin asli görevi de, zamanla bu fıtrat çizgisinden uzaklaşan fert ve toplumları, bu dine çekmek ve onların bu rotada hareket etmelerini sağlamaktır. Aksi halde peygamberler, baskı kullandıkları takdirde, bizzat davet ettikleri "fıtrat dini"ne aykırı davranmış olacaklardır.

Diğer taraftan, daha önce ifade edildiği üzere Kur'an'ın "dinde zorlama yoktur" genel prensibi, "hakk"ı kabul noktasında insanlığa sunulmuş en demokratik bir ilkedir. Bu ilke, M. Hamdi Yazır'ın ifadesiyle, *"… sade dine değil her neye olursa olsun... ikrah(zorlamak) İslam'da mevcut değildir... Dinin şanı ikrah etmek değil, belki ikrahtan korumaktır. Binaenaleyh İslam dininin bihakkın hakim olduğu yerde ikrah bulunmaz veya bulunmamalıdır... ikrah ile gösterilen iman, hakiki iman değil, ikrah ile kılınan namaz, namaz değil, oruç keza, hacc keza, cihad keza..."*[8]

Bu sebeple *"... dar-ı İslam'da ikrah yasaklanmıştır. Hatta hiçbir kimseye İslam Dini'ne girmek için bile cebredilemez, herkes dininde serbest ve muhtardır. İslami hükümler altında müşrik, ehl-i kitap,*

[4] Şems(91), 8.
[5] İsra(17), 81.
[6] Rum(30), 30.
[7] Hadisin değişik varyantları için bk. Müslim, Kader, 22, 23, 24, 25; A. b. Hanbel, IV, 24.
[8] Yazır, M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, I, 860-61, (İstanbul, 1935).

Yahudi, Hıristiyan hepsi dini hürriyetleriyle yaşayabilirler, mesela bir müşrik dilerse Yahudi veya Nasrani olabilir, hiç birine Müslüman ol diye cebredilemez..."[9]

Ayetteki "*Lâ ikrahe fi'd-din*" ifadesindeki "fa" sebebiyyet anlamında düşünülürse, mana şu şekilde olur: "*İkrah din için yoktur, yahut ikrah din için, dine idhal için yapılamaz. Zira ikrah bir kimseye hoşlanmadığı bir işi fi'len bir tehdid ile ilzam etmektir. Halbuki din hoşlanılmayacak bir şey değildir. Dinin aslı olan imanın kökü tasdik ve kalben inanmadır..."*[10]

B- SOSYOLOJİK ORTAM

Bilindiği gibi İslam'ın ortaya çıktığı yıllarda, Arap yarımadasında varlığını sürdüregelen dinler, Kur'an'da açıkça söz konusu edilmekte ve bunlardan daha çok Ehl-i Kitab ve müşriklerin inanç ve düşüncelerine geniş olarak yer verilmektedir. Öte yandan merhum Hamidullah'ın tespit ve ifade ettiği üzere, İslam öncesi Arabistan'da Hıristiyan, Yahudi, Mecusi ve Sabiiler'den ayrı olarak Allahsız materyalistler de bulunuyordu. Nihayet putperestler, fetişistler ve animistler bu yarımadada oturanların ekseriyetini teşkil ediyordu. Kur'an'da söz konusu edilen ve daha çok inanç ve düşüncelerine sıkça yer verilen bu farklı din mensupları, birkaç ayette ismen şöyle geçmektedir:

"Şüphesiz Allah kıyamette, Mü'min, Yahudi, Sabii, Hrıstiyan, Mecusi ve Müşrikleri birbirinden ayıracak; Allah her şeye şahittir."[11]

"Şüphesiz Mü'minler, Yahudiler, Hrıstiyan ve Sabiiler'den her kim Allah'a ve ahiret gününe inanır, ayrıca salih amel işlerse, onların Rableri katında ecirleri vardır; bu arada onlar için korku yoktur, mahzun da olmayacaklardır."[12]

K. Kerim, bu çeşitli grupların iç içe yaşadığı bir ortamda, insanların birbirlerinin inanç ve düşüncelerine saygı göstermelerini, karşılıklı olarak birbirlerini dinlemelerini, ancak ondan sonra karar vermelerinin doğru olacağını öğütlüyor. Aksi halde tabii olarak güçlü olan baskı yapmaya çalışacak ve böylece de her zaman bir çatışma ortamı doğacaktır. Bu arada bilmediğimiz, tanımadığımız fikir ve şahısların peşinden körü körüne gitmemeyi de şiddetle tavsiye etmektedir:

"*Şu kullarımı müjdele ki onlar, bütün sözleri dinlerler ve en güzeline tabi olurlar."*[13]

"Bilmediğin bir şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi (yaptığın)dan sorumludur."[14]

Bu ayetler bizler için önemli iletişim ilkeleri sunmaktadır. Maalesef bizler bu temel ilkelerden habersiz olarak birbirimizi dinlemeden, hiçbir tercih yapmadan rastgele işimize gelen, kendi fikri yapımıza uygun bazı düşüncelerin ve kişilerin peşinden gidiyoruz.

Tarih boyunca Müslümanlar tarafından fethedilen topraklarda, eski kültürleri barındırarak varlıklarını sürdürmeye çalışan çeşitli kurum ve inanışlar mevcuttu. Bu arada mevcut kültürlerin işlendiği medreseler yanında çeşitli alanlarda yapılan tercüme faaliyetleri, tabii olarak bazı Müslüman bilginlerin farklı düşünmelerine zemin hazırlamış, böylece kültürel etkileşim söz konusu olmuştur. Şüphesiz bu etkileşim sonucu İslam düşünce hayatının canlanma ve gelişme kaydetmesinde, fetih ve tercüme faaliyetlerinin yeri tartışılmazdır. Hz. Peygamber zamanından başlayarak özellikle dört halife devrinde ve daha sonraki dönemlerde gerçekleştirilen fetihlerle İslam toprakları genişlemiş, bu arada karşılaşılan farklı kültürler, Müslümanların hayat ve düşüncelerine, dolayısıyla dini yorumlamalarına büyük etki etmiştir.

[9] Yazır, A.g.e., I, 863.
[10] Yazır, A.g.e., I, 861.
[11] Hacc(22), 17.
[12] Bakara(2), 62). Krş. (Maide(5), 68-69.
[13] Zümer(39), 17-18.
[14] İsrâ(17),36

Bütün bu tabii buluşma ve etkileşim sonucu Müslüman düşünürler, genel olarak karşılaştıkları bu çeşitli din ve felsefi görüşlere ilgi duymuş, bunları kendi kültürleri içinde uzlaştırma ve yoğurma gayretinde bulunmuşlardır. Ancak bu arada bazı şahıs ve gruplar, bu farklı ve görünüşte de olsa, bazı bakımlardan birbiriyle çelişik görünen inanç ve düşünceleri yoğurma gayretinde bulunurken tabii olarak, selefin süregelen geleneksel görüşlerinden uzaklaşmış oldular. Doğal olarak bu tabii etkileşimin, onlara göre mantıki gerekçeleri vardı. Evvela Kur'an ve hadisler, açık bir şekilde ilme, tefekküre ve hür düşünceye büyük değer vermiştir. Bu arada tabii olarak farklı ortam ve coğrafyalarda yetişen insanların hoşgörü içinde hareket etmeleri gerektiğine de açıkça işaret etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, yaptığı tebliğ boyunca, örneklerini vereceğimiz üzere, diğer din mensupları ve inançlara karşı bu hareket tarzını hep uygulamış, kendisinden sonrakilere örnek olmuştur.

Şu kadar var ki bu çeşitli kültürlerden etkileşim, İslam dünyasının farklı bir biçimde şekillenmesine ve Hz. Peygamberin hayat çizgisinden, dolayısıyla hoşgörülü akışından bazı sapmalara sebebiyet vermiştir. Zamanla Müslümanlar arasında ortaya çıkan gruplaşmalar, siyasi mülahazalar sonucu, bazı kişilerin takibata uğramaları, hatta öldürülmeleri ile sonuçlanmıştır.

Bu tarihi süreçte siyasi mülahazalar sonucu, Ma'bed el-Cüheni'nin, bir kaderi olarak Şam'da (v. 80/699); Kur'an'nın mahluk olduğunu söyleyen Ca'd b. Dirhem (v. 124); Gaylan ed-Dımeşki ve diğer bazı kaderilerin öldürülüşü ve sürgün edilişi, daha sonra Cehm b. Saffan'ın (v. 128) Horasan'da mülhid diye idam edilişi, hep bu hoşgörünün ortadan kalktığını gösteren olaylardır. Bu olaylarda görünürdeki gerekçe, bazı idarecilerce, siyasi otorite ve düzene karşı gelmek şeklinde ifade edildi.

Bu arada, İslam'ın geldiği çağda bu din ve inançların bazıları hakkında bilgi vermek suretiyle, onların ne derece aşırı fikirlere sahip olmalarına rağmen kendilerine karşı gösterilen hoşgörünün boyutunu tespit etmeye çalışalım. Dünyanın huzura kavuşması, ancak bütün din mensuplarının hatta bütün düşünürlerin bu çizgiye gelmeleri ile mümkündür. Bu konuda, peygamberlerin varisleri konumunda bulunan özellikle biz ilahiyatçılara acilen büyük görevler düşmektedir. Kur'an'ın emir ve tavsiyeleri üzere, tabii bir hoşgörü ortamı içinde toplumun birlik ve beraberliğini temin noktasında hepimiz sorumluyuz. Kaldı ki İslam'ın en temel prensibi "*emr-i bi'l-maruf ve'n-nehy-i ani'l-münker (iyi olanı emr; kötü olandan nehyetme)"* kaçınılmaz bir ilke olarak karşımızda durmaktadır. Üzülerek ifade etmeliyiz ki bu temel prensip Müslümanlar arasında pek kale alınmamaktadır.

C- FARKLI DİNLERE GÖSTERİLEN HOŞGÖRÜ

Bu çeşitli din ve inanç mensupları karşısında, iletişim kurarken dini yayma ve genellikle dini hoşgörü hakkında İslam'ın takındığı tavrı anlamak için şu ayete dikkat çekmek yeterlidir:

"… Allah'tan başka bir şeye dua edip yakararak ondan yardım isteyen kimseye sövmeyin ki onlar da hiçbir bilgileri olmadığı halde, düşmanlık duygusu içinde Allah'a sövmesinler."[15]

Şimdi, bu ayet bağlamında, kısaca söz konusu dinlerin sahip olduğu inanç ve düşüncelere karşı Hz. Peygamberin gösterdiği hoşgörüye, bizlerin her zaman titizlikle takip etmemiz gereken bir davranış olması açısından işaret etmekte fayda vardır.

Bilindiği üzere Mecusiler, Hz. Peygamber ve sonraki halifelerin tutumu doğrultusunda İslam Hukuku'nda Ehl-i Kitap muamelesine tabi tutuldular ve cizye ile mükellef oldular. Bunların özellikle evlilikle ilgili tutum ve davranışlarını tiksinti ile dile getiren Cahiliyye Araplarına rağmen, Hz. Peygamber'in bunlara karşı gösterdiği hoşgörülü tavır kayda değerdir:

"Mecusiler'e de Ehl-i Kitab'a gösterdiğiniz tutumu gösterin", "İslam'a daveti reddedenlerin kestiğini yememek ve kadınlarıyla evlenmemek üzere onlardan cizye al (valiye gönderdiği mektupdan)".

Sâbiilere gelince, onlar, geçmişte uygulanan bu hareket tarzından kaynaklanmış olmalı ki Ebu Hanife'ye göre putperest sayılmazlar; bir peygamberin dinine inanan ve bir kitabı kabul eden bir topluluktur. Zebur okumaları sebebiyle Ehl-i Kitap kabul edilir; kestikleri yenir ve kadınlarıyla

[15] En'an(6), 108.

evlenilebilir. Çok dikkat çekicidir ki İmam Azam'ın kanaatine göre onların yıldızları ta'zim (saygı göstermeleri) etmeleri Müslümanların kâbe'yi ta'zim etmeleri gibidir.[16] Ancak Ebu Yusuf ve İmam Muhammet bu görüşe katılmazlar; çünkü onlara göre Sabiiler yıldıza tapmaktadırlar.[17]

Görüldüğü ve ilerde de ifade edileceği üzere, Hz. Peygamber ve genel olarak onun yolunda ilerlemeye çalışan sahabenin, bu din mensuplarına karşı fazlasıyla gösterdiği hoşgörüyü, mâlesef bugün Müslümanlar arasında bile göremiyoruz. Bu nedenle, bazı çevrelerce, İslam'ın diğer dinlere karşı baskıcı bir tutum sergilediği ile ilgili olarak ileri sürdüğü iddialar, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına uygun düşmemektedir.

İslam dünyasında ortaya çıkan bu fitne ve hoşgörüsüzlüğün temelinde şüphesiz siyaset, dolayısıyla onun da kaynağı asabiyet ve kavmiyetçiliktir. İslam dünyası, belki de ilk defa, bu siyaset kaynaklı Cemel ve Sıffin gibi ciddi ayrılıklar sonucu Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaflar sebebiyle hoşgörü ortamından uzaklaşmaya başlamışlardır. Hz. Osman'ın şehid edilişi ve özellikle Cemel ve Sıffın olayları sonucu gündeme gelen "büyük günah (el-Kebire)" ve onunla bağlantılı olarak "takdir-i ilahi/kader" "iman-amel ilşkisi" problemi, bu dış kültürlerin de etkisi altında Müslümanların kafasını tarih boyunca hep meşgul edegelmiştir.

Adı geçen problemlerle ilgili olarak, ilk defa ortaya çıkan grupların başında, Hariciler (özellikle Va'idiyye kolu) ve Mürcie, kendilerine göre çözüm üretmeye çalışmışlardır. Tarih boyunca bu hoşgörüsüzlüğün timsali Harici zihniyetin hâlâ günümüzde uzantıları mevcut olmakla Müslümanlar arasında birbirleriyle ciddi iletişim sıkıntıları yaşanmaktadır. Burada yeri gelmişken, toplumumuzda bir hayli mevcut ve sirayet etmiş bulunan bu harici zihniyet karşısında örnek almamız ve takınmamız gereken bir tavır olarak İmam Azam'ın gösterdiği hoşgörü ve siyaseti aktarmak faydalı olacaktır.

Günah işleyen bir Müslümanın kâfir olacağını iddia eden Haricilerden bir grup, Ebu Hanife'nin ders verdiği Küfe mescidine baskın düzenlemişlerdi. Daha önce planlanmış bir şekilde Ebu Hanife'ye çetin sorular yönelttiler. Üstadın soru soranlara karşı takındığı tavır, kayda değerdir:

- Mescidin önünde iki cenaze var. Biri erkek, şarap içmiş, boğazında kalmış, boğulmuş! Diğeri kadın, zina etmiş, bundan hamile kaldığını anlayınca intihar etmiş. Bunlar hakkında ne dersin?

- Bunlar hangi millettendirler? Yahudi miydiler?

- Hayır.

- Hıristiyan mıdırlar?

- Değil.

- Putperest mi?

- Hayır.

- Hangi millettendiler ya?

- Allah'tan başka tanrı yoktur, Muhammed onun kulu ve Peygamberidir, diyen ümmettendirler.

- Bu kelime-i şehâdet imanın üçte, dörtte veya beşte biri midir?

- İmanın öyle üçte, dörtte, beşte biri olmaz, o parçalanmaz!

- İmanın kaçıdır?

- Bütünüdür.

[16] Tehânevi, *Keşşâfu ıstılahâtı'l-fünun,* Kalküta, 1862'den ofset İst., 1984, II, 807; Ayrıcı bak. Yörükân, A.g.e., s. 21.
[17] Tehânevi, *a.g.e.*, II, 807; Ayrıcı bak. Yörükân, İslam Dini Tarihi, Ankara, 2001, s. 21. Diğer taraftan bunların ellerinde, Sasaniler devrinde yazıldığı tahmin edilen "Ginza" adında mukaddes bir kitabın bulunduğu ve orada eski Babil ve Yahudi dinlerinden izlerin yer aldığı ve hatta Vaftizci Yahya'nın peygamber olarak kabul edildiği nakledilir. Bak. A.g.e., s. 21.

- Öyle ise sorunuzun cevabını kendiniz verdiniz. Onların mü'min olduğunu söylediniz.

- Bunu bir yana bırak. Onlar Cennet ehlinden mi, yoksa Cehennem ehlinden mi?

Bu soru karşısında Ebu Hanife, kıvrak zekası ile onları susturacak cevabı Kur'an'dan bulur ve kendilerine yöneltir:

- Bu hususta ben şunu diyebilirim:

Hz. İbrahim bu ikisinden daha büyük günah işleyen kavim için şöyle demişti: *"Bana tâbi olanlar bendendir. Bana karşı gelenler hakkında Sen Gafur ve Rahimsin.."*[18]

Keza Hz. İsâ'nın onlardan daha çok günahkâr olanlar için dediğini tekrarlarım: "*Şayet azap edersen onlar da Senin kulların, şayet onları affedersen Aziz ve Hakîm olan Sensin.*"[19]

Ebu Hanife'nin karşı konulmaz bu cevapları karşısında Hariciler susarlar ve silâhlarını bırakmak zorunda kalırlar.[20] Bu ayetler bağlamında düşündüğümüz zaman, biz Müslümanların inanmayanlara karşı takındığımız tavrın Kur'an'la ne derece çelişik olduğunu anlamak güç değildir.

Diğer taraftan ayette açıkça "*Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi; hal böyle olunca insanları iman edinceye kadar zorlayacak mısın?"*[21] şeklinde buyrularak dini kabul işinin herkese ait bir iradi fiil olduğuna dikkat çekilmiştir. İmana davet metodu ile ilgili bu evrensel prensip ayette ifadesini şöyle bulmuştur:

"(Ey Muhammed!) Rabb'inin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır; onlarla en güzel şekilde tartış; doğrusu Rabb'in kendi yolundan sapanları daha iyi bilir."[22]

Nitekim Hz. Peygamber, savaşlarda ölü cesetlerini parçalama, esirlerin uzuvlarını kesme ve mallarını tahrip etme gibi kötü davranışları yasaklamış, aksine, gerektiğinde onlara yiyecek ve giyecek temin nda hususunda emir vermiştir. Daha sonra bu emir ve tavsiyeler İslam Harp Hukuku olarak yerleşmiştir. Savaş alanlarında düşmana gösterilecek muameleler; yaralı, esir ve ölülere tatbik edilecek hükümler; ayrıca kadın, çocuk, ihtiyar, hasta vs. elde edilen mallar bu hukuk dalı altında değerlendirilmiştir. Bütün bunlar, Hz. Peygamber'in insan kanına gösterdiği hürmeti ifade eder.[23]

Öte yandan İslam, Allah'ın zikredildiği bütün ibadethanelere saygı gösterilmesi gerektiğini hatırlatır. Bu bağlamda Kur'an, Hrıstiyan veya Sabii manastırlarının, kiliselerin, havraların ve mescitlerin İslam'ın koruması altında bulunduğuna işaret eder: "*Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını diğer bir kısmı ile defetmesi olmasaydı, her halde içlerinde Allah'ın adının çok zikredildiği manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılırdı."*[24]

Bütün bunlar, İslam'ın, çeşitli din mensuplarının fikir ve vicdan hürriyetine tanıdığı geniş hoş görüyü gösterir. Kaynaklardan öğrendiğimize göre, hayatının her safhasında hoş görülü davranan Hz. Peygamber, Müslümanlar arasındaki birçok anlaşmazlık ve davayı halletmiş, huzur için elden geleni yapmıştır. Peygamberimizin barış ve güveni te'min yolundaki gayret ve başarısı, ayette de ifade edildiği üzere, şüphesiz, onun bir rahmet peygamberi oluşunun sonucuydu. Nitekim İbn Hişam'ın tesbitine göre Hz. Peygamber, 27 gazveye bizzat katılmış, ancak bunlardan sadece dokuzunda savaş vuku bulmuştur.[25]

İngiliz yazar John Davenport, kitabının "Müslümanlık kılıçla yayılmamıştır" başlığı altında şunları yazar:

---

[18] İbrahim(14), 36.
[19] Maide(5), 118.
[20] Geniş bilgi ve kaynaklar için bak. Ebu Zehra, A.g.e., s. 39-40.
[21] Yunus(10), 99. Ayrıca bk. En'am(6) ,107.
[22] Nahl(16),125.
[23] Hamidullah, M., Le Prophète de l'İslam, I, 212-13.
[24] Hacc(22), 40.
[25] Hamidullah, Hz. Peygamberin Savaşları, (Çev. Salih Tuğ) s. 21, İst., 1981.

"*Hz. Muhammed'in harplere giriştiği muhakkaktır. Fakat onun harpleri, Musa'nın harpleri gibi imha harpleri değildi. Hz. Muhammed'in şayan-ı takdir hedefi Arabistan'ı birleştirmek, bir devlet vücuda getirmek, onlara her şeyin haliki olan bir Allah'a ibadet etmeyi öğretmekti*."[26]

Hamidullah'ın tespitine göre de Hz. Peygamber, "*on sene süren fiili bir siyasi faaliyetten sonra son nefesini verdiği sırada, iki milyon kilometre kareye yaklaşan bir sahada kurulu bir devlet idare etmekteydi. Rusya hariç, Avrupa büyüklüğünde ve üzerinde o zaman milyonlarca halkın yaşadığı bu geniş saha, harp meydanlarında düşman ordu saflarında maktul düşen, takriben 250 insana mukabil fethedilmişti. İnsan kanına verilen bu değer ve hürmetin bir eşine daha, insanlık tarihinde rastlanamaz.*"[27]

Sonuç olarak İslam, bütün din mensuplarının birbirlerine karşı hoşgörülü davranmalarını öğütler. Bu sebeple Yahudi ve Hıristiyanların da birbirlerini dışlamamalarını, dolayısıyla kurtuluşun, ne onların, ne de Müslümanların iddia ettikleri gibi olmayacağını vurgular:

"*Dediler ki Yahudi ve Hrıstiyanlardan başka kimse cennete giremeyecektir. Bu onların kuruntusudur. De ki doğru iseniz haydi delillerinizi getirin.*"[28]

"*Yahudiler, 'Hıristiyanlığın bir temeli yoktur" dediler; Hıristiyanlar da 'Yahudiliğin bir temeli yoktur' dediler; oysa onlar kitaplarını da okuyorlar. Bilgisizler de tıpkı onların söylediklerini söylemiştir. Allah, kıyamet günü, anlaşmazlığa düştükleri şeylerde onların arasında hüküm verecektir*."[29]

"(Allah'ın bu va'di) ne sizin ne de Ehl-i Kitab'ın kuruntularına göre değildir. Kim bir kötülük yaparsa karşılığını görür ve kendisi için Allah'tan başka bir dost ve yardımcı bulamaz."[30]

[26] Davenport, Hz. Muhammed ve K. Kerim, Çev., Ömer Rıza (Doğrul), s.137, İst., 1928.
[27] Hamidullah, Hz. Peygamberin Savaşları, s. 20-21.
[28] Bakara(2, 111.
[29] Bakara(2),113.
[30] Nisa(4), 123.

ERDEMLİ BİR TOPLUMUN İNŞASINDA RETORİK SANATI: İBN SÎNÂ RETORİĞİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAPLAN

ÖZET

Mantık sanatlarıyla ilgili hacimli eserler ortaya koyan İbn Sînâ retorik sanatını özgün bir konuma kavuşturmuş ve çeşitli eserlerinde klasik retorik sanatını detaylarıyla incelemiştir. İbn Sînâ retoriğin teknik yönlerinin yanında ahlak ve siyasetle ilişkisini de incelemiş, erdemli bir toplumun inşasında hatibin önemine işaret ederek retorik sanatını zenginleştirmiştir. Ayrıca değer merkezli bir kıyas ilmi olarak retoriği toplumun ahlaki değerlerini dikkate alarak ilerleyen bir ikna sanatı şeklinde konumlandırmıştır.

İbn Sînâ retoriğinde temel hedef Aristoteles retoriğinde olduğu gibi gerçeğe ulaşmak veya adaleti sağlamak değil; iknadır. İkna, İbn Sînâ metinlerinde iradi güçle elde edilen ahlaki tutum ve erdemlerin birinci adımı olarak tanımlanmaktadır. Böylece insan iradesine ve bilinçli ahlaki bir tutumun oluşmasına hatibin retorikle müdahale etme şansı doğmaktadır.

Tebliğin amacı İbn Sina'nın retorik ve ahlak ilişkisinde kurduğu örgünün özgünlüğüne işaret etmek ve retoriğin hedefine yönelik iddialarını tartışmaktır. Bu noktadan hareketle metinde ilk önce bir kıyas ilmi olarak retoriğin mahiyeti anlatılmaktadır. Daha sonra da İbn Sina retoriği çerçevesinde erdemli bir toplumun inşasında retoriğin rolü tartışılmaktadır. Sonuç olarak İbn Sina retoriğinde amelî hikmeti temsil eden ahlak ve siyasetin retorik sanatının konusu olarak belirlendiğini gözlemlemek mümkündür. Bu çerçevede retorik sanatını kullanan hatip, toplumun ürettiği değerleri merkeze alarak retorik sanatının yöntemlerini kullanır ve bu değerlere dair bilincin oluşumunda topluma katkı sunar. Böylece bir ikna yöntemi olarak retorik, İbn Sînâ felsefesinde toplumun değerlerinin taşıyıcısı olan bir kıyas sanatı olma özelliği kazanır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, İslam Felsefesi, İbn Sînâ, Retorik, Erdem

Abstract

Ibn Sina (Avicenna), who put forward voluminous works related to the arts of logic, brought the rhetorical art to a unique position and examined the classical rhetoric art in detail in various works. Ibn Sînâ examined the relation of rhetoric with morality and politics as well as technical aspects and enriched the art of rhetoric by pointing out the importance of orator in the construction of a virtuous society. In addition, as a value-centered comparative science, it positioned rhetoric as a progressive art of persuasion taking into consideration the moral values of society. In the rhetoric of Ibn Sina, the main goal is not to reach the truth or to achieve justice, as in the rhetoric of Aristotle; it is persuasion.

Persuasion is defined as the first step of moral attitudes and virtues obtained by voluntary power in Ibn Sînâ texts. Thus, the possibility of the orator to intervene in the rhetoric of the human will and the formation of a conscious moral attitude arises.

The aim of the presentation is to point out the authenticity of Ibn Sina's knitting in relation to rhetoric and morality and to discuss his claims for the goal of rhetoric. From this point, the nature of rhetoric as a comparative science is first described in the text. Then, the role of rhetoric in the construction of a virtuous society within the framework of Ibn Sina rhetoric is discussed. As a result, it is possible to observe that morality and politics, which represent practical philosophy in Ibn Sina rhetoric, are the subject of rhetorical art. Within this framework, the orator who uses rhetorical art uses the methods of rhetorical art by centering the values produced by the society and contributes to the formation of consciousness about these values. Thus, as a method of persuasion, rhetoric becomes a comparative art in the philosophy of Ibn Sina, which is the carrier of the values of society.

Giriş

Aristoteles mantığı zemininde felsefi bir sistem inşa etmeyi başaran İbn Sina, özellikle mantık ve metafizik alanında kendisinden sonraki Müslüman düşünürlerin en önemli müracaat kaynağı olmuştur. Mantık sanatlarıyla ilgili özgün metinler ortaya koymuş olan İbn Sina, diğer mantık sanatlarıyla birlikte retorik sanatını da ayrıntılı bir şekilde incelemiş, Aristoteles ve Farabî'nin ardından bu sanata dair önemli bir miras bırakmıştır.[3165] Retoriğin faydalarını etraflı bir şekilde inceleyen İbn Sina, aynı zamanda retoriğin ahlak ve erdemlerle olan ilişkisini detaylarıyla ele almıştır.[3166]

İslam düşünce tarihi boyunca İbn Sina felsefesi mantık ve metafizik sahasında merkezi bir konuma sahip olagelmiştir. Ancak aynı durum ameli felsefe için geçerli değildir. İbn Sina'nın Hatabe'sinde ele aldığı ahlak ve siyasetle ilgili meseleler, İslam siyaset ve ahlak düşüncesinin anlaşılmasında oldukça önemli olmasına rağmen bu husus İslam ameli felsefesi tarihi çalışmalarında pek dikkate alınmamıştır. Bu durumu iki sebebe dayandırarak açıklamak mümkündür. Birincisi İbn Sina'nın siyaset ve ahlaka dair Farabi'de olduğu gibi müstakil bir eser kaleme almamış olmasıdır. İkincisi ise İbn Sina'nın siyaset ve ahlaka dair metinlerinin önemsiz görülmesi ve İbn Sina felsefesinin ahlak ve siyaseti de kapsayacak biçimde incelenmemiş olmasıdır.[3167] Hâlbuki İbn Sina'nın birçok eserinde sistematik olmasa da ele aldığı ahlak ve siyasete dair görüşleri ve retorik sanatı çerçevesinde dile getirdiği düşünceleri, ortaçağ İslam siyaset düşüncesinin anlaşılması açısından önemli veriler sunmaktadır.[3168]

Retoriksel ikna yöntemlerinin teknik ve teknik olmayan iki boyutu bulunmaktadır. Aristoteles ve Farabi'de olduğu gibi İbn Sina metinlerinde de bu yöntemler detaylı bir şekilde incelenmiştir.[3169] Ancak retoriğin erdemler ve siyasetle ilgili boyutu İbn Sina retoriğini diğerlerinden ayıran en önemli özelliktir. İbn Sînâ retoriğinde asıl amaç Aristoteles retoriğinde olduğu gibi gerçeğe ulaşmak veya adaleti sağlamak şeklinde tanımlanmamıştır.[3170] Buna göre retoriğin asıl amacı erdemli bir kişiliğe sahip yetkin bir nefse sahip olan hatip tarafından muhatabın ikna edilmesidir.[3171] İkna, İbn Sînâ metinlerinde iradi güçle elde edilen ahlaki tutum ve erdemlerin birinci adımı olarak tanımlanmaktadır. Böylece bilinçli ve ahlaki bir tutumun oluşmasına hatibin retorikle müdahale etme şansı doğmaktadır.[3172] Bu noktada şu sorular önemli hale gelmektedir: i) Hatibin retoriği kullanarak muhatabı ikna etmesi nasıl bir iradi gücün sonucudur? Burada sorgulanan hatibin arka planda kazandığı bilgilenme sürecidir. ii) Muhatap kitlenin ve bireylerin hatibin iknaı sonucunda erdemlerle ilgili ortaya çıkan iradi gücünün mahiyeti nedir? Burada da hatibin sözü kullanması neticesinde muhatabın duygu dünyasında meydana gelen değişimler ve erdemlerin kazanılma süreci sorgulanmaktadır. Bu sorulardan hareketle bu metinde İbn Sina retoriği çerçevesinde erdemli bir toplumun inşasında retoriğin rolü tartışılmaktadır. Metindeki temel amaç İbn Sina'nın retorik ve ahlak ilişkisinde kurduğu örgüyü ve erdemlere dair görüşlerini toplumu dikkate alarak incelemektir. Burada retoriğin daha çok erdemlerle olan ilişkisine ve hatibin erdemlere dair epistemik süreci tamamlayarak nefsini yetkinleştirmesi sonucunda şekillenecek olan erdemli toplum kavramına odaklanılmaktadır. Bu hususlar göz önünde bulundurularak metnin birinci kısmında, İbn Sina felsefesinde retoriğin mahiyeti incelenmekte; ikinci

[3165] Ebû Alî Hüseyn b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn Sina, *eş-Şifa, el-Mantık, el-Hatâbe*, thk. İbrahim Medkûr, ed. Muhammed Selîm Sâlim (Kahire: Vizaretü't-Terbiye ve't-Ta'lim, 1956).

[3166] Sina, *eş-Şifa*, 8: 1-4. Abdulkadir Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik* (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 228.

[3167] Konuyla ilgili detaylı değerlendirmeler için bkz. M. Cüneyt Kaya, "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (01 Aralık 2009): 58-59.

[3168] Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 13; İbn Sina ahlakına dair değerlendirmeler için bkz. Saruhan, Müfit Selim, "İbn Sina'da Ahlaki Çözüm Üzerine" (Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler = International Ibn Sina Symposium 22-24 Mayıs 2008, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), I: 119-132.

[3169] Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*.

[3170] Aristoteles, *Retorik* (Yapı Kredi Yayınları, 2004), 44. Ayrıca bkz. Kamil Kömürcü, "Antik Yunan'da Retorik Algısı", *Felsefe Dünyası* 1/59 (2014): 126.

[3171] Coşkun Baba, *Retoriğin İkna Gücü* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018), 20.

[3172] Sina, *eş-Şifa*, 8: 13.

kısımda ise hatibin erdemleri kazanması ve erdemli bir toplumun inşasında retorik sanatını kullanması konusu irdelenmektedir.

Bir Kıyas İlmi Olarak Retorik

Antik dönemde birçok düşünür retorikle ilgilenmiş ancak sistemli bir eleştiri ve değerlendirme ortaya koyan ilk düşünürler Platon ve Aristoteles olmuştur.[3173] Platon, özellikle *Gorgias* diyaloğunda retoriği tanımlayarak nasıl bir sanat olduğunu, konusunu ve diğer sanatlarla olan ilişkisini incelemiştir.[3174] Aristoteles ise başta *Retorik* adlı eseri olmak üzere *Sofistler'in Çürütmeleri Üzerine*[3175], *Nikomakhos'a Etik*[3176] ve *Organon*[3177] adlı eserlerinde retorik sanatını incelemiş ve tanımlamıştır.

Meyer'in de belirttiği gibi retorik çoğu zaman zihinlerde olumsuz çağrışımlar taşıyan "karışıklık bilimi" olarak kabul edilir. Bu algının oluşmasının nedenlerinden biri de Platon diyaloglarında sofistlerin retoriği insanları kandırma sanatı olarak kullanmalarına yönelik eleştirileridir.[3178] Tiranlığın çöküşüyle birlikte topraklarını kaybeden yerli serflerin Sicilya'da açtıkları davalarda kendilerini savunmaları için avukatların kullandığı bir söz sanatı olarak retorik Platon'un *Gorgias* diyaloğunda sözlerle gerçekleştirilen ve kendi konularıyla insanları yetiştirme sanatı şeklinde tarif edilmiştir.[3179]

Aristoteles'e göre retorik "bilimin zorunlu ters yüzüdür" ve bilim ulaştığı sonuçları kesinler. Bu noktada şu sorularla karşılaşırız: Yaşamın içinde ve entelektüel hayatımızda kesinlik sunmayan sorunları mantığın alanına taşımamız imkânsız mıdır? Farklı fikirler ve düşüncelere sahip bireyler siyaset ve ahlak dünyasında her zaman bulunurlar. Bu bireylerin birbirlerini aldatmaları ve manipüle etmeleri mümkündür ancak bu düşünceler iyi niyet ve inançla kabul de edilebilir. Bütün farklılıklara rağmen toplum içinde birlikte yaşayabilmek ve ortak çıkarlar sağlamak adına bu sorunlarla mücadele etmek bir zorunluluktur. İşte bu noktada retorik olumsuz algılara rağmen bize doğruyu ve geçerli bilgileri sağlayabilecektir. Siyasi söylemde, hukuksal savunmalarda, edebiyatta ve eğitimde, söz ve iletişim retorikten bağımsız değildir. Burada retorik bir tuzağa dönüşebileceği gibi aynı zamanda Meyer'in ifadesiyle bir panzehire de dönüşebilmektedir.[3180] Platon, retoriği insanları kandırabilme melekesi şeklideki özelliğine dikkat çekerken aynı zamanda onun bir ikna sanatı ve adaleti tesis etmede bir araç olduğuna da işaret etmektedir.[3181] Retoriğin adaleti sağlamada bir araç olması onun ameli yönünü göstermektedir.

Aristoteles'in retoriği kıyas sanatlarına dâhil etmesindeki temel hedef epistemolojiktir. O, sofistlerin aksine insanın bilgisinin mümkün olduğu tezinden hareketle sonucun değerinin imkân dâhilinde olduğunu dile getirmiştir. Burhan, Cedel, Hatabe, Şiir ve Safsata'dan oluşan mantık sanatları filozoflar tarafından sağladıkları kesin bilgiye yakınlıklarına ve faydalarına göre tasnif edilmişlerdir. Mantıksal sanatlar, öncülleri ve sonuçlarının zorunluluk derecelerine göre tümelden tikele ya da teorik olandan pratik olana doğru tasnif edilmiştir. İbn Sina "talim edilen sanatlar" (sanâi'u'l-mu'alleme) adını verdiği bu sanatları Meşşai geleneğe uygun bir tasnife tabi tutmuştur.[3182] *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Uyûnu'l-hikme* ve *el-Hikmetü'l-'Arûziyye* eserlerinde bu sanatları detaylı bir şekilde incelemiş olan İbn Sina *en-Necât* adlı eserinde sadece Burhan ve Muğalatayı (Safsatayı) müstakil bir şeklinde incelemiştir.[3183]

[3173] Bkz. Atakan Altınörs, "Platon ile Aristoteles' in Retorik Anlayışlarının Karşılaştırılması", *Ekev Akademi Dergisi* 15/49 (2011): 81–92.

[3174] M. Akif Duman, *Platon'un Retorik Anlayışı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 65.

[3175] Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, trc. Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayınları, 2007).

[3176] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997).

[3177] Aristoteles, *Organon*, trc. Hamdi Ragıp Atademir, 5 c. (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996).

[3178] Eflatun (Platon), *Devlet* (İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 492 a; Michel Meyer, *Retorik*, trc. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009), 8.

[3179] Platon, *Gorgias*, t.y., 452 e.

[3180] Meyer, *Retorik*, 7-8.

[3181] Duman, *Platon'un Retorik Anlayışı*, 68.

[3182] Abdulkadir Coşkun, "İbn Sînâ Felsefesinde Beş Sanat", *İslâmî İlimler Dergisi* 6/2 (2011): 78.

[3183] Ebû Alî Hüseyn b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn Sina, *en-Necât : Felsefenin Temel Konuları*, trc. Kübra Şenel (İstanbul : Kabalcı Yayıncılık, 2013), 59 ve 83.

Kesin ve yanlışlanamaz bilgiye ulaştırması nedeniyle Burhan mantık sanatları içerisinde en değerlisi kabul edilmiştir. Tümel konularla olan ilişkisi nedeniyle Cedel, Burhandan sonraki en değerli sanattır. Daha sonra sırayla Hatabe ve Şiir gelmektedir. Safsata taşıdığı muğalatalı bilgi ihtimali nedeniyle değer sıralamasında en sonda yer almıştır.[3184]

Cedel, öncülleri ve kıyas yöntemi dolayısıyla zanni bilgiye de götürebileceğinden ötürü hatabe kadar faydalı görülmese de yanlışlanabilirliği ihtimalinden dolayı mertebe bakımından hatabeden önce gelir. Burhan gibi kesin bilgiye ulaştırmasa da Cedel, burhani bilgiye yakınlığı ve tartışmada karşıdakinin delillerinin çürütülmesi işlevi nedeniyle Burhandan sonra en değerli sanat olarak kabul görmüştür.[3185] Şiir ve Safsata ise doğrudan faydalı sanatlar olmasa da nefsin yaklaşması ve uzaklaşması ve muğalatının fark edilmesi için gerekli sanatlar olarak kabul görmüştür.[3186]

Hatabenin diğer sanatlarda olduğu gibi çeşitli öncülleri ve bu öncülleri diğerlerinden ayıran özellikleri mevcuttur. Hatabi kıyasın diğer kıyaslardan farklı olarak kendine özgü şeklî geçerliliğinin olmasının yanında Hatabede makbûlat, maznûnat ve meşhûrat öncüllerinin değeri üzerinde de durulmuştur.[3187] Bu özelliğini Aristoteles'le birlikte kazanmış olan Hatabe gerek öncüllerin kaynağının niteliği gerekse entimemin formu bu kıyasın kesin olmasa da geçerli bir kıyas olduğunu göstermektedir.[3188]

İbn Sina felsefesinde Hatabe, Burhanla birlikte ele alınmış ve topluma sağladığı fayda ve toplumu doğruya ve adalete taşıma imkânından ötürü Burhandan daha değerli kabul edilmiştir.[3189] Hatabenin ise insanlara sağladığı faydalardan ötürü bu sanatlar içerisinde yer aldığını söyler. İbn Sina'ya göre hatabi kıyasın öncüllerinin kaynağı halkın genel kabulleri olduğundan Hatabe beş sanat içerisinde halka en faydalı olanıdır.[3190]

Retorik Sanatının Özgünlüğü: Hakikat ve Adalet Değil İkna

Retoriği bir kıyas sanatı olarak fronesis-amelî hikmet ilmi olarak değerlendirmek mümkündür.[3191] İnsanın nefsinden kaynaklanan noksanlıkları gidermesi ve yetkinleşmesi ancak ahlak ilmiyle olabilir. Ahlak ilminin teorik kısmında insanın ahlaka dair sahip olduğu tasavvurlar ve tasdikler gerçekleşirken, erdemlerin orta yolu ve bunların pratiğine dair bilgiler ameli akılda ortaya çıkar.[3192] Nazari ve ameli akılda gerçekleşen bu yetkinlik kişinin nefsinden sonra ailede ve şehirde insanı toplumsal bir varlık alanına taşır. Bu noktada kanun ve yasalar belirleyici hale gelir ve adalet hem nazari ve ameli akılda hem de aile ve toplumda merkezi bir konuma yerleşir. İbn Sina'nın ahlak felsefesinde toplumsallaşmanın kurucu unsuru peygamberlik müessesesini belirlemiş olması,[3193] peygamberin getirdiklerinin halka anlatılması ve toplumun doğruya ve ahlaki olana ikna edilmesi aşamasında Hatabenin önemini ortaya koyması bakımından önemlidir.

[3184] Coşkun, "İbn Sînâ Felsefesinde Beş Sanat", 80-90.

[3185] İbrahim Çapak, "Gazali'ye Göre Beş Sanatta Kullanılan Öncül Çeşitleri", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2005): 125-126.

[3186] Coşkun, "İbn Sînâ Felsefesinde Beş Sanat", 79-80.

[3187] Ebû Alî Hüseyn b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn Sina, *Uyûnu'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt-Beyrut Lübnan: Vekaletü'l-Matbuat-Daru'l-Kalem, 1980), 13. Kıyas çeşitleri için ayrıç bkz. Ebû Alî Hüseyn b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn Sina, *en-Necat fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye*, thk. Macid Fahri (Beyrut : Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985), 97-123.

[3188] Aristoteles, *Retorik*, 35.

[3189] Coşkun, "İbn Sînâ Felsefesinde Beş Sanat", 82.

[3190] Sina, *eş-Şifa*, 8: 4.

[3191] Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 229.

[3192] Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]* L./1 [İbn Sina Özel Sayısı] (Ankara 2014): 229-243. Ayrıca bkz. Fatih Toktaş, "İbn Sînâ'nın 'Risâle fî 'İlmi'l-Ahlâk' Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2016): 7-52.

[3193] Kaya, "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu'", 90.

Hatabe değerlere, adalete ve iyiliğe uygun olana "infisal" yoluyla ulaştırmayı gaye edindiğinden bu amaca yönelten nazari ve ameli akıl hatabenin maddesi haline gelir. Buna göre hatabenin temel hedefi insanların sahip olduğu düşünceleri değiştirmek, onları aydınlatmak, ikna etmek, vicdanlara hitap ederek toplumu reziletlerden uzaklaştırmaktır.[3194] Hatabi kıyas türleri olan entimem ve örneklemeler bu maksatla kullanılır. Hatibin ikna kabiliyeti bu noktada önemli hale gelir. Bunun için kıyaslar ve hayatın içinden temsiller kişilerin tümel yargılarını etkileyecek surete büründürülür. Bu noktada Hitabet sanatı aslında bir tür bilinç inşa etme tekniğine dönüşür. Toplumun sahip olması gereken değerleri bilen iyi niyetli hatip doğru olana dair bilgileri hatabi kıyas yöntemlerini kullanarak halka arz eder.[3195] Bu hatip, kimi zaman siyasetçi kimi zamanda bir din adamı ya da bir eğitimci olabilir. Her birinde asıl hedef toplumu sükûnete iyiliğe ve ahlaka yönlendirmektir. Bu noktada hatibe iki görev düşmektedir. Bunlardan birincisi topluma ait değerleri incelemek ve öğrenmektir. Bu husus onun nefsini ve ahlaki yetkinliğini ilgilendirmektedir. İkincisi ise bu değerleri düzenleyerek onları yeniden topluma aktarmaktır. Hatabeyle ilişikli olarak ahlaki faziletler irade sonucu olarak tasdike yönlendirilir ve muhatap iyilikler ve faziletlerle ilgili olarak ikna edilir. Böylece Hitabet sanatı hatibin elinde değer taşıyıcı bir ikna sanatı haline gelir. Bu durumda hatip, toplumda doğru ve yanlış olarak kabul edilmiş olan tasdiklerin her ikisini de bilmek ve ikna yoluyla bu iki zıt kabulden doğru olana doğru toplumun meyletmesini/infisalini sağlamak zorundadır.[3196] Burada hatibin iyi niyetli, erdemleri bilen ve bunları içselleştirmiş bir kişiliğe sahip olması ve bunun için de "bilişsel seviyesinin ve bilincinin" yüksek olması beklenir. İşte bu noktada hem hatibin hem de muhatabın iradesi Hatabenin konusu haline gelir.

Faziletli Toplum ve Retorik

Faziletli bir toplumun inşası felsefi ve dini ahlakın temel amaçlarından biridir.[3197] Nazari ve ameli akılla olan ilişkisi ve topluma sağladığı yararlar nedeniyle Hitabet, ahlakı besleyen bir sanata dönüşme imkânına sahiptir. Bu yönüyle Hatabeyi ameli hikmet (Fronesis) ilminin bir sanatı şeklinde de değerlendirmek mümkündür.[3198] İbn Sina ameli hikmetin insanlar arasında ortak ilişkilerin düzenlenmesinde gerekli olan ve şehrin idaresiyle ilgili bilgilerin öğretilmesi; özel bir insan grubu arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi ve de bir kişinin nefsinin arındırılmasındaki bilgilerle ilgili olduğunu belirtir. Bu noktada ameli felsefede temel gaye iyiyi bilmek şeklinde tarif edilmiştir.[3199] Şu halde amaçlarından birinin de ikna yoluyla insan davranışlarını iyiye ve doğruya yönlendirmek olması hasebiyle hitabet sanatı, ameli hikmet ilminin amaçlarına uygun biçimde fertlerin ve toplumların eğitilmesi noktasında ameli hikmetle örtüşür.

İnsanın fıtraten kötülüğe de meyilli olduğunu belirten İbn Sina'ya göre kemale ulaşmanın yolu hayvani nefsin iyilik üzerine terbiye edilmesidir.[3200] Şu halde birey, aklın (nazari ve ameli aklın) yetkinleşmesiyle erdemleri kazanarak reziletlerden arınır ve topluma yararlı bir bireye dönüşebilir. Böylece erdemli bir toplumun ilk adımı atılmış olur.[3201] İbn Sina, nazari felsefenin sadece bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmek; ameli felsefenin ise yalnız bilmek suretiyle değil aksine yapılacak şeyleri bilmek ve yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmek şeklindeki işlevi nedeniyle nazari felsefeyle ameli felsefeyi birbirinden ayırır. Şu halde nazari felsefenin gayesi amel olmayan kesin bir düşünceyle ilgili inancın kazanılmasıdır. Ameli felsefenin gayesi ise bir amel hakkındaki düşünceyi bilmektir.[3202] İşte bu

[3194] Sina, *eş-Şifa*, 8: 13 Ayrıca bkz. Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 61.
[3195] Sina, *eş-Şifa*, 8: 14.
[3196] Sina, *eş-Şifa*, 8: 14-15.
[3197] Sina, *eş-Şifa*, 8:4; Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 61.
[3198] Abdülkadir Coşkun'un konuyla ilgili geniş değerlendirmeleri için bk. Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik*, 229.
[3199] Ebû Alî Hüseyn b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ : Mantığa Giriş (Medhal)*, ed. Muhittin Macit, trc. Ömer Türker (İstanbul : Litera Yayıncılık, 2013), 7.
[3200] İbn Sîna, "eş-Şifâ Kitabının Onuncu Fenni: Metafizik Üzerine (Fi'l-İlâhiyyât)", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, *Klasik yayınlar; 8* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), XIX: 288.
[3201] Coşkun, İbn Sina Felsefesinde Retorik, 268.
[3202] Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa*, 5.

noktada hatip ameli hikmeti amacına uygun bir biçimde ahlaki ve doğru davranışın yöntemini bilen ve bu bilgiyi ameline yansıtabilen bir kişi olma özelliğini kazanır. Dolayısıyla hatabede erdemlerin kazanılması, hem hatibi hem muhatabı hem de sözün kendisini ilgilendiren üç boyutlu (ethos, pathos, logos) epistemik ve psikolojik bir etkinliği ifade eder. Aristoteles, hatabenin bu üç boyutunun üç türlü ikna tarzı olduğunu ilkinin konuşmacının kişisel karakterine, ikincisinin dinleyiciyi belli bir ruh haline sokmaya ve üçüncüsünün ise, konuşmacının kendisinin sözcüklerinin sağladığı tanıta ya da sözde tanıta bağlı olduğunu belirtir. Bu noktada hatibin hatabeyle ilişkisi, psikolojik süreçleri içeren bir duruma tekabül eder. Bu nedenle hatabi kıyaslar, hatibin tasavvurunda tikel tecrübelerden elde edilen kavramlar ve bu kavramlardan üretilen önermelerle oluşturulur. Nazari akıl boyutunu teşkil eden bu süreçte, nefsin bilgilenme süreci tamamlanır ve nefis yetkinleşir. Hatibin bu iki tür bilgiyi elde edebilmesi duygu dünyasında ve nefsinde kazandığı tecrübelere bağlıdır. Bu tecrübelerden elde ettiği kavramların içeriğinin ve mahiyetinin hatip tarafından bilinmesi erdemlerin doğru kıyas ve temsillerle muhatap kitleye aktarılmasını sağlar. Burada hatibin erdemlerin bilgisini elde etme ve bu bilgiyi amele aktarma sürecinin nasıl gerçekleştiği sorusunu sormak mümkündür. İbn Sina bu soruya varlığı bizim seçme ve fiilimizle olmayan şeylerin bilgisinin nazari felsefe; varlığı bizim seçme ve fiilimizle olan şeylerin bilgisinin de ameli felsefe olduğu şeklinde bir açıklama getirir.[3203] *el-Mebde' ve'l-me'âd* adlı eserinde "aklî nefsin "idrak eden/bilen (*müdrike âlime*)" ve "hareket ettiren/eylemde bulunan (*muharrike âmile*)" kuvvelerinden söz eden filozofumuz, müdrike gücünün külli- akli şeylerin bilgisiyle ilgilendiğini ve *hak ve bâtıl* yargılarının ortaya çımasında rol aldığının altını çizer. İbn Sina ayrıca insanın ameli yönünü ilgilendiren ve fiillerini belirleyen gücün ameli ilgilendiren hususlarla ilgilendiğini belirtir. Bu güç sayesinde insan zanaatlarının (*sınâ'ât*) ortaya çıktığını ve amele ait hükümlerin yani *kabîh ve cemîl* olana dair bilgilerimizin bu güç sayesinde oluştuğuna işaret eder.[3204]

Ameli felsefenin bu epistemik sürecinin tamamlanmasıyla hatip elde ettiği bu külli bilgilerle müsbet ve iyi düşüncelere yani ethosa sahip olur. Ethos sürecinde hatibin kendi tecrübelerinin yanında dış dünyada mevcut tecrübeleri de dikkate alması gerekmektedir. Bu tecrübeler bireylerin tikel tecrübelerini, ailenin ve toplumların özel durumlarını da kapsar. İbn Sînâ ethosun, vehim-hayal, arzu (*şehvet*) ve öfke (*gazab*) güçleriyle birlikte bedendeki organları harekete geçiren ilkeleri çerçevesinde hatibin pratiğe yönelik rolüne işaret eder.

Hatip nazari ve ameli aklını yetkinleştirmesi sayesinde iyi, doğru ve adil olanı ameli tercih etmede gücünü nasıl ve hangi yönde kullanacağını bilecek karakterde ve ahlakta olması gereken kişidir. İbn Sina bu gücün hayırda ve şerde aynı anda kullanılabileceğini ancak ahlaki olanın bu gücün hayırda ve iyilik yönünde kullanılması olduğunu belirtir. Bunların dışında sağlık, zenginlik ve cesaret gibi erdemlerin de hem hayırda hem de şerde kullanılabileceğini belirten İbn Sina, bu erdemlerin zorunlu olarak hayırda kullanılması gerektiğini; şerde kullanılmasının arızi bir durum olarak şerden kurtulmak amaçlı olabileceğini söyler.[3205]

Hatibin iradi durumu İbn Sina retoriğinde meşveret kavramı merkezinde tartışılırken meşveret "iradenin iyi olana doğru harekete geçirilmesi" şeklinde tanımlanmıştır. İbn Sina iradi olmayan fiillerin zorunlu olarak ortaya çıktığını ancak meşveretin imkân dâhilinde olan iradi fiillerle ilgili olduğunu dile getirmektedir. Mümkün davranışlar ise doğadan kaynaklanan ya da arızi olarak ortaya çıkanlar şeklinde iki kısma ayrılır. Meşveretle ortaya çıkan davranışlar iradeyle ortaya çıkabilecek mümkün fiillere tekabül eder.[3206]

Erdemlerin kazanılmasında ikinci unsur muhataptır. Retorikle hatibin olduğu kadar muhatabın da erdemi elde etmesi beklenir ve bu noktada halkın hitabet yoluyla erdemleri kazanması ve

[3203] Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa*, 5.
[3204] Ebû Alî Hüseyn b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn Sina, *el-Mebde' ve'l-me'âd* (Tahran : Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984), 96.
[3205] Sina, *eş-Şifa*, 8: 13-14.
[3206] Sina, *eş-Şifa*, 8: 50-56.

davranışlarının değişmesi ve olumlu davranışları sürdürmesi bilgi ve bilinç gerektiren bir ameliyedir.[3207] Bu durumda yukarıda bahsi geçen hatibi ilgilendiren epistemik süreçler muhatap için de geçerlidir. Bireylerden oluşan toplumun her bir ferdinin elde etmesi gereken ameli hikmet bilgisi aynı zamanda toplumun da sahip olması gereken bir bilgi seviyesini zorunlu kılmaktadır. Muhatap hatibin söylediği sözün doğruluğu sağlamlığı ve tutarlılığı yanında onun erdemli bir kişiliğe sahip olup olmadığına bakarak düşüncelerini değiştirebilir yani ikna edilir. Bu noktada hatibin alanına hâkim erdemli ve iyi niyet taşıyan biri olmak durumundadır.

Sonuç

İbn Sina felsefesinde faziletli bir toplumun inşasında erdemlerin kazanılması kişinin nefsini, aileyi ve toplumu ilgilendiren üç aşamalı bir süreci ifade eder. Erdemlerin kazanılmasını kişinin nazari ve ameli aklını yetkinleştirmesiyle açıklayan İbn Sina hatabeye erdemli bir toplumun inşasında (*el-umûru'l-medeniyye*) merkezi bir rol biçmiştir. Retorik erdemli bir hatip tarafından doğru bir sanata dönüşerek toplumun faydalı ve insanlara doğruya ve iyiye yönlendirilmesinde bir ikna aracına dönüşebilir. Böylece insanlar zulümden kurtularak adalete yönlendirilebilir. İbn Sina hitabetinde amelî hikmeti temsil eden ahlak ve siyasetin hitabet sanatının konusu olarak belirlendiğini gözlemlemek mümkündür. Bu çerçevede hitabet sanatını kullanan hatip, toplumun ürettiği değerleri merkeze alarak bu sanatın yöntemlerini kullanır ve topluma bu değerlere dair bilincin oluşumunda katkı sunar. Böylece bir ikna yöntemi olarak retorik İbn Sînâ felsefesinde hem toplumun değerlerinin bir taşıyıcısı hem de toplumum beslediği bir kıyas sanatı olma özelliği kazanır.

Kaynakça

Altınörs, Atakan. "Platon ile Aristoteles' in Retorik Anlayışlarının Karşılaştırılması". *Ekev Akademi Dergisi* 15/49 (2011): 81–92.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Trc. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.

Aristoteles. *Organon*. Trc. Hamdi Ragıp Atademir. 5 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996.

Aristoteles. *Retorik*. Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Aristoteles. *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*. Trc. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları, 2007.

Aydın, İbrahim Hakkı. "İbn Sinâ'da Erdemli Yaşam". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29 (2008): 1–22.

Baba, Coşkun. *Retoriğin İkna Gücü*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018.

Coşkun, Abdulkadir. "İbn Sînâ Felsefesinde Beş Sanat". *İslâmî İlimler Dergisi* 6/2 (2011): 77-94.

Coşkun, Abdulkadir. *İbn Sina Felsefesinde Retorik*. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.

Çapak, İbrahim. "Gazali'ye Göre Beş Sanatta Kullanılan Öncül Çeşitleri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6 (2005): 107–127.

Duman, M. Akif. *Platon'un Retorik Anlayışı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

Eflatun (Platon). *Devlet*. İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.

Fatih Toktaş. "İbn Sînâ'nın 'Risâle fî 'İlmi'l-Ahlâk' Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 43 (2016): 7-52.

Gürbüz Deniz. "İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)". *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]* L./1 [İbn Sina Özel Sayısı] (Ankara 2014): 229-243.

İbn Sîna. "eş-Şifâ Kitabının Onuncu Fenni: Metafizik Üzerine (Fi'l-İlâhiyyât)". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Trc. Mahmut Kaya. XIX. *Klasik yayınlar; 8*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

[3207] Sina, *eş-Şifa*, 8: 54-55.

Kamil Kömürcü. "Antik Yunan'da Retorik Algısı". *Felsefe Dünyası* 1/59 (2014): 113-131.

Kaya, M. Cüneyt. "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 27 (01 Aralık 2009): 57-91.

Meyer, Michel. *Retorik*. Trc. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.

Platon. *Gorgias*. t.y.

Saruhan, Müfit Selim. "İbn Sina'da Ahlaki Çözüm Üzerine". I: 119-132. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.

Sina, Ebû Alî Hüseyn b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. Tahran : Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984.

Sina, Ebû Alî Hüseyn b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn. *en-Necât : Felsefenin Temel Konuları*. Trc. Kübra Şenel. İstanbul : Kabalcı Yayıncılık, 2013.

Sina, Ebû Alî Hüseyn b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn. *en-Necat fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye*. Thk. Macid Fahri. Beyrut : Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985.

Sina, Ebû Alî Hüseyn b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn. *eş-Şifa, el-Mantık, el-Hatâbe*. Thk. İbrahim MedkûrEd. Muhammed Selîm Sâlim. 9 Cilt. Kahire: Vizaretü't-Terbiye ve't-Ta'lim, 1956.

Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn. *Kitâbu'ş-Şifâ : Mantığa Giriş (Medhal)*. Ed. Muhittin Macit. Trc. Ömer Türker. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2013.

Sina, Ebû Alî Hüseyn b Abdillâh b Alî b Sînâ İbn. *Uyûnu'l-hikme*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt-Beyrut Lübnan: Vekaletü'l-Matbuat-Daru'l-Kalem, 1980.

DİN DİLİ: MUHAMMED İKBAL VE MEVDUDİ ÖRNEĞİ

Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU[1]

Özet

Hint alt kıtasının XVI. yüzyılda başlayan ve XX. yüzyılda sona eren sömürge döneminde Müslümanlar kendilerini siyasi, dini ve kültürel alanda yeniden yapılandırmak için birçok faaliyetlere girişmiştir. İslâm düşünürleri bu duruma karşı farklı çözüm önerileri ortaya koymuşlardır. Kimileri yaşanan duruma karşı radikal söylemler geliştirerek otoriteye tepki göstermiş, kimileri de otoriteye sessiz kalıp onlarla iyi geçinme yolunu tercih etmiştir. İslamcı fikir adamlarının, ortak payda üzerinde durduğu temel meseleler ise İslâm'ın bilim ve teknolojiye engel olmadığı, Müslümanların bu konuda çok çalışmaları gerektiği, Batı'nın ahlakını ve kültürünü taklit etmenin Müslümanları geriye götürdüğü gibi konulardan oluşmaktaydı. Böyle bir ortamda bir Müslüman olarak içinde bulunduğu duruma kayıtsız kalamayan en önemli isimlerden biri şüphesiz şair-filozof ve bir İslam düşünürü olan Muhammed İkbal'dir. O, düşüncelerini ortaya koyarken Batı hegemonyasından kurtulmak için dini, siyasi ve kültürel olarak nasıl mücadele edilmesi gerektiğini eleştirel bir bakış açısıyla ifade etmiştir. Muhammed İkbâl, bu yönüyle Doğu'dan Batı'ya etkisini göstermiş nevi şahsına münhasır bir âlimdir. İslam düşüncesinin yeniden inşası üzerine fikirlerini yoğunlaştıran İkbal'i anlamak ve duygu dünyasını algılamak bizi onun din dilinin yaygın kullanımlarını tespit etmeye yöneltmiştir. Tebliğimizde yer vereceğimiz ikinci önemli isim, Hint Alt Kıtası'nda İngiliz Emperyalizmi karşısında İslâmi uyanışı başlatan Ebu'l A'la Mevdûdî'dir. Mevdûdî'ye göre sömürge altındaki İslâm ülkeleri ilmi ve fikri yönden gerilemiştir. Müslümanlar, Batılı seküler hayatı benimseyip hayatlarından dini uzaklaştırmışlardır. Bu durumdan kurtulmanın en doğru yolu İslâm inancını yeniden hayata geçirmeye çalışmaktır. Bu da Kur'an ve Sünnete bağlı bir şekilde bireyden topluma uzanan bir tecdit ve ihya hareketiyle mümkündür.

Mevdûdî'nin din ve siyaset anlayışı birçok İslam düşünürünü etkilemiş ve kendisinden sonra ortaya çıkan İslamcı hareketlere de ilham kaynağı olmuştur. Onun etkisi kullandığı din dili ile ilişkili olup, söylemleri de toplumda derin izler bırakmıştır. Bu bildirinin tarihte iz bırakmış olan bu iki İslam düşünürünün kullandığı din dilinin İslam toplumuna olan tesirini bilimsel bir bakış açısıyla ortaya koyarak değerlendirme yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Din Dili, Din, Muhammed İkbâl, Mevdûdî, İslâm,

RELIGIOUS LANGUAGEIN THE CONTEXT OF IQBAL AND MAWDŪDĪ

Absract

Indian sub-continent XVI. century and began in the XX. During the colonial period that ended in the 19th century, Muslims engaged in many activities to restructure themselves in the political, religious and cultural spheres. Islamic thinkers have proposed different solutions to this situation. Some have reacted to authority by developing radical rhetoric against the situation, while others have remained silent to the authority and preferred to live well with them. The basic issues of Islamic scholars, which explored the basis of the common salary, were the obstruction of Islam to science and technology, the many chambers of Muslims here, and where the imitation of the morality and culture of the West took Muslims.

One of the most important figures who could not remain indifferent to his situation as a Muslim in such an environment is undoubtedly Muhammad Iqbal, a poet-philosopher and an Islamic

[1] Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, gulsenyagar@hotmail.com.

thinker. He put forward his ideas in a critical way how to fight religious, political and cultural to get rid of Western hegemony. In this respect, Muhammad Iqbal is a personal scholar who showed his influence from East to West. Understanding Iqbal, who intensified his ideas on the reconstruction of Islamic thought and perceiving the world of emotion, led us to identify the common uses of his religious language. The second important name to be included in our communique is Abu'l A'la Mevdûdî, who initiated the Islamic awakening in the Indian Sub-Continent against British Imperialism. According to Mawdûdî, Islamic countries under colonialism declined in terms of science and idea. Muslims adopted Western secular life and removed religion from their lives.

The best way to get rid of this situation is to try to revive the Islamic faith. This is possible with a movement of tajdid and renewal that extends from the individual to the society depending on the Qur'an and the Sunnah.

Mawdûdî's understanding of religion and politics affected many Islamic thinkers and inspired the Islamic movements that emerged after him. His influence is related to the language of religion he used, and his discourse has left deep traces in society.

We believe that it would be useful to make a scientific evaluation of the impact of the language of religion used by these two Islamic thinkers, who have left their mark in history, on Islamic society.

Keywords: Religion Language, Religion, Muhammad Iqbal, Mawdudi, Islam.

Giriş

"Din Dili" (religious language), tarih boyunca kültürlerin kutsallık atfettikleri inanca dair her türlü nesne, simge ve kavramla ilişkili geliştirdikleri bir iletişim çeşididir. Din dilinin oluşmasında dinin etkisi olduğu gibi beşerî tecrübelerin de etkisi olduğu görülmektedir. Bu bağlamda insan düşüncesinde dinin sahip olduğu önem kadar din dilinin de kendisini ifade etme biçimi açısından oldukça önemli olduğunu düşünebiliriz. Diğer bir deyişle din dilinin ait olduğu kültürün etkisinden bağımsız olarak anlaşılması mümkün olmadığından onun hakkında sağlıklı bir değerlendirmeye ancak kullanıldığı toplumun düşünsel ve dilsel kodlarına vakıf olarak ulaşmak mümkündür.

Din dili, canlı ve dinamik imanın dilidir. Bu tarif çerçevesinde denebilir ki din dili, inananların duygu, düşünce ve yaşamlarına yön veren temel bakış açısını yansıtan kurucu bir dildir. Bu bakımdan din dilini, tecrübî dünyaya atıfta bulunan ve/veya tanımlar arasında bağıntı kuran analitik bir dil olmanın ötesinde nihai ilgilerimize dair kanaatlerimizin ifade edildiği bir dil olarak görmek gerekir. Çünkü din dili, olgu ve olaylar dünyasının katı nesnel gerçekliğinin ötesindeki derûnîliğe ilişkin bir keşif yaratma özelliğine sahip olan ve aynı zamanda insanda huşu duygusu oluşturan bir dildir.[2]

Dilde kullanılan sözcükler insanda çeşitli tepkiler, duygular ve cevaplar doğurur. Dilin insan eseri olması onun insani ilgi ve etkinliklerdeki kaynağı dışında anlaşılması mümkün değildir. Dilde kullanılan ifadeler bir çırpıda oluşmamış yaşanmış tecrübelerden doğan belirli bir bilgi birikiminin ürünüdür. Bu bağlamda dini bir ifade, delalete hizmet eden söz ve sesler, yani bizzat dil faktörü (sentaktik/sözdizim-nahiv); dili kullanan veya yorumlayan fail faktörü (interpretik) ve işaret edilen "şey" faktörü yani sözlü delalete konu olan muhteva (semantik/ anlam bilim) açısından enine boyuna tartışılmayı gerektirir.[3]

Özgün bir din dili olan vahye dayalı kutsal kitaplar bizim varoluş şartlarımıza göndermede bulunan, çarpıcı, çağrıştırıcı; rasyonel dayanaklardan yoksun olmamakla birlikte duygu ya hitap eden yönü ağır basan, en genel anlamıyla sağduyuya dayalı bir dil kullanırlar. Bu dilde olgu-değer ayırımı yoktur. Bu bakımdan ahlaki bir boyut içinde bize takdim, daha doğrusu hitap edilir.[4]

[2] David A. Pailin, *Groundwork of Philosophyof Religion*, London: Epworth Press, 1986, 228-229; Turan Koç, *Din Dili,* İstanbul: İz Yayıncılık 1998, 17.

[3] Koç, *Din Dili,* 268.

[4] Turan Koç, "Din Dili Olarak Kur'an Dili", *Kur'an Aydınlığına Doğru,* Ankara: Fecr Yayınları, 1995, 282.

Genel din dili tartışmaları içerisinde alt bir başlık olarak ele alınan vahiy dilini, İslam dinî söz konusu olduğunda, *Kur'an Dili* olarak anlamak mümkün görünmektedir. Çünkü Kur'an'ın kullanmış olduğu dil incelendiğinde, din diliyle ilintili hususlara doğrudan veya dolaylı olarak bir şekilde temas edildiği rahatlıkla görülebilir. Dolayısıyla genel olarak din dili, özel olarak ise vahiy dili, insanlığa verilmek istenen bir mesajın açıklanma biçimi olarak karşımızda durmaktadırlar. Bu bağlamda din dilinin ne anlama geldiğinin belirlenmesi, gerek bir gerçeğin ifade edilmesi ve gerekse Müslümanlar açısından Kurânî vahyin sağlıklı bir şekilde tebliğ edilmesi açısından oldukça önemlidir.[5]

Dilin duygu ve düşüncelerimizi ifade etme ve onları şekillendirme yönündeki fonksiyonuna bakıldığında, sosyal olgu olarak dilin bir yandan bizi anlatmakta bir yandan da bize anlatmakta olduğu görülür. Ancak birey açısından dil, sadece kendisi ile ilgili bu çift yönlü yaşantıların sistematik bir ifadesi değildir. Dil, çevremizdekileri belli bir şekilde algılamamızı ve dünyaya bakışımızın çerçevesini çizer. Biz bu çerçeve ile sınırlı kaldığımız sürece ilahi mesajı algılama, yorumlama ve ifadelendirmede de aynı sınırlamaya bağlıyız demektir. Bundan hareketle din dilini nasıl şekillendiriyor ve sembollerini hangi bağlamlarda kullanıyorsak o yönde ve o şekilde inanıyor ve dini tasavvurlar oluşturuyoruz demektir.[6]

Din dili analitik kurallar, yani teolojik söylemin nasıl kullanılması gerektiğini belirleyen ilkeler çerçevesinde kullanılan bir dil olduğu gibi insani tecrübe ile de doğrulanabilen olgusal bir dil olduğu bilinmektedir. Din dilinin olgusal bir dil olduğunu kabul etmenin beraberinde getireceği (öğretilerin, ilke olarak, ileride tecrübelerle çelişebileceği veya değiştirmeye tabi tutulacağı. vs) bazı riskler olasılığına karşın insani tecrübeye dayanan bir dil doğrulamacı tahlil karşısında zaaf göstermeyecektir.[7]

Sonuç olarak din dilinin insani tecrübe ile sıkı bir ilişki içinde olması zamanın ve şartların değişmesiyle sürekli gelişmeye ve yeniden yorumlanabilmeye müsait bir durum arz etmektedir.

2. Din Dili: Muhammed İkbal ve Mevdûdî Örneği

Birey ve toplumların sahip oldukları din dilinin; çevresel faktörler, eğitim ve yaşama dair tecrübelerinin dile aktarımında büyük bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda çalışmada din dili hakkında düşüncelerine yer verilecek düşünürlerin sosyo-kültürel arka planını bilmek, daha sağlıklı bir değerlendirme yapmak için uygun olacaktır.

Muhammed İkbal,[8] 1877'de Pencap eyaletinin Keşmir sınırı yakınındaki Siyâlkût şehrinde; Mevdûdî[9] ise 1903'te Haydarabad Dekken eyaletine bağlı Evrengâbâd kasabasında doğmuş, Hindistan alt kıtasında düşünceleriyle etkili olmuş önemli düşünürler arasındadır.

Muhammed İkbal'in kullanmış olduğu din dilinde ayrıntılarıyla görülebileceği gibi; onun tasavvufi bir ortamda yetişmesi, Avrupa'da iyi bir eğitim görmesi, doktorasını felsefe dalında yapması ve Mevlana'nın fikirlerinden etkilenmesinin şiirlerinde etkisi oldukça barizdir. O, dini duygularını ifade ederken yerine göre mantığa uygun bir dil yerine göre de sembolik ve değişmeceli bir dili tercih etmiştir. İkbal'in deruni anlamlar üzerinde yoğunlaştığında daha çok sembolik ifadelere başvurduğu görülmektedir. Döneminde yaşayan her mütefekkir gibi İkbalde Müslümanların içinde bulunduğu problemlere duyarsız kalmayarak bu konudaki düşüncelerini şu şekilde aktarmıştır:

Herkes işin kolayını bulup rahat etme peşinde

Siz Müslüman mısınız? Müslümanlık bunun neresinde?

---

[5] Harun Çağlayan, "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 18 sayı: 58 (Kış 2014), s. 42-43.

[6] Suat Cebeci, "Din Dilinin Mahiyeti ve Kavramsal Uzlaşı Sorunu", *Değerler Eğitimi Dergisi,* 2 (5), 2004, 9.

[7] Koç, *Din Dili,* s. 193; Frederic Ferre, *Languace, Logic and God*, Harper & Row, Publıshers New york, Evanston, and London 1961, 37-38.

[8] Muhammed İkbal'in hayatı ve serleri için bkz. Cevdet Kılıç*, Büyük mütefekkir Dr. Muhammed İkbal Hayatı ve şahsiyeti ve fikirleri,* (Ankara Muradiye Yayınları, 1994); Mehmet S. Aydın, " Muhammed İkbal", *TDV*, İstanbul 2000, XXII/ 17-23.

[9] Gülşen Yağır Ahmetoğlu, *Mevdûdî'nin Din ve Siyaset Anlayışı,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), FÜSBE, 2011.

Ne Ali'nin fakrı var sizde ne de Osmanlı'nın zenginliği

Ecdadınızla ruhsal bir bağınız kaldı mı ki?

Müslümanlar olarak onlar dönemlerinde onur kazandı

Kur'an'ı terk eden sizlerin durumu ne kadar da acınası!

…

Onlar İslam birliğine kurbandı, siz ise o birlikten kaçıyorsunuz.

Onlar bütünüyle eylem adamıydı, siz sadece laf üretiyorsunuz.[10]

Biz ne yapsak Şarklı milletler bu an?

Eski nûru bulmalı Şark, durmadan!

Kalbi Şark'ın inkılâp etmektir.

Bitti akşam, bir güneştir yükselir.

Bak Frenk, hançerle, kesmiş boynunu,

Döndü dinden, dinsiz olmuş en sonu![11]

İkbal'in şiirlerinde çok sık rastladığımız ifadeler olan İslam dünyasında birliğe çağrı, İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'a dönme, bir inkılâp gerçekleştirme ve İslam'ın ilkelerine uyma görüşlerini öne sürmesindeki asıl amaç Müslümanları uyandırma isteğidir. Bu tabirleri biz Mevdûdî'nin din dilinde de görmekteyiz:

İslâm bir zamanlar fikri ve ilmi bakımdan emrindekilere tam manasıyla hâkimken Yunan, Fars, Hind ve Çin medeniyetleriyle çarpışmıştı. Müslümanlar o zaman cihat ve içtihat ruhu olarak çok güçlüydü. Bu sebepten bu milletlerin hiçbiri karşı duramadı kendilerini koruyamadılar. Her nereye yöneldilerse milletlerin düşüncelerinde, nazariyelerinde ahlâkında inkılâplar meydana getirdiler. Başkalarından etkilenmekten ziyade onlara tesir ettiler. Şüphesiz onlardan çok şey aldılar. Ama medeniyetlerinin mizacı o kadar kuvvetliydi ki kendilerine dışarıdan her ne geldiyse potalarında eridi ve kendilerine karışık kötü bir yapı oluşturmadı. Bütün bunlar Müslümanların Kur'an'a sımsıkı sarıldığı durumun neticesiydi. Müslümanlar ne zaman ki Allah'ın kitabını mukaddes bir hatıra haline getirerek ondan gaflet ettiler fikir ve amel için mükemmel bir şekil veren sünneti terk ettiler yükselme seyirleri durdu.[12]

Her iki düşünürün de din dilinde Müslümanların ruhuna hitap edecek şekilde bir İslami şuur uyandırma gayreti vardır. Muhammed İkbal bu durumu şu şekilde resmeder:

Doğu tümüyle yol başında uçuşan toz misali

Suskun bir inilti, etkisi olmayan bir ah sanki

Donup kalmış bir bakış bu toprağın her zerresi

Hint'ten, Semerkant'tan, Irak ve Hemedan'dan kalk

Ağır uykudan, ağır uykudan ağır uykudan uyan

Uyan derin uykudan uyan[13]

Mevdûdî ise aynı duygunun tercümanı olarak sözlerini şu şekilde aktarmaktadır:

[10] Muhammed İkbal, *Şikâyet ve Cevabı*, trc. Halil Toker, (İstanbul: Demavend Yayınları, 2015), 91-93.
[11] Muhammed İkbal, *Hicaz Armağanı*, trc. Ahmet Metin Şahin, (İstanbul: Karbon Kitaplar, ty.), 127.
[12] Mevdûdî, *İslâm Dünyası Batı Uygarlığı*, trc. Çetin Manisalı, (İstanbul: Adım Yayınları, 1989), 32-33.
[13] İkbal, *Şikayet ve Cevabı*, 20.

"Batı'nın bu ilerleyişi karşısında Müslümanlar Mescitlerde tekke ve zaviyelerde İslâm ruhu kalmamış, ne ferdi ne de içtimai hayatlarında İslâmi kanun nafiz olmamıştır. Ulemanın durumu ise bu durumda şöyleydi: -Masumlar müstesna- hakiki İslâm ruhundan mahrumdular. İçtihat kuvvetleri, dini anlayışları, nazari ve ameli hikmetleri ve çalışma kuvvetleri yoktu. Kur'an ve sünnetten faydalanmayıp asrın ihtiyaçlarına göre onları kullanamamışlardı. Sadece selefi kör ve donuk bir şekilde taklide yönelmişlerdi."[14]

İkbal'in önemle üzerinde durduğu konulardan biri de içtihaddır. O, içtihadı İslâm bünyesindeki hareket prensibi olarak tanımlamaktadır. Bu düşüncesinin temelinde ise İslâm'ın kuvvaniyet (dinamik) nazariyesinin olduğu inancı vardır. Ona göre, İçtimai hayatı tanzim için daimi ve sabit prensiplere malik olmak gerekir ancak daimi olanın bütün tağayyür ve tahavvül imkânlarını dışarıda bırakmak durumunda anlaşılmaması gerekir. İkbal, tamamen hareketsiz ve câmid bir hale gelen zihniyetin mutlak otoriteyi mezhep kurucularına bırakılmış olmasını eleştirir. O bu düşüncelerini şu sözlerle aktarır: "İçtihad kapısının kapanmış olması, sadece, kısmen İslâm'da fıkıh fikrinin tebellür etmesinden, kısmen de bilhassa ruhani zeval dairesinde, büyük mütefekkirleri putlar haline getiren zihni atalet yüzünden husule gelmiş bir efsanedir."[15]

İçtihat düşüncesi Mevdûdî'nin de önem verdiği konulardan biridir.Ona göre içtihat, zamanın ilerlemesi ve durumların değişmesinde bile İslam nizamın kanun yapma işinin devam etmesidir. Ancak içtihatla meşgul olacak araştırma heyetinin ilmi tetkiklere hâkim olması oldukça önemlidir.[16] Mevdûdî, içtihadı İslam hukuk sistemini dinamik yapan en önemli unsur olarak görmektedir.[17]

İkbal'de dini düşüncenin yeniden inşası fikri İhyacılar gibi geçmişi olduğu gibi günümüze taşıma, sadece ilk dönemi idealize etmek şeklinde değil tam tersine İslâm düşünce geleneği içerisinde akıl ve vahiy eşliğinde dinamik bir din anlayışını benimsemektedir. Bu düşünce tarzı Mevdudi'de ise ilk dönemi idealize etme, İslam'ın en iyi asrısaadet ve Hz. Muhammed döneminde temsil edildiği şeklinde düşünülür. O bu düşüncesini şu şekilde dillendirir: Peygamberlerin vazifeleri ve İslâm'ın mahiyeti ile ilgili anlattıklarımızın tamamını en açık şekliyle Peygamberimiz ve O'nun râşid halifelerinin döneminde görmek mümkündür. Bu dönemde İslam, her alanda kendini açıkça gösterdi. İnsanlara gerçek özgürlüğü tattırdı. Fakat ne zaman ki, cahiliye tekrar kendini göstermeye başladı, işte o zaman, saadet dönemi son bulma noktasına doğru yöneldi.[18] Mevdûdi o devrin bir " aydınlık meşalesi" olduğunu izah eder.[19]

İkbal'de ise İslam'da yeniden yapılanma konusunda ana hatlarıyla ele aldığı önemli konular arasında benlik felsefesi akıl ve hisle idrak (aşk), din, tevhid vardır.[20] Onun düşüncesindeki benlik evrende her varlığa yüklediği "ben"dir. İkbal'in felsefesinde benlik bütün faaliyetlerin merkezinde yer alır. İnsan bu benlerin içinde hür bir "ben" Tanrı ise "mutlak ben"dir. İkbal'e göre bu benlerin içinde mertebesini yükseltip Mutlak Ben'e ulaşacak varlık ise insandır. O da insanın kendini bilmesi ve tanıması, kendini sürekli yenilemesi ve iyi yönde geliştirmesi ile mümkün olmaktadır.[21]

İkbal'e göre benliğin gelişmesinde düşünce kadar amel de önemlidir. O benliğin nihai amacını şöyle dile getirmektedir: "Benliğin nihai amacı bir şey "görmek" değil, bir şey "olmak" tır. Benliğin bir şey olmak gayreti içindedir ki, o kendi nesnelliğini güçlendirmek ve daha esaslı bir "En'el mevcut" ki, Hakikat'ın delilini de Descartes'in "düşünüyorum" felsefesinde değil, ancak Kant'ın "yapabilirim"

[14] Mevdûdî, *İslâm Dünyası Batı Uygarlığı*, 33-35.

[15] Muhammed İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, trc. Sofi Huri, (İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, 1964), 195-198.

[16] Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, trc. Ali Genceli, V. Baskı, (İstanbul: Hilal Yayınları, 2006), 417.

[17] Mevdûdî, *Islamic Law And Constitutions*, (Lahor: Islamic Publications, 1990), 76.

[18] Mevdudi, *İslâm'da İhya Hareketleri*, trc. A. Ali Genç, IV. Baskı, (İstanbul: Pınar Yayınları 1995), 33-40.

[19] Mevdûdî*, Hilâfet o Mulûkiyet*, (Lahor, t.y.), 102. (Mevdûdî, *Hilafet ve Saltana*t, çev., Ali Genceli, (İstanbul: Hilal Yayınları, 2003), 122; Mevdûdî, *Tahrîk aôr Karkun*, Cem'i ve Tertip, Halil Ahmed Hamidi, (Lahor 2013), 47.

[20] İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 110.

[21] İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* 112 vd.

teorisinde bulur.[22] O, Kur'an-ı Kerim'in insanın benliğini üst mertebeye ulaştırmada en önemli rolü üstlendiğini ifade eder.[23]

Benlikle ilgili olarak İkbal din diline şöyle aktarır:

Âlem nizamının aslının benlik olduğunu ve taayyünlerin hayatının teselsülü, münhasıran benliğin kudretinin üzerinde vücut bulur.

Varlığın şekli, benliğin eserlerindendir. Her gördüğün şey, benliğin sırlarındandır.

Benlik, kendi kendini uyandırınca bu vehim ve zan âlemini zuhura getirdi.

Onun zatında yüzlerce cihan gizlidir.

Ondan gayrisi, onun ispatından meydana gelmiştir.

Mademki âlemin hayatı, benlik kudretindendir; o halde o ne kadar metin ve muhkem olursa hayat da o derece metin olur.

O, Benliğin hayatını, arzular yaratmak ve doğurmaktan ibaret olduğunu ifade eder:

Hayatın bekası, bir maksat ve davanın varlığına bağlıdır. Onun kervanının çanı maksat ve davadır.

Hayatın sermayesi arzudur. Akıl ise ondan doğmuştur.

Benliği ileri seviyeye getirmede ilim, hayat, konmak için elde edilen bir servettir, ilim, benliği tesis etmek ve kuvvetlendirmek için kullanılan aletlerden biridir.

Benlik aşk ve muhabbetle kuvvetlenir. Adı benlik olan bir nur noktası, bizim bir avuç topraktan başka bir şey olmayan varlığımızın altında hayat kıvılcımdır.

Onu daha bakî, daha diri, daha yakıcı ve daha parlak hale getiren muhabbettir.

Benlik, aşk ve muhabbet ile kuvvetlenince, âlem nizamının aşikâr ve gizli kuvvetlerini teşhir eder.

İkbal hür insanın değerlerine sahip çıkması gerektiği konusunda şöyle der:

Benlik, başkasından bir şey istemekle, değere muhtaç olmakla zayıflar

O ihtiyaç, yüksek fikirden yüksekliği izale eder.

Değerli hayal mumunu söndürür.[24]

İkbal'in felsefesinde daha çok ideal insanı arama vardır. Ona göre bu ideal insan sürekli daha iyiye giden bir değişimle İnsan-ı Kâmil derecesine ulaşır. İkbal'in en büyük entelektüel arzusu bu ideal insanı bulmaktır. Dolayısıyla İkbal'e göre asıl sorunumuz, "insanın ruhunun işlenilmeden bırakılmış olması" ve bu yüzden de " yaşamın iç bütünlüğünün meydana çıkarılamamasıdır. O bu konuya farklı bir boyuttan bakarak düşüncelerini din dilinde şöyle ifade etmektedir: "Yüzyıllardır Doğu'nun kalbi ve aklı şu soruya takılıp kalmıştır: Tanrı var mıdır? Ben, yeni bir soruyu ortaya atıyorum. Yeni, yani Doğu için yeni. Acaba insan var mıdır?" diye sorar İkbal. Ona bu sorgulamayı yaptıran yaşadığı coğrafyanın kültürüne hâkim olan sadece "Tanrı'yı keşfetme" arzudur. Oysa bir toplum temelini korumak istiyorsa, İkbal'in "değerli servet" olarak nitelendirdiği inancından yararlanarak "bir şahsiyet, yaşamın tümünü kucaklayan bağımsız bir 'bütün' olarak insanı keşfetmeyi amaç edinmelidir. Nitekim onun felsefesinde

[22] İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü,* 214-216.

[23] İkbal'in benlik felsefesine göre: "Kur'an-ı Kerime göre, kâinatın ciddi bir maksadı vardır. Durmadan değişen aktüelleri benliğimizi yeni yeni formasyonlara hazırlar. Onun arz ettiği engeli yenmek için sarf edilen zihni gayret, yalnız hayatımızı zenginleştirip genişletmekle kalmaz, nüfuzu nazarımızı keskinleştirir ve bu suretle, bizi beşer tecrübesinin daha ince safhalarına daha ustalıklı bir şekilde girme için hazırlar." İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü.*

[24] İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü,* 29 vd.

peşinde olduğu, insandır, ancak bu "yeni insan"dır. Bu "yeni insan" ise, "insan-olma" sürecini ifade eden "ideal insan" anlamındadır Kur'an'ın insan anlayışına paralel olan İkbal'in bu ideal insanı ya da "Kâmil İnsan"ı, "Tanrı'nın sıfatlarıyla donatılmış", bir bütündür ve bu bütünlüğü içerisinde onun varlığını oluşturan bütün unsurların birlikteliği söz konusudur.[25]

İkbal'in din dilinde tefekküri müşahade ve hisle idrak etmede evrenden içe doğru hareket vardır. Ona göre Asyanın hatta bütün eski dünyanın kültürleri, Hakikat-ı Mutlak'a tamamen içten dışa doğru hareket ettiklerinden çökmüştür. Bu hareket tarzının onlara kudretsiz nazariye verdiğini ve sadece nazariye üzerine hiçbir sürekli medeniyet kurulamayacağını savunur. [26]

İkbal'in yazı ve şiirlerine baktığımızda onun din dilinde kelam-felsefe ve tasavvufi düşünüşün etkileri görülmektedir. Tasavvufi düşünüşünde İbn Arabi ve Mevlana ile konuların zahiri eşya ve Batınî gerçeklikler üzerinden ele almasında görülmektedir. Yine İkbal'in felsefesinin temelinde Eş'arî kelamı atomculuğu fikri onun dini düşüncesindeki dinamik Tanrı anlayışına örnek olarak verilebilir.[27] İkbal'in bu tarzı onu tasavvufu dışlayan çevrelerle felsefi üsluba karşı olan geleneksel İkbalde "ben"i hakikate ulaştıracak ne tamamen mistik bir deneyimi ne de metafiziği reddeden bir felsefe anlayışının olmadığını söyleyebiliriz. O bu düşüncesiyle insanı evrenden evreni de insandan ayrıştıran düşünceye karşı çıkarak insanın tabiatla olan ilişkisini Tanrıyla olan bir ilişki olarak anlamaktadır.

İkbal'in dine verdiği anlam da benliği Mutlak bene ulaştıran anlayışın devamı niteliğindedir. İkbal bu düşünceyi din diline şöyle aktarır:

"Dinin esası imandır. İman ise bir kuş gibi 'izlenmez yolunu' akıl delaleti olmadan görür. Bununla beraber, imanın sadece bir histen olmadığı keyfiyeti de inkar edilemez.. Din ne mahza tefekkür, ne sırf histir. Ne de ancak amel… Belki bütün insanın, Zat'i Küllün ifadesidir."[28] Bu tanıma göre İkbal dini insanın bütün yönlerini (madde ve mana âlemi) ele alan bir anlayış olarak ele alır. Dolayısıyla İkbal'de din ne tek başına akıl ne de tek başına histir. İnsan akıl- his ve amelleriyle ancak dini yaşayabilir. O bu duygularını şu şekilde dile getirir: "Etrafını saran kainatın derin emellerine iştirak etmek, kah kuvvetlerine göre kendini ayarlayarak kah bu kuvvetleri kendi maksat ve gayelerine uyacak şekle sokmak için bütün enerjisini sarf ederek hem kendinin hem de kainatın mukadderatına şekil vermek insanoğlunun kaderidir.. İnsanoğlu ilk adımı atmazsa varlığının iç zenginliğini açıp meydana çıkarmazsa, terakki halindeki hayatın içten gelen hamlesini duymaz hale gelirse, o zaman derunundaki ruh katılaşıp taş kesilir ve cansız madde seviyesine iner. Onun hayatı ve ruhunun ileri yürüyüşü, karşılaştığı hakikatle rabıtaların teessüsüne bağlıdır. Bu rabıtaları tesis eden ise ilimdir. İlim ise akıl ve anlayışla işlenmiş hisle idraktir." [29] Bu cümleler de İkbal'in din anlayışında engelleri yenmek için sarf edilen gayret, hakikate ulaşmada ise tefekküri müşahede ve hisle idrak etmek vardır. Tabiatla alakalı insan arzu ve hedeflerine ulaşırken bunu nefsi arzuları için değil manevi hayatının yükselişi için yapmalıdır. Bu asil hedef uğruna nail olmakta ancak hisle idrak edilerek gerçekleşecektir.

İkbal dini kavramları ele alırken felsefi düzeyde yeniden tanımlamaya çalışırken; Mevdûdî ise dini kavramları ele alırken her türlü bid'at ve hurafelerden uzak bir şekilde anlam vermeye çalışarak ilk dönem Müslümanlarının anladığı din anlayışına vurgu yapar. Mevdûdî'de din hayatın merkezindedir. İnsanın bütün hayatına yön verir. Din içte yaşanan ve sadece ibadete hasredilen bir inanış değil, insanın siyasi sosyal ve kültürel hayatını içine alan bir hayat tarzıdır. Bu anlayış İkbal'de de olmakla birlikte İkbal'de daha çok insanı merkez alarak dini düşüncelerini temellendirmiştir. Onun "benlik felsefesi" olarak ele aldığı düşüncede insan sürekli değişen ve gelişen bir yapıda yaratılmıştır. İnsan bu yaratılışına uygun bir şekilde kendi özgür iradesini ortaya koymalıdır. İkbal'de daha çok insanın ne olduğu ve ne

[25] Kevser Çelik, "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde "İnsan-Olma" Kavrayışı ve Dinî Tecrübe", (*SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 36, Aralık 2015, 73.

[26] İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 32.

[27] İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkü*l, s. 85; 87; 88; 145; 146; 147;151.

[28] İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü,*17-18.

[29] İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü,* 28-29.

olmadığı konuları merkeze alınarak ona evrendeki yeri belirlenmeye çalışılır. Sanki kafesin içinde olan benlere özgürlüğü aşılamak istemektedir.

İkbal'in asıl amacı Müslümanları uyandırmak ve asıl meselelere dikkat çekmek için birçok çağdaş teoriden yaralanarak orijinal fikirler ve doktrinler üretip insanlara belli bir yön belirlemeye çalışmaktır. Mevdûdî ise İslâm'ı hayata geçirmede zihni ve fikri bir inkılâptan ziyade siyasi bir inkılâbın öncülüğünü yapmıştır. Onun bu rolü din diline de oldukça etkili bir şekilde yansımıştır. Mevdûdî dine ve dine ait kavramlara anlamını verirken onların etimolojilerini derinlemesine analiz ederek şu şekilde açıklar:

Din kavramı dört ana kısımdan oluşan mükemmel bir düzeni tarif etmektedir: 1. Hâkimiyet ve egemenlik; 2. Hâkimiyet karşısında boyun eğme ve itaat; 3.Söz konusu hâkimiyetin etkisi altında kurulan fikri ve ameli düzen; 4.Bu düzene bağlılık ve itaat sonucu elde edilen mükâfat ya da ceza. O, bu sınıflandırmayla "Din" kavramının bazen birinci ve ikinci manaları (hâkimiyet, egemenlik ile itaat ve boyun eğme) bazen üçüncü bazen de dördüncü manası (yargı, ceza) ile kullanmakta; bazı ayetlerde ise "Din" diyerek dört ana kısımdan oluşan mükemmel düzeni kastetmekte olduğunu ifade etmektedir.[30]

Mevdûdî'nin din dili, Allah'a itaat ve kulluğa dayalı yasalar çerçevesinde İslâmi devleti ikame etmektir. İkbal'de merkeze oturtulan benliğin yerini Mevdûdî'de ilahi hâkimiyeti esas alma almıştır. Evrendeki her şey Allah'ın ilahi hâkimiyeti altındadır. Mevdûdî, yeryüzünde gerçek mülkün ve hâkimiyetin Allah'a ait olduğuna dair Kur'an'da geçen ayetleri[31] kâinattaki her şeyin O'na boyun eğdiğini hüküm vermenin sadece Allah'a ait olduğunu şeklinde yorumlayıp şu yargıya varır: [32] Hâkimiyet ve kanun yapmak sadece Allah'a ait ise o halde insan sadece Allah'ın kanunlarına uymalı, kanun koyma haklarından ve diğerleri üzerine hâkimiyet icra etme haklarından vazgeçmelidir.[33]

Mevdûdî, Allah'ın hükmü ile hükmetmeyenlerin Kur'an'da[34] Kâfir, zalim, fasık olarak nitelendiğini şöyle yorumlar: İlahi hükümlerin hilafına hareket edip, bunu doğru kabul eden kişi kâfirdir. Allah'ın lütfetmiş olduğu adaleti bırakıp kendi bildiği gibi yahut da başkalarının koydukları kanunla hüküm vermek zulüm olur. Üçüncü bir durumda ise kul, kul olduğunu bildiği halde kendi Mâliki'nin kendi sahibinin kanununu bırakarak kendisinin veya başka birinin uydurduğu kanuna uyarsa hakikatte kulluk dairesinin dışına çıkmış olur. Bu da fısk demektir. Mevdûdî Allah'ın hükmüyle hükmedilmediği takdirde bu üç durumun mümkün olacağını, yalnız bu fenalığın azlık ve çokluk yönünden derece farkı olabileceğini savunur.[35]

Mevdûdî'nin sık sık hâkimiyet meselesini ön plana alıp, Allah'ın hükmüyle hükmetmeyenleri kâfirler olarak nitelemesi haricilerin sloganı olan "Allah'ın hükmüyle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir." söylemi -ki o Hariciler gibi Kur'an'ı merkez alarak insanlar hakkında kâfir damgasını vurmamıştır- kullandığı radikal dil Mevdûdî'yi çoğu zaman eleştirilere maruz bırakmıştır.

İkbal'in din dilinin şekillenmesinde Avrupa'da bir süre bulunarak iyi bir Batı felsefesi eğitimi almasının etkisi inkâr edilemez. Bu eğitimini önce İbn-i Arabi ve daha sonra Mevlana eksenli tasavvuf anlayışıyla birleştirerek düşüncelerini temellendirmesi onu kendi çağdaşlarından farklı kılan en önemli unsurdur. Bu bağlamda İkbal, Batı'yı tanıyarak Müslümanların geri kalmışlıklarını yanlış din anlayışına bağlamış Müslümanların madde ve mana bütünlüğünde bir denge kuramadıklarını ifade etmiştir. O dünyadan tamamen vazgeçiren sufizm düşüncesine karşı olduğu gibi dini hurafelerden arındırmak gayesiyle katı bir dogmatizme de karşı çıktığını şu cümlelerle ifade eder:

---

[30] Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, 128; Bu konuda delil getirdiği ayetler şu şekildedir: Mümin 40/64–65; Zümer 39/11–17, 2-3; Nahl 16/52; Yunus 10/103–104; Yusuf 12/40; Rum30/26–30; Nur 24/2; Tevbe 9/36; Yusuf 12/76; En'am 6/137; Şura 42/21.

[31] Furkan 25/2; Bakara 2/284.

[32] Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, 173 vd.

[33] Mevdûdî, *İslam Nizamı,* II. Baskı, (İstanbul: Hilal Yayınları, 2005), 244.

[34] Maide, 5/ 44, 45, 47.

[35] Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, 185-186.

"Zamanımıza ait tarihin en şayanı dikkat hadiselerinden birisi, İslâm âleminin mânen Garba doğru sür'atle yol almasıdır. Bu harekette yanlış bir şey yoktur, çünkü Avrupa kültürü entelektüel cihetten, sadece, İslam kültürünün en ehemmiyetli bazı safhalarının daha ziyade inkişaf etmiş halidir. Bizim yegâne korkumuz, Avrupa kültürünün göz kamaştıran dış görünüşünün, hareketimize sekte vermesi ve bunun neticesi olarak, bizim, o kültürün hakiki özüne ulaşmakta geri kalmamızdır." [36]

"İslamiyet, hakikatin mecazla olan rabıtasını tanıyarak, madde âlemine evet der ve hayata realist bir nizam verilmesi yolunda bir esas keşfetmek gayesiyle onu hâkim olmak yoluna işaret eder."[37]

Mevdûdî'nin Batı felsefesi ve kültürüne hâkimiyeti Muhammed İkbal kadar olmasa da o kendi kendini yetiştirmiş, ileri derecede İngilizce öğrenmiş ve Batılı yazarların birçok eserini okumuştur. O'nun bu konuda yazmış olduğu eserlere baktığımızda Mevdûdî, Müslümanların daha önceden izzet şeref ve nimet içinde yaşadığını ancak bir müddet sonra Batı'nın her alanda gelişerek ilim ve kılıç silahlarını kuşanmış bir vaziyette Müslümanların karşısında durduklarında ise iş işten geçtiğini söyler. Ona göre, Müslümanlar her ne kadar bu ilerleyişe karşı koymak istemişlerse de ilim ve kılıca sahip olamadıkları için bu ilerleyen dalgaya karşı koyamamış, taklit ve tarih gibi sebeplerle kendilerine kalan dini inançlar, tabii prensipler ve eski medeni kanunlar bu yeni kuvvetli dalgayla silinip süpürülmüş, batıdan gelen her şeyin hak ve gerçeğin ölçüsü olduğu fikri farkına varmadan kafalarına yerleşmiştir.[38]

İkbal'in din ve siyaset konusunu ifade ettiği din dilinde o, dinde siyasetin etkisini yok saymaz. Dinden soyutlanmış bir idarenin insanlara huzur ve mutluluk getiremeyeceğini ifade eder. Bunların ikisi de birbirinin tamamlayıcısıdır. O bunu mısralarında şu şekilde dile getirir:

Hristiyanlığın temeli ruhbanlık idi

Böyle, dünyaya ilgisizlik yoksullukla, beylik nasıl birleşir.

Ruhbanlıkla beylik arasında, çekişme ve düşmanlık vardı

O; dik başlılık ve amirlik, bu ise; ezilmişlik ve kimsesizlik diye,

Siyaset dini geri plana attı ve etkisini sildi süpürdü

Kilisenin hem de papanın otoritesi hiçbir işe yaramadı, sonunda;

Din ve devlet idaresi bir birinden ayrıldı da ne oldu

…

Din; hükümdarlığa doğru yol gösteren aynadır.

Böyle bir idare, insanlık için mutluluk getirir.

Cüneydlik(din) ile hükümdarlık bir olmalıdır.[39]

Mevdûdî de ise din ve siyaset tamamen ahlaki-pratik zemindedir. Ona göre Müslümanların yapması gereken en önemli iş dine dayalı bir sistemi kurmaktır. Çünkü İslâmî olmayan her sistem bozuk olduğu için insanlar, böyle bir sistemde zaten bozulacak ancak her yönden adil olan İslâmî sistem de ise insanlar inançlarını da teminat altına alarak yaşayabileceklerdir. O bu görüşlerini dile şöyle aktarır:

"Müslümanlar bizim bütün faaliyetlerimizi siyasi görür ve böyle gördükleri içinde ehemmiyet vermezler. Çünkü siyasetin dindeki ehemmiyetinden habersizdirler. Müslüman olmayanlara gelince: İslâm'ı az bildikleri veya hiç bilmedikleri için; ayrıca da İslâm düşman muhitlerde yetişmiş oldukları için

[36] İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü,* 23.
[37] İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü,* 25.
[38] Mevdûdî, *İslâm Dünyası Batı Uygarlığı*, 8–9.
[39] Muhammed İkbal, *Bâl-i Cibril: Cebrailin Kanadından İlhamlar ve Muhammed İkbal*, trc. Yusuf Karaca, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2016), 377.

bilmezler ki insanların bugün çekmiş olduğu ıstırap ve belaların kaynağı, menşei başlarında bulunan liderlerin facirliği ve fasıklığıdır."[40]

Mevdûdî ve Muhammed İkbal'in mezhep anlayışlarına ait din dilinde her ikisinin de mezhepler üstü düşünen, her türlü taassuba karşı olup, Kur'ân ve Sünnet paydasında birleşen bir üslup görebiliriz. İkbal mezhepçiliğin Müslümanları böldüğüne dair düşüncesini din diline şu şekilde aktarmıştır:

Yetmiş iki fırkanın içinde kaybolan sünnet yolu İslam birliğine Bir millet idrak ve düşüncesini temizlemeden ulaşamayacaktır.[41]

Bu ümmetin kazancıda bir, zararı da bir

Hepsinin nebisi tek, dini de bir, imanı da bir

Kâbe'si bir, Allah'ı da tek, Kur'an'ı da bir

Ne olurdu sanki? Müslümanlar da olsaydı bir

Bir yerde mezhepçilik, diğer yerde soy sop ayırımcılığı

Hâlihazırda ilerlemenin bu mu yolu yordamı?[42]

Mevdûdî'nin bu konudaki görüşleri ise şu şekildedir:

Siz hangi mezheptenseniz onunla amel edin. Ama başka mezhepte olanlara da kendi mezhebinizin amelini dayatmayın. Siz, bir konuda doğru olmadığına inandığınız şeyi yapmayın ama diğerlerinin de sizin gibi düşünmelerini beklemeyin veya bunu onlardan istemeyin. Bundan sonra bizim yapacağımız iş birleşerek İslâmî nizamı kurmaya çabalamaktır.[43]

Mevdûdî ve Muhammed İkbal'in yaşamlarının kesiştiği en önemli olay Mevdûdî'nin 1938'de Muhammed İkbal'in dini eğitim projesi olarak tasarladığı Daru'l-İslâm'ın başına geçmesidir. O bu projede örnek bir İslâmi bir toplum oluşturmak ve Hindistan'da İslâmi bir reform gerçekleştirmeyi umut ederek yer almıştır.[44] Ancak Daru'l-İslâm'ın patronu olan Chaudri Niyaz Ali ile Mevdûdî arasındaki anlaşmazlık çıkmıştır. Niyaz Ali İslâmi hükümet tabirini sık sık kullanması ve İkbal'in bu müessesenin eğitim hedefleriyle tezat teşkil ettiğini hatırlatarak Mevdûdî'nin siyasi teşebbüslerini önlemeye çalışmıştır. Mevdûdî ise siyaseti dinden ayırmanın İslâm'da yeri olmadığını beyan ederek tavrını değiştirmemiştir. Niyaz Ali ile Mevdûdî arasındaki bu anlaşmazlık sonucu 1939'da Mevdûdî vakıftaki görevinden istifa etmiş ve Lahor'a geçmiştir.[45]

İkbal'in Mevdûdî ile tanışması ilk kez 1929'da konferans verdiği Haydarabad'da olmuştur. İkbal Mevdûdî'yi bilahare *el- Cihad fi'l İslâm* eseriyle ve düzenli olarak edindiği *Tercüman* vasıtasıyla tanımıştır. Nasr'a göre, İkbal'in Mevdûdî'nin ihyacı düşüncesinden etkilendiğine dair herhangi bir işaret yoktur. Mevdûdî, İkbal'in Daru'l-İslâm projesinden sonra hayatının son günlerini yaşadığını ve onun ölümünden sonrada bütün yükün omuzlarında kaldığını yazmıştır. Mevdûdî, İkbal hakkında: "Allame İkbal ile görüşlerimiz arasındaki ortaklık dini ihyanın İslam hukukuna dayanması gerektiği yönündeki ortak inancımızla sınırlıdır, düşüncelerim ve entelektüel birikimim benim kendi eserimdir" diyerek İkbal'in şahsi planındaki tesirinin alanını sınırlı olduğunu ifade etmektedir.[46]

---

[40] Mevdûdî, *İslami Hareketin Ahlâki Temelleri*, trc. Ali Uslu, (Ankara: Hilal Yayınları 1967), 17-18.

[41] İkbal, *Bâl-i Cibril: Cebrailin Kanadından İlhamlar ve Muhammed İkbal*, 216

[42] İkbal, *Şikâyet ve Cevabı,* 85.

[43] Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî Ki Sal 29,* (Lahor: Şube-i Neşriyat Cemâat-i İslâmî Pakistan, 1970), 36-38.

[44] John L. Esposito, Esposito, John L., "Mawdudi, Sayyid Abû Al- A'la", *The Oxford Encylopedia of theModer theModern İslâmic World,* Volume, III, New York (1995), (71-75), 73.

[45] Nasr, S.Veli Rıza, *Mevdûdî ve İslâmi İhyanın Teşekkülü,* trc. Hasan Aktaş, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000) 84-85.

[46] Dar'ul İslam Projesi hakkında bkz. Nasr, S.Veli Rıza, *Mevdûdî ve İslâmi İhyanın Teşekkülü*, 74-86.

Muhammed İkbal'in daha çok bireylerin ilmi ve ahlaki yönden yetişmelerini düşündüğü bu eğitim vakfı Muhammed İkbal'in 1938 yılında vefat etmesiyle amacına ulaşamamıştır. Aziz Ahmed ise Muhammed İkbal ve Mevdûdî'nin dini ve siyasi görüşleri hakkında şöyle yorum yapar:

"Mevdûdî, İslam hukukunun düzlenimi üzerine yazmayı planladığı eserinin 1937'de İkbal'in dikkatini çektiğini söylemektedir. Ancak sonuçta İkbal'in hastalığı ve 1938'de ölümü üzerine hiçbir şey olmamıştır. Mevdûdî'nin iddialarına rağmen, kendisiyle İkbal'in dini ve siyasi fikirleri hakkında çok az bir ortaklık bulunmaktadır. Mevdûdî yalnızca İkbal'in geniş ilgilenim alanının uçlarına dokunmakla kalmaktadır. Gerçekte Mevdûdî'nin öğretileri tam olarak İkbal'in karşıtı konumuna düşmektedir."[47]

Gerçek şu ki Muhammed İkbal, Pakistan'ın en ünlü şairi, bir filozof ve bilge kişi olarak geriye birçok eser bırakmış ve onun felsefesinden birçok insan etkilenmiştir. Muhammed ikbal'in çok yönlü kişiliği onun hakkında dünyada ve Türkiye'de üzerinde çok çalışılan mütefekkir olma hakkını elde etmiştir. Onun en önemli başarısı da Müslümanların İslam'ın esaslarına göre hayatlarını düzenleyebilmeleri için, bağımsız bir vatanlarının olmasını istemesi idi (ki bu da şimdi ki Pakistan'dır.)[48]

Mevdûdî, çağdaş Müslüman düşünürlerin en etkililerindendir. Onun yenilikçi İslami yorumu geniş bir coğrafyada Müslüman dünyasını etkilemesinde düşüncelerini canlı ve sosyo-politik harekete dönüştürülmüş olması yönüyle etkilidir. Mevdûdî'nin İslâm devleti kurma metodolojisi her ne kadar hayattayken başarıya ulaşmamışsa da kendisinden sonra ortaya çıkan birçok İslamcı harekete ilham kaynağı olması açısından önemlidir. Onun kurduğu Cemaât-i İslâmi'nin merkezi Lahor'da olup bugün hala faaliyetlerini aktif bir şekilde devam ettirmektedir. Batı'da ve dünyada Mevdûdî ve kurduğu dini hareket üzerine birçok çalışma yapılmıştır.

Sonuç

Hindistan'ın farklı şehirlerinde doğmuş ve aynı coğrafyanın kaderini paylaşan tarihe damgasını vurmuş olan Muhammed İkbal ve Mevdûdî gibi iki önemli düşünür, Müslümanların geri kalmışlıklarını aşması ve onların eski ihtişamlı günlerine dönmesi için dini ve kültürel değerlerin yeniden yorumlanması ve canlanması gerektiği konusunda fikir birliği içindedir. Ancak her ikisinin de fikri çizgisi ve mizacı farklı şekildedir.

Her iki düşünür de yaşadığı dönemin ideolojik ve siyasi baskılarına mazhar olduklarından hedeflerine ulaşmada seçtikleri en etkili araç dinsel retorik olmuştur. Bu konuda İkbal, insanı merkeze alan bir benlik felsefesi geliştirmiştir. İkbal'in beni öncelikle hür ve bağımsız olarak hayatta mücadele eden, sürekli kendini yenileyen, kadere boyun eğmeyen canlı ve aşk dolu bir ruha sahiptir. İnsan bu şekilde en yüksek mertebeye gelerek kurtuluşa erebilir. İkbal, geçmişin değerlerini de hesaba alarak onları yeniden yorumlamıştır. O varlığı hem fizik hem de metafizik boyutu ile almıştır. Doğunun metafizik âlemle fiziki âlem arasında denge kuramadığını Batı'nın da metazifik âlemi gündem dışı bırakmış olmasını eleştirmiştir. İkbal'de diriliş ruhu İslam eksenli bir dünya görüşünün hem madde hem de mana düzleminde insanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir bütünlük arz eder.

Mevdûdî ise içinde bulunduğu duruma dini/ ideolojik ve siyasi bir projeyle karşı koymuştur. O, üzerlerindeki zihni ve siyasi hegemonyaya karşı bir direniş ruhu geliştirmek için temeli bozulan İslam akidesini yeniden inşa etmek ve siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik alanda geniş kapsamlı bir programı içeren İslam devletinin kurulmasını hedeflemiştir. Mevdûdî'ye göre Müslümanlar siyasi güç elde ederlerse bütün sorunlara çok daha kolay çözüm bulacaklardır. Mevdûdî'nin İslam devleti düşüncesi ve ona uyumlu bir İslami ideoloji oluşturması fikirleri kendisinden sonra gelen dini ve siyasi hareketleri etkilemesi bakımından önemlidir.

Kaynakça

A. Pailin, David, *Groundwork of Philosophyof Religion*, London: Epworth Press, 1986.

[47] Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam.*, Çev., Ahmed Küskün, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 257.

[48] Fazlurrahman*, İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 125.

Ahmetoğlu, Gülşen Yağır, *Mevdûdî'nin Din ve Siyaset Anlayışı,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), FÜSBE, 2011.

Aydın, Mehmet S. " Muhammed İkbal", *TDV*, İstanbul 2000, XXII/ 17-23.

Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam,* trc. Ahmed Küskün, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990

Cebeci, Suat, "Din Dilinin Mahiyeti ve Kavramsal Uzlaşı Sorunu", *Değerler Eğitimi Dergisi,* 2 (5), 2004, 7-21.

Çağlayan, Harun, "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 18 sayı: 58 (Kış 2014), 41- 48.

Çelik, Kevser, "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde "İnsan-Olma" Kavrayışı ve Dinî Tecrübe", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 36, Aralık 2015, 59-79.

Esposito John L., John L., Esposito, "Mawdudi, Sayyid Abû Al- A'la", *The Oxford Encylopedia of theModer theModern İslâmic World,* Volume, III, New York (1995), 71-75.

Fazlurrahman*, İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Frederic Ferre, *Languace, Logic and God*, Harper & Row, Publıshers New york, Evanston, and London 1961.

Kılıç, Cevdet, *Büyük Mütefekkir Dr. Muhammed İkbal Hayatı ve Şahsiyeti ve Fikirleri,* (Ankara: Muradiye Yayınları, 1994)

Koç, Turan, "Din Dili Olarak Kur'an Dili", *Kur'an Aydınlığına Doğru,* Fecr yay. Ankara 1995, 278-288.

Koç, Turan, *Din Dili,* İstanbul: İz Yayıncılık 1998.

Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi: İlah, Rab, Din, İbadet* Çev., Mahmut Osmanoğlu ,II. Baskı (Özgün Yayınları, İstanbul 1993)

Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî Ki Sal 29,* Lahor: Şube-i Neşriyat Cemâat-i İslâmî Pakistan, 1970.

Mevdûdî*, Hilâfet o Mulûkiyet*, Lahor, t.y.

Mevdûdî, *Hilafet ve Saltana*t, trc. Ali Genceli, İstanbul: Hilal Yayınları, 2003.

Mevdûdî, *Islamic Law And Constitutions*, Lahor: Islamic Publications, 1990.

Mevdûdî, *İslâm Dünyası Batı Uygarlığı*, trc. Çetin Manisalı, İstanbul: Adım Yayınları, 1989.

Mevdûdî, *İslam Nizamı,* II. Baskı, İstanbul: Hilal Yayınları, 2005.

Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, trc. Ali Genceli, V. Baskı, İstanbul: Hilal Yayınları, 2006.

Mevdûdî, *İslami Hareketin Ahlâki Temelleri*, trc. Ali Uslu, Ankara: Hilal Yayınları 1967.

Mevdudi, *İslâm'da İhya Hareketleri*, trc. A. Ali Genç, IV. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları 1995.

Mevdûdî, *Tahrîk aôr Karkun*, Cem'i ve Tertip, Halil Ahmed Hamidi, Lahor 2013.

Muhammed İkbal, *Bâl-i Cibril: Cebrailin Kanadından İlhamlar ve Muhammed İkbal*, trc. Yusuf Karaca, İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.

Muhammed İkbal, *Hicaz Armağanı*, trc. Ahmet Metin Şahin, İstanbul: Karbon Kitaplar, ty.

Muhammed İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, trc. Sofi Huri, İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, 1964

Muhammed İkbal, *Şikâyet ve Cevabı*, trc. Halil Toker, İstanbul: Demavend Yayınları, 2015.

Nasr, S.Veli Rıza, *Mevdûdî ve İslâmi İhyanın Teşekkülü,* trc. Hasan Aktaş, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.

DİN- BİLİM KAVŞAĞINDA ÇAĞDAŞ İSLÂMÎ HAREKETLERİN KULLANDIKLARI APOLOJETİK SİYASÎ DİL ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME

Hasan Emre Ulutop[1]

Öz

Batıdaki bilimsel çalışmalar, coğrafi keşifler ve Rönesans hareketleri olarak da nitelenebilen gelişmeler, -eğer doğru ise- Sümerlerin yerleşik hayata geçişine benzer tarzda, tarihte artık geri dönüşü mümkün olmayan bir kırılma meydana getirmiş ve bu gelişimlere bağlı olarak meydana çıkan yeni dünya görüşü ve yeni dünya düzeni son üç-dört yüzyıla damgasını vurmuştur. Aynı tarihlerde bilim ile dinin yorum alanlarının belirlenmesi ve aralarında çelişkinin imkânı üzerine de tartışmalar alevlenmiştir. Batıdaki protest hareketi doğuran kilise baskısı bilimin gelişmesinin önünde daha fazla duramayarak yıkılmış ve Descartes, Galileo ve Newton gibi düşünürler tarafından şekillendirilen alem tasavvuru, determinist bir alan olarak tasarlanarak Tanrı'ya ancak açıklanamayan boşlukların izahında yer verir bir hal almıştı. Din ile bilimin alanlarını bu şekilde tayin edip ayrım yapan fikri hareketin yanında din ile bilimin her ne kadar bazı konuları aynı olsa da kullandıkları dil itibariyle farklılık arz ettiklerini savunan bir başka grup vardı. Bu incelikli dilsel tahlilin arkasında ise bilime referans olarak 'önermeler' ve dine referans olarak 'kurallar' arasında yapılması zorunlu olan ayrım yatmaktadır. Batıda ki bu gelişmeler karşısında Müslüman coğrafyada on sekizinci yüzyılda temel soru: "Müslüman coğrafyada batı medeniyetine yer bulabilir miyiz" iken takip eden yüzyılda artık soru: "Batı medeniyetinin içinde Müslümanlara yer bulabilir miyiz" e dönüşmüştür. İşte burada Müslümanların batı medeniyeti içinde kendilerine bir yer bulma arayışları karşısında, sembolik temsil için Ernest Renan' ı zikredebiliriz. Renan' ın İslam'ı hedef alarak yaptığı eleştiriler, Müslüman âlimlerin üslubunun bu tarihten itibariyle apolojetik savunmacı bir hal almasını doğurmuştur. Bahsi geçen gelişmeler karşısında, Müslüman coğrafyanın dörtte üçünün bil fiil işgal altında bulunması Müslümanların gözünde artık batının merci-i taklit bir hal almasını körüklemiş, hilafetin ilgası ile birlikte İslâm âlemi ikinci büyük tramvayı yaşamış ve bahsi geçen apolojetik dilin artık siyasî yönü baskın bir hal almasını netice vermiştir. İşte tüm bu anlattığımız hadiseler esas itibariyle tüm insanlık için kurucu rol üstlenecek bir medeniyetin inşasında, üzerinde konuşulması gerekli olan başlıklardan Müslüman âlimleri uzaklaştırmıştır. Çağdaş İslamî hareketlerin kullandıkları bu apolojetik, siyasî dil bizim bu makalede araştıracağımız meseledir. Bu çalışmamızda öncelikle din ile bilimin konusu olması itibariyle her ikisinin tanrı, âlem ve insan tasavvurlarından bahsedilecek ve ardından çağdaş İslâmî hareketlerin konu ile ilgili yaklaşımları bağlamında kullandıkları diller ve üslupları karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din-Bilim, Apolojetik Dil, Siyasî Dil, Çağdaş İslamî Hareketler.

Summary

The scientific studies, geographical discoveries and renaissance movements in the West, if any, are similar to the transition of the Sumerians to settled life, which has created an irreversible rupture in history and the new world view and the new world order last three to four centuries. At the same time, discussions on the possibility of contradiction between science and religion were identified. The pressure of the church, which gave birth to the protest movement in the west, could not stand in front of the development of science and collapsed and the concept of the world shaped by the thinkers such as Descartes, Galileo and Newton was designed as a determinist field and gave God a place to explain the unexplained gaps. In addition to the intellectual movement that distinguishes the fields of religion and science in this way, there was another group that argued that religion and science differed in terms of language, although some subjects were the same. Behind this linguistic analysis lies the obligatory distinction between 'propositions as a reference to science and' rules as a reference to religion. In the face of these developments in the West, the main question in the Muslim geography in the eighteenth

[1] İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi, eulutop@gmail.com

century was: Can we find a place for Western civilization in Muslim geography? "In the following century, the question turn to: Can we find a place for Muslims in Western civilization"? Here we can cite Ernest Renan for symbolic representation in the face of Muslim's search for a place in western civilization. Renan's critiques of Islam have led to the apology of Muslim scholars to become apologetic. In the face of the mentioned developments, the fact that three quarters of the Muslim geography is under occupation has fueled the fact that in the eyes of the Muslims, the West has become a state of imitation. All these events have essentially removed Muslim scholars from the topics that need to be discussed in the construction of a civilization that will play a founding role for all humanity. This apological, political language used by contemporary Islamic movements is the issue we will explore in this article. In this study, first of all, as the subject of religion and science, the concepts of god, universe and human will be discussed and then the comparative approaches and approaches of contemporary Islamic movements will be discussed.

Keywords: Religion-Science, Apological Language, Political Language, Contemporary Islamic Movements.

İslam Düşünce Tarihi Dönemleri İçinde Çağdaş İslamî Hareketlerin Konumlandırılması

On beş asırlık İslam tarihi' nin dönemlendirilmesinde ilk beş asır, klasik dönemi ifade etmesiyle birlikte, İslam coğrafyasında ilimlerin teşekkülünü, tasnif ve tertibini temsil eder. Bu ilk beş asrı takip eden üç yüzyıl ise erken yenilenme dönemi olarak isimlendirilip en genel anlamda yöntemlerin inkişafının ve ikinci klasiklerin oluşumunun gerçekleştiği dönemdir.

Miladi 15. ve 16. Yüzyıllar ise İslam düşünce tarihi bağlamında yöntemsel bütünleşme diyebileceğimiz bir çağı ifade etmektedir. Şeylerin özlerinin aklî bir çabayla tümdengelimsel/ dedüktif/ rasyonel/ nazarî bir yolla idrak edilebileceği iddiasını taşıyan, köklerini İbn Sina'nın (ö. 428/1037) *İşarat*'ında bulduğumuz bu yöntemle ilgili, karşılaştığı fenomenlerin tamamını açıklama yönünde güçlü bir yetersizlikle malül olmasından ötürü Müslüman âlimlerin bu yüzyıllarda yöntemle ilgili şüpheye düştüklerine şahit oluyoruz. Tümdengelimin eşyanın hakikatini bize verme konusundaki taşıdığı zaafı farkeden kelamcı âlimlerden, Fahreddin Razi (ö.606 1210), matematikçi düşünürlerden Kutbüddin-i Şirazi (ö.710/1311), ekberî gelenekten gelen sufi düşünürlerden Sadreddin Konevi (ö. 673/1274), bu yöntemi eleştirerek başka bir yöntemle bu nazar yönteminin tamamlanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu yüzyıllarda Molla Fenari (ö. 834/1431), kökü itibariyle Seyyid Şerif Cürcani (ö. 816/1413), Taşköprülüzade (ö. 968/1561), Kemalpaşazade (ö. 940/1435), Celalüddin Devvani (ö. 908/1502) gibi temsilcileriyle, tasavvufi sezgi diyebileceğimiz müşahede yöntemiyle bu eksik nazar yönteminin bütünleştirme çabalarına şahit oluyoruz. Zira doğudan batıya Topkapı Sarayından Avrupa'ya kadar en hayati meseleyi bu yöntem bahsi oluşturuyordu. Fatih Sultan Mehmet' in (ö. 886/1481) Herat'ta bulunan Molla Cami'den (ö. 898/1492) bu yöntemlerin mukayesesini içeren bir metin talep etmesi, savaşlar esnasında yanında taşıdığı cönkünün (kitapların kendisi içerisine konulduğu büyük deri çanta) içinde bulunan metinler bunu teyit etmektedir; nazar yönteminin kurucu zirve metni İbn Sina'nın *el-İşarat'ı*, bu yöntemin güçlü yeni eş'arî eleştirisi olan Gazzali'nin (ö. 505/1111) *Tehafütü'l Felasife'*si, müşahede ve nazar yönteminin bütünleştirilmesini öneren işrakî geleneğin zirve metni Sühreverdî' nin (ö. 587/1191) *Hikmetü'l-İşrak'* ı [2]ve müşahede yöntemini merkeze alarak nazar yöntemini yeniden yorumlayan ekberî geleneğin büyük ismi Sadreddin Konevî'nin *Miftahu'l Gayb*'ı..

Avrupa' da ki durumda farklı değildir. Rene Descartes' ın (ö. 1060/1650) *Yöntem Üzerine Konuşma*' sı, yeni bir yöntem öneren Isaace Newton' ın (ö. 1139/1727) *Principia Mathematica Philosophia Naturalis*' i, Galileo Galilei' nin (ö. 1051/1642) *Mekanikle İlgili İki Yeni Bilim Üzerine Söylevler ve Matematiksel Kanıtları* ve diğer eserlerinde matematiksel yöntemden bahsedişi, John

[2] Sümeyye Parıldar, "Hikmetü'l İşrak'tan el-Hikmetü'l- Mütealiye' ye Molla Sadra İşrâkî Sayılabilir mi?", *Osmanlı ve İran' da İşraf Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru ve dğr. (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 275-286.

Locke'nin (ö. 1116/1704) deneycilik, empirist gelenek etrafındaki yazıları ve *Yöntem Üzerine İkinci İnceleme'* si, Francis Bacon' ın (ö. 1035/1626) *Novum Organum'* u bunun öne çıkan misalleridir.

Yani yöntemdeki yetersizlik İslam coğrafyasında olduğu gibi batı coğrafyasında da fark edilmiş durumdadır. Fakat tümdengelimsel yöntemin zafiyetini gidermek için Müslümanların önerdiği müşahede yönteminin yerini batıda matematiksel yöntem yani tümevarımsal yöntem almış durumdadır. İşte yöntemdeki bu değişim, bizim âleme bakışımızda ciddi bir kırılma oluşturmaktadır ki zaten bilimsel devrimler ile tabir edilen şeyde budur. Bu bilimsel devrimlere yeni coğrafyaların keşfi, teleskop gibi aletlerin icadı, yeni deneyler, zanaatkâr sınıfın yükselişi, reform hareketleri, siyasi düzendeki dönüşümler ve ilişkili pratik dönüşümlerde eklenince Batı Avrupa' da insanlık tarihi açısından yeni bir evreyle karşılaşıyoruz.

İşte on beş ve on altıncı yüzyılda ki yöntemsel bütünleşme teşebbüslerinin zaaflarını fark eden Osmanlı uleması, on yedinci yüzyılda her yöntem sahibi kendi alanına çekilerek kendi metinlerini geriye götürmek suretiyle yeniden inşa etmeye çalışmışlardır. Yani mantıkçı kendi alanına mutasavvıf kendi alanına çekilerek felsefe ile ilgili iddialarını azaltan bir tutum benimsemişlerdir ki İbrahim Gürani (ö. 1101/1690), Şah Veliyullah Dıhlevi (1176/1762) gibi âlimler bu tutumun önde gelen isimlerinden sayılabilir.[3]

Osmanlıların vazgeçtiği nazar-müşahede bütünleşmesi projesinin İran' da Molla Sadra tarafından (ö. 1050/1641) felsefesini ve metodolojisini açıkladığı *Hikmet-i Mütealiye'* de kavramsallaştırılarak devam ettirilmeye çalışıldığını görüyoruz ki hâlihazırda İran' nın resmi felsefesi olarak yürütülmektedir. Bu minvalde tartışmalar sürerken mantıkta kesin bilgi değil zan ifade eden kıyas-ı temsili /analoji'nin de uygulama alanı ve kıyas formları içindeki yeri ile birlikte taşıdığı bilgi değeri gayru mütearaf kıyaslar başlığı altında tartışılmıştır. Her ne kadar Gayru mütearaf kıyas modellerinin geçerli olabileceği konusunu Şemsüddin Semerkandi (ö. 702/1303), *Kıstas* ve *Şerhu'l-Kıstas'* ta Huneci'ye (ö. 646/1248) atıf yapsa da bu fikri, geniş çaplı ele alıp sadece kıyas teorisinin bir konusu olarak değil aynı zamanda müstakil teliflerde işleyen XVII. Ve XVII. yüzyıl mantıkçıları olmuştur. Musa el-Pehlevani (ö. 1132/1720) Risaletu'l- Kıyasiyye' de gayru mütearaf kıyası ilk defa müstakil bir risalede kaleme almış, Osman b. Mustafa et-Tarsusi (ö. ~1266/1850) *Risale-i İstidlaliyye'* sinin son bölümünde tanımsal tartışmalara değinmeksizin gayru mütearaf kıyasın şekil, mod ve şartları hakkında bilgiler vermiş, İsmail Gelenbevi (ö. 1204/1790) *el-Burhan'* da kendisine kadar konu ile ilgili tartışmaları özetlemiştir.

Özetle on yedinci yüzyıl kadîme nispetle muhasebeyi öncelerken on sekizinci yüzyıl cedîde nispetle muhasebeyi gündemine almıştır. Bu iki asır Müslümanlar açısından endişeli bir muhasebe evresi olmakla kalmamış kendisini takip eden dönemler açısından dönüştürücü bir etkiye sahip olmuştur. On yedinci yüzyıldaki kadîme nispetle muhasebe ve Batıdaki gelişmelerle karşılaşma tecrübeleri, on sekizinci yüzyılda şöyle bir ulema zümresini netice vermiştir. Bu bütüncül bakış açısına sahip zümre, Klasik Dönemin kurucu isimlerine hatta Antik Döneme kadar uzanan bir takım problemler alanını sahiplenerek, İslam düşüncesin kendi iç imkanlarını da hesaba katarak yeniden üretmeyi amaçlamıştır. Bu yönü itibariyle on sekizinci yüzyıldaki bu nazarî çalışmaların eski dönemlere nispetle muhteva ve üslup bakımından ciddi bir kırılmayı temsil ettiği söylenebilir. Yanyalı Esad Efendi (ö. 1143/1730), Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732), Mehmed Emin el-Üsküdârî (ö. 1149/1736), Mehmed Dârendevî (ö.1739), Davud-ı Karsî (ö. 1756), Mehmed Akkirmânî (ö. 1174/1760), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), Mustafa Sıdkî (ö. 1183/1769) ve Gelenbevî İsmail Efendi (ö. 1205/1791) bu dönemin temsilcileri arasında sayılabilir.

Bu dönemdeki tarihsel bir muhasebe ile içten bir yenilenmeye tabi tutma çabası, sanayi devriminin etkisiyle Batı' da ki bu yeni bilme ve eyleme biçimi karşısında yerini Batı' da ki bilginin uyarlama çabasına bırakmıştır. Bu durum sadece Osmanlı Coğrafyası' nı değil tüm İslam Beldelerini on

[3] Muammer İskenderoğlu, "Fahreddin Râzi ve İbn-i Arabî' de Tanrı' yı Bilmenin İmkan ve Yöntemi: - Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?", Usûl İslam Araştırmaları Dergisi 22 (Aralık 2014): 186-187.

dokuzuncu yüzyıla hazırlayarak ister doğrudan ister dolaylı olarak Batılılaşmacı uyarlamaları doğurmuştur.

XIX. ve XX. yüzyıllar Batı Avrupa' da ortaya çıkan ve küre ölçeğinde bir değişimi beraberinde getiren büyük dönüşümler neticesinde İslam Coğrafyası bu iki yüzyılda iki büyük travma ile karşı karşıya kalmıştır. Zira ikinci Viyana kuşatmasında ki başarısızlık, Karlofça Antlaşması ve Küçük Kaynarca Antlaşmasın' da ki ciddi toprak kayıplarının bir sonucu olarak bu yüzyıllarda İslam Coğrafyasının yaklaşık dörtte üçünün bilfiil işgal altında olduğuna şahit olmaktayız.

Batıda ki bu gelişmeler karşısında Müslüman coğrafyada onsekizinci yüzyılda temel soru: "Müslüman coğrafyada batı medeniyetine yer bulabilir miyiz" iken takip eden yüzyılda artık soru: "Batı medeniyetinin içinde Müslümanlara yer bulabilir miyiz" e dönüşmüştür. İşte burada Müslümanların batı medeniyeti içinde kendilerine bir yer bulma arayışları karşısında, sembolik temsil için Ernest Renan' ı zikredebiliriz. Renan' ın İslam'ı hedef alarak yaptığı eleştiriler, müslüman âlimlerin üslubunun bu tarihten itibaren savunmacı bir hal almasını doğurmuştur. Bahsi geçen gelişmeler karşısında, müslüman coğrafyanın dörtte üçünün bil fiil işgal altında bulunması müslümanların gözünde artık batının merci-i taklit bir hal almasını körüklemiş, hilafetin ilgası ile birlikte islâm âlemi ikinci büyük tramvayı yaşamış ve bahsi geçen apolojetik dilin artık siyasî yönü baskın bir hal almasını netice vermiştir.

Zira bu ikinci travma ile artık Müslümanlar kendilerini yöneten elit kesime baktıklarında, kendi inançlarını paylaşmayan bir zümre ile karşı karşıya olduklarını aşikar olarak görmekteydiler. Ümerasını kaybetmiş bir ümmet olarak tabir edilebilecek bu durum, Müslümanların yirminci yüzyıldaki gündemlerini "emr" i ele geçirme eksenine evrilmesini netice vermiştir. Bu talep, beraberinde, siyasi dilin baskın olarak kullanılmasını beraberinde getirmiştir.

Burada Çağdaş İslamî hareketlerden kastımızın son iki yüz yılda neşet eden siyasi dili, apolojetik savunmacı üslupla kullanan ve yöntem olarak üstten inmeci bir metotla halkın irşadına çalışan cemiyet, camia, cemaat vb. lerini kastetmekteyiz. Siyasi talepleri belirli bir düzeyde olup, Hakk'a hizmet yolunda böyle bir "emr" talebi olmayan cemiyet, camia, cemaatler ise Çağdaş İslamî Hizmetler başlığı altında incelenebilir olup bu başlık makalemizin sınırlarını aşmaktadır.

İşte tüm bu anlattığımız hadiseler esas itibariyle tüm insanlık için kurucu rol üstlenecek bir medeniyetin inşasında, üzerinde konuşulması gerekli olan başlıklardan Müslüman alimleri uzaklaştırmıştır. Müslüman Coğrafyanın bil fiil işgal altında olduğu on dokuzuncu yüzyıl itibariyle İsmail Gelenbevî' nin gündemi o dönem itibariyle lüks kalmaktaydı çünkü daha acil sorunlarımız vardı. Mehmet Akif Safahatın da Abduh ile Afgani' nin konuşmasını tasvir ettiği yer bu meseleye dikkate değer bir misaldir;

Mısırın en muhteşem üstadı Muhammed Abduh

Konuşurken neye dairse Cemaleddin'le

Der ki tilmizine Efganlı -Muhammed dinle

İnkilap istiyorum, başka değil, hem çabuk,

Öne bizler düşüp İslâm'ı da kaldırmazsak,

Çıkarıp gönderelim hâsılı şeyhim yer yer,

Oradan âlem-i İslama Cemaleddinler.

İnkılab istiyorum ben de, fakat Abduh gibi…

şeklinde devam eden şiirde acil inkılaba ihtiyaç olduğu, hem de hiç vakit kaybetmeden bunun sağlanması gerektiği sürekli vurgulanmaktadır.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise Gelenbevî' nin gündeminden bir adım daha uzaklaşılarak, siyasî birlik, ittihad-ı İslam fikri üst başlığıyla Müslüman Coğrafyanın her tarafında İslâmî uyanış hareketleri

zuhur etmiştir. Örneğin 1941' de Mevdûdî' nin önderliğinde Hint-Pakistan alt kıtasında kurulan en büyük İslâmî teşkilat olan Cemâat-i İslâmî, 1928' de Hasan el-Benna tarafından Mısır' da kurulan ve bazı Ortadoğu İslam ülkelerinde de faaliyet gösteren İhvân-ı Müslimîn bunlardandır.

Renan' a reddiyeler ile başlayıp, yirminci yüzyılda siyasî üslûbu ağır basan, çağdaş İslamî hareketlerin kullandıkları bu apolojetik, siyasî savunmacı dil bizim bu makalede araştıracağımız meseledir. Bu çalışmamızda öncelikle din ile bilimin konusu olması itibariyle her ikisinin tanrı, âlem ve insan tasavvurlarından bahsedilecek ve ardından çağdaş İslâmî hareketlerin konu ile ilgili yaklaşımları bağlamında kullandıkları diller ve üslupları mukayeseli olarak ele alınacaktır. Zira kurucu bir rol üstlenecek her düşünce tarih sahnesine bir ithamın sanığı değil bir iddianın tanığı olarak çıkmıştır.[4]

Batı' nın Meydan Okumasına Karşı Oluşan Savunmacı Literatür

Apologetics her ne kadar apology' nin bir formu olsa da bu terim Latince bir sıfat olarak kullanılan apologeticus' dan türemiş ve bu anlamda apology Türkçe' de savunma manasına gelmektedir. Kelimenin kökü Grekçe sıfat olan apologetikos' tur. Kelimenin çoğul formu batı dillerinde tekil olarak kullanılmaktadır. "Apologetics" kelimesini "apology" nin farklı bir formu olarak kabul edersek, sözel bir saldırıya karşı sözel bir savunma, yanlış bir suçlamanın reddedilerek kanıtlanması anlamını taşıyan özür dileme gibi kelimelerin Batı dillerindeki yaygın kullanımıyla karşılaşırız. Burada Sokrates' in savunması örnek olarak zikredilebilir. Fakat biraz önce kelimeye yüklenen anlam günümüzde Batı' nın yüklediği bir anlam olup kelimenin lügat itibariyle birinci anlamı savunma amacıyla yapılan konuşmadır. Grek dünyasında mahkemelerde kullanılması buna delil teşkil eder. Buna karşılık "apologetics" terim olarak suçlamayı kabullenme anlamındaki İngilizcedeki "apology" den tamamen farklı bir anlam taşır. Sıfat hali "apologetic" olan "apologize" fiili de aynı fikrin açıklamasıdır. Bu nedenle, "apologetics" kelimesinin çağrıştırdığı bu olumsuz anlam dolayısıyla Hıristiyan dininin suçsuzluğunun kanıtlanması anlamında Apolojetik teriminin benimsenmesi çok kolay gözükmemektedir. Bazı araştırmacıların eserlerinde "Christian Evidences", the "Defence of the Christian Religion" "Hıristiyan Kanıtlar", "Hıristiyan Dininin Savunusu" gibi terimleri tercih etmelerinin nedeni bu olabilir. "Apologetics" ile "Apology" tam olarak birbirinin yerine kullanılabilecek terimler değildir. Birincisi cins, ikinci türe aittir. İster şahsi, ister sosyal, politik ya da dini olsun suçlamanın her hangi bir türü apology altında cem edilebilir. Apologetics'e ait olan ise yalnızca Hıristiyan dininin apolojileridir. Apology terim olarak ise, belirli bir saldırı veya suçlama karşısında Hıristiyanlığı savunmayı ifade etmektedir. Bu kelimeden türetilen Apolojetics ise sistematik bir şekilde Hıristiyanlığı savunma yollarını ve araçlarını araştıran bir disiplini tanımlamaktadır. Diğer bir deyişle terim bir takım tartışmalar olmakla birlikte bugün Hıristiyan düşünce tarihinde teolojinin bir alt disiplini için kullanılan bir adlandırmadır.[5]

İşte sayılan amillerden ötürü her ne kadar bu kelimeye savunmacı bir dili temsil anlamı yükleniyor olsa da bu makalede kendi geleneğimizde kullanılan reddiye kavramını ve savunmacı dil tamlamasını tercih edeceğiz. Keza aynı kavramın kelam ilmi içinde kullanılması, kelimeye yüklenen anlam ve kelam ilminin maksatları göz önüne alındığında çok uygun gözükmemektedir.[6]

E. Renan 1883 yılının Mart ayında Sorbonne' de "İslamiyet ve Maarif" adlı bir konferans da İslamiyet' i hedef alarak eleştirilerini sıralamıştır. Öncelikle geri olduğu iddia edilen (!) toplumların ortak özelliklerinin belirlenmesi üzerine konuşan Renan, bu toplumların ortak özelliği olarak İslamiyet'i göstermiş ve Türkler, Araplar, Farslar vb. milletlere baktığımızda bunların İslamiyet' ten başka bir ortak noktaları olmadığını vurgulayarak, İslamiyet' in özü itibariyle terakkiye mani olduğunu söylemiştir. Ve Batı' da gelişen bilimlerin Müslüman Coğrafyasına nakli için uğraşların beyhude olduğunu, bu bilimlerin ancak ve ancak en genel anlamıyla seküler bir dünya görüşüyle mümkün olduğunu eklemiştir.

[4] İbrahim Halil Üçer, "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi", İslam Düşünce Atlası, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 1: 12-40.

[5] Hilmi Demir, "Apolojetik ve Kelam İlmi: Klasik Kelam İlminin Anlaşılmasında Yaklaşım Sorunları", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2008): 18-19.

[6] Demir, "Apolojetik ve Kelam İlmi", 74-75.

Bu konferans ertesinde İslam Coğrafyasının tümünden Renan'a reddiye cevapları yükselmiştir. Verilen cevapların ana teması "Ne münasebet! İslam terakkiye mani değildir, İslam söylenilenin aksine bilimi destekler teşvik eder" şeklinde formüle edilebilir. Bunlar arasında Paris' te Cemaleddin Efganî' nin (1838-1897) Journal des Debats' da neşrettiği yazıları ve Ali Ferruh' un cevapları, Midilli' de Namık Kemal' in (1840- 1888) Renan Müdafaanâmesi, Petersburg da Ataullah Bâyezidof' un reddiyesi, Hindistan' da Emir Ali' nin yazdıkları,[7] İstanbul' da Celal Nuri, Mehmet Akif ve Kahire' de Reşid Rıza, Muhammed Hamiduulah, Mustafa Yakub Abdunnebi' nin yazdıkları birkaç numunedir.

Bahsi geçen reddiyelerden sonra İslâm' ın ilerlemeye engel olmadığını söylemek, göstermek, delillendirmek, dillendirmek, anlatmak, yazmak o dönem kalem erbabı için en birinci vazife sırasına geçmiştir. Ziya Paşa terkib-i bendinde bu hakikate telmih ederek şöyle demektedir;

İslam imiş devlete pâ-bend-i terakki,

Evvel yoğ idi işbu rivâyet yeni çıktı.

Yani devletin terakkisine engel olan İslâmiyet imiş, önceden olmayan bu söylenti yeni çıktı.

Çerçevesini çizdiğimiz bu tabloda saydığımız isimlerden birkaç tanesinin şimdi reddiyelerini inceleyeceğiz. Bunlardan bir tanesi Ataullah Bayezidof' un reddiyesidir. 1846-1911 yılları arasında ömür sürmüş olan müellif Renan' ın metninin Rusça' ya tercümesinin hemen ertesinde "İslamiyetin Maarife Taalluku" isimli bir kitap ve Petersburg' da yayınladığı bir makale kaleme alarak Ahmed Mithat Efendi' ye göndermiştir. Her iki eseri de Ahmet Cevdet ve Madam Gülnar Delebedof tarafından Türkçe' ye tercüme edilmiştir.[8] Yöntem eleştirisi bağlamında Bayezidof'a göre Avrupa'da saygın bir yeri olan Renan, bilimsel ve gerçekçi bir yaklaşımla hareket etmeyerek Müslümanları üzmüş, yöntem olarak sebepten sonuca, ilkelerden amaca gitmeyi gerekli kılan terkîb/sentez metodunu kullanarak, bu yöntemi sonuçtan sebebe, gitmeyi öngören tahlîl/yorumlama metoduna tercih etmiştir. "Bu yanlış yöntemden hareket ettiği için de Müslümanların bugünkü durumunu Avrupa milletlerinin kalkınmalarıyla mukayese etmiş, İslam dininin fen bilimlerine ve aklî ilimlere düşman olduğu sonucuna varmıştır. Renan, bu varsayımıyla İslam dininin bilime ve aklî ilimlere mani olduğunu dolayısıyla da Müslümanların Müslüman olmayan diğer milletlere göre geri kaldığını iddia etmektedir. Bayezidof, Renan'ın bu yanlış yargıya ulaşmasının nedeni olarak onun takip ettiği yöntemi gösterir ve Müslümanların bugün içinde bulundukları durumdan hareketle İslam dininin yargılanamayacağını belirtir.

Bayezidof, Renan'ın iddialarını muhteva açısından tahlil ederek onun başvurduğu yöntem ve bakış açısını kullanarak onun iddialarını çürütmeye çalışır."[9]

Bilimi sadece tek bir medeniyete atfetmeye karşı çıkan Bayezidof, İslamın Yunan' dan aldıkları ilimleri nasıl geliştirdiklerini ve bu gelişimin nasıl Avrupaya aktarıldığını anlattıktan sonra Peygamber (s.a.s.)' in ilim ile ilgili hadislerinden nakleder. Avrupalıların bilimleri Müslümanlardan on iki asırlık bir gecikmeyle tevarüs etmelerini mekansal uzaklığa bağlayan Renan' ın görüşünü tutarlı bulmayarak eleştirir. Çünkü Yunan bilimlerinin Buhara' ya veya Semerkant' a uzaklığı ile Fransa' ya uzaklığı arasında çok fazla bir fark yoktur. Örneğin İspanya' da yaşayan Müslümanlar mesafenin uzaklığına ve şartların zorluğuna aldırış etmeden yeni ilimleri öğrenmek için Bağdat' a yolculuklar yapmışlardır. Buna karşın Avrupa Katolikleri yanı başlarında duran ilimleri öğrenmek için herhangi bir çaba içinde olmamışlardır. İlim ve fenleri İslam' ın özü itibariyle teşvik ettiğini söyleyen Bayezidof Renan' ın açıkladığı ilim ve fenlerin Yunanî oldukları kadar da Arabî olduklarını iddia ederek sözlerini bağlar. Renan' ın akıl yürütmesini muğalata olarak niteleyen Bayezidof tarihsel tecrübenin doğru okunması kanaatini izhar

[7] Yusuf Kabakcı, "Savunmacı Yaklaşımla Siyer Yazan Seyyid Emir Ali' nin Geleneksel Siyer Çizgisinden Ayrıldığı Hususlar", *Journal of Islamic Research* 29/1 (Mart 2018): 27.

[8] Ataullah Bayezidof, Reddi Renan (İslamiyet ve Funûn), trc. Madam Gülnar Delebedof, Ahmed Cevdet, (İstanbul: 1307), 7.

[9] Ramazan Yıldırım, "İslam – Bilim İlişkileri Bağlamında Ataullah Bayezidof' un Renan'a Reddiyesi", Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/1 (Bahar 2017): 80-81.

eder. Renan tarafından önyargılı ve yüzeysel değerlendirilen tarihî tecrübeler, Bayezidof tarafından doğru bir şekilde analiz edilerek şu vurucu cümleyi kurar; "İslamiyet ilim ve fenleriyle karşı durulması imkansız bir kasırga gibi Fransa' ya ulaşmıştır.

Sözlerinden de anlaşıldığı üzere çağdaşlarıyla benzer duygu ve düşünce dünyasından hareketle, Batı merkezli ilerleme hareketinin seküler yanına vurgu yaparak, bu uygunsuz durumun faydada ziyade zarar getireceğini savunur. Yani seküler bir bilim anlayışını reddederek deneyci metodun dinlerin ve felsefenin incelenmesinde olumlu sonuçlar vermeyeceğini belirtir. Örneğin bu pozitivist, seküler bakış açısından yola çıkarak, "Hıristiyanlıkta Ortaçağ'da görülen hatta şimdi de bütün haliyle var olan dünyevî yaşayışı kötüleyen esaslara bakıp da Hıristiyanlığın ahlaka uygun olmadığı sonucuna varmak elbette doğru olmaz" örneği ile meseleye farklı bir açıdan bakarak değerlendirmelerde bulunur.[10]

Mektuplarından anlaşıldığı kadarıyla Renan' ın konferansından üç ay sonra bir reddiye kaleme aldığı anlaşılan Namık Kemal' in Renan Müdaafaanamesi adlı risalesi' de maksat ve kullanılan savunmacı dil itibariyle çağdaşları ile aynı minvaldedir.

"Ernest Renan'ın "l'Islamisme et la science" adlı konferansında İslâmiyet'in ilme ve terakkiye mâni olduğuna dair ileri sürdüğü iddiaya karşı kaleme aldığı Renan Müdâfaanâmesi, onun İslâm ve Osmanlı tarihine bir medeniyet meselesi açısından bakmayı bildiğini göstermektedir. Tasvîr-i Efkâr'daki makalelerinden başlayarak Avrupa müelliflerinin bu yoldaki ithamlarına cevap veren Nâmık Kemal, bu küçük eserinde Avrupa ve İslâm tarihinden getirdiği delillerle Renan'ı hırpalamaya çalışmıştır. Esere hususi bir ilgi göstermiş olan Mehmed Fuad Köprülü Latin harfleriyle ilk neşrini yapmış, ancak Nâmık Kemal ve İslâmiyet adıyla hazırladığını haber verdiği geniş girişi gerçekleştirememiştir."[11]

Namık Kemal' in müdafaanamesinden birkaç örnek zikretmek gerekirse kitabın bir özü mahiyetinde şunlar nakledilebilir; "Fransız erbab-ı kaleminden E. Renan'ın iradettiği İslamiyet ve Maarif ünvanlı bir hutbe, hayli zamandan beri gazetelere sermaye-i bahs olmaktadır. Metni daha yeni elime geçti. Hutbe kısa bir şey ise de, mündericatı birkaç yüz ciltlik kitap ile cerh olunmaya müsait bulunduğu için mütalamı yazmakla, söylenilmiş şeyleri tekrar etmek tarz-ı bihudesini iltizam etmiş olamayacağımdan eminim. İslamiyet'in maarife mani değil, bilakis mürebbi olduğunu ispat için yanımda lüzumu kadar kitap mevcut olmadığına teessüf ederim (s. 2). İslamiyet'in hikmet ve maarife ibraz ettiği himayat ve vesayetin derecesini balada tadat ettiğim ayat ve ehadis ispat eder (s. 3). Renan, Arabın tarihini Fransızca eserlerden olsun okumamış. Renan, Papalığın altı, yedi asır evvelki halini düşünse idi, böyle bir makale tertibine cüret etmezdi zannederim (s. 40). Ruhaniyyatı siyasetten ayırmak Avrupaca, inkilabat-ı ahirenin en büyük meksubatından ma'dud olmuş, çünkü Hristiyanlık siyaseten "Kaysere ait olanı Kaysere terkediniz" kaidesine müstenid iken, ruhban grubunun sonradan umur-ı dünyaya tasallutu cihetiyle ahalinin çekmediği bela kalmamıştır (s. 41). Renan 'a göre İslamlar arasında hikmetin vücuduna tahammül olunması, define iktidar bulunmamasındandır (s. 42). Bu risale-i acizaneyi mutalaa buyuranlar elbette Renan'ın hutbesine bir de netice beklerler, fakat korkarım ki intizarları beyhudeye gidecektir; çünkü makaledeki hükümlerin, saded-i bahse kat'a münasebeti yoktur (s. 54). Renan, Bağdad, Semerkand, Kurtuba ve Gırnata'ta medeniyet-i hazıranın me'hazi olacak kadar terakki bulan maarif ve hikemiyatın Araba mensup olmadığını, akvam-ı islamiyeden hiçbir tesir ve himaye görmediğini, İslamiyet'in mani-i tahsil olduğunu ... iddia etmektedir. Renan, ilmin fezailine dair olan nasihatini ehl-i islam için söylüyor ise bu, kendi fikrine karşı bir hareket olmaz mı? (s. 55). Renan 'in böyle cehl-i sırftan mütevellit tevehhümat ile malamal bir hutbe iradı ile istihsal edebildiği yeğane netice bize kalırsa, kendisinin edyan aleyhindeki gayzına, İslamiyet'e gösterdiği hücumlar ile de ne kadar mümkün ise de o kadar adi ve müstekreh bir bürhan-ı nevin ikame eylemekten ibaret kalmıştır. Böyle bir netice ile alem-i İslamiyet üzerinde hasıl edebildiği tesir ile bütün asar-ı cehalet ve garazını şu risa.lede ·birer birer gösterdiğim bu zavallı akademi hocasının vukufsuzluğuna karşı bir istihkar-ı anif ile mukabele etmekten başka bir şey olamaz (s. 56)".

[10] Yıldırım, "Bayezidof' un Renan'a Reddiyesi", 86-88.

11 Ömer Faruk Akün, "Nâmık Kemâl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 361-378.

Tüm bunlara rağmen nasıl ki bu meseleri konuşmak, yazmak, çizmek şu an itibariyle ülkemizde mümkün olsa da aynı başlıkları bugün İdlib' de yahut Gazze' de konuşmak aynen o günlerde olduğu gibi lüks idi. Müslümanlar acil sorunlarına acil cevaplar beklerken, varlık, alem, modalite, vb. meseleleri konuşmak mukteza-i hale mutabık bir tutum olmasa gerek. Bir yandan o dönem itibariyle verilen cevapları ve kullanılan savunmacı dili tahfif etmek ifratına düşmeden, diğer taraftan da bu savunmacı dil ile verilen cevapları yazılan reddiyeleri abartma taassubuna girme tefritine yakalanmamak gerekir.[12]

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çerçevede ilerleyip gelişen savunmacı literatürün ana temasının "İslam ilerlemeye engel değildir" olduğunu söylemiştik.

Bu cevaplar ve reddiyeler üzerine Batı' dan gelen cevap ise " Eğer İslam ilerlemeye engel değilse, Müslümanların bu hali nedir?" olmuştur. İşte bu ikinci soruya ise İslam aleminden gelen en doyurucu cevap; "İslam geri bırakmıyor, Müslümanların İslam'ın emirlerine uymadaki gevşekliklerinden ötürü geri kalınıyor". Bunu takip eden soru ise " O halde Müslümanlar ne zamandan beri geri kaldılar"? Buna verilen bir çok cevaptan en tehlikelisi, Müslümanları feda edercesine bu gerileme hikâyesini geriye götürmek suretiyle, İslam' ı tarihte hiç yaşanmamış bir din durumuna düşürmek olmuştur. Yani ilk olarak son iki üç asırdır cevabı verilmiş, ardından Kanunî ile beraber bu gerileme başlamıştır denmiş, ardından Gazali' ye iftira ile onun aklî ilimlere vurduğu söylenen darbeden başlatılmış bu gerileme, ardından Hz. Ali dönemi olaylarına irca edilmiş mesele ve en sonunda Benî Sakife' de toplanmış olan ashabın hilafet konusunda oradaki konuşmalarına kadar geri götürülmüştür. Böylece İslam tarihte hiç yaşanmamış bir din olarak sunularak ilk yaşayıcıları biz olacağız serabıyla modernist yorumlar ortalığı kavurmuştur.

Zira Kur' an' ın mesajının insanlara iletilmesi konusunda bir sıkıntının olduğu noktasında bu dönemin mütefekkirleri, müfessirleri, modernistleri hemfikir olmaları ile beraber çarenin ne olduğu konusunda ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Kur'an' ın mesajının insanlara iletilmesinin yoluyla ilgili yöntem itibariyle üç ana yönelişin mevcut olduğunu görmekteyiz. Bunlardan biri Kur'an' ın önünde anlaşılmasına engel olan tüm müktesebatı bir kenara atıp doğrudan Kur'an ile muhatap olmak ki bu modernistlerin görüşüdür ve tüm İslamî birikime ciddi bir su-i edep içerir. İkincisi Kur'an' ın önünde kesafet kesbetmiş bu engelleri birer şeffaf cam haline getirip, insanları Kitabullah ile muhatap kılmak, ki bu da ciddi bir gayretle ancak başarılabilecek bir şeydir. Yani mesela bir müfessirin kitabını okurken o müfessir ne diyor diye değil de, Kur' an ne diyor diye okumak. Üçüncü yol ise insanların nazarlarını tüm bu tasnifatın üstüne çıkarıp doğrudan Kur'an ile muhatap kılmak ki tasavvufun yöntemi de budur.

Bir süre bu "Gerçek İslam" başlığıyla yetinen Müslüman coğrafyada bu sefer daha büyük bir fitnenin tohumları ekilmiş ve geri kalmışlık psikolojisine itilmiş olan Müslümanlar bu sefer, müsteşriklerin Resulullah' ın (s.a.s.) hadislerine saldırılarıyla karşı karşıya kalmışlardır. Renan' ın yukarıda bahsi geçen konuşması ile aynı tarihlere denk gelecek şekilde Batı' da Doğu toplumlarını araştırma üzerine bir bilim dalının neşet ettiğini görmekteyiz. Oryantalizm, şarkiyatçılık, müşteşriklik gibi adlarla anılan bu araştırmacıların ana gayesinin İslam'a saldırmak olduğunu görmekteyiz. İşte bu ardı arkası kesilmeyen saldırılar son iki yüz yıldır Müslüman aydınının gündemini belirlemiştir. Saldırılara karşı İslam'ı savunma dili ve üslubunun dışında, varlık, alem, insan, modalite üst başlıklarını kendi kaynaklarımız ile hesaplaşarak anlamlandırma yani İsmail Gelenbevî' nin gündemine geri dönerek kaldığımız yerden devam etme imkanına bugüne kadar fırsat bulunamamıştır.

[12] Osman Cilacı, "Ernest Renan'a Karşı Türk- İslam Dünyasında Reaksiyonlar", Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (1995): 188-189.

Kaynaklar

Demir, Hilmi. "Apolojetik ve Kelam İlmi: Klasik Kelam İlminin Anlaşılmasında Yaklaşım Sorunları". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2008): 17-75.

Üçer, Halil İbrahim. "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi". İslam Düşünce Atlası. Ed. İbrahim Halil Üçer. 1: 12-40. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Kabakcı, Yusuf. "Savunmacı Yaklaşımla Siyer Yazan Seyyid Emir Ali' nin Geleneksel Siyer Çizgisinden Ayrıldığı Hususlar". *Journal of Islamic Research* 29/1 (Mart 2018): 27-46.

Bayezidof, Ataullah. *Reddi Renan (İslamiyet ve Funûn)*. Trc. Madam Gülnar Delebedof, Ahmed Cevdet. İstanbul: 1307.

Yıldırım, Ramazan. "İslam – Bilim İlişkileri Bağlamında Ataullah Bayezidof' un Renan'a Reddiyesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Bahar 2017).

Akün, Ömer Faruk. "Nâmık Kemâl". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32: 361-378. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Cilacı, Osman. "Ernest Renan'a Karşı Türk- İslam Dünyasında Reaksiyonlar". *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 1995.

Parıldar, Sümeyye. "Hikmetü'l İşrak'tan el-Hikmetü'l- Mütealiye' ye Molla Sadra İşrâkî Sayılabilir mi?". *Osmanlı ve İran' da İşrak Felsefesi*. Ed. M. Nesim Doru ve dğr. 275-286. İstanbul: Divan Kitap, 2018.

İskenderoğlu, Muammer. "Fahreddin Râzi ve İbn-i Arabî' de Tanrı' yı Bilmenin İmkan ve Yöntemi: - Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?". *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 22 (Aralık 2014): 169-188.

HZ. PEYGAMBER'İN (SAV) İNSANLARLA İLETİŞİM METODU VE PRENSİPLERİ

Prof. Dr. Adem APAK

ÖZET

Hz. Peygamber'in (sav) muallim olarak incelenmeye değer oluşu, her şeyden önce onun gönderildiği toplum üzerinde çok değişik ve zengin bir eğitim faaliyeti gerçekleşmesinden gelir. İbtidaî bir kültürün babalardan çocuklara daha çok taklitle intikal ettiği bir toplumda, Hz. Peygamber'in (sav) aldığı ilk vahiyle birdenbire yeni değer ve kuralların benimsetilmesinin ve öğretilmesinin önemli bir konu olarak ortaya çıktığı görülür. Allah Rasûlü (sav) bu yeni kültür ve manevî değerlerin tebliğ ve benimsetilmesi işindeki rolünü açıkça "muallimlik" olarak belirlemiş, yeni dünya görüşü içinde, önceden önemsiz bir çok kelime zamanla canlılık kazanarak, insan ve eğitim kavramları etrafında manalı ve tutarlı bir sistem oluşturmuştur. Netice olarak okuma, yazma, kalem, kâtib, muallim, mektep, öğretim, kalb, inanç, davranış vb. kelimelerin önem kazandığı canlı ve yepyeni bir zihniyet ve anlayış gündeme gelmiştir.

Muallim kavramının temelini teşkil eden ilim kelimesi, sözlükte bilmek anlamına gelip, genellikle bilgi ve bilim karşılığında kullanılır. Klasik sözlüklerde bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekle örtüşen kesin inanç, bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması gibi farklı şekillerde tarif edilmiştir.

İslâm dini özelde tebliğin ilk muhatapları olan Araplarda, genelde de diğer insan topluluklarında sosyo-kültürel dönüşümü gerçekleştirmek için bir eğitim ve öğretim sistemi hedeflemiştir. Bu sistemin kurucusu olan Hz. Peygamber (sav), açık bir şekilde kendisinin Allah tarafından bir muallim olarak gönderildiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla tebliği boyunca Allah Rasûlü'nün (sav) uygulamalarının neredeyse tamamını bir eğitim ve öğretim faaliyeti olarak değerlendirmek mümkündür. Esasen Kur'ân'da da Hz. Muhammed'in (sav) ilâhî tebliğ görevinin bir eğitim-öğretim işi olduğu da açıkça vurgulanmaktadır.

İslâmî tebliğin başlangıcı aşamasında Hz. Peygamber'in (sav) de dediği gibi Araplar "Ne okuyup yazmayı ve ne de hesap yapmayı bilen bir câhiller topluluğu" idi. Dolayısıyla bu topluluğun bir bütün olarak eğitim ve öğretime tabi tutulması zarureti vardı. Bu sebeple Allah Rasûlü (sav) peygamberlik görevini üstlendiği andan itibaren ciddî bir eğitim faaliyeti başlatmıştır. Kaldı ki, kendisine ilk nâzil olan âyetler oku emri ile başlamış ve aynı âyetler içinde kaleme özel olarak vurgu yapılmıştır. Tebliğde Allah Rasûlü'nün (sav) bu toplumla iletişimin metod, prensip ve örnekleri üzerinde durulacaktır.

PROPHET MUHAMMAD'S COMMUNICATION METHOD WITH PEOPLE AND HIS PRINCIPLES

ABSTRACT

The fact that Muhammad is worthy to be studied as a teacher is caused by his very different and rich educational activity on the community he was sent to. In a society where culture was more immeasurably transferred from children to fathers, it was seen that the adoption and teaching of new values and rules emerged as an important subject with the Prophet's first revelation. The Messenger of God has determined his role in the work of adopting this new culture and spiritual values as "instructiveness". In the new worldview many unimportant words have gained vitality over time and have created a meaningful and consistent system around human and educational concepts. As a result, new and live understanding has emerged in which some words gained importance like reading, writing, pen, clerk, teaching, school, teaching, heart, belief, behavior, etc.

The word of knowledge (science) which forms the basis of the concept of teacher means to know in the dictionary and this word is often used in place of knowledge and science words. It has been described in classical dictionaries by grasping the real aspect of something, the exact belief

overlapping with the reality, the formation of the shape of an object in the mind, knowing the object as it is and the disappearance of privacy in the object.

The Islamic religion aimed at a system of education and training to achieve socio-cultural transformation in particular the Arabs who were the first interlocutors of the Islamic communiqué on religion and in general terms on other human communities. The founder of this system The Prophet Muhammad clearly stated that he had been sent as a teacher by God. For this reason, during the communiqué activities, it is possible to consider almost all of the practices of the Messenger of God as an education and training activity. In fact, it is also clearly emphasized in the Qur'an that Muhammad's duty of divine communication is a teaching and teaching task.

In the beginning of the Islamic communiqué, as the Prophet said that Arabs were a ignorant community which did not know how to read and write and to make calculations. This community had to be subjected to education and training as a whole. Therefore, the Messenger of God has started a serious educational activity when he assumed the task of prophecy. Moreover, the first verses started with "read" command and in the same verses, the pen is specifically emphasized. In this paper will focus on the communication method with socciety, principles and examples of the Messenger of God.

Hz. Peygamber'in (s.a.s) muallim olarak incelenmeye değer oluşu, her şeyden önce onun gönderildiği toplum üzerinde çok değişik ve zengin bir eğitim faaliyeti gerçekleşmesinden gelir. İptidaî bir kültürün babalardan çocuklara daha çok taklitle intikal ettiği bir toplumda Hz. Peygamber'in (s.a.s) aldığı ilk vahiyle yeni değer ve kuralların benimsetilmesi ve öğretilmesi çok önemli bir konudur. Allah Rasûlü (s.a.s) bu yeni kültür ve manevî değerlerin tebliğ ve benimsetilmesi işindeki rolünü açıkça "muallimlik" olarak belirlemiş, yenidünya görüşü içinde, önceden önemsiz birçok kelime zamanla canlılık kazanarak, insan ve eğitim kavramları etrafında manalı ve tutarlı bir sistem oluşturmuştur. Netice olarak okuma, yazma, kalem, kâtib, muallim, mektep, öğretim, kalb, inanç, davranış vb. kelimelerin önem kazandığı canlı ve yepyeni bir zihniyet ve anlayış gündeme gelmiştir.

Muallim kavramının temelini teşkil eden ilim kelimesi, sözlükte bilmek anlamına gelir. Bu kelime genellikle bilgi ve bilim karşılığında kullanılır. Klasik sözlüklerde bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekle örtüşen kesin inanç, bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması gibi farklı şekillerde tarif edilmiştir. İlim, aynı zamanda bilgisizlik demek olan cehlin karşıtı olarak tanımlanır. Bu kelimeden türeyen âlim, alîm, allâm ve allâme, ma'lûm, malûmat, muallim, müteallim, muallem kelimeleri bilgi anlamıyla bağlantılı olarak kullanılmaktadır.

[1]

İslâm dini özelde tebliğin ilk muhatapları olan Araplarda, genelde de diğer insan topluluklarında sosyo-kültürel dönüşümü gerçekleştirmek için bir eğitim ve öğretim sistemi hedeflemiştir. Kaldı ki, sistemin kurucusu olan Hz. Peygamber (s.a.s), açık bir şekilde kendisinin Allah tarafından bir muallim olarak gönderildiğini ifade etmiştir.[2] Dolayısıyla tebliği boyunca onun uygulamalarının neredeyse tamamını bir eğitim ve öğretim faaliyeti olarak değerlendirmek mümkündür. Esasen Kur'ân'da da Hz. Muhammed'in (s.a.s) ilâhî tebliğ görevinin bir eğitim-öğretim işi olduğu da açıkça vurgulanmaktadır.[3]

İslâmî tebliğin başlangıcı aşamasında Hz. Peygamber'in (s.a.s) de dediği gibi Araplar "Ne okuyup yazmayı ve ne de hesap yapmayı bilen bir câhiller topluluğu" idi.[4] Bundan dolayı topluluğun bir bütün

[1] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* 1:416-418.

[2] İbn Mâce, *Mukaddime*17.

[3] Bakara, 2/129.

[4] Buhârî, *Savm* 13.

olarak eğitim ve öğretime tabi tutulması zarureti vardı. Nitekim Allah Rasûlü (s.a.s) peygamberlik görevini üstlendiği andan itibaren ciddî bir eğitim faaliyetini de başlatmıştır. Zira kendisine ilk nâzil olan âyetler oku emri ile başlamış ve aynı âyetler içinde kaleme özel olarak vurgu yapılmıştır.[5]

Her ne kadar Hz. Peygamber'in (s.a.s) yoğun eğitim ve öğretim faaliyetleri Medine döneminde gerçekleşmişse de, ilmin önemine dair Kur'ân âyetlerinin mühim bir kısmın Mekke döneminde nâzil olmuştur. Bu da İslâmî öğretinin ilme ve eğitime verdiği önemin en bâriz işareti kabul edilebilir. Nitekim "De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"[6]"… Size ancak az bir bilgi verilmiştir."[7]; "… ve şöyle de: Rabbim! Benim ilmimi artır!"[8]; "Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de arkasından yedi deniz katılarak (mürekkep olsa) yine Allah'ın sözleri (yazmakla) bitmez. Kuşkusuz Allah mutlak galip ve hikmet sahibidir."[9] ; "Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun."[10]; "Kaleme ve (kalem tutanların) yazdıklarına and olsun ki!"[11] gibi âyetlerin tamamı Mekke döneminde nâzil olmuştur.

İlimle ilgili pek çok âyet Mekke'de nâzil olmakla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.s) eğitim-öğretim uygulamaları konusundaki asıl faaliyetinin gerçek iktidarının ortaya çıktığı Medine döneminde gerçekleştiği görülür. Nitekim Medine'ye gelir gelmez içinde vakit namazlarının kılınabileceği ve İslâmî eğitim-öğretim faaliyetlerinin yapılabileceği bir mekânın inşasına girişmiştir ki, bu da Mescid-i Nebevî'nin yapımı faaliyetidir. İnşa edilen bina üç bölümden meydana gelmiştir: Bunlardan ilki namaz kılmaya tahsis edilen geniş bir salon, ikincisi okul ve yurt mekanı olarak kullanılan ve Suffe denilen bölüm ve nihayet Allah Rasûlü'nün (s.a.s) ikametgâhı olarak düşünülen odalar.[12] Mescid'in yanında inşa edilen Suffe İslâm'daki ilk düzenli eğitim-öğretim faaliyet merkezi olarak kabul edilir. Bu merkezin idarecisi ve ilk hocası olan Allah Rasûlü (s.a.s) burada bizzat ders vermiş, ayrıca henüz işin başında bulunanlara okuma-yazmayı ve Kur'ân'ı öğretmek üzere kendisine yardımcılar tayin etmiştir.

İlimle meşgul olmayı ve âlimi her zaman takdir eden Allah Rasûlü (s.a.s) "Âlim kimsenin âbid kimseye karşı üstünlüğü benim sizin en aşağı mertebede olanınıza karşı üstünlüğüm gibidir. Allah ve Melekleri, göklerin ve yerlerin halkı, hatta yuvasındaki karıncalar hatta balıklar, insanlara hayır ve faydalı şeyler öğreten kimseye dua ederler."[13] "Bir tek âlim, Şeytana karşı (savaşta) bin zahitten daha çetindir" [14] sözlerini de sık sık tekrarlamıştır.

Hz. Peygamber (s.a.s) Allah'ın aslında kendisini güzel ahlâkın gerçekleştirilmesi için bir muallim olarak gönderildiğini belirtmektedir. Klasik Müslüman yazarların, Peygamberlerin ortak özellikleri olarak gösterdikleri hususlar bir bakıma onların ruh sağlığını, ruhî yapılarındaki ideal motiflerinin canlılığını ifade eder. Kısaca doğruluk, güvenirlik, günah işlememe, zeki olmak ve bildiklerini başkalarına duyurmak diye belirtilen bu niteliklerin, bulunduğu kimsede öğretim gücünü büyük ölçüde artıracağı şüphesizdir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber (s.a.s) ümmî bir toplumda büyümüş ve okuma, yazmayı öğrenme imkânı bulamamıştır. Ancak onun kuvvetli bir sağduyuya sahip olduğu şüphesizdir. O'nun peygamberlik öncesindeki hayatında her bakımdan güvenilir bir kişiliğe sahip olduğunu biliyoruz. Sonuç

---

5 Alak, 96/1-5.

6 Zümer, 39/9.

7 İsrâ, 17/85.

8 Tâhâ, 20/114.

9 Lokman, 31/27.

10 Nahl, 16/ 43.

11 Kalem, 68/1.

12 Buhârî, *Salât* 62, 63, *Vesâyâ* 30. Bu konuda ayrıca bk. Ahmet Güner, "Asr-ı Saadette Mescitler ve Fonksiyonları", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm,* 4:155-223.

13 Dârimî, *Mukaddime* 17.

14 Tirmizî, *İlim* 19; İbn Mâce, *Mukaddime* 17.

olarak diyebiliriz ki, Allah Rasûlü (s.a.s) fıtrî kabiliyeti ve vahyin kendisine sağladığı bilgi ve maharet ile örnek bir lider ve muallim olarak yetişmiştir. Örnek bir muallim olarak kendisini gösteren Rasûl-i Ekrem'in (s.a.s) eğitim anlayışı ve prensiplerini de şu şekilde ortaya koymak mümkündür:

Hz. Muhammed (s.a.s) eğitim anlayışının önemli bir hedefi olarak hayatı boyunca insanları haktan uzaklaştıran gayr-i ahlâki tutumları değiştirmeyi benimsemiştir Öyle ki, insanları iyiliğe çağırmak ve bu hususta örnek olmak noktasındaki hassasiyetini, onları kötülükten uzaklaştırmak hususunda da göstermiş ve davranışların düzeltilmesinde mükemmel örneklik sunmuştur. Bu amaçla ashâbı arasında birinin yanlış bir davranışını veya uygun olmayan kıyafetini gördüğü zaman utandırmamak için hatasını yüzüne vurmamış, bu uyarıyı daha sonra başkalarının yapmasını istemiştir.[15] Allah Rasûlü (s.a.s) tedip maksadıyla da olsa hayatında hiçbir kadını ve köleyi dövmemiş, kendisine yapılan haksızlıktan dolayı intikam almaya yönelmemiştir.[16] Nitekim ona on yıl boyunca hizmet eden Enes b. Mâlik'i bir kere bile azarlamamıştır.[17] Son derece nazik ve hatta utangaç sayılabilecek olan Allah Rasûlü (s.a.s) hayânın imandan olduğunu söylemiştir. Onun hoşlanmadığı bir söz veya davranış ile karşılaştığı yüzünden belli olurdu. Öyle ki, hanımların bazı özel hallerine dair sorulara muhatap olduğunda edebi sebebiyle cevaplama esnasında zorlanmıştır.[18]

Allah Rasûlü (s.a.s) hiçbir zaman kendisine bile yapılmış olsa kötülüğe kötülükle karşılık vermemiş, bunun yerine insanların kusurlarını görmezden gelmiştir.[19] Rivayete göre görgüsüz bedevîlerin kaba davranışlarına dahi tepki göstermeyip onları tebessümle karşılamıştır.[20]

Bilindiği gibi insanlar içinde sadece peygamberler günah işlemekten korunmuşlardır. Zira Cenâb-ı Hakk onları ısmet (günah işlememe) özelliği ile muttasıf kılmıştır. Bu nedenle peygamberler dışındaki bütün insanlar günah işleme ve hata yapma ile maluldürler. İslâm dini, yasak olan fiilleri (günah) açıkça bildirmiş ve müminlere bu davranış ve alışkanlıklardan uzak durmalarını emretmiştir. Kişi bu emirlere uyduğu takdirde kendisini kurtaracak ve Allah'ın sevgili kulları arasına girecektir. Ancak müslümanın vazifesi sadece yasak fiillerden kaçınmakla bitmez. Onun bir diğer görevi de, Allah'ın haram kıldığı amelleri işleyen kardeşlerini bu davranış ve alışkanlıklardan vazgeçirmeye çalışmaktır. Buna İslâm literatüründe "Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker" "iyiliği yaygınlaştırmak, kötülüğü engellemek" adı verilmektedir. Cenâb-ı Allah yüce kitabında müslümanlar için bunun bir vazife olduğunu bildirmektedir.[21] Hz. Peygamber'in (s.a.s) bu konudaki tavrını şu hadisi şerif çok veciz şekilde ifade eder: "Sizden bir kimse çirkin bir iş görürse onu eliyle değiştirsin (düzeltsin), eğer buna gücü yetmezse diliyle değiştirsin, buna da gücü yetmezse kalben nefret etsin. Bu ise imanın en zayıf derecesidir".[22]

Allah Rasûlü'nün (s.a.s) iyiliği emretmesinin yanı sıra, kötü alışkanlık ve davranışları önleme hususunda eşsiz örnekler sunduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s) sürekli olarak ashâbıyla bir araya gelir, onlara kendisine vahyedilmiş bulunan yeni âyetleri okur ve dinin hükümlerini anlatırdı. Toplantılarında ayrıca müminlere güzel huy ve davranışları anlatıp onları bu hususta teşvik ederken, aynı zamanda kötü davranış ve huylardan bahsederek de ashabını bu gibi hallerden sakındırmaya çalışırdı. "Gıybet, kardeşini onun hoşlanmadığı bir vasıf ile zikir ve tavsif etmendir. Eğer dediğin sıfat

---

15 Ebû Dâvûd, *Edeb*, 4.

16 Müslim, *Fedâil*, 79

17 Müslim, *Fedâil*, 51

18 Buhârî, *Hayz*, 13, 14, *Salât*,8, *Menâkıb*, 23, *Edeb*, 72, 77.

19 Tirmizî, *Birr* 69.

20 Ebû Dâvûd, *Edeb*, 1.

21 Âl-i İmran, 3/104, 110

22 Buhârî, *Tevhid*, 37; Müslim, *İman*, 78

kardeşinde varsa işte o zaman gıybet olur, yoksa ona bühtan ve iftira etmiş olursun"[23] sözleriyle gıybet etmeyi; "Ara bozmak için laf getirip götüren kimse Cennet'e giremez" [24] diyerek dedi-koduyu; "Doğru sözlülük iyiliğe, iyilik de Cennet'e götürür. Kişi doğru söyleye söyleye Allah nezdinde sıddîklar derecesine çıkar. Yalan kötülüğe, kötülük de Cehennem'e götürür. İnsan yalancılık yapa yapa nihâyet Allah katında yalancılar defterine yazılır"[25] sözleriyle yalan söylemeyi; "Her kim, bir müslümanın malını haksız yere almak için yalandan yemin ederse, Allah'ın azabına uğrar"[26] diyerek yalan yere yemin etmeyi; "Lânet etmek doğruların şanından değildir"[27] "Hiç biriniz diğerine 'Allah sana lânet etsin, Allah'ın gazabına uğra, Cehennem'de yan gibi beddualarla lânet etmesin"[28] sözleriyle lânet etmeyi; "Hasedden sakının. Çünkü ateşin odunu ve otları yok ettiği gibi hased de güzel amelleri mahveder"[29] diyerek hased etmeyi; "Ben sarhoşluk veren her şeyden sizi men ediyorum"[30] sözüyle de içki içmeyi ashabına, dolayısıyla Müslümanlara yasaklamıştır.

Allah Rasûlü (s.a.s) hataları düzeltme amacıyla ashabı içinde muhatabını incitici sözler söyleyen veya hatalı hareket yapan birini gördüğünde derhal müdahale eder ve uygun bir şekilde hatalı davranışta bulunan şahsı uyarırdı. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s) bir gün namazda iken, cemaatten biri Mâlik b. Duhşüm'un nerede olduğunu sorduğunda orada bulunan biri, onun, Allah ve Rasûlü'nü (s.a.s) sevmeyen bir münafık olduğunu söyledi. Rasûlüllah (s.a.s) o adama, böyle söylememesini, çünkü onun Allah'ın rızasını isteyerek Lâilâhe İllallâh dediğini, Allah'ın da böyle diyen bir kişiyi Cehennem'e haram kılacağını buyurmuştur.[31]

Rivayete göre ashâbdan Ebû Mesûd el-Bedrî, uşağını kamçı ile dövüyordu. Hz. Peygamber (s.a.s) onun yaptığını görünce kendisini "Ebû Mes'ûd, iyi bil ki senin bu köleye kudretinden, Allah'ın senin üzerindeki kudreti daha büyüktür" sözleriyle uyarmış, bunun üzerine Ebû Mes'ûd kölesini âzâd etmiştir.[32]

Hz. Peygamber'in (s.a.s) hatalı alışkanlık ve davranışlara karşı tavrı ve bunları ıslahı hususundaki uygulamaları yanında onun hatalarını düzeltmedeki üslubu da eşsizdir. Allah Rasûlü'nün (s.a.s) bu hususta ilk prensibi, hata yapan kişinin davranışını yüzüne vurmadan onun yanlışını düzeltme yoluna gitmesidir. Kendisi bir kişide gördüğü yanlışı tashih ederken muhatabının şahsiyetini incitmemeye özen gösterir, yaptığını yüzüne vurarak ve onu teşhir ederek mahcup etmekten sakınırdı. Böyle durumda ya umumi bir tarzda konuşarak: "Bazıları neden böyle yapıyor?" diye uyarır veya hoşnutsuzluğunu gösteren bir tavır sergiler, böylece Hz. Peygamber'in (s.a.s) bu davranışı beğenmediği anlaşılırdı.[33]

Allah Rasûlü'nün (s.a.s) hataları ıslah etmedeki ikinci prensibi muhatabını tatlı dille ve yumuşak sözle uyarmasıdır. Kendileri karşısındakinin bir yanlışını düzelteceği yahut ona bir şey söyleyeceği

---

23 Müslim, *Birr* 70.

24 Müslim, *İman,* 168; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5:391, 396, 399, 406.

25 Buhârî, *Edeb,* 69; Müslim, *Birr*, 103, 104, 105; Ebû Dâvûd*, Edeb*, 80.

26 Buhârî, *Tevhid*, 24; Müslim, *İmân,* 218.

27 Müslim, *Birr*, 84; Tirmizî, *Birr,* 72.

28 Ebû Dâvûd*, Edeb*, 45; Tirmizî, *Birr*, 84.

29 İbn Mâce, *Zühd*, 22; Ebû Dâvûd, *Edeb,* 44.

30 Buhârî, *Eşribe*, 74; Ebû Dâvûd*, Eşribe*, 20.

31 Buhârî, *Salât*, 46, 65, *Teheccüd*, 36, *Rikâk*, 6; Müslim, *Mesâcid,* 24.

32 Müslim, *İmân*, 34, 35, 36; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 124.

33 Ebû Dâvûd, *Edeb,* 6.

zaman iltifatlarla önce onun gönlünü kazanır, daha sonra asıl söyleyeceklerini ifade ederdi.[34] Allah Rasûlü (s.a.s) insanlarla ilişkilerindeki nezaketi diğer Müslümanlara da tavsiye etmiştir:

"Allah, kullarına rıfk (yumuşaklık) ile muamele eder ve bütün işlerde nezâket ve yumuşaklığı sever".[35] "Nezaket ve yumuşaklık hangi işte bulunursa o işi güzelleştirir. Herhangi bir şeyden nezaketin kaldırılması ise o şeyi çirkinleştirir".[36] "Rıfk ve nezaketten mahrum olan bir kimse bütün hayırlardan da mahrum olur".[37]

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, bütün insanlığı tevhide davet etmek onları bu hususta eğitmek ve onları güzel davranışlarla muttasıf kılmak üzere gönderilmiş olan Hz. Peygamber'in (s.a.s) insanlarla iletişiminde sadece eğitimi meslek edinenlerin değil, bütün insanların alacağı pek çok dersin olduğu kuşkusuzdur.

KAYNAKLAR

Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdullah (281/855), *Müsned,* 5 cilt, Beyrut: ts.

Buhârî. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî (256/870), *Sahîh-i Buhârî,* 8 cilt, İstanbul: 1979.

Dârimî. Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (255/869), *el-Müsnedü'l-Câmî,* 10 cilt, Beyrut-Mekke: 1999.

Ebû Dâvûd. Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistanî (275/889), *Sünen,* (thk. Muhammed Avvâme), Cidde 1998.

Güner, Ahmet. "Asr-ı Saadette Mescitler ve Fonksiyonları", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm,* I-V, (ed. Vecdi Akyüz), İstanbul: 1994.

İbn Mâce. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvinî (273/887), *Sünen,* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), 2 cilt, Kahire: 1953.

İbn Manzûr. Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim (771/1369), *Lisânü'l-Arab,* 15 cilt., Beyrut ts. (Dârus-Sâdır).

Müslim. İmam Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kureşî en-Nisâbûrî (261/874), *Sahîh-i Müslim,* (thk. Muhammed Fuad Abdulbâki), 5 cilt, Beyrut: 1972.

Tirmizî. Muhammed b. İsâ b. Serve (279/892), *Sünen,* 5 cilt, İstanbul: 1981.

[34] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 256

[35] Buhârî, *Edeb* 35; Müslim, *Birr* 47.

[36] Müslim, *Birr* 78.

[37] Müslim, *Birr* 74-76.

HZ. PEYGAMBER'İN DAVETİNDE USLÜP VE İLETİŞİM

Doç. Dr. Adil ŞEN

Özet

Peygamberler Hakk ve hakikata davet ederken her zaman ilkeli ve tutarlı hareket etmişlerdir. En ufak bir zelle'ye düştüklerinde de Cenâb-ı Hakk tarafından uyarılmışlardır. Peygamberler ve insanlık tarihi bu davetin şahididir. Peygamber olarak bu kutlu zincirin son halkası Efendimiz Hazret-i Muhammed'(sav)in hakk ve hidayet çağrısı insanlık için, özellikle Müslümanlar ve İslâm davetçileri için 'güzel örnekler (Ahzâb33/21)' teşkil etmektedir. Hz. Peygamber nübüvvet hayatı boyunca çevresini ve ulaşabildiği herkesi hakk ve hidayetle tanıştırmak için bütün imkanlarını seferber etmiştir. Hidayete erenleri/sahabelerini de fikren, itikaden, ahlaken ve amelen geliştirebilmek için onlarla birçok çalışma yapmıştır. İslamın talim, tahsil, terbiye, davet, tebliğ, temsil ve neşr edilmesi gibi faaliyetleri Hz. Peygamber'in nübüvvetle görevlendirilmesinden sonraki hayatının her safhasında müşahede etmemiz mümkündür. Nübüvvetle görevlendirilen Hz. Peygamber'in en mühim vasıflarından birisi şüphesiz 'Nebi'lik sıfatıdır. Çünkü O, 'De ki: 'Bu (Kur'an), büyük bir haberdir.'(Sâd 38/67) ayetinde belirtildiği üzere ötelerin ötesinden haber veren kutlu bir nebi/habercidir. Bu büyük/kutlu haberin şanına yakışır bir habercilik/nübüvvet görevi ifa etmiştir. Hz. Peygamber bu ulvi görevi ifa ederken *"Beni Rabbim terbiye etti. Edebimi, terbiyemi güzel eyledi."* (Câmiu's-Sağir, I, 14-15) hadis-i şerifine uygun bir üslupla muhatablarına hitap etmiş yine bu yönlendirmeğe uygun bir yol ve yordamla hareket etmiştir. Davet için her bir vesileyi kullanmış çevre kabile reislerine İslama davet için hey'etler yollamış, komşu devlet başkanlarına mektublar yazmıştır. Herkese seviyesine göre hitap ederek, taviz vermeden yaklaştırıcı, sulandırmadan kolaylaştırıcı, izzetini koruyarak cezbedici üslubla, insanları hüsn-i muameleyle Hakk'a çağırmış, çağrının, davet ve irşadın temel esasların ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Davet, Üslup, İletişim, Usul

Wording and Communication in the Prophet Mohammad's Message

ABSTRACT

The Prophets always behave consistently and be principled when they call people to God and truth. They have been warned by God, when they make any little mistake. Prophets and the History are the witnesses of this dawah. The last prophet, our lord Mohammad's calling for God and truth, , makes good examples for human beings and especially muslims and guiders to Islam (Ahzab 33/21). The Prophet spended his all possibilities for calling his social circle to truth. He made a lot of efforts to train his believers for development in religional practice and belief. We can see a lot of activities such as teaching, nurture, calling, advicing, representation, publishing in all phases of prophet's life after he assumes the mission of message. One of the qualifications of the prophet's is obviously the "Nabi" title who is comissioned for "Nubuwwah". Because he is the prophet who informs news from other worlds as mentioned in the ayah " Say, this (Qor'an) is a big news" (Sad 38/67). The Prophet conduct his message conveniently to his glorious mission. When he conduct his message, his behaviour was matching with his holy hadith " My God disciplined me.He made good my manners and education"(Cami'us Sagir, I, 14 -15). He used every opportunities for Message, he sent commiittees to tribe chiefs and letters to contigous countries. He behaves to people according to their levels, he was adductor but not concessive, promoter but not thinner, and called people to God and truth with a good intention and both a charming and an honorable wording. He presented the essences of Message with these behaviours.

Key Words Message, Wording, Communication, Method

Giriş

İnsan hayata gözlerini açtığı andan itibaren kendisini bir oluş ve yönelişin içinde bulur. Bu oluş ve yöneliş hayatın çocukluk ve gençlik dönemlerinde çevre ve ailenin etkisi ile gerçekleşse de ilerleyen dönemlerde kişinin kendi tercihleri daha bir önem kazanır. İnsan bir tercih noktasına geldiğinde bir şekilde 'Hakk' ya da 'Bâtıl' olanı, dolayısıyla Hakk ile hidayeti, batıl ile de dalaleti seçmiş olur. Hakk'ın tabiatı hidayete ve güzel olana, batılın tabiatı ise dalalete ve çirkin olana yönlendirmesidir. Dünya kurulduğu günden bu ana kadar Hakk ile bâtıl daima mücadele halinde olmuştur. Hakk yol biricik olduğu halde, batıl her zaman birçok ve çeşitli ayartıcı görünümler halinde tezahür etmiştir. Hakk'ın temsilcileri 'peygamberler ve onların yolunu takip eden sıddîkler, şehidler ve salih kullar

[1] olurken, batılın temsilcileri ise 'şeytan ve avaneleri'[2] olmuşlardır.

Peygamberler Hakk ve hakikata davet ederken her zaman ilkeli ve tutarlı hareket etmişlerdir. En ufak bir zelle'ye düştüklerinde de Cenâb-ı Hakk tarafından uyarılmışlardır. Peygamberler ve insanlık tarihi bu davetin şahididir. Peygamber olarak bu kutlu zincirin son halkası Efendimiz Hazret-i Muhammed'(sav)in hakk ve hidayet çağrısı insanlık için, özellikle Müslümanlar ve İslâm davetçileri için 'güzel örnekler[3]' teşkil etmektedir. Hz. Peygamber nübüvvet hayatı boyunca çevresini ve ulaşabildiği herkesi hakk ve hidayetle tanıştırmak için bütün imkanlarını seferber etmiştir. Hidayete erenleri/sahabelerini de fikren, itikaden, ahlaken ve amelen geliştirebilmek için onlarla birçok çalışma yapmıştır. İslam'ın talim, tahsil, terbiye, davet, tebliğ, temsil ve neşr edilmesi gibi faaliyetleri Hz. Peygamber'in nübüvvetle görevlendirilmesinden sonraki hayatının her safhasında müşahede etmemiz mümkündür. Nübüvvetle görevlendirilen Hz. Peygamber'in en mühim vasıflarından birisi şüphesiz 'Nebi'lik sıfatıdır. Çünkü O, 'De ki: 'Bu (Kur'an), büyük bir haberdir.' [4] ayetinde belirtildiği üzere ötelerin ötesinden haber veren kutlu bir nebi/habercidir. Bu büyük/kutlu haberin şanına yakışır bir habercilik/nübüvvet görevi ifa etmiştir. Hz. Peygamber bu ulvi görevi ifa ederken *"Beni Rabbim terbiye etti. Edebimi, terbiyemi güzel eyledi."* [5] hadis-i şerifine uygun bir üslupla muhatablarına hitap etmiş yine bu yönlendirmeğe uygun bir yol ve yordamla hareket etmiştir. O'nun bir başka sıfatı ise 'Allah'ın davetçisi' (dâiyallah) olması[6], Allah'ın kullarını İslâm'a davet etmesidir. O'nun bu yolda vazife sahibi oluşu 'insanlara Allah'ın âyetlerini okuyup, onları arındırdığı/tezkiye ettiği, kitap ve hikmeti öğrettiği ve bunun da Allah'ın müminlere bir lütfu olduğu'[7] ve bu vazifeyi ifa ederken '… âdeta kendini helâk edercesine'[8] insanların derdi ile yüklü olduğu bir başka ayetle açıkça beyan edilmiştir.

Hz. Peygamber insanların anlayabileceği bir lisanla ve ruhlara seslenerek[9] güzel öğüt, nasihat ile yerine göre ikna, yerine göre ispat ile, bazen soru sorarak insanları yaşadıkları hayatı sorgulamayı öğreterek hakikatı buldurmağa çalışmıştır. Hakk ve hakikatı bulma konusunda tebliğe müsait kişi ve toplulukları hikmetle davet etmiş, kabul edenleri bağrına basmıştır. Daveti kabul etmeyenleri veya kabule yanaşmayanları ise önyargılarını ortadan kaldıracak münasip çarelerle ilâhi davete muhatap kılmağa çalışmıştır. Bütün bunları yaparken karşısındaki insanlar, lakayt kalmaktan, alay etmeğe, karşı çıkmaya, hatta düşmanlığa ve Hz. Peygamber ve O'na bağlı olan müminlerin canına kast etmeğe varıncaya kadar değişik muhalefet ve engellerle, O'na mani olmağa çalışmışlardır.[10]

Hz. Peygamber'in insanlara teklif ve tebliğ ettiği mesaj/haber, yani İslam dini ve koyduğu esaslar, getirdiği yeni hayat nizamı; Arabistan ve özelde Mekke açısından yüzyıllar boyunca ufku

[1] Kur'ân-ı Kerîm, Nisâ 4/69
[2] Kur'ân-ı Kerîm, Bakara 2/257
[3] Kur'ân-ı Kerîm, Ahzâb 33/21
[4] Kur'ân-ı Kerîm, Sâd 38/67
[5] Süyûti, Câmiu's-Sağir,c.I-II, (No.310),s.25
[6] Kur'ân-ı Kerîm, Ahkâf 46/31
[7] Kur'ân-ı Kerîm, Al-i İmrân 3/164
[8] Kur'ân-ı Kerîm, Şuarâ 26/3
[9] Kur'ân-ı Kerîm, Nisâ 4/63
[10] Safiyurrahmân el-Mübârekfûrî, er-Rahîku'l-Mahtûm, 2. Baskı,Dimeşk 2009,s.100 vd.

daralmış, hatta körelmiş bir toplumda zihin açıcı ve aklı kullanmayı teklif eden bir çağrı olarak, elbette hemen kabul görmeyecekti. İnsanlar için alışkanlıkları terk etmek, alışılmışın dışına çıkabilmeği düşünebilmek kolay olmayacaktı. Ayrıca yüzyılların alışkanlıkları üzerine bir de menfaat çarkı kurulmuşsa, İslam davetine menfaatleri açısından yaklaşanlar, ellerindeki imkanları kaybetmemek için var güçleriyle bu yeni davete karşı çıkacak, daha doğmadan boğmaya çalışacaklardı ki Hz. Peygamber Mekke ileri gelenlerinin en sert muhalefetine maruz kalmıştır. Hz. Peygamber ve bağlılarını küçümseyen, her fırsatta kara çalan, alay eden, algı çarpıtmalarıyla iftira eden rakip, muhalif ve muhasımlarına karşı Hz. Peygamber sabır ve azimle yılmadan direnmiş, davetine devam etmiştir. Müşriklerin her türlü çirkefleşmesine ve çirkin hücumlarına karşılık nezahetten ayrılmamış, 'güzelce mücadele'[11] yolunu seçmiştir. Kendisine fiili hücum ve tasallut edenlere bile 'Allahım kavmimi hidayet eyle, çünkü onlar yaptıklarını bilmiyorlar'[12] diyerek hidayetleri için dua etmiştir. Davete karşı kör ve sağır tavrı sergileyip 'Ey Muhammed ! Artık senin bizden ümidini kesme vaktin gelmedi mi?'[13] diyenlere defalarca bıkmadan usanmadan ayaklarına kadar gidip çağrıda bulunmuştur. Kendisine amansız muhalefet edenlere karşı her zaman Cenâb-ı Allah'ın: 'Biz seni ancak âlemlere rahmet/ merhamet vesilesi olarak gönderdik'[14]ayeti mucibince şefkat ve merhamet göstermiştir. Gönülleri kazanmağa çalışmış, intikamcı bir tavır sergilememiş, O'nun bu âlicenablığı karşısında kalbleri henüz mühürlenmemiş olanlar Müslüman olmuşlar ve hakikat yolunun yolcusu olmuşlardır. Bir gün, bir saat öncesine kadar düşmanca tavır sergileyenlerden Müslüman olanlara daha önceki davranışlarını asla yüzlerine vurmamış, bu insanları daima istikbale matuf güzellikler ve Allah'ın rızasına yönelik ümit bahş edici amellere teşvik etmiştir. Malıyla, canıyla cihad etmiş, kınayanın kınamasından çekinmemiştir.[15] Dost ve arkadaşlarına düşkün, onlara nerdeyse kendilerinden daha yakın[16] herkesi ihtiyacına göre ihmal etmeden arayıp sormuş, vefat edenleri iyilik ve rahmetle anmıştır. Bu ve benzeri birçok davranışı ile Hz. Peygamber İslam davetçisinin her şeyden önce muhatap kitlesine her şeyiyle 'örnek/ üsve-i hasene', nümune-i imtisal[17], herkesin önderi/ kıdve-i enâm' bir duruş/üslup sergilemesini bizatihi göstermiştir.

Hz Peygamber tarz olarak, sözlerini tekrar ile pekiştirme, soru-cevap, bilmece, işaret ve mimikleri kullanma, konuştuğunu yaşayarak ifade, ses tonunu vaziyete göre ayarlama vb. hususlara dikkat etmiştir.[18] Sözlerinde ise mümkün mertebe yumuşak[19], akla ve kalbe aynı anda hitabetmiştir. Muhatabın dikkatini celbederek[20], misal verirken açık, vazıh, az söz ile çok mana ifade edecek şekilde fasih, veciz, kısa temsil ve teşbihlerde bulunarak, teşvik ve terhip yoluyla, insanların dışındaki varlıklara hitap ederek ordan istiare yoluyla ders çıkarma/verme gibi çok geniş bir yelpazeye yayılan çeşitli/renkli bir üslubu[21] kullanmıştır. Ya hayır konuşmuş ya da sükutu tercih etmiştir. Mütebessim bir yüz, beşuş bir çehre ile insanlarla konuşmuştur. Kötülüğe karşı hiddetini gizlememiştir. Ama hiddette aşırıya gitmemiştir. İnsanların gönlünü alacak latifelerden uzak durmamış, sahabelerine izzet, ikram, ihsan ve iltifatta cimrilik etmemiştir. Her vesile ile arkadaşlarını takdir etmiş, herkese değerli olduğunu hissettirmiştir. Yaptığı işten dolayı kimseden ücret istememiş, ecir ve sevabın Allah'tan olduğunu hem söylemiş hem de yaşamıştır. Davet için meşru her bir vesileyi, vasıtayı kullanmıştır. En yakınından en uzağına birebir çağrıda bulunduğu gibi, çevre kabile reislerine İslam'a davet için hey'etler yollamış, komşu devlet başkanlarına mektublar yazmıştır. İletişim kurabileceği herkesle ve her kesimle irtibatı sıkı tutmuştur. Merkezden muhite doğru, davete hazırlık, kadrolaşma, kitleleşme ve devletleşme

[11] Kur'ân-ı Kerîm, Nahl 16/125
[12]Zebidi, Zeynüddin, Tecrîd-i Sarîh Tercemesi, c. IV, s.314
[13] Said Havva, er-Rasûl, c.I, s.107
[14] Kur'ân-ı Kerîm, Enbiyâ 21/107
[15]Kur'ân-ı Kerîm, Mâide 5/ 54
[16] Kur'ân-ı Kerîm, Tevbe 9/128,Ahzâb 33/6
[17] Ömer Müftüoğlu,Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi,2. Baskı, Ankara 2016,s.272
[18] Süleyman Uludağ, İslâm'da İrşad, İstanbul 1981, s.229 vd.
[19] Kur'ân-ı Kerîm, Al-i İmrân 3/159
[20] Afzalur Rahman, Hz. Muhammed Siret Ansiklöpedisi, (Davet ve Tebliğatın Esasları), Terc Komisyon,c.II,253 vd.
[21] A. Lütfi Kazancı, Peygamber Efendimizin Hitabeti, İstanbul 1980, s.247 vd.

şeklinde davetin merhalelerine de riayet edilerek[22] bu usullerin uygulamaya konulduğu görülmüştür. Herkese seviyesine göre hitap ederek, taviz vermeden yaklaştırıcı, sulandırmadan kolaylaştırıcı, izzetini koruyarak cezbedici üslubla, insanları hüsn-i muameleyle Hakk'a çağırmış, çağrının, davet ve irşadın temel esasların ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in davet faaliyetinde elde ettiği büyük başarı, O'nun uyguladığı davet usullerinin '*son derece tutarlı, makul, mantıkî, sistemli, gerçekçi, olayların gelişimine uygun ve başarıya götürücü*'[23] usuller olduğunu ortaya koymaktadır. Ne mutlu O'nun sünnetine tabi olup, nebevî usül ve üslupla Hakk yolunda ilerleyenlere…

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm

Afzalur Rahman, Hz. Muhammed Siret Ansiklöpedisi, (Davet ve Tebliğatın Esasları), (Terc Komisyon),c.II,

Çağırıcı, Mustafa. 'Davet' mad. *DİA,* c. IX, İstanbul 1994,

Kazancı, A. Lütfi. Peygamber Efendimizin Hitabeti, İstanbul 1980,

Müftüoğlu, Ömer. Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi,2. Baskı, Ankara 2016

Önkal, Ahmet Rasulullah'ın İslâm'a Davet Metodu,Konya 2011

Safiyurrahmân el-Mübârekfûrî, er-Rahîku'l-Mahtûm, 2. Baskı, Dimeşk 2009

Said Havva, er- Rasûl, c.I,3. Baskı, Beyrut 1973

Süyûti, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebîbekr (911/1505), Câmiu's-Sağir, c.I-II, 2.Baskı, Beyrut 2004

Uludağ, Süleyman. İslâm'da İrşad, İstanbul 1981

Zebidi, Zeynüddin,Ahmed b. Abdillatif (893/1487), Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi, (Terc. Kamil Miras), c. IV, 8.Baskı, Ankara 1985

[22] Ahmet Önkal, Rasulullah'ın İslâm'a Davet Metodu, Konya 2011, s. 79 vd

[23] Mustafa Çağırıcı, 'Davet' mad. *DİA,* c. IX, İstanbul 1994, s. 17

HZ. MUHAMMED VE POLİTİK DİL: HİLF, MUAHÂT VE MEDÎNE VESİKASI

İlyas UÇAR[1]

Özet

Bir şehri imar eden en önemli şey insandır. İnsan varoluşu itibariyle hem doğal hem tarihseldir. İnsan ayrıca biyolojiktir, fizikseldir, kültüreldir ve toplumsaldır. Eğer insan mutlu, huzurlu ve güven içerisinde olursa toplumlar sağlıklı olur, şehirler de sağlam bir biçimde kurulur ve yaşar. Bu nedenle adı ne olursa olsun tarih boyunca toplumlar gerek kendi içinde gerekse diğer toplumlarla şartlar ve durumlar gereği iyi geçinmeye ve bazı kurallar altında beraber yaşamaya çalışmışlardır. Yönetim, idare veya politik dil diyebileceğimiz bu durum gündelik hayatın kapsamı dâhilindedir. Kamusal bilinç, bir topluma/kabileye veya ulusa mensup olma bilinci ya da sınıf bilinci olarak karşımıza çıkan bu durum idare aracılığıyla sürekli gündelik hayatla ilişkiye girer.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, medine, politik dil, hilf, muahat, medine vesikası.

PROPHET MUHAMMAD AND POLİTİCAL LANGUAGE: HİLF, MUAHÂT VE THE CONSTİTUTİON OF MEDİNA

Abstract

The most important thing in building a city is human. Human existence is both natural and historical. Human is also biological, physical, cultural and social. If people are happy, peaceful and secure, societies are healthy and cities are established and live in a sound manner. For this reason, regardless of the name, societies have tried to get along well and live under certain rules due to the conditions and conditions both within themselves and with other societies. This situation, which we can call management, administration or political language, is within the scope of daily life. The public consciousness, the consciousness of being a member of a society / tribe or nation, or the class consciousness, this situation is related to continuous daily life through the administration.

Keywords: Muhammad, medina, political language, hilf, muahat, constitution of medina.

GİRİŞ

Pek çok canlının en önemli özelliği bir arada yaşamaktır. Tarih boyunca bu nedenle tüm canlılar, işgal ettikleri mekânları ihya ve imar etmek için doğrudan veya dolaylı olarak iletişim halinde olmuşlardır. Avcı-toplayıcı insan toplulukları doğanın kontrolü ele geçirip tarım kültürüne geçiş yapmaya başlayınca yerleşik hayata dair önemli adımlar da atılmaya başlanmıştır. İlkel ve dağınık bir düzende ortaya çıkan bu ilk yerleşimlerin şüphesiz temel unsuru insan olmuştur. Çünkü insan varoluşu itibariyle hem doğal hem tarihseldir. İnsan ayrıca biyolojiktir, fizikseldir, kültüreldir ve toplumsaldır.[2] İşte bahsi geçen bu doğal süreç içerisinde insanlar gerek kendi içinde gerekse diğer toplumlarla dönemin şartları ne gerektiriyorsa ona uyacak şekilde mutlu, huzurlu ve güven içerisinde geçinmeye ve bazı kurallar altında beraber yaşamaya çalışmışlardır. Yönetim, idâre veya *politik dil* diyebileceğimiz bu sosyal durum gündelik hayatın en önemli yapıtaşlarından birisidir.

[1] Dr. Öğretim Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı ilyas.ucar@amasya.edu.tr, orcid.org/0000-0002-7125-8995

[2] Henri Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi-I*, trc. Işık Ergüden 4. Baskı (İstanbul: Sel Yayınları, 2017), , 100.

Bir topluma/kabileye veya ulusa mensup olma bilinci ya da sınıf bilinci olarak karşımıza çıkan ve günümüzde "kamusal bilinç" olarak ifade edilen bu durum, idare aracılığıyla sürekli gündelik hayatla ilişkiye girmektedir.[3]

1. HZ. PEYGAMBER'İN (s.a.v) İDÂRECİLİĞİ

Tebliğin giriş kısmında ifade edildiği üzere bir topluma veya kabileye ait olma bilincinin çok net bir şekilde görüldüğü toplumlardan birisi Arap toplumudur. Hatta Câhiliye döneminde Araplar arasında bunun için "asabe" denilen özel bir kavram bile üretilmişti. Bu kavram bir kabilenin veya kabileden bir kişinin başka kabile tarafından -hangi sebeple olursa olsun- tecavüze uğramasını önleyen veya herhangi bir tecavüzün vukuu halinde, bunun doğurduğu maddî ve mânevî zararın telâfîsini sağlamaya çalışan en önemli kanunu sayılmaktaydı. Ancak asabiyetin siyasî ve hukukî alanlardaki otorite boşluğunu doldurmak, mal, can ve ırz güvenliğini sağlamak gibi olumlu yönleri yanında aile, aşiret veya kabilenin yahut benzer bir topluluğun hak ve menfaatlerine tecavüz etmek, onlara karşı şiddete başvurarak üstünlük sağlamak gibi olumsuz ve zararlı yönlerinin olması birtakım huzursuzlukların yaşanmasına sebep oluyordu.[4] Çünkü asabiyetin temeli haksız da olsa kardeşini, kabilesini, kavmini hep haklı görmeyi gerektiriyordu. Oysa bu durum yeni din İslam'ın ruhuyla bağdaşmıyordu.

İslamiyet öncesi Mekke'nin idârî-sosyal yapısının omurgasını oluşturan bu kavramın yansımasını Medine gündelik hayatının pek görmemekteyiz. Bu durum Hz. Peygamber'in idareciliğinin olumlu bir yansımasıdır. Pek çok küçük grubun birbiriyle yakın ilişki içerisinde olduğu Medîne'de birtakım nedenlerden dolayı iki grup kavga ettiğinde her zaman üçüncü bir grup devreye girer ve hakem rolü üstlenirdi. Ya da kendisine başvurulan güçlü aileler, sülaler ve kişiler olur, bu kişiler problem çözme odaklı hareket ederdi. İlk zamanlarda Medîne'de Hz. Peygamber'in hakem olarak tüm çevrelerce – Yahudiler dâhil- kabul görmesi de bunun bir sonucu olarak düşünülebilir. Nitekim idarecilik konusunda şöhret bulmuş olan Hz. Ömer, Medîne dönemi idâri hayatı özetleyen şu bilgiyi paylaşmaktadır:

"*Allah Resûlü, Hz. Ebu Bekir ile birlikte Müslümanları ilgilendiren tüm meseleler ile ilgili olarak geceleri bir araya gelerek konuşmalar yapardı. Ben de yanlarında olurdum.*"[5]

Ebû Hureyre ise bu konuda "*Hz. Peygamber'den daha fazla ashabıyla istişare eden bir kimse görmedim.*"[6] diyerek onun politik dilini uzlaşma, anlaşma ve toplumsal bir örgütlenme olarak nasıl etkili bir şekilde kullandığı göstermektedir. Yönetim ve idare konusunda bu kadar hassas olan Hz. Peygamber kendisinden sonra bu işi yürütecek ve talip olacaklara da şu uyarıyı yapmıştır:

"*Müslümanların yönetimini üstlendiği halde onlar için çalışmayan ve samimi davranmayan yönetici, onlarla birlikte cennete giremez.*"[7]

İşte Hz. Peygamber önderliğinde kazanılan bu şuur ve bilinç zihinlerde hep olumsuz bir mana ifade eden asabiyete toplayıcı, kaynaştırıcı bir nitelik kazandırmış; ilkel şekliyle maddî menfaatlere yönelik olan asabiyet idealize edilerek dinî öğretilerin yayılması, hakikatin gün ışığına çıkarılması, daha faziletli bir toplum kurulması gibi yüksek hedeflere yöneltilmiştir.[8] Böylece cemaat, ümmet, uhuvvet gibi yepyeni kavramlar üretilmiştir.

2. HİLF

Mekke'den Medine'ye doğru başlatılan hicret yolculuğu yaşanan sıkıntılardan kaçmak değil yeni din İslam'ın yayılmasına kapı aralayacak bir sosyal düzen fırsat sunmuştu. Zihnî alt yapıyı ve ferdî olarak içteki ruhi dalgalandırmaları dizginleyecek tutum ve davranıştan artık toplumun tamamını ıslah edecek yeni bir teşkilatlanmaya ihtiyaç duyulmuştu. Medîne dönemi yeni bir hayatın geniş dairede

[3] Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi-I*, 97.
[4] Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1991), 3: 453.
[5] Tirmizî, Salât 12.
[6] Tirmizî, Cihâd 35.
[7] Müslim, Îmân 129.
[8] Çağrıcı, "Asabiyet", 454.

bütün toplum tarafından yaşandığı bir dönem olmalıydı.[9] Nitekim asabiyet gibi sert ve katı kavramın yumuşayıp yeni bir form kazanması uygulanan politika ve izlenen yolun doğru olduğunun en büyük işaretiydi.

Arap toplumu asabiyet kavramının yanında kabilecilik anlayışının bir sonucu olarak bir arada yaşama tecrübesine dayalı bazı sistemleri de kullanmak durumundaydı. Bu sistemlerden ilki *halefe* sülasî fiilinin masdarı olan ve sözlükte "akitleşmek, söz vermek, yemin etmek, and içmek, pakt yapmak" gibi manalara gelen hilf idi.[10] Çoğulu "ahlâf" demek olan kelime kaynaklarda sadakât, emân, himâye, civâr, zimmet, menn hatta Ḳureyş kabilesinin ticaret yolları üzerindeki bazı kabileler ve dönemin büyük devletleriyle yaptığı ticari anlaşmaları ifade eden "îlâf" kelimesiyle ifade edilmiş olsa da[11] özellikle birbiri arasında yeminleşen kişileri (Abdüddaroğulları ve müttefikler) ifade edecek şekilde "yeminliler" olarak kullanılmış, bu kişilerin yaptıkları ittifaka da "Hilfü'l-ahlâf" denilmiştir. Ayrıca bunlara, kestikleri bir hayvanın kanını bir kaba koyarak ellerini batırıp yalamak suretiyle yemin ettiklerinden dolayı "leakatü'd-dem" (kan yalayıcıları), yaptıkları ittifaka da "Hilfü leakati'd-dem" adı verilmiştir. Bu duruma benzer şekilde ellerini bir kap dolusu güzel kokuya daldırıp Kabe duvarına süren gruba da (Abdümenafoğulları ve müttefikleri) "mutayyebîn" (güzel kokulular), yaptıkları ittifak ve yemine de "Hilfü'l-mutayyebîn" denilmiştir.[12]

Güçlü kabilelerin zayıf kabileleri koruma amacıyla ya da hakkı yenilen, mağdur olan kişilerin yanında durmak şekliyle yapılan hilfler pek çok farklı amaç için uygulanmıştır. *Hilfü'l-ahlâf* ve *hilfü'l-mutayyebîn* dışında diğer örneklerden bazıları Kureyş, Kinâne ve Huzâa kabileleri arasındaki *hilfü hums*, Dabbe, Sevr, Ukl, Teym ve Adî kabileleri arasında yapılan *hilfü'r-ribâb* ile Cahiliye döneminde ilk akla gelen, en bilinen hilf, Hz. Peygamber'in de içerisinde bizzat yer aldığı bilinen *hilfü'l-fudûl*'dür.[13] Bu yeminleşmeler cahiliye döneminde Araplar arasında toplu veya bireysel olarak yapılırdı. Kişi başka biriyle hilf yaptığında "*benim kanım senin kanındır, benim yıkımım senin yıkımındır, benim mirasım sana, senin mirasın bana, senin isteklerin benim, benim isteklerim senin üzerinedir*" diye yemin ederdi. Bu bağlamda Kureyş adına ilk kez yabancılarla hilf yapanların Abdümenaf'ın oğulları Haşim, Abdüşems, Muttalib ve Nevfel olduğu, bunların sırasıyla Bizans, Habeşistan, Himyeri ve Sasanî devletleriyle yaptıkları hilfler sayesinde Kureyş'in ticari faaliyetlerinin huzur ve emniyet içinde yürütüldüğü, bundan dolayı da onlara "mücebbirûn" (işleri yoluna koyanlar, düzenleyiciler) denildiği ifade edilmiştir.[14]

Dönemin örf adet ve gündelik yaşam standartlarına göre -muhtemelen- belki de cevap verebilen hilfler, Medîne'de ortaya çıkan yeni düzende kendine yer bulamamış, Hz. Muhammed'in ortaya çıkardığı güncel politik dil "*İslâm'da hilf yoktur.*" şeklinde yeni bir forma dönüşmüştür.[15] Bu yeni formun adı ise Muahât olarak ifade edilmiştir.

---

[9] Hodgson, 113.

[10] İbn Manzûr, XI, 963.

[11] Vâkıdî, I, 110; Yunus Akyürek, "Cahiliye Dönemi Kureyş Toplumunda Hilf Olgusu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (2018): 34-35; Nadir Özkuyumcu, "Hilf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18: 29-30; Muhammed Hamîdullah, "Îlâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 22: 63. Bu bağlamda şu çalışmalara da bakılabilir: Memduh Çelmeli, *Hz. Muhammed Döneminde "Emân"* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013) 100; Büşra Sıdıka Kaya, *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân Uygulamaları* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007), 26.

[12] Hüseyin Algül, "Hilfü'l-Mutayebbîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18: 33.

[13] M. Salih Arı, "Hilfu'l-Fudûl Cemiyetinin Sosyal Dayanışmadaki Rolü", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1995-1998) 375-384; Mithat Eser, "Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hilfu'l-Fudûl'a Katılması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2 (2009) 311-329; Nesim Sönmez, "Hılfu'l-Fudûl Teşkilatı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014) 399-418; Özkuyumcu, "Hilf", 18: 30.

[14] Abdürrezzâk, X, 305; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 275; Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî (370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1405, 3; İbn Hişam ve Süheylî buna yakın ve benzer bir lafızla durumu ifade etmekte hilfle beraber civar lafzını da kullanmaktadırlar. Bkz. İbn Hişâm, I, 442; Süheylî, IV, 73; Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, 29.

[15] Buhârî, Edeb 67; İbn Manzûr, XI, 963.

3. MUAHÂT

Arapça uhuvve kökünden "biriyle kardeş olmak, birini kardeş edinmek, kardeşleşmek" manalarına gelen muahât, hicretten yaklaşık beş ya da sekiz ay sonra Ensârdan Enes b. Mâlik'in evinde 90-100 kişi arasında gerçekleşen sözleşme/antlaşmayı ifade etmektedir.[16] Burada verilen sayının toplu olarak Medîne'de yapılan muahâta ait olduğu söylenmekle beraber Makrizî, İbnü'l-Cevzî'den nakledilen rivayetlerde sayının toplam 186 olduğu ifade edilmektedir. Ancak kaynakların dikkatli bir şekilde incelenmesi ve ileride bahsedeceğimiz bazı hususlar doğrultusunda zaman içerisinde ferdî olarak da kardeşleştirmelerin yapılmış olma ihtimali bu verilen sayıların daha fazla olmasına gerekli kılmaktadır. Nitekim aşağıda yer alan listede tespit ettiğimiz isimler bu görüşümüzü destekler niteliktedir.

Hz. Peygamber – Ali b. Ebî Tâlib

Hamza – Zeyd b. Hârise

Câfer b. Ebî Tâlib – Muâz b. Cebel

Ebû Bekir – Hârice b. Zeyd b. Züheyr

Ömer b. Hattâb – Itbân b. Mâlik

Osman b. Affân – Evs b. Sâbit

Talha b. Ubeydullâh – Kâb b. Mâlik

Saîd b. Zeyd – Übey b. Kâb

Musab b. Umeyr – Eyyûb el-Ensârî

Ammâr b. Yâsir – Huzeyfe b. Yemân

Ammâr b. Yâsir (2) – Sâbit b. Kays

Bilâl – Ebû Ruveyha

Ebû Bekir (2) – Ömer (2)

Osman b. Affân (2) – Abdurrahmân b. Avf

Zübeyr b. Avvâm - Abdullâh b. Mes'ud

Ubeyde b. Hâris – Bilâl (2)

Mus'ab b. Umeyr (2) – Sa'd b. Ebî Vakkâs

Ebû Ubeyde b. Cerrâh - Sâlim

Saîd b. Zeyd (2) – Talha b. Ubeydullâh (2)

Saîd b. Zeyd (3) – Amr v. Nüfeyl

Hamza (2) – Külsüm b. Hidm

Sehl b. Huneyf – Ali b. Ebî Tâlib (2)

Zeyd b. Hârise (2) - Üseyd b. Hudayr

Ebû Mersed Ğanevî – Ubâde b. Sâmit

Mersed b. Ebî Mersed – Evs b. Sâmit

Ubeyde b. Hâris (2) – Umeyr b. Hammâm b. Cemûh

[16] İbn Hişâm, II, 505 vd.; İbn Sa'd, I, 204-205; İbn Habîb, I, 75; Makrizî, I, 69; İbn Manzûr, I, 40; Semhûdî, I, 207; Konrapa, 170; Hüseyin Algül, "Muâhât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30 (İstanbul 2005): 308.

Tufeyl b. Hâris – Münzir b. Muhammed b. Ukbe

Tufeyl b. Hâris (2) – Süfyân b. Bişr

Husayn b. Hâris – Râfi b. Ancede

Husayn b. Hâris (2) – Abd b. Cübeyr

Şucâ b. Vehb – Evs b. Havlî

Abdullâh b. Cahş – Âsım b. Sâbit

Muharrez b. Nadle – Umâre b. Hazm

Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rebîa – Ubâde b. Bişr b. Vakş

Sâlim (2) – Muâz b. Mâis

Âiz b. Mâis – Suveybit b. Harmele

Utbe b. Gazvân – Ebû Dücâne

Sa'd (Utbe'nin mevlası) – Temîm (Hırâş b. Simâk'ın mevlası)

Hayyân (Utbe'nin mevlası) – Temîm (Hidâş b. Samme'nin mevlası)

Tuleyb b. Umeyr – Vehb b. Münzir

Zübeyr b. Avvâm (2) – Ka'b b. Mâlik (2)

Hâtıb b. Ebî Beltea – Ruheyle b. Yuhalled

Hâtıb b. Ebî Beltea (2) – Uveymir b. Sâide

Hâtıb b. Ebî Beltea (3) – Ka'b b. Mâlik (3)

Abdurrahmân b. Avf (2) – Sa'd b. Rebî

Sa'd b. Ebî Vakkâs – Sa'd b. Muâz

Abdullâh b. Mesûd (2) – Muâz b. Cebel (2)

Umeyr b. Amr b. Nadle (Zü'l-Şimâleyn) – Yezid b. Hâris

Habbâb b. Eret – Câbir b. Sahr

Habbâb b. Eret (2) – Cerîr b. Atîk

Mikdâd b. Amr – Cebr b. Atîk

Mikdâd b. Amr (2) – Abdullâh b. Revahâ

Umeyr b. Ebî Vakkâs – Amr b. Muâz (Sa'd b. Muâz'ın kardeşi)

Mesûd b. Rebî – Ubeyde b. Teyyihân

Talha b. Ubeydullâh (3) – Übey b. Ka'b (2)

Talha b. Ubeydullâh (4) – Zübeyr b. Avvâm (3)

Talha b. Ubeydullah (5) – Ebû Eyyûb el-Ensârî

Bilâl (3) – Ebû Zür'a Hasamî

Bilâl (4) – Ebû Zerr

Ebû Zerr (2) – Münzir b. Amr

Âmir b. Füheyre – Hâris b. Evs b. Muâz

Suheyb b. Sinân – Hâris b. Sımme

Ebû Seleme b. Abdi'l-Esed – Sa'd b. Hayseme

Şemmâs b. Osmân b. Şerîk – Hanzale b. Ebî Âmir

Erkâm b. Ebi'l-Erkâm – Ebû Talha Zeyd b. Sehl

Muatteb b. Avf b. Hamrâ – Sa'lebe b. Hâtıb

Ömer b. Hattâb (3) – Uveym b. Sâide

Ömer b. Hattâb (4) - Muâz b. Afrâ

Zeyd b. Hattâb – Ma'n b. Adî

Vâkıd b. Abdullâh – Bişr b. Berâ b. Ma'rur

Âmir b. Rebîa – Yezîd b. Münzir

Saîd b. Zeyd (2) – Râfi b. Mâlik

Âkil b. Ebî Bekr – Mübeşşir b. Abdi'l-Münzir

Âmir b. Ebî Bekr – Sâbit b. Kays

Hâlid b. Ebî Bekr – Zeyd b. Desinne

Hâlid b. Ebî Bekr (2) – Sâbit b. Kays (2)

İyâs b. Ebî Bekr – Hâris b. Hazme/Huzeyme

Osmân b. Mazûn – Ebu'l-Heysem b. Teyyihân

Abdullâh b. Mazûn – Sehl b. Ubeyde

Sâib b. Osmân – Hârise b. Sürâka

Ma'mer b. Hâris – Muâz b. Afrâ (2)

Huneys b. Huzâfe – Ebû Abbâs b. Cebr

Huneys b. Huzâfe (2) – Münzir b. Ebû Muhammed b. Ukbe

Abdullâh b. Mahreme – Ferve b. Amr

Ebû Sebre b. Ebî Rehm – Seleme b. Selâme

Vehb b. Serh – Süveyd b. Amr

Ebû Ubeyde b. Cerrâh (2) – Muhammed b. Mesleme

Safvân b. Beyzâ – Râfî b. Ma'lî

Selmân Fârisî – Ebu'd-Derdâ

Selmân-ı Fârisî - Huzeyfe

Zübeyr b. Avvâm (4) – Seleme b. Selâme b. Vakş (2)

Zeyd b. Mezîn – Mistâh b. Üsâse

Zekvân b. Abdi Kays – Musab b. Umeyr (3)

Ukkâşe – Mücezzir b. Zinâd

Sa'b b. Cessâme – Avf b. Mâlik

Muâviye b. Ebî Süfyân – Hutât b. Yezîd

Sa'd b. Zeyd – Amr b. Sürâka

Yezîd b. Hâris (İbn Kasham) – Zû Şimâleyn[17]

Bu listeden anlaşılacağı üzerine muahât, Hz. Peygamber'in idareciliği ve ileri görüşlülüğü ile iç politikada işin ciddiyetini vurgulamak ve Ensâr-Muhâcir arasındaki hukukun genel-geçer bir durum olmadığını göstermek için yapılan bir hamle, Mescid-i Nebevînin inşasıyla kurumsallaşmaya başlayan İslâm Toplumunu resmi bir cemiyet statüsüne kavuşturan bir belgedir. Araplar tarafından genellikle "kan" ile birlikte anılan anlaşma veya sözleşmeler (hilfler), Hz. Peygamber'in işi ferdiyetten genele ve kan unsurundan din unsuruna çevirmesiyle bir başka mana (muahât) kazanmıştır. [18]

Muahât, kardeşler arası manevi bir destek, içerden-dışardan gelebilecek saldırılara karşı topyekün bir karşı koyma, seferlerde geri kalanların aileleriyle ilgilenme ve her yönüyle ekonomik bir yardımlaşma olarak ortaya çıkmış hatta bu birliktelik öyle sağlam temellerle atılmıştır ki başlangıçta Ensâr ve Muhâcir öldükten sonra birbirine varis bile olabilmiştir.[19] Ancak bu hüküm Bedir savaşıyla geçersiz sayılmış ve miraslar sadece nesep yönünden kardeş olanlara tahsis edilmiştir.[20] Mevcut durumun maddi durumun düzelmiş olmasıyla doğru oranlı olarak gerçekleştiğini söyleyenler olduğu gibi aralarında kardeşlik bağı olanlardan bazılarının savaşta şehit olanların yakınları arasında miras tartışmasına yol açmasından kaynaklı olduğu da belirtilmiştir. Ayrıca bu olay, Evs ve Hazrec arasında geçmişte meydana gelen üzücü hadiselerin sona erdirilmesine vesile olmuştur. Bu durum her ne kadar muahâtın önemli parçasını iptal etmiş gibi gözükse de ensâr-muhâcir arasında yaşanan kardeşlik ruhu uzun yıllar boyunca devam etmiştir. Bilal'in, Hz. Ömer zamanında divana kayıt işlemleri sırasında ben asla Ebû Ruveyha'dan ayrılmam demiş olması bunun en güzel örneğidir.[21]

4. MEDİNE SÖZLEŞMESİ (VESİKASI)

Merkez nüfusunun miktarı konusunda farklı görüşler olmakla beraber tahmini 10.000 kişinin yaşadığı kabul gören Medine toplumunun önemli bir kısmını müşrikler ve Yahudiler oluşturmaktaydı. Müslümanlar Hz. Peygamber önderliğinde toplumsal yapının sağlam temeller üzerine oturması adına önce Mescid-i Nebevî ile ortak mekânda buluşmuş ardından muahât ile birlik-beraberlik sağlanmaya çalışılmıştır. Ancak bu sırada Yahudiler de kendi mabetlerinde ibadet ediyor, eğitim öğretim faaliyetlerini yürütüyor, kendi bayramlarını kutlayıp, eğlenceler düzenliyordu. Müşrik kabileler için de aynı durumu düşünecek olursak şehirde kültürel bir mozaik ve dinsel çoğulculuk hâkimdi. İlk zamanlarda bu nedenle Hz. Peygamber genelde hakem rolünü üstlenmiş ve dinî ve siyasî bir lider olmanın gerekliliğini sağlayacak bir takım adımlar atmaya başlamıştır. İşte tam bu süreçte toplumda yaşayan diğer unsurlarla barış içerisinde yaşamayı, muhtemel olumsuz düşünce ve algıyı ortadan kaldırmak için karşılıklı anlayış esasını esas almaya hedeflemiş olmalı ki kaynaklar onun aralarında ortak olan bir kelimeye çağırdığını, kendisine ilahi emir gelmeyen konularda onlara muvafakat ettiğini, namazlarında onların kıblesi olan Beytü'l-Makdis'e (16-17 ay kadar) yöneldiğini, gelen bir ayetle, kendisine tabi olanlara, onların kestiklerini yeme ve iffetli kadınlarıyla evlenme izni verdiğini, zaman zaman İsrailoğulları kıssaları anlattığını ve bunları anlatma hususunda da herhangi bir sakınca görmediğini onları kendi dinine kazandırmak için, önünden geçen Yahudi cenazelerine saygı gösterip ayağa kalktığını[22] ve bunu Müslümanlara da tavsiye ettiğini, Ehl-i Kitap'tan sonradan Müslüman olan

[17] İlyas Uçar, *Medine'de Gündelik Hayat*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 374-376.

[18] Abdulaziz Durî, *İlk Dönem İslâm Tarihi –Bir Önsöz-*, trc. Hayrettin Yücesoy, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 88.

[19] Enfal, 8/72; Ebû Dâvûd, Ferâiz 16; İbn Sa'd, I, 204; Belâzürî, *Ensâb*, I, 270; Semhûdî, I, 207; Muhammed Hamidullâh, "Medîne Döneminde Peygamberin (s.a.) İcraatındaki Hoşgörü" *İslâm, Bilim ve Felsefe* (İstanbul: 1990), 20; Mehmet Salih Arı, "Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu", *İSTEM* 2/4 (2004): 187.

[20] İlgili ayet için şu şekildedir: "Daha sonra iman edip hicret eden ve sizinle birlikte cihad edenlere gelince, işte onlar da sizdendir. Allah'ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha layıktırlar. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir." Enfâl, 8/75.

[21] İbn Hişâm, II, 507.

[22] İbn Ebu Leyla'nın anlattığına göre, Kays b. Sa'd ve Sehl b. Huneyf Kadisiyye'de bulundukları bir sırada yanlarından bir cenaze geçmiş onlar da ayağa kalkmışlardı. Onlara bunun bir zimmiye (Müslüman topraklarında

kişinin, Allah katında daha önceden kendi peygamberini, sonradan da kendisini tasdiklediğinden dolayı iki peygamberi doğrulamış olacağı için diğer insanlardan Müslüman olanlara nazaran iki kat daha fazla ecir alacağını ve cennetlik olduğunu müjdelediğini ifade etmiştir.[23]

Böylece hicretin ilk yıllarında Medîne'de oldukça güçlü olan, ekonomik ve siyasi güç başta olmak üzere pek çok alanda üstünlüğü elinde tutan Yahudiler,[24] yeniden üretilmeye başlanan Medîne gündelik hayatının bir parçası olarak Müslümanlarla daha çok ortak zeminde buluşmaya başlamıştır. Hz. Peygamber'in zekâsı ve dehası büyük bir özveri ve sabırla sürdürdüğü davası onu ve Müslümanları başarıya ulaştırmıştır. Tüm zorluklara rağmen, bu kadar kısa süre böyle bir başarı kazanılması yabancı araştırmacılar tarafından bile takdirle karşılanmış, Hz. Peygamber'in bu başarısı övgü dolu sözcükler ile ifade edilmiştir. Örneğin, Dinler Tarihi alanında öne çıkan bir bilim adamı olan Mircea Eliade, Hz. Peygamber'i "olağanüstü bir siyasal zekâ" olarak nitelendirmiştir.[25]

Hz. Peygamber başarıyla sürdürülen bu politik süreci resmileştirmek adına Arap, Yahudi, Hıristiyan ve diğer gayr-i Müslimleri de içine alacak kapsamlı bir oluşum kurmaya karar vermiş, nihayet farklı dinî, kültürel, siyasî, etnik, kültürel yapıların tüm haklarını güvence altına alacak ve *Medinelilik* gibi ortak bir paydada buluşturacak tarihe *Medîne Vesîkası* veya *Medîne Sözleşmesi* adıyla kazınacak yeryüzünde bir devlet başkanı tarafından konulan ilk yazılı anayasa ortaya çıkmıştır.[26]

4.1. Anayasa'nın İsimleri

Medine Vesikası'nı ifade etmek için ilk dönem kaynaklarında ve günümüz metinlerinde birbirine yakın isimlendirmeler kullanılmıştır. Vesîkanın daha ilk maddesinin "el-kitâb" (**هذا كتاب** من (محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن اتبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ve 22 maddesinin "es-sahîfe" (وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في **هذه الصحيفة** وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه، وأنه من نصره أو أراه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل) olarak adlandırılması (diğerleri için bkz. 37, 39, 42, 46 ve 47 md.) yazılı ve resmî bir niteliğe sahip olduğunu göstermesi adına önem arz etmekte olup genellikle ilk dönem kaynaklarda bu isimler kullanılmıştır. Diyarbekrî ise karşılıklı anlaşmak ve sözleşmek manalarına dayanarak vesika için "muâhede" ifadesini kullanmıştır.[27]

Hem Batılı hem de Müslüman bilim adamları tarafından ittifak halinde sahih olduğunun kabul edilen[28] şekil olarak günümüz anayasalarından farklılık arz etse de mahiyet olarak anayasa niteliği taşımakta olan vesika için günümüz hukuk metinlerinde anayasa, sözleşme, antlaşma, vesika gibi tanımlamalar yapılmış Batılı kaynaklarda ise "Constitution" kavramı kullanılmıştır.[29]

---

yaşayan anlaşmalı bir gayri müslim vatandaşa) ait olduğu söylendi. Bunun üzerine şöyle dediler: "Resülullah'ın (sav) yanından bir cenaze geçti de o ayağa kalktı. Kendisine, 'O bir Yahudi'dir.' denilince, 'Oda bir can değil mi?' buyurdu." Buhârî, Cenâiz, 49; Müslim, Cenâiz, 81.

[23] Eyüp Baş, *İslam'ın İlk Döneminde Müslüman Yahudi İlişkileri*, (İstanbul: Gökkubbe,2004), 33-34.

[24] Kaynaklara baktığımızda Arapların bazı uygulamaları Yahûdîlerden öğrendiğine bazılarında ise onlardan etkilendiğine dair bilgiler mevcuttur. Suyla temizlenmeyi Kubâ ehlinin Yahûdîler marifetiyle öğrenmesi, çevre şehirlerden hükümdarların Yahûdî din adamlarını çağırıp onlarla istişare yapmaları, utûm ve sur gibi yapıların ilk kez Yahûdîler tarafından inşa edilmeleri bunlardan sadece bazılarıdır. Hatta cahiliyye dönemiden kalma yanlış bir düşünce olan "*çocuğum doğarsa uzun ömürlü olsun diye onu Yahûdî yapacağım*" söylemi Yahûdîlerin günlük hayata tesirini göstermesi açısından önemlidir. Bkz. İbn İshâk, 32; İbn Hişâm, I, 211; İbn Ebî Şeybe, II, 205; Ebû Dâvûd, Cihâd 126; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XIV, 484; İbn Kesîr, *Bidâye*, II, 293; Hamidullâh, *İslâm Peygamberi*, I,591.

[25] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Muhammed'den Reform Çağına*, trc. Alî Berktay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003) 3: 89.

[26] Mustafa Özkan, *Medine Vesikası/Anayasası ve Birlikte Yaşama*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 7.

[27] Diyarbekrî, I, 398.

[28] Stephen R Humphreys, *İslâm Tarih Metodolojisi –Bir Sosyal Tarih Uygulaması-*, trc. Murtazâ Bedir, Fuat Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 124.

[29] Örnek kullanımlar için bkz. Michael Lecker , *The 'Constitution of Medina': Muhammad's First Legal Document*, NJ: The Darwin Press, Princeton, 2004; Julius Wellhausen, "Muhammads Gemeindeordnung von Medina" *In Skizzen und Vorarbeiten*, IV (Berlin: 1889), 65–83; Serjeant, R. B., "The Constitution of Medina'" *Islamic Quarterly,* VIII, 1964, 3–16; Gil, Moshe, "The Constitution of Medina: A Reconsideration" *Israel Oriental Studies,* IV, 1974,

4.2. Anayasa'nın Hazırlanma Zamanı

Sahihliği konusunda ihtilaf olmamakla beraber vesîkanın hangi tarihte oluşturulduğuna dair çeşitli görüşler mevcuttur. Bunun nedeni ise belgenin kapsamlı ve içerik olarak dağınık bir düzene sahip olmasıdır. Bundan dolayıdır ki bu konu üzerinde çalışan kişiler belgenin tam bir belge mi yoksa farklı bölümlerlerden oluşan bir parçalar bütünü mü olduğu konusunda ihtilafa düşmüştür. Araştırmacılardan Moshe Gil, bir bütün olarak hicretin hemen akabinde kaleme alındığını ifade ederken, Welhausen, Bedir savaşından kısa bir süre önce tek parça halinde kaleme alındığı bunun sebebinin de iki farklı mülahaza içerdiğini ifade etmiştir. Buna göre o, ilk etkeni Hz. Muhammed'in bu durumun ilahi bir emir olmaması sebebiyle çekingen bir pozisyon içinde olmasına, ikincisinin ise Yahudilere duyulan güvensizliğe bağlamıştır.[30] Serjeant ihtiyaçlar doğrultusunda yeni maddeler ilave edilerek zaman içerisinde oluştuğunu söylemektedir. Watt ise Serjeant gibi metnin oluşturulma tarihinin tam olarak bilinmediğini, belgenin zaman içerisinde ihtiyaç ve olaylara göre şekillendiğini kabul etmekle beraber olaya biraz daha derinlik katarak ilk yarısının Bedir'den önce hazırlandığını, diğer kısmının da Medîne'deki Yahudi kabilelerinden üçüncüsü ve sonuncusunun 627 yılının yazında ortadan kaldırıldığı düşünerek günümüzdeki şekline bu tarihten sonra geldiği ifade etmektedir. İslâm kaynaklarında ise İbn Hişâm olayı tarihsiz olarak anlatırken, Belâzürî hicret sonrası, Ebû Ubeyd ise cizye emrinden (630) önce olduğunu ifade etmektedir. Ancak 627 yılından şehirden çıkarılan Yahûdîler'e bakacak olursak bunun çok makul olmadığı düşünülebilir.[31]

Zaman konusunda olduğu gibi sözleşmenin maddeleri hususunda da ihtilaf yaşanmıştır. Vesîkanın ilk mütercimlerinden biri olarak bilinen Wellhausen (1844-1918) anlaşma maddelerini 47 olarak sunarken, Muhammed Hamidullah kanaatinin 52 madde olduğunu belirtmiştir. Âsım Köksal'ın maddeyi 55'e kadar çıkarmış olsa da genel olarak tarihçiler arasında Wellhausen ve Hamidullâh'ın tasnifleme şekli kabul görmüştür.[32]

4.3. Anayasa'nın Önemi

Toplumsal teşkilatlanma adına ortaya çıkan bu vesîka ile hem dinî hem de siyasî bakımdan Medîne'de yeni bir devir başlamıştır. Mekke ve çevre şehirlerden gelecek tehditlere karşı bir güç gösterisi olarak düşünülebilecek bu sözleşme aslında bir arada yaşama tecrübesini kuvvetlendirerek, insan hak ve hürriyetlerini, sosyal adalet prensiplerini, din ve vicdan hürriyeti ile toplum çıkarlarının korunmasını sağlayarak, hukukî ve siyasî otoritenin ilk merhalesi olarak Medîne'de bir site-devlet teşkilatlanmasının nüvesi olmuştur. Hz. Peygamber'in şehrin yöneticisi olarak kabul edilmesi ve Yahudilerin var olan bilgiler ışığında muhalif bir çıkış sergilememeleri çok eskiden beri gelen Arap-Yahudi ilişkilerini böylece farklı bir boyuta taşınmasına vesile olmuştur.[33]

Merkezî otoritenin olmadığı ve yaygın kabilecilik anlayışının hakim olduğu coğrafyada böyle bir vesikanın sık sık kan dökme, yaralama, diyet ve fidye gibi benzer kavramları kullanması; yasama, temsilî siyasal katılım, inanç ve ibadet özgürlüğü, adalet, hukukun üstünlüğü, eşitlik ve çok hukukluluk prensibi, can ve mal kaybı, birlikte yaşama, ülke savunması gibi çok kritik noktalara değinmesi toplumsal birliğe

---

44–66; Rose, P. L., "Muhammad, the Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the Historical Kernel.", *Der Islam,* LXXXVI, 2009, 1–29; Goto, A., "The Constitution of Medina." *Orient: Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan,* XVIII, 1982, 1–17; Denny, F. M., "Ummah in the Constitution of Medina." *Journal of Near Eastern Studies,* XXXVI, 1977, 39–47; Rubin, Uri, "The 'Constitution of Medina': Some Notes" *Studia Islamica,* LXII, 1985, 5-23; Özkan, 42.

[30] Humpreys, 125.

[31] Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Medîne'de*, trc. Süleymân Kalkan, (İstanbul: Kuramer, 2016), 102. Bu hususla ilgili olarak ayrıca bkz. Abdurrahman Demirci, "Medîne Vesikası: Oluşum Süreci ve Zimmet Antlaşmalarına Etkisi" *İSTEM* 10/19 (2012): 253-271.

[32] Aslında birbirine çok yakın olan bu tasnif sisteminde yer alan farklılıklar ve maddeleme özellikleri için bkz. Mehmet Erdem, "Medîne Vesîkası'nın Maddelendirme Şekli ve Türkçe Çeviriler Üzerine Bazı Mülahazalar" *JASS* 8 (2012): 525-542.

[33] Hizmetli, *İslâm Tarihi İlk Dönem*, 278; Heykel, 160; Mustafa Sıbâî, *Peygamberimiz'in Hayatından Dersler ve İbretler*, trc. M. Fatih Saraç, (İstanbul: Risale, 2005), 52.

ve dinginliğe ne kadar fazla ihtiyacın olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Enfâl suresinin 46. ayetinde yer alan "*Allah'a ve Resûl'üne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüz, devletiniz elden gider. Sabırlı olun. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.*" düsturunun tersi bir hayat süren eski Yesrib halkı iç çekişme ve çatışmalarla enerjisini tüketme seviyesine gelmişken temelinde "ümmet, katılım, beraberlik" kavramlarını barındıran sözleşme ile az da olsa var olan göstermelik anlaşma ve beraberlikler yerini sağlam, resmî ve geçerliliği bulunan bu vesikaya bırakmıştır.[34]

Politik dilin zaferi olarak nitelendirebileceğimiz vesika ile Hz. Peygamber, hakem rolünden artık tam ve bağımsız bir devlet başkanı rolüne geçiş yapmıştır. Siyasî ve hukuksal yönden güç kazanan Hz. Peygamber kurallara riayet etmeyen Yahudilere ciddi bir yaptırım uygulamış nitekim şehirden giden son Yahudi birliğiyle –Kureyzaoğulları- vesikanın görünürde geçerliliği sona ermiştir.[35] Ancak bu durum sözleşmenin yürürlükten tamamen kaldırıldığı manasına gelmemektedir.

SONUÇ

Cahiliye dönemi Arap gündelik hayatı yazılı bir hukuka dayalı olmadığı için jeo-stratejik konum, çevre şartları, iklim ve doğal denge insanların varlıklarını sürdürebilmek için bir takım uygulanabilir enstrümanlar geliştirmelerini zorunlu hale getirmiştir. Bir arada yaşamanın en önemli göstergelerinden biri olan bu uygulamalardan hiç şüphesiz ilk akla geleni erken dönem Arap toplumun yakından bildiği bir uygulama olan hilf uygulamasıdır. Kabile hayatının ve asabiyet olgusunun yaygın olduğu bir coğrafyada hilf, kişilerin topluma kazandırılmasında, maddi zararların karşılanmasında, kabileler arası güçlü bir imaj oluşturulmasında etkin rol oynasa da temeli menfaate dayalı olduğu için Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu mesajın ruhuna tam olarak hitap edemiyordu. Bu durum hilin yeni bir form ve yeni bir isim kazanmasına belki de yol açtı. Bu yeni uygulama menfaat ve çıkar odaklı değil İslâm dinin getirdiği yeni kavramlardan biri olan "uhuvve" kavramına dayalı olan muahât idi.

Muahât kişilerin rengine, ırkına, kan bağına, ekonomik durumuna, içerisinde bulunduğu psikolojik duruma göre ayırmaksızın tek bir şemsiye altına toplamayı hedeflemiş hatta ilk zamanlarda bu kişiler miras yönünden bile birbirlerine sıkı sıkıya bağlanmışlardır. Hz. Peygamber'in politik başarısının en önemli dilsel yansıması olan muahât daha sonraları sadece kardeşlik esasına dayalı yerel bir hukuk normu haline dönüşmüştür. Böylece ilk defa belli kuralları ve yaptırımları olmasa da daha sonrasında ortaya çıkacak yazılı hukuk metinlerinin çekirdeğini oluşturacak bir uygulama başlatılmıştır. Müslümanlar arasında birlik ve beraberliği tesis etmeye, sosyo-kültürel intibakı kolaylaştırmaya çalışan Hz. Peygamber, güncel politik dili en güzel şekilde kullanarak şehrin diğer unsurlarını da içine alacak daha büyük bir uygulamanın hem zihinsel hem de hukuksal altyapısını hazırlamaya koyulmuş bu bağlamda Medine gündelik hayatında hem Yahudiler hem de çevre kabile reisleriyle çeşitli temaslarda bulunmuştur. Bu başarılı temaslar tarihin ilk yazılı anayasası olarak isimlendirilen Medine Vesikası'nın ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır. Bu durum Hz. Peygamber'in ne kadar büyük bir lider olduğunu, politik dili ne denli doğru kullandığı gösteren en önemli sonuçtur.

Medine Vesikasıyla ister inansın ister inanmasın, ister Müslüman olsun ister Yahudi olsun toplumun her ferdinin yaşam koşulları güvence altına alınarak, hukuksal bir ortak zemin sağlanmıştır. Bu yeni düzen hilf ve muahâtı kapsayan keyfî ve şahsî her türlü mücbir sebebi ortadan kaldıran bir uygulama olmuştur. Medine Vesikası'nın ayrıca sadece iç politikayı değil dış politikayı kontrol altına almayı hedefleyen bir yapıda olması Mekke müşrikleri başta olmak üzere olası her türlü dış saldırıya karşı topyekûn bir karşı koyma bilincinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Hz. Peygamber'in ileri görüşlülüğü, kararlılığı ve politik söylemenin güçlü olması Medine'nin huzur ve sükûnete ermesine, gündelik hayatta karşılaşılan problemlerin azalmasına, daha hızlı ve kontrollü bir yapılanmaya imkân tanımıştır.

[34] Uçar, 175-176.
[35] Hodgson, 130-133.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' San'ânî Himyerî (211/826-27). *Musannef*. I-XI, thk. Habîburrahmân A'zamî, Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.

Akyürek, Yunus. "Cahiliye Dönemi Kureyş Toplumunda Hilf Olgusu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20/38 (2018): 34-56.

Algül, Hüseyin. "Hilfü'l-Mutayebbîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 18: 32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Algül, Hüseyin. "Muâhât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30: 308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Arı, M. Salih. "Hilfu'l-Fudûl Cemiyetinin Sosyal Dayanışmadaki Rolü", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1995-1998): 375-384.

Arı, M. Salih. "Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu". *İSTEM.* 2/4 (2004): 173-188.

Baş, Eyüp. *İslam'ın İlk Döneminde Müslüman Yahudi İlişkileri.* İstanbul: Gökkubbe, 2004.

Belâzürî, Ahmet b. Îsa b. Ca'fer (279/895), *Ensâbü'l-Eşrâf*, I. thk. Muhammed Hamîdullah, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.

Çağrıcı, Mustafa. "Asabiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 3: 453-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çelemli, Memduh. *Hz. Muhammed Döneminde "Emân"*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.

Demirci, Abdurrahman. "Medîne Vesikası: Oluşum Süreci ve Zimmet Antlaşmalarına Etkisi" *İSTEM* 10/19 (2012): 253-271.

Diyarbekrî Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. Hasen (990/1582). *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefîs*. I-II. Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.

Durî, Abdulaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi –Bir Önsöz-*. çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as Sicistânî (275/888). *Sünenü Ebî Dâvûd*. I. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.

Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Muhammed'den Reform Çağına*, trc. Alî Berktay. I-IV. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

Erdem, Mehmet. "Medîne Vesîkası'nın Maddelendirme Şekli ve Türkçe Çeviriler Üzerine Bazı Mülahazalar". *JASS.* 8 (2012): 525-542

Eser, Mithat. "Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hilfu'l-Fudûl'a Katılması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/2 (2009): 311-329.

Hamidullâh, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Sâlih Tuğ, I-II. İstanbul: İrfan Yayımcılık ve Ticaret, 2001.

Hamidullâh, Muhammed. "Medîne Döneminde Peygamberin (s.a.) İcraatındaki Hoşgörü" *İslâm, Bilim ve Felsefe*. İstanbul: 1990.

Hamîdullah, Muhammed. "Îlâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hazreti Muhammed Mustafa*, çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Ahmet Halît Kitabevi, 1945

Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi İlk Dönem.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Hodgson, Marshall. *İslam'ın Serüveni*. çev. Kurul, I-III, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Humpreys, Stephen. *İslâm Tarih Metodolojisi –Bir Sosyal Tarih Uygulaması-*, trc. Murtazâ Bedir, Fuat Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekîr, (235/852). *Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*. I-VII, thk. Kâmil Yusûf Hevt, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.

İbn Habîb, Muhammed Hâşimî (245/860). *Kitâbu'l-Muhabber*. thk. I. Lichtenstadter, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb Himyerî Me'ârifî, (218/828). *Sîretü'n-Nebeviyye*. I-II, thk. Mustafa Sakkâ, İbrâhîm Ebyârî, Abdulhafîz Şelbî, 1955.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr Muttalîbî Kureşî Medenî (151/768). *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî)*. thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.

İbn Kesîr, Hâfız 'İmâdü'd-Dîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer (774/1372). *el-Bidâye ve'n-Nihâye.* I-XXI. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn Türkî, yy.: Dâru'l-Hicr, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed Yezîd Rebeî Kazvinî (275/888). *Sünenü İbn Mâce*. I, Riyad: Mektebetü'l-Meârif,, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükrem (711/1311). *Lisânu'l-Arab*. I-LV, Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî Haşimî, Basrî (230/845). *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. I-X. thk. Alî Muhammed Ömer, Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

Kaya, Büşra Sıdıka. *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân Uygulamaları.* Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007.

Konpara, Zekai. *Peygamberimiz, İslâm Dini ve Aşere-i Mübeşşere*. İstanbul: Fatih Yayınevi, ts.

Lefebvre, Henri. *Gündelik Hayatın Eleştirisi-I*. trc. Işık Ergüden. Sel Yayıncılık, 2017.

Makrizî, Takiyuddîn Ahmed b. Alî b. Abdülkâdir b. Muhammed, (845/1442). *İmtâü'l-Esmâ' bi mâ li'n-Nebiyyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâli ve'l-Hafedeti ve'l-Metâ'*. I-XV. thk. Muhammed Abdulhamîd Nemîsî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc b. Müslim Kuşeyrî. (261/875). *Sahîhu Müslim*. I-II, Riyad: Dâru Taybe, 2002.

Özkan, Mustafa. *Medine Vesikası/Anayasası ve Birlikte Yaşama*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

Özkuyumcu, Nadir. "Hilf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.*18: 29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Semhûdî, Nureddîn b. Alî b. Abdullâh (911/1506). *el-Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*. I-V. thk. Kâsım Semerrâî, Müessesetü'l-Furkân, 2001.

Sıbâî, Mustafa. *Peygamberimiz'in Hayatından Dersler ve İbretler*. trc. M. Fatih Saraç. İstanbul: Risale, 2005.

Sönmez, Nesim. "Hılfu'l-Fudûl Teşkilatı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 41 (2014): 399-418.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed Has'amî (581/1185). *Ravzu'l-Unûf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li'bni Hişâm*. I-VII. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.

Taberî, Muhammed b. Cerîr (310/923). *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. XXIV. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, yy.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tirmizî, Ebû Îsa Muhammed b. Îsa b. Sevre. (279/892). *Sünenü't-Tirmizî*. I. thk. Muhammed Nâsiruddin Elbânî. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.

Uçar, İlyas. *Medine'de Gündelik Hayat*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Vâkıdî, Ebu Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd (207/822). *Kitâbu'l-Megâzî*. I-III, thk. Marsden Jones, Beyrut 1984.

Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Medîne'de*, trc. Süleymân Kalkan. İstanbul: Kuramer, 2016.

DİN DİLİNİN HARCINI KARMAK: TAHAKKÜM İLE Mİ, TAHAMMÜL İLE Mİ?

Zeynep Canan KOÇAK[1]

Özet

İslam medeniyeti farklı mezhepler, ekoller, yorumlardan oluşan büyük bir düşünce geleneğine sahiptir. Her ne kadar zaman zaman belli bir yorum, ekol, mezhep iktidarı ile baskıların gündeme geldiği görülmüş olsa da İslam düşünce geleneği türlü bakış açılarını, yaklaşımları…vs. bünyesinde barındırmış, bunların devamına imkan tanımış ve farklı seslerden oluşan bütünlüğünü günümüze kadar korumayı başarmıştır. İslam geleneğinin bu başarısı elbette tesadüf değildir. Bu başarının arkasında bir takım dinî, kültürel ve epistemolojik amillerin olduğu açıktır. Bu dinî, kültürel ve epistemolojik amiller, insana, varlığa ve hatta Tanrı'ya dahi kendi nazarıyla türlü anlam yükleyen birçok bakışı bir arada tutmak açısından bir fırsat olmakla beraber İslam tarih ve coğrafyasını, kendini tüketmek yerine besleyen bir medeniyetin yatağı haline getirmiştir. Bununla beraber, İslam düşünce geleneği boyunca tesamühe, tahammüle dayalı bu yaklaşımla bağdaşmayan ve tahakküm odaklı bir sese dayalı örnekler görmemiz de mümkündür. Söz konusu tahakküm dilinin zaman zaman iyice sivrilerek benmerkezci bir tavır sergilediği, kendi dışındaki yorum ve yaşam biçimlerini ötekileştirdiği ve hatta kendi dışındakilerin yaşam haklarına müdahaleden dahi çekinmediği malumdur. Tebliğimizi oluşturan işbu metin, tahakküm diline dair misaller vermekle beraber, tahammül dilinin yani kuşatıcı bir yaklaşımın önemine dikkat çekmektedir. Bu meyanda İslam medeniyetinin ilmî, kültürel, sanatsal…birçok alanda bir zenginlikler medeniyeti olmasına olanak veren tahammül dilinin yansımalarına dair örnekler sunmaktadır. Bununla beraber, söz konusu kapsayıcı dilin devamı ve günümüze aktarılmasının gereği üzerinde durmaktadır.

Anahtar Kelimeler : Din Dili, Gelenek, Tenkid, Tahakküm, Tahammül.

Abstract

Mortar of the Religion Language: Domination or Tolerance?

Islamic civilization has a great tradition of thought consisting of different sects, schools and interpretations. Although, from time to time, it has been seen that pressures have come to the agenda with a certain power of interpretation, school or sect, the Islamic thought tradition has accommodated various perspectives and approaches, has enabled them to continue and has managed to maintain the integrity of different sounds until today. This success of Islamic tradition is not a coincidence. It is clear that there are a number of religious, cultural and epistemological agents behind this success. Together these religious, cultural and epistemological acts have been an opportunity to hold many perspectives that give meaning to man, being, and even God in their own view, they have made the Islamic history and geography the bed of a civilization that nourishes itself. However, throughout the Islamic tradition of thought, it is possible to see examples based on a domination-oriented voice that is incompatible with this approach based on tolerance, endurance. It is evident that the domination-oriented voice in this case shows a self-centering attitude, marginalizes the interpretations and life styles outside of itself and does not hesitate even to interfere with the rights of life outside of itself. This paper, which constitutes our Communiqué, deals with the tolerant languange that allow Islamic civilization to become a civilization of wealth in many fields such as scientific, cultural and artistic, and provides examples about the reflections of this tolerant language. At the same time, it emphasizes the need for continuation and transfer of the inclusive language to the present day.

Key Words : Religion Language, Tradition, Critique, Domination, Tolerance.

[1] Dr. Öğretim Üyesi, Hadis Anabilim Dalı, Aksaray Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi.

Dışlayıcı Din Dilinin Marifeti (!): Dini Tekfir ve Tahakküm Aracına Dönüştürmek

Kur'ân, akaid konusunda, Müslümanların birlik halinde inanmaları gereken hususları bildirmiş, Hz. Peygamber de ilk müfessir olarak, ihtiyaç duyulan konularda yaptığı açıklamalarla, ilerde Müslümanları müşkil durumlara düşürebilecek karanlık bir nokta kalmamasını sağlamıştır.[2] Dolayısıyla dinin anlaşılması konusunda Hz. Peygamber döneminde belirgin bir farklı bakış olmamakla beraber, dinî meselelerde farklı yaklaşımların söz konusu olduğuna dair örneklerin tarihi malum olduğu üzere İslam'ın ilk dönemlerine kadar uzanmakta ve Hz. Peygamber'in ağzından çıkan ifadelerine; eğitim ve anlama seviyesi, sosyo-kültürel durumu, karakteri vs. birçok açıdan farklılık arz eden muhataplarınca farklı anlamlar yüklenebilmiş olması elbette tabii bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı aileden bireylerin dine bakış açılarının dahi ne derece değişebileceğini göstermesi açısından sadece Hz. Ömer ve oğlu Abdullah İbn Ömer misali yeterli olabilir ki bu durum kişisel yapının da herhangi bir şeyi anlamlandırma konusunda muazzam etkisini ortaya koymaktadır.

Anlamın gayri ihtiyari bir takım etkenlere bağlı olmasının yanı sıra kişisel hata veya eksiklik gibi bazı durumlara da bağlı olduğu aşikardır ki yine İslam'ın ilk dönemlerinde buna dair örnekler gözümüze çarpmaktadır. Zira sahabe eksik duyma, yanlış öğrenme, iyi ezberleyememe gibi sebeplerle bazen hadisleri hatalı rivayet etmekteydiler. Bu durumu fark ettiklerinden dolayı kendi içlerinde gerekli uyarılarda bulunarak düzeltme yapmayı, böylece hadisin doğru şeklini tespit etmeyi görev bilmekteydiler.[3] Örneğin yalnızca Zerkeşî'nin (ö. 794/1392), aktardıkları bir takım rivayetler sebebiyle Hz. Ayşe'nin sahabeye yönelttiği eleştirilerine yer verdiği eseri dahi bizim için çok sayıda misal içerir.[4] Bu durum, hadis tarihi açısından bakıldığında eleştirinin ilk örneklerinin sahabe devrinde görüldüğü anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra nassların yorumunda ve hükümlerde onların arasında gelişen fikrî ayrılıklar, tenkit geleneğinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.[5] Bunun yanı sıra, Müslümanlar arasında vukû bulan tartışmaların zaman içerisinde yalnızca bu gibi, 'bir konuda farklı hükme varmayı normal karşılayabilme' veya 'birbirini tashih etme' düzeyinde kalmadığı, siyasî ve toplumsal birtakım sebeplerin de etkisiyle çok derin ayrılıkların ortaya çıktığı malumdur.

Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) Müslümanlar arasındaki ilk ayrılığın Hz. Peygamber'in vefatı sebebiyle ortaya çıktığını nakleder. Şöyle ki, kimi inananların onun ölmeyip İsa gibi göğe alındığını iddia ettikleri fakat Hz. Ebûbekir'in müdahalesi ile söz konusu düşüncenin izale edildiği ifade edilir. Naklettiğine göre inananlar arasında buna dair bir görüş ortaya daha sonra da atılmamıştır.[6] Yine Hz. Peygamber'in nereye gömüleceği konusunda farklı fikirler ortaya çıkmış fakat Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadis üzerine bu mevzu da kolayca çözümlenmiştir.[7] Bir diğer mesele olarak, Hz. Peygamber'in vefatı sonrası kimin halife olacağı hususu bu mevzulara göre biraz daha problemli olmuş görünse de Müslümanlar arasında bir mutabakat sağlanabilmiştir.[8] Ayrıca, yukarıda da zikredildiği

[2] Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, tsz.), 3.

[3] Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 30.

[4] Eser Hz. Ayşe'nin, kendisine aktarılan bazı rivayetleri, Kur'ân-ı Kerim, sünnet ve hadisler, akıl ve mantık, tarihsel vaka gibi kriterleri baz alarak nasıl tenkid ettiğini ve tenkid faaliyetinin sahabe döneminde kadar uzandığını göstermesi açısından önemlidir. Bkz. Bedruddin ez-Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabe'ye Yönelttiği Eleştiriler*, yayına hazırlayan: Bünyamin Erul, (Ankara: Otto Yayınları, 2017).

[5] Sezai Engin, "Talebe-Hoca İlişkileri Özelinde Hadis Tarihinde Eleştiri Olgusu", *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*, ed. Sezai Engin, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 80.

[6] Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 15; Ayrıca bkz. Muhammed eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *Milel ve Nihal (Dinler Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 34-35.

[7] Bağdâdî, 15-16; Şehristanî, 35

[8] Bağdâdî, 15-17; Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36), *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtu'l-İslamiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn)*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 27-29; Şehristânî, 35-36.

üzere, vahyi ve sünneti anlama konusunda farklı yorumlar olsa da bunlar çok fazla kargaşa yaratmamıştır.

Hz. Peygamber devrini takip eden Hulefâ-i Raşidîn dönemi, özellikle üçüncü halife Osman b. Affân'ın devrine kadar nispeten sakin geçmiş, Peygamber zamanında olduğu gibi, akideyle ilgili hususlar münakaşa konusu yapılmamıştır. Esasen bu süreçte Müslümanlar, bütün güçlerini daha çok İslâmiyet'in genişleyebilmesi ve kuvvetlenebilmesi için yapılan savaşlara hasretmişler, dolayısıyla bu gibi meselelerin münakaşasına fırsat dahi bulamamışlardır.[9] Fakat Müslüman toplumun bu sükun içerisindeki hali maalesef böyle devam etmemiş, dinî veya toplumsal meselelere ilişkin ortaya çıkan problemler huzurlu bir şekilde bertaraf edilememiştir. Hz. Osman'ın yaptığı işler üzerinde anlaşmazlığa düşülünce iş onun öldürülmesine kadar varmıştır.[10] Bu andan itibaren İslam binası çatırdamış, bir taraftan Hz. Ali'ye biat edilirken diğer taraftan Hz. Osman'ın ölümünden mesul olduğu ileri sürülerek yine Hz. Ali'den onun 'dem'i talep edilmeye başlanmıştır. Bu ise, birbirine düşman iki gruba ayrılmış olan Müslümanların, önce Basra civarında, sonra da Sıffin'de, büyük sayıda ölü bırakan çarpışmalarına yol açmıştır.[11] Bu yüzden Müslümanların temiz kanları bol bol akmış, daha önce görülmeyen büyük günahlar işlenmiş, İslâm dininin yasakladığı icram hareketlerine girişilmiş ve Müslümanlığın en ulu ve en muhterem şahsiyetlerinden birçoğu bu hadiselerde hayatlarını kaybetmiştir.[12]

Hz. Peygamber'in, İslamlaştırma siyasetinin de bir gereği olarak, kendilerini tanıdığı halde münafıkları dahi deşifre etmediği ve onları İslam dairesinin dışına itmediği bilinmektedir. O, "Ben Müslüman'ım" diyen herkese Müslüman muamelesi yapmaktadır.[13] Cihad esnasında yakaladığı ve o esnada "La İlahe İllallah" deyiveren bir adamı, korkudan kelime-i şahadet getirdiğine hükmederek öldüren Üsâme'ye, defalarca "Kalbini mi açıp gördün?" [14] buyurarak, hatta bir diğer Müslim (ö. 261/875) rivayetine göre, 'o öldürdüğü kişi olur da kıyamet günü tevhid getirerek Allah'ın huzuruna gelirse o zaman ne yapacağını' sorarak[15] tepki göstermiş olması da yine Hz. Peygamber'in bu konudaki titizliğini göstermesi açısından önemlidir.

Hz. Peygamber'in yukarıda zikredilen tutumunun bir gereği olarak, İslam toplumunun büyük çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnet itidal ve hoşgörüyü esas almış olmakla beraber bazı marjinal grupların aşırıya kaçtıkları ve muarızlarını tekfir dahi ettikleri görülmektedir.[16] Zira, Hz. Ali taraftarları, ona karşı gelenleri, onunla harp edenleri ve nihayet hakkı olan hilâfetten kendisini alıkoyanları şiddetle yererek, onları küfür ve zındıklıkla itham ederlerken, Muaviye taraftarları da camilerde Hz. Ali'yi açıkça lanetlemekteydiler.[17] Hz. Ali ile Muaviye arasında meydana gelen Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali'nin saflarında bulunan ve daha sonra ondan ayrılıp Hariciler diye teşekkül edecek grup mensupları, Hz. Ali ile Hz. Osman'ı, iki hakem Amr b. As ile Ebû Musa el-Eş'arî'yi, Cemel Vakası'nda bulunan müminlerin annesi Hz. Aişe ile Talha ve Zübeyr'i ve hakemlerin hükmüne razı olan ashabı tekfir etmekteydiler.[18] Aslında kendilerinin dahi küfre girdiklerine inandıklarını ve fakat kendileri bundan ötürü tevbe ettikleri için bu halden kurtulduklarını düşünmekteydiler.[19]

---

[9] Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 18.
[10] Bağdâdî, 15-17.
[11] Koçyiğit, 20.
[12] Işık, 30.
[13] İlyas Çelebi, *Dinî Düşüncede İtidal ve Hoşgörü* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009), 65.
[14] Ebû'l Huseyn Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Musnedu's-sahîhu'l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhya-i Turâsi'l-Arabiyyi, tsz.), "İman", 158.
[15] Müslim, "İman", 160.
[16] Çelebi, 66-67.
[17] Işık, 33.
[18] Ramazan Altıntaş, "İtikadi Açıdan Tekfir Olayına Bakış", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu (27-28 Kasım 2015 Kelam Çalıştayı Bildiriler Kitabı)*, ed. Mehmet Evkuran, (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016), 120-121; Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da İtikadî Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, (İstanbul: İmaj İç ve Dış Ticaret Baskı, tsz.), 70
[19] Ebû Zehra, 65.

İslam Tarihi'nde tekfir faaliyetlerinin ilk temsilcileri olarak anılan[20] Haricîlerin bu meselelerde ortaya koydukları tavır, daha sonra bu mezhebin omurgasını oluşturan temel bir ilke haline gelmiştir. Kur'ân veya onun hükümlerini inkar edenler yanında onların gereği olan davranışları sergilemeyenlerin de küfre girdiğini söyleyerek iman-amel ilişkisinde, amelin imandan bir cüz olduğu kanaatine ulaşmışlardır. Onlar bu geniş alanda önlerine geleni hata ve günahları dolayısıyla tekfire kalkışmışlardır. Bu hoşgörüsüz yaklaşım, onları hırçınlaştırmış ve radikal tavırlara itmiştir. Öyle ki birbirlerine dahi tahammül edemez hale gelmişlerdir.[21] Bu hırçın tavırları yalnızca tekfirle de kalmayıp, görüşlerine uymayan kimseleri katletme zorbalığına kadar varmıştır.[22]

Müslümanlara ait bu tür sahneleri maalesef sadece Hz. Ali dönemindeki çatışmalar esnasında görmüyoruz. Harre vakasında yine önce tekfirleşen sonra ise birbirlerini katleden Müslümanlara şahit oluyoruz. Şöyle ki, önce Muaviye'nin, daha sonra ise oğlu Yezid'in Filistin bölgesi valiliğini yapan Kelbli Hasan b. Mâlik'in, Ümeyyeoğullarına biat propagandası yaparken Ürdünlülere, İbn Zübeyr ile Harre vak'asında öldürülenler ile ilgili düşüncelerini sorduğu, onların da Yezid'in hak üzere olup, onun taraftarlarından öldürülenlerin cennetlik olduklarına yine İbn Zübeyr'in münafıklığına ve Harre'de öldürülenlerin cehennemlik olduklarına inandıklarını ifade ettikleri kaynaklarımızda yer almaktadır.[23]

Müslümanların, birbirlerini siyasî ve toplumsal olayların etkisiyle birer taraf -öteki- olarak görmeye başlamaları ve bunun neticesinde birinin diğerine tahakküm etme hırsı, kendi gibi olmayanı tahkir ve hatta tekfir etmesi, bir damar halinde sonraki nesillere de miras kalmış görünür. Zira biz, maalesef bu tür bir tutumu daha sonra farklı mezhep, kültür, yaklaşım -adına her ne denirse- bir başka ses anlamına gelen birçok kesime karşı da görmekteyiz. İslam geleneği zaman içerisinde Müslümanların ayak bastıkları ve haberdar oldukları birçok kültürü içine alarak genişlemekle, üretmekle beraber bu dışlayıcı, tekelci ve tahakkümcü tutum da zaman zaman hortlamıştır.

Örneğin, Ebû Hanîfe (ö. 150/767), farklı kökenli millet ve dinlere mensup insanların yaşadığı Kûfe şehrinde Müslümanların, günlük hayatta karşılaştıkları problemlere fetva almak için başvurdukları bir otoritedir. Onun sorunlara getirdiği çözümler ve makul yaklaşımlar, insanların onun etrafında kümelenmesini sağlamıştır.[24] Bununla beraber onun Emevî iktidarına karşı Ehl-i Beyt tarafında yer alması ve muhalefet etmesi, Halife Mansur'u (ö. 158/775) rahatsız etmiş, nihayetinde Ebû Hanîfe hapsedilerek her gün on kırbaç işkencesiyle cezalandırılmıştır. Ölümle yüz yüze gelinceye kadar Ebû Hanîfe'ye bunu reva gören Mansur daha sonra onu hapisten çıkarsa da fetva vermesini yasaklamıştır.[25] Benzer bir tutumdan İmam Mâlik (ö. 179/795) de nasibini almış ve verdiği fetvalar Mansur'un tepkisini çektiği için birçok işkenceye maruz kalmıştır. [26]

Düşünce özgürlüğünün savunucusu olarak ortaya çıkan Mu'tezile mensupları, daha sonra bu özgürlüğü kendileri gibi düşünmeyenler ve onların izinde yürümeyenler için çok görmüşlerdir. Me'mûn (ö. 218/833) gibi, bazı halifelerin himâyesinde mezheplerini Müslümanlara zorla kabul ettirme çabasına düşerek kendilerine karşı gelmek cesaretini gösterenler için en şiddetli ceza ve işkenceleri uygulamaktan çekinmemişlerdir ki İslam tarihinde ilk defa "mihne" denilen acı ve ızdıraplı bir devir ortaya çıkmıştır. [27] Me'mûn, Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim'e yazdığı bir mektubunda, kadıları ve meşhur

[20] Çelebi, 66-67.
[21] Çelebi, 66-67.
[22] Ethem Ruhi Fığlalı, "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/374.
[23] Ebû'l-Hasen İzzuddîn Alî b. Muhammed İbnu'l-Esîr (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-tarih*, çev. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 4/139.
[24] Fatih Tok, "Ebû Hanife Hakkında İki İddia: Mürciilik ve Halku'l-Kur'an", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012), 246.
[25] Ebû Zehra, 363-366.
[26] Ebû Zehra, 363.
[27] Işık, 65.

hadis âlimlerini, halku'l-Kur'ân konusunda sorgulamasını, bu görüşe sahip olmayanlara devlet kademesinde görev verilmemesini istemiştir. Talimat üzerine yapılan bu sorgulamalar sırasında inanarak veya inanmayarak âlimlerin bir kısmı Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü kabul ettiğini söylemiş, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Muhammed b. Nûh, Seccâde ve Kavârîrî gibi isimler ise bu görüşü reddetmişlerdir. Bu dört âlimin zincire vurularak yeniden sorgulandığı, bu eziyet sonrasında iki alimin resmî görüşü kabul ederek kurtuldukları fakat Ahmed b. Hanbel ile Muhammed b. Nûh'un, görüşlerinden vazgeçmemeleri sebebiyle zincire bağlanarak Tarsus'a sürüldüklerine tarihî kayıtlarda şahit olabiliyoruz.[28]

Mu'tezilîlerin kendi içinde dahi bu özgürlükçü tavırlarını sergileyemediklerini görmekteyiz zira Ebû'l-Huzeyl (ö. 235/849-50 [?]) dahil önde gelen Mu'tezilîler, Nazzâm'ın (ö. 231/845) küfre girdiğini ileri sürmüşlerdir. Ebû'l-Huzeyl, "er-Reddu ale'n-Nazzâm" adlı eserinde "cüz'ün lâ yetecezzâ" hakkındaki görüşlerinden dolayı Nazzâm'ın küfre düştüğünü söylemiş, yine Mutezile'den Cubbâî (ö. 303/916) , Nazzâm'ı "Allah'ın fiillerinden doğan şeyler (el-mütevellidât), yaratılışın gereğidir" şeklindeki görüşünden dolayı tekfir etmiştir.[29]

Mu'tezile'nin düşmanı olarak bilinen Mütevekkil'in hilâfet makamına gelmesiyle ikinci grubu teşkil eden Sünnî sistem hâmi bulmuş ve bu sefer de birinci grubun mümessili sayılan Mutezile'nin kara günleri başlamıştır.[30] Mutezile'nin zındık ya da kafirler sınıfından sayıldıklarına dair örnekleri özellikle reddiye şeklinde kaleme alınan eserlerden takip edebilmekteyiz ki, Bağdâdî'nin, "Nazzâm'ı tekfir için Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tarafından yazılan kitapların sayısını ancak Allah bilir." şeklindeki ifadesi tekfir faaliyetlerin dozu hakkında fikir vermektedir. Ayrıca aynı eserinde ayrıca Eş 'arî cenahından Nazzâm'ı tekfir ve görüşlerini red için yazılmış eserlerden misaller zikretmektedir.[31] Bunun yanı sıra bizzat Eş'arî'nin Mürcie, Mutezile, Harûriye gibi farklı mezhep mensuplarını toptan bid'at ehli, sapkın, kitap ve sünnet muhalifi gördüğü ve onlara ilişkin düşüncelerini kendince delillerle açıkladığı görülmektedir.[32] Bir diğer örnek olarak da Dârimî'nin (ö. 255/869) bu konudaki tutumunu aktaralım: O, Bağdatlı bir kimsenin kendisine gelerek, 'cehmiyyeyi neye; yani kitaba mı, sünnete mi yoksa icmaya mı dayanarak tekfir ettiği' sorusuna, kendince Kitab'a ve sünnete dair deliller getirir. Cevap onların yalnızca tekfir edilmesini değil bununla beraber onların katlini de desteklemektedir. Çünkü onlar, Dârimî'ye göre, zındıklıkta en ileri gidenler, küfrü en açık olanlar, Allah'ın kitabını en kötü şekilde te'vil eden kimselerdir.[33]

Selefiyye, nazar ve istidlali temel bir bilgi yolu olarak benimseyenleri, aklî deliller nedeniyle bazı rivayetleri bırakanları; te'vîle başvuranları Kur'ân'ı reddetmekle itham ve tekfir ederken; Hanbelîler, Eş'arîleri Allah'ın üstte, üst tarafta olduğu, Arş'a istiva ettiği hususunda Allah'ın Rasulünü yalanladıklarını ileri sürerek tekfir etmişlerdir.[34]

Gazzâlî (ö. 505/1111), Faysalu't-Tefrika'da, eski alimlerin ve büyük kelamcıların benimsedikleri mezhebe muhalefet ettiği için bazı kimseler tarafından eleştirildiğini ve yine onlara göre 'Eş'arî mezhebinden bir arpa ucu kadar sapmanın bile küfür, çok önemsiz hususlarda dahi Eş'arî'ye muhalefet etmenin gaflet ve dalalet olduğunu' dile getirdiklerini ifade eder.[35] Görülen o ki, taassub ve tahakküm diğer örneklerde zikredildiği gibi yalnızca farklı mezhep mensuplarını hedef almamış, aynı zamanda

[28] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), *Tarihu't-Taberî*, (Beyrut: Dâru't-Turas, 1387), 8/631-645.
[29] Bağdadî, 96.
[30] Işık, 65.
[31] Bağdâdî, 97.
[32] Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, (Kahire: Dâru'l-Ensar, 1397), 14-19.
[33] Ebû Said Osman b. Said ed-Dârimî es-Sicistânî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdillah el-Bedr, (Kuveyt: Dâru İbnu'l-Esîr, 1416), 198-199.
[34] Recep Ardoğan, "Ehl-i Sünnet Kelamında (Eş'ariyye ve Maturidiyye) Tekfirde Sınırlar –İman- Küfr Sınırını Belirlemede Başlıca İlkeler-", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 25 (2015), 319.
[35] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İslam'da Müsamaha –Faysalu't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zenâdıka-*, Çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 19.

mezhep içi farklı sesleri de dışlamaya kadar varmıştır. O, eserin devamında ise şöyle der: "Eğer muhatabın, küfrün tarifinin, 'Eş'arî, Mu'tezile ve Hanbelî gibi muayyen bir mezhebe muhalefet etmemektir' şeklinde olduğunu iddia ederse o zaman bu kimsenin ahmak ve budala bir insan olduğunu bil. Zira taklit bu adamı bağlamıştır. Bu sebeple bu adam körlerden de kördür."[36] Bu cümlelerin sahibi olan, taassub, tahkir ve tekfirden rahatsızlık duyan Gazzâlî'nin, felsefecilere yönelik tutumu ise ilginçtir. Gazzâlî öncelikle birçok kitapta felsefecilere reddiye niteliğindeki ifadelerin anlaşılmaz, dağınık, açık çelişkilerle ve bozuk ifadelerle dolu sözlerden ibaret olduğunu, bu sözlerin değil ilmin inceliklerini araştıranlar avamı bile ikna etmekten uzak olduklarını belirtir.[37] Bu sebeple felsefeciler hakkında araştırmaya yönelen Gazzâlî'nin bu süreç sonunda felsefecilere, bazı görüşleri sebebiyle yönelttiği eleştirilerin tekfire kadar vardığı görülür. Tehâfüt'ünde, yirmi meseleden on yedisinde filozofların görüşlerini yetersiz ve hatalı kabul edip bunları bid'at sayan Gazzâlî, filozofların âlemin ezelîliği, Allah'ın sadece küllîleri bildiği ve âhiret hayatının ruhanî olduğu tarzında yorumladığı görüş ve iddiaları hakkında "küfür" kelimesini kullanır.[38]

Bir dinî gelenek içerisinde yetişen kimsenin, ister istemez sergileyeceği ilk tutum, kendi dinî geleneğinin temsil ettiği uluhiyet anlayışının, dolayısıyla o geleneğin öngördüğü dinî hayat tarzının yegane doğru ve geçerli olan anlayış ve yaşayış biçimi olduğunu düşünerek kendisini diğer dinî geleneklerden uzak tutup onların dışta kalmasını sağlamaktır. Bu tutum, o kişinin fikrî sınırlarını, kendi geleneğinin belirlemesinden kaynaklanmaktadır.[39] Bu tutumun bir sonucu olsa gerek, fikrî çeşitliliğin ve zenginliğin bir tezahürü olması beklenen mezhepler, zamanla asıl varlık gayeleri olan hayatın çeşitli alanlarında karşılaşılan sorunlarla ilgili farklı çözümler üretmek yerine fikir özgürlüğünün önünde bir engel oluşturmaya başlamışlardır. Geçmişte belli bir dönemde yaşanan tarihsel ve siyasî tecrübeyi ve bunun ürünü olan bakış açılarını bütün dönemler için değişmez ilkelere veya tabulara dönüştürmüşlerdir. Mezheplerin mutlak doğruluk ve hakikati temsil iddiaları, kişilere ve toplumlara şekil verme, onların inançlarını düzeltme veya bidatleri yok etme adı altında insanî müktesebatı tahrip etmekle sonuçlanmıştır. Mezhep kimliğinin etnik ve siyasî kimlikle kaynaşması, mezhepler arası kutuplaşmayı ve çatışmayı artırmıştır. Bu süreçte iki kutuptan birisinde yer almayan diğer mezhepler veya bu ikisinden koparak tamamen farklılaşmış, daha önce gulat (aşırılar/sapıklar) olarak görülen alt gruplar, taraf olmak ve bu çatışmanın bir parçası olmak zorunda kalmışlardır. [40]

İslam tarihine ya da İslam düşünce geleneğine göz attığımız zaman karşımıza çıkan bu tutumun zikrettiğimiz dönemlerle sınırlı olduğunu ve bu güne aktarılmadığını söylemek ise mümkün görünmemektedir. Zira günümüzde de genel olarak Müslümanların bir arada barış içinde yaşama konusunda ciddi problemlerinin olduğu ortadadır. Neredeyse tüm İslam ülkelerinde mezhep çatışmaları ve terör olayları yaşanmaktadır. Bu tablonun oluşmasında batı karşısındaki son birkaç yüzyıllık mağlubiyetin rolünün ve küresel egemen güçlerin parmağının olduğu muhakkaktır. [41] Sıkıntılı İslam coğrafyasında, bir takım İslamî kavram ve literatürlerden ve tarihî tecrübelerden nemalanılarak Müslümanlar arasındaki etnik ve mezhepsel farklılıklar kışkırtılmakta ve sunî temellere dayalı bir kaos ortamı yaratılmaya çalışılmaktadır. Özünde ve temelinde adalet, merhamet ve şefkat gibi değerler bulunan İslam'ın temsili, kuru metne dayalı yeni türedi birtakım cereyanlarla gösterilmeye çalışılmaktadır. Daiş/Işid, Boko Haram, eş-Şebab gibi nevzuhur, İslam'a ve İslam toplumuna aidiyeti son

[36] Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, 23.
[37] Ebû Hâmid Muhammed el- Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl (Dalaletten Hidayete)*, çev. Şemsettin Yeltekin, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015), 38.
[38] Mahmut Kaya, "Tehâfütü'l-felâsife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 40/313.
[39] Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 16-17.
[40] Zübeyir Bulut, "Mezheplerin Ayrışma Konusu Haline Getirilmesi ve Hakikat Tekelciliği", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu (27-28 Kasım 2015 Kelam Çalıştayı Bildiriler Kitabı)*, ed. Mehmet Evkuran, (Ankara:Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016), 255.
[41] Ahmet Mekin Kandemir, "Tevil ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazalî'nin Toplumsal Barışa Katkısı", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 25/2 (2017), 359.

derece şüpheli örgütlerin gayri insani uygulamaları marifetiyle bir İslam karşıtlığı ve korkusu oluşturularak, İslam'a yönelik yanlış bazı algıların, hem Müslim hem de gayr-ı Müslimler nezdinde yaygınlaşmasına sebebiyet verilmektedir. Bu yapılırken bir yandan da, bir takım dinî kavramlar asıl anlamlarından koparılarak, onlara özel ve ideolojik anlamlar verilmek suretiyle zihinlerde kavram karmaşası oluşturulmak istenmektedir. Bu suretle bilinçli olarak, mutedil, kapsayıcı, kuşatıcı, ölçülü söylemlerden uzaklaşılarak, dışlamacı, aşırılığa varan anlayışlara güç kazandırılmaya çalışılmaktadır.[42] Bütün bunların, içinde bulunulan durumda payı olmakla beraber yaşanan iç savaşların ve mezhep çatışmalarının öznesinin Müslümanların bizzat kendileri olduğu göz ardı edilmemelidir. [43]

Günümüzde aynı topraklarda yaşayan grupların birbirlerinin kanlarını helal görmelerinin temelinde tahammülsüz dinî kabul ve yorumlar yatmaktadır. Bu çatışma ortamında her mezhebi grup kendisine Kur'ân'ı siyasal ve ideolojik amaçları doğrultusunda yorumlama hak ve yetkisini görebilmektedir. Düşünce özgürlüğünden ve medeniyet perspektifinden yoksun olan dinî gruplar bugünü, zihniyetleri doğrultusunda dönüştürmekle yetinmeyip farklılıkların tarih ve coğrafya üzerindeki izlerini bile silme operasyonu gerçekleştirmektedirler.[44] Neredeyse her mezhebin kendisi dışındaki herkesi tekfir etmesi, dolayısıyla onlarla savaşmayı ve mensuplarını öldürmeyi dinî bir hak veya vecibe olarak görmesi bu çatışma ortamını kolayca ortaya çıkarmaktadır. Örneğin günümüzde Şiîlerle Sünnîler, Vahhâbî/Selefîler ile Tasavvufçular, "Kur'âncı"larla "Hadisçi"ler karşılıklı olarak birbirlerini tekfir edebilmekte ve bulundukları ortamın şartlarına göre birbirleriyle mücadele etmektedirler.[45] Bunun yanı sıra sanal ortamda tarihî bağlamları dikkate alınmadan vurgulanan belli ayet ve rivayetlerden yola çıkarak, sergilenen görüşün dışındaki tüm sistemlerin İslam dışı olduğu ve bu sistemlere tâbi insanların da Müslüman olamayacağını iddia eden radikal yaklaşımlar varlıklarını sürdürmektedirler.[46]

Görüş ayrılığının rahmet ve fikrî zenginlik olarak görüldüğü bir süreçten mezheplerin ayrışma konusu ve katı dinî yapılar haline geldiği bir sürece geçişte siyasal iktidarların kendilerine dinî meşruiyet sağlama gayesi önemli bir etken olmuştur. Alimlerin, günün yeni meselelerine çözüm üretmek amacıyla ortaya koydukları çabaları ve dinin temel nasslarını esas alan ve akıl ile nakli hüküm çıkarma sürecinde birbirinin karşıtı olarak görmeksizin kullanan yöntemleri, İslam tarihinin başlangıcında Müslüman ümmete bir esneklik ve özgür anlayış kazandırmıştır. Fakat ilerleyen asırlarda mezhepler fırkalar şeklinde kemikleşip/dogmatikleşip değişmez dinî yapılar haline gelince başta iktidarlarına ideolojik meşruiyet kaynağı arayan yönetimlerin himayeci tutumları ve her bölge halkının bu dinî yorumları kendilerine kolayca tanımlayacakları kimlik malzemesi haline getirmeleri mezheplerin çatışma enstrümanlarına dönüşmesinin önünü açmıştır. [47]

Kuşatıcı Din Dilinin Marifeti: Dini Eman ve Tahammül Aracına Dönüştürmek

Her ne kadar yukarıda parça parça zikredilen örneklerle, günümüze kadar uzanan İslam tarih ve düşünce geleneğine dair karamsar bir sahne resmedilmiş olsa da, bir genellemeye giderek tablonun bütünüyle bundan ibaret olduğunu söylemek çok büyük haksızlık olacaktır. Zira hala bir damar olarak devam ede gelen bu dışlayıcı sesin, beraber yaşamaya dayalı kuşatıcı bir medeniyet fikrinin sesi karşısında cılız kaldığı ve İslam geleneğinin, tüm bu karamsar örneklere rağmen bir tahammül medeniyeti olduğuna ilişkin sayısız örnek sunduğu kabul edilmelidir. Dolayısıyla zaman zaman içine düşülen söz konusu karanlık dönemlerden nasıl kurtulacağımıza dair reçetenin yine İslam düşünce geleneğine ve onun tahakküme değil tahammüle dayalı yaklaşımına bakarak oluşturulabilmesi mümkündür. Zira asırlarca farklı din ve inanç mensuplarını belli kurallar dahilinde güven ve huzur

[42] Hacer Şahinalp, "İndirgemeci Yaklaşımların Bir Ürünü Olarak Tekfir", *Birey ve Toplum Dergisi*, 7/13 (2017), 24.
[43] Kandemir, 359.
[44] Bulut, 255-256.
[45] Kandemir, 359.
[46] Ayet ve rivayetleri tarihi bağlamlarından koparark kendi görüşleri doğrultusunda açıklayan bu tür grupların sanal ortamdaki linkleri ve belli başlı yorumları hakkında bilgi sahibi olmak için bkz. İbrahim Tozlu, "Sosyal Medya Hadis Paylaşımlarında Tekfir Problemi", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 21 (2018), 103-109.
[47] Bulut, 255-256.

içerisinde yaşatmış bir din ve medeniyetin bu tecrübeye sahip olmayan diğer toplumlara, farklılıklarla beraber barış içinde nasıl yaşanabileceğine dair elbette söyleyeceği bazı şeyler vardır.[48]

Farklılıkların mevcudiyetini insanın özgür iradesiyle yaptığı tercihlere bağlayan Kur'ân, bunu Allah'ın kudret ve iradesi bağlamında insana verilmiş olan bir hürriyet alanı olarak değerlendirir. Müminler dinde zorlamanın olmadığı konusunda uyarılır ve hidayet ve kurtuluşun yalnızca Allah'ın kudret ve iradesinde olduğu hatırlatılır. Bu çerçevede, tebliğine olumlu cevap vermeyen kişiler için üzülen Hz. Muhammed teselli edilerek, Allah dileseydi bütün insanların bir tek ümmet olacakları belirtilir. İnsanlara yönelik olumlu tavırlar sergilemek ve "öfkelerini yenerek insanları affetmek" müminlerin temel özellikleri olarak Kur'ân'da sıralanır. Bu temel yaklaşım doğrultusunda İslam'da farklılıklardan öte insan varlığına saygı ve insana değer ön plana çıkarılır.[49] İslam düşüncesi, dinamizmini ve üretkenliğini büyük ölçüde bu fikir özgürlüğüne borçludur.[50]

Hz. Peygamber'in, birçok hadisinde istişareye işaret ettiğini görmekteyiz.[51] Bu tutumun yalnızca düşünce seviyesinde kaldığı fakat amele dönüşmediği de iddia edilemez zira Ebû Hureyre'nin, bir rivayetinde ashabı ile Hz. Peygamber'den daha çok istişare eden bir kimse görmediğini söylemiş olması[52] bunu teyid etmektedir. Kişilerin düşüncelerine değer verme, onları dikkate alma konusundaki hassasiyet yalnızca Müslümanlara da özgü değildir zira farklı din müntesibi kimselere karşı bizzat Hz. Peygamber'in takındığı tavır kayda değerdir. Örneğin, Medine'ye gelen Necran Hıristiyanlarının vakti giren ibadetlerini Mescid-i Nebevî'de eda talepleri Hz. Peygamber tarafından olumlu karşılanmış ve doğuya yönelerek ibadetlerini burada yapmışlardır.[53]

İslam'da belirli bir ruhban sınıfının olmayışı, İslam'a mensup her bireyin dinî problemler üzerinde düşünebilmesine ve farklı bakış açıları ortaya koyabilmesine imkan tanımıştır.[54] Ayrıca hakikatin yalnızca bir kişi, kurum, zümre veya mezhebe ait olmadığının takdir edildiğini yine İslam geleneğinin bir parçası olan isimlerden görebiliriz. İslam tarihinin ilk zamanlarında, henüz daha Hz. Ömer döneminde, bizzat Hz. Ömer'in kendisine ait şu cümleler hakikat tekelciliğinin; kişinin, rey veya kanaatinin kesinliğini iddia etmesinin yersiz olduğunu ifade etmesi açısından çok mühimdir. Zira ona göre bir rey ancak Hz. Peygamber'den ortaya çıkmışsa isabetli olabilir çünkü o Allah tarafından vahiy gönderilen bir peygamberdir. Onun dışındakilerin ortaya koyduğu reyin de asla bu dereceye ulaşamayacağını düşünen Hz. Ömer şu ifadeleri kullanır: "Bizim ortaya koyduğumuz şey ise zandan ve tekellüften (gayret) ibarettir."[55]

---

[48] İsmail Hakkı Ünal, "İslam'da Din Hürriyeti ve Bir Arada Yaşama Tecrübesinin İlk Örnekleri", *İslam Kültüründe Hoşgörü –Bir Arada Yaşama Tecrübemizin Esasları*, *Örnekleri*- (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 18.

[49] Şinasi Gündüz, "Kültürlerarası Barış ve Bir Arada Yaşamanın Teolojik Temelleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2006), 21-22.

[50] Bulut, 252-253.

[51] Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/870), *Edebu'l-Mufred*, thk. Semîr b. Emîn ez-Zuhrî (Riyad: Mektebetu'l-Mearif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998), 136; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), *Sunenu Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdu'l-Hamîd (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, tsz.) "Edeb", 124; Muhammed b. Îsa et-Tirmizî (ö. 279/892), *Sunenu't-Tirmizî* (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Edeb", 57; Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887), *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabî, tsz.) "Edeb", 37.

[52] Tirmizî, "Cihad", 34.

[53] Abdulmelik İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Seka, İbrahim el-Ebyari, (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/574. Konuyla alakalı daha fazla örnek içi bkz. Faruk Ermemiş, "Kur'an-ı Kerim'in Düşünce ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Emirleri ve Hz. Muhammed'in Uygulamaları", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2018), 20-35.

[54] Bulut, 252-253.

[55] Ebû Dâvûd, "Akdiye", 7.

Fıkıh usulünde ictihad faaliyetinin bir ibadet olarak telakki edilmesi ve bu nedenle yetkin bir kişi tarafından usûlüne uygun olarak gerçekleştirilen ictihad faaliyetinin, ulaşılan sonuç hatalı da olsa mükafat olarak uhrevî bir karşılığının olduğunun kabulü[56] tek tip düşünme biçiminin onaylanmadığına işaret etmesi açısından mühimdir. Ayrıca ictihadın bir ibadet olarak algılanması, özgür düşüncenin de önünü açmıştır ki, biz, meşhur fakihlerin bizzat kendi talebeleri tarafından eleştirildiklerini, öğrencilerin, dizinin dibinde yetiştikleri hocalarının görüşlerini reddetmekten çekinmediklerini ilgili kaynaklardan tesbit edebilmekteyiz. Örneğin Hanefî mezhebinin ekolleşmesinde zirve isimler olarak kabul edilen Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Ebû Yusuf (ö. 182/798), hocaları Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin derlenmesi ve sonraki dönemlere aktarılmasında etkili olmuşlar ancak her konuda hocalarına katılmamışlardır.[57] Şâfiî (ö. 204/820), hocası Mâlik'e yönelik eleştirilerini topladığı *İhtilâfu Mâlik ve'ş'Şâfiî* adlı eserini kaleme almış, eserde hocasının metodolojisine dair birçok tenkidde bulunmuştur.[58]

Gazzâlî (ö. 505/1111), kendi mezhep görüşü dışındaki kimseleri küfr ile itham eden kimselere karşı şu ifadeleri kullanarak, hakikat tekelciliğini reddetmiştir: "İnsaf edilirse görülür ki, Hakkın muayyen bir nazariyeci (ehl-i nazar) ile olduğuna inananlar küfre ve çelişkiye en yakın olanlardır. Küfre yakındırlar, zira, muayyen bir nazariyeciyi, zerre miktarı küçük günah işlemekten bile masum olan, uyulması imanın icabı, muhalefet edilmesi ise küfrü gerektiren Peygamber'le aynı seviyede tutmuşlardır. Çelişki içindedirler, zira, her nazariyeci düşünmenin farz olduğunu söyler, diğer taraftan da 'İstidlal neticesinde benim vardığım kanaatten başka bir kanaate varmayacaksın, benim görüşlerim delildir' der.[59]

Hakikatin yalnızca kendine yahut kendi tarafına münhasır olmadığına dair mantığın fakihler cenahında da karşımıza çıktığını görmekteyiz. Müctehidlerin yalnızca birinin mi yoksa ictihadda bulunan her bir müctehidin mi isabet ettiği konusunda farklı görüşlerin yer aldığı muhattıe-musavvibe tartışmalarında, her bir görüşün hak katında makbul olabileceğine dikkat çekilir. Bu kanaati paylaşan isimler, "İctihad müctehidlere vacip olduğuna, her birinin varacağı sonuç farklı olacağına ve kendi öznelliğini yansıtacağına göre, müctehidlerin çokluğu hükmün de çokluğunu gerektirecektir" diyerek bir nevi hukukî rölativizmi kabul etmektedirler.[60] Her müctehidin doğruyu tutturduğu tezine sahip bu eğilim daha çok Basra Mu'tezilesi'ne ve önde gelen Mu'tezilî bilginlerden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Ebû Hâşim (ö. 321/933) ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) nisbet edilir. Fakat Bâkıllânî (ö. 403/1013), Gazzâlî ve Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) gibi önde gelen birçok muhakkik Sünnî usulcünün de bu kanaati benimsediği görülmektedir.[61]

Te'vîlâtu'l-Kur'ân adlı tefsirine 'tefsir' değil de 'te'vîl' adını uygun gören Matûridî'ye (ö. 333/944) baktığımızda da onun, mutlak hakikatçi bir söylemden uzak kalmaya çalıştığı anlaşılır. O, eserine tefsir adını vermemiştir çünkü tefsir, ona göre Allah'ın muradının ne olduğu konusunda kesin bir fikir beyan etmektir. Te'vîl ise Allah'ın muradının ne olduğu konusunda kesin hüküm vermeksizin muhtemel olanlardan birini tercih etmektir. Ona göre, tefsir sahabeye aittir, te'vîl ise sonraki nesillerden dinde fakih olanlar içindir. Matûridî, böylece, yaptığı te'vîlleri sadece sahibini bağlayan te'vîller olarak görmüş ve bunları kutsallaştırma yoluna gitmemiştir.[62]

---

[56] Adnan Koşum, "İçtihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 5/5 (2006), 15.
[57] Engin, 80.
[58] Engin, 87-88.
[59] Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, 26.
[60] Koşum, 20-30.
[61] Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/440.
[62] Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidi", *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayıncılık, 2012), 30.

İslamî gelenekte Müslüman alimlerin geçmişte çok sıkça dile getirdikleri ancak günümüzde pek fazla göremediğimiz bir uygulama vardır. Geçmiş dönemlerde Müslüman alimler yaptıkları şahsî yorumlarının sonuna "Allahu a'lem bi-murâdih", ""Allahu a'lem bi's-savâb" ya da kısaca "Allahu a'lem" ifadelerini eklemişlerdir. Onların, yorumlarının sonuna bu ifadeyi eklemesi bizlere günümüzde plüralist anlayışın en önemli unsurlarından biri olan, hiçbir dinî yorum ve algının mutlak hakikatle ilgili olmakla beraber onu tam olarak yansıtamayacağı anlayışını hatırlatmaktadır. Bu ifadeleri kullanan alimler bir yandan kendi açıklamalarının sahip oldukları bilgi birikimi ve dünya görüşü çerçevesinde yapılmış en doğru yorum olduğunu göstermiş olurken diğer yandan başkalarının da kendi bilgi birikimleri ve dünya görüşleri doğrultusunda farklı yorum ve açıklamalarda bulunabileceklerini kabul etmiş olurlar. Şüphesiz, söz konusu alimlerin ekseriyetinin bu yorum tarzları, ilahi muradın belli bir yorumla sınırlandırılamayacağını, bu yüzden de hakikat tekelciliğinden kaçınılması gerektiğini ima eder.[63]

Tasavvuf kanadından örneklere bakacak olursak Mevlânâ Celaleddîn'in (ö. 672/1273) şu cümleleri hemen dikkat çeker: "Hakikat tanrının elinde bir aynaydı. Yere düştü ve parçalandı. Herkes onun bir parçasını aldı, ona baktı ve hakikati bulduğunu sandı".[64] Bu ifadeler de yine aynı şekilde her bir görüşün hakikatin bir parçası olmakla beraber, hakikatin bunların hiçbiriyle tahdid edilemeyeceğini açıklar. Karanlıkta duran kişilerin file dokunup her birinin fili tanımlayan farklı nitelemelerde bulunduğuna dair bir diğer Mevlana hikayesinde de aynı şey anlatılmaya çalışılır. İnancı ne olursa olsun dergahına gelen herkese ikramda bulunulmasını salık veren Harakânî'de (ö. 425/1033)[65], yetmiş iki millete bir göz ile bakmayanın hakikatte asi olduğunu dile getiren Yunus Emre'de (ö. 720/1320 [?])[66] ve Anadolu'nun her bir tarafında hala izleri sürülen tasavvuf erbabının insan merkezli, müsamaha kültürüne dayalı yaklaşımlarında çokça latif örnek bulmak mümkündür.

Türkler Anadolu'da kültürlerini ve hoşgörülerini İslam'la kaynaştırarak yerleşmişlerdir. Onların İslam'ın hoşgörülü yönünü seçerek Anadolu'ya yerleşmeleri başarılarını hızlandırmıştır. Selçuklular döneminde Anadolu'nun sosyal yapısı, yöneticileri de etkilemiştir. Yöneticiler çeşitli kültürlerin ve boyların kavşağı olan Anadolu'da taassuptan uzak bir yönetim sergilemeyi tercih etmişlerdir. Melikşah döneminde (1072-1092) mezhepler üstü bir politika izlenmiş, her ne kadar baş vezir Nizâmü'l-Mülk (ö. 485/1092) Sünnî sisteme dayalı Nizâmiye Medreselerini kurduysa da şartlar gereği tarafsız davranmayı devam ettirmiştir.[67]

İslam toplumu örnekliğinde bir arada yaşamayı esas alan, birbirine karşı hoşgörü ve tahammülü ilke edinen bir medeniyet inşa edildiğini açıkça görmekteyiz. Kaldı ki bu hoşgörü ve tahammül eksenli yaklaşım ırk veya din birliği dahi gözetmemiş, bünyesinde barındırdığı tüm uluslara ve dinlere aynı tavrı göstermiştir. [68]

Müslümanlar Mısır'ı fethedince Bizans'tan kalma vali ve devlet görevlileri eski görevlerinde bırakılmış, onlara dokunulmamıştır. Yine Abbasîler zamanında birkaç kere bazı Hıristiyanlar vezirlik makamına kadar getirilmişlerdi.[69]

---

[63] Bulut, 258-259.

[64] Mehmet Zeki İşcan, "Üç Temel Sorun Üzerine: İslam'ın Hakikati, Kur'an Kimliği ve Dini Toplumsallık", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu (27-28 Kasım 2015 Kelam Çalıştayı Bildiriler Kitabı)*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016), 130.

[65] Ruhattin Yazoğlu, "Ebû'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2014), 9.

[66] Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı (Tenkitli Metin)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 46.

[67] İbrahim Agah Çubukçu, "Yunus Emre'nin Felsefesi ve Hoşgörüsü", *Yunus Emre Nasrettin Hoca ve Hacı Bektaş Veli Düşüncesinde Hoşgörü,* Yayına hazırlayan:Şevket Özdemir (Ankara: Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Vakfı, 1995), 34.

[68] Bkz. *Gök Kubbe Altında Birlikte Yaşamak*, Yayına Hazırlayan: Cevat Ekici (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2006), 2, 50-58, 106.

[69] Yunus Vehbi Yavuz, *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü* (İstanbul: Sahaflar Kitap, tsz.), 121.

II. İzzettin Kılıçarslan (ö. 588/1192) Malatya'da Süryanî Patriğini ziyaret etmiş ve zaferi için yaptığı yardımdan dolayı ona teşekkür etmiştir. Huzurunda Hıristiyan ve Müslüman din adamlarına din ve felsefeyle ilgili tartışmalar yapmaları için izin vermiştir. [70]

Osmanlılar döneminde de başka din mensuplarına hoşgörünün devam ettiği görülür. I. Murat'ın Bizanslılara ve Rumlara iyi muamelesi Bizans kilisesinin sevgisini çekmiştir.[71] Osmanlı arşivlerinde de yerini koruyan türlü belgeler devletin bünyesinde barındırdığı farklı din ve ırk müntesiplerine, onların inanç ve yaşam özgürlüklerini koruma vadinde bulunduğunu gösterir.[72] Bununla beraber devlet bünyesinde yaşayan birçok din ve ırk mensubunun söz konusu haklarının korunduğu ve refah içerisinde yaşadıkları için padişah veya yetkililere şükran mektupları da bu vaadin sözde kalmayıp yerine getirildiğine dair bir diğer belgeler olarak karşımıza çıkmaktadır. [73]

Her ne kadar zaman zaman tersi yönde örnekler görsek de, burada sınırlı sayıda nakledebildiğimiz ve aslında sayılamayacak kadar çok misal, İslam geleneğinin tüm alanlarında tahammüle, müsamahaya dayalı nasıl bir anlayış geliştirildiğini ortaya koymaktadır. Günümüzde nasıl bir usul izleyebileceğimize dair cevap ise bu sebeple geçmiş tecrübemizin ve kendi geleneğimizin içerisinde fazlasıyla mevcuttur.

Sonuç

İnsanın, var olduğu ve varlık üzerinde düşünmeye başladığı andan itibaren hakikate dair sorular sorduğu ve kutsala dair fikirler geliştirdiği malumdur. Onun bu çabası tarih boyunca nasıl devam ettiyse günümüzde de aynı şekilde devam ede gelmektedir. Dinlerin, sekülerleşmenin bir sonucu olarak ortadan kalkacağı ya da görünürlüğünün azalacağı tezlerine rağmen modern insanın kutsal arayışının son bulmadığına, bu yöndeki eğiliminin sürdüğüne ve hatta artış dahi gösterdiğine işaret eden değerlendirmeler[74], dinin insanın anlam arayışını karşılamada önemli bir faktör olduğunu desteleyen ve genç yetişkinlerde yaşamın anlamını en yüksek düzeyde açıklayan değişkenlerden birinin dindarlık olduğunu ortaya koyan çalışmalar[75] ise dikkatten kaçmamaktadır. Söz konusu durum kutsal algısının, din duygusunun insan için ne kadar vazgeçilemez olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bununla beraber, son birkaç yıldır araştırma şirketlerinin bizlere sunduğu bazı veriler ve konuyla alakalı kesimlerde dile getirilen bazı söylemler ülkemizde – özellikle genç nüfus cenahında- dinî düşünce veya dinî yaşam biçimlerine yaklaşımda bazı problemlerin uç vermeye başladığını ortaya koymaktadır.[76] Bu problemlerin ise Müslüman düşünürlerin birbirlerini tahkir etmesiyle, birbirlerinin düşüncelerini yargılayarak, kendi gibi düşünmeyenleri saha dışına itmeye çalışmasıyla hatta maalesef hala örneklerini gördüğümüz gibi birbirlerini tekfir ederek çözümlenemeyecekleri açıktır. Kendi içlerindeki kavgalarını

[70] Çubukçu, 35.
[71] Çubukçu, 35.
[72] Bkz. *Gök Kubbe Altında Birlikte Yaşamak*, 2, 50-58, 106.
[73] Bkz. *Gök Kubbe Altında Birlikte Yaşamak*, 6-16, 74, 90. Söz konusu eser, gerek devletin tebaası konumunda olan halkların haklarını koruma ve taleplerini karşılama gerekse bu halkların, taleplerinin yerine getirilmesine ve kendilerine tanınan yaşanabilir ortama şükranlarına dair çokça belgeyi haiz olması bakımından önemlidir. Osmanlı Devleti'nin farklı din ve inanç müntesiplerine olan tavrı dolayısıyla, birçok farklı uyruk mensubunun Osmanlı'ya iltica ettiği, aynı şekilde birçoğunun kendi vatandaşlıklarından vazgeçerek Osmanlı vatandaşlığına geçtikleri de yine söz konusu eserdeki belgelerden anlaşılmaktadır.
[74] Mustafa Arslan, "Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1(2010), 205.
[75] İlhan Topuz, "Yaşamın Anlamı ve Din: Gençler Üzerinde Bir Araştırma", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*, 1/4 (2016), 553.
[76] Bkz. Mehmet Ali Kulat, Türkiye'de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı (Ankara: Mak Danışmanlık, 2017), 8; Fatma Günaydın, "İmam-Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm (Sempozyumu)*, ed. Vecihi Sönmez, Burhanettin Kıyıcı, Metin Yıldız, (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 322-326; https://www.sozcu.com.tr/2017/yazarlar/ayse-sucu/tehlike-canlari-caliyor-2-1890422/(24.02.2019; http://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/deizmin-ayak-sesleri-3777(24.02.2019); http://www.islamianaliz.com/haber/ihsan-fazlioglu-deizm-ne-basortululer-arasinda-a-teizm-yayiliyor-tablo-bu-kadar-ciddi-64015#sthash.1sIO9Ncf.dpbs (24.02.2019).

bir kenara koyarak, savrulmaya başlayan yeni kuşaklar için hem tahammüle dayalı dinî geleneğimize dair örneklerin ihyasını ve temsilini hem de bu kuşatıcı yorumla elden kaymaya başlayan jenerasyonu kucaklayabilmeyi asıl iş edinmek kanaatimizce günümüz düşünürlerinin en öncelikli tavrı olsa gerektir.

Kaynakça

Altıntaş, Ramazan. "İtikadi Açıdan Tekfir Olayına Bakış". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu (27-28 Kasım 2015 Kelam Çalıştayı Bildiriler Kitabı)*. ed. Mehmet Evkuran. 119-128. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016.

Apaydın, Yunus. "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt: 21. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Ardoğan, Recep. "Ehl-i Sünnet Kelamında (Eş'ariyye ve Maturidiyye) Tekfirde Sınırlar -İman-Küfr Sınırını Belirlemede Başlıca İlkeler-". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Sayı: 25 (2015), 315-342.

Arslan, Mustafa. "Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 1. Sayı: 1 (2010), 195-210.

Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cûfî. *Edebu'l-Mufred*. thk. Semîr b. Emîn ez-Zuhrî. Riyad: Mektebetu'l-Mearif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998.

Bulut, Zübeyir. "Mezheplerin Ayrışma Konusu Haline Getirilmesi ve Hakikat Tekelciliği". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu (27-28 Kasım 2015 Kelam Çalıştayı Bildiriler Kitabı)*. ed. Mehmet Evkuran. 251-269. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016.

Çelebi, İlyas. *Dinî Düşüncede İtidal ve Hoşgörü*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009.

Çubukçu, İbrahim Agah. "Yunus Emre'nin Felsefesi ve Hoşgörüsü". *Yunus Emre Nasrettin Hoca ve Hacı Bektaş Veli Düşüncesinde Hoşgörü*. Yayına hazırlayan:Şevket Özdemir. 23-39. Ankara: Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Vakfı, 1995.

Dârimî, Ebû Said Osman b. Said es-Sicistânî. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. tah. Bedr b. Abdillah el-Bedr. Kuveyt: Dâru İbnu'l-Esîr, 1416.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî el-Ezdî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdu'l-Hamîd. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, tsz.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslam'da İtikadî Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: İmaj İç ve Dış Ticaret Baskı, tsz.

Engin, Sezai. "Talebe-Hoca İlişkileri Özelinde Hadis Tarihinde Eleştiri Olgusu". *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*. ed. Sezai Engin. 82-108. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Ermemiş, Faruk. "Kur'an-ı Kerim'in Düşünce ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Emirleri ve Hz. Muhammed'in Uygulamaları", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2. Sayı: 1 (2018), 20-35.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtu'l-İslamiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn).* çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Kahire: Dâru'l-Ensar, 1397.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt: 2/374-378. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el- Munkızu mine'd-dalâl (Dalaletten Hidayete)*. çev. Şemsettin Yeltekin. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İslam'da Müsamaha –Faysalu't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zenâdıka-*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.

Gök Kubbe Altında Birlikte Yaşamak. Yayına Hazırlayan: Cevat Ekici. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2006.

Günaydın, Fatma. "İmam-Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm (Sempozyumu)*. ed. Vecihi Sönmez, Burhanettin Kıyıcı, Metin Yıldız. 321-335. Van: Ensar Neşriyat, 2017.

Gündüz, Şinasi. "Kültürlerarası Barış ve Bir Arada Yaşamanın Teolojik Temelleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı:14 (2006), 17-28.

http://www.islamianaliz.com/haber/ihsan-fazlioglu-deizm-ne-basortululer-arasinda-a-teizm-yayiliyor-tablo-bu-kadar-ciddi-64015#sthash.1sIO9Ncf.dpbs (24.02.2019)

http://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/deizmin-ayak-sesleri-3777(24.02.2019).

https://www.sozcu.com.tr/2017/yazarlar/ayse-sucu/tehlike-canlari-caliyor-2-1890422/(24.02.2019).

Işık, Kemal. *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

İbn Hişâm, Abdulmelik. *Sîretu'n-Nebeviyye*. tah. Mustafa es-Seka, İbrahim el-Ebyari. Cilt: 1. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.

İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzuddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-tarih*. çev. Beşir Eryarsoy, Cilt: 4. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el Kazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabî, tsz.

İşcan, Mehmet Zeki. "Üç Temel Sorun Üzerine: İslam'ın Hakikati, Kur'an Kimliği ve Dini Toplumsallık". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu (27-28 Kasım 2015 Kelam Çalıştayı Bildiriler Kitabı*). ed. Mehmet Evkuran. 129-138. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016.

Kandemir, Ahmet Mekin. "Tevil ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazalî'nin Toplumsal Barışa Katkısı". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*. Cilt:15. Sayı: 2 (2017), 343-361.

Kaya, Mahmut. "Tehâfütü'l-Felâsife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt:40. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, tsz.

Koşum, Adnan. "İçtihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*. Cilt: 5. Sayı: 5 (2006), 5-32.

Kulat, Mehmet Ali. *Türkiye'de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı*. Ankara: Mak Danışmanlık, 2017.

Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidi", *İmam Maturidi ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. 5- 28. Ankara: Otto Yayıncılık, 2012.

Ebû'l Huseyn Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Musnedu's-sahîhu'l-muhtasar*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhya-i Turâsi'l-Arabiyyi, tsz.

Özcan, Hanifi. *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

Şahinalp, Hacer. "İndirgemeci Yaklaşımların Bir Ürünü Olarak Tekfir". *Birey ve Toplum Dergisi*. Cilt:7. Sayı:13 (2017), 23-57.

Şehristânî, Muhammed. *Milel ve Nihal (Dinler Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî*. Cilt: 8. Beyrut: Dâru't-Turas, 1387.

Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divanı (Tenkitli Metin)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Tirmizî, Muhammed b. Îsa. *Sunenu't-Tirmizî*. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Tok, Fatih. "Ebû Hanife Hakkında İki İddia: Mürciilik ve Halku'l-Kur'an". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Sayı:19 (2012), 245-267.

Topuz, İlhan. "Yaşamın Anlamı ve Din: Gençler Üzerinde Bir Araştırma". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*. Cilt: 1, Sayı: 4 (2016), 540-560.

Tozlu, İbrahim. "Sosyal Medya Hadis Paylaşımlarında Tekfir Problemi". *Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı: 21 (2018), 98-116.

Ünal, İsmail Hakkı. "İslam'da Din Hürriyeti ve Bir Arada Yaşama Tecrübesinin İlk Örnekleri". *İslam Kültüründe Hoşgörü –Bir Arada Yaşama Tecrübemizin Esasları*, *Örnekleri-*. 17-67. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Yavuz, Yunus Vehbi. *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*. İstanbul: Sahaflar Kitap, tzs.

Yazoğlu, Ruhattin. "Ebû'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 1 (2014), 1-10.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

Zerkeşî, Bedruddin. *Hz. Aişe'nin Sahabe'ye Yönelttiği Eleştiriler*. Yayına hazırlayan: Bünyamin Erul. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

DİNLERİN DİLİ: SEMİTİK DİNLERİN KUTSAL METİNLERİ ÜZERİNE BİR KARŞILAŞTIRMA

Bekir Zakir Çoban[1]

ÖZET

Bu tebliğde, semitik dinlerde vahiy ve kutsal kitap anlayışının özetle ifade edilmesinin akabinde, bu kutsal kitapların metinleşme süreçleri ve kutsal metinlerin dil ve üslup özellikleri bakımından karşılaştırılması ile kutsal metinlerin yorum sorunu ve ilgili geleneklerdeki tefsir yaklaşımlarının karşılaştırılması amaçlanmaktadır. Her biri müstakil ve ayrıntılı konular olmakla beraber, genel bir çerçevede bazı önemli hususlara dikkat çekmek maksadıyla sunulan tebliğde şu başlıklar üzerinde durulacaktır: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da vahiy anlayışı; metinleşme süreci açısından Tevrat, Yeni Ahit ve Kur'an-ı Kerim; dil ve üslup itibariyle üç kutsal metin; üç dinî gelenekte kutsal metinleri anlama ve yorumlama sorunu.

ABSTRACT

Language of Religions: A Comparison between Sacred Books of the Semitic Religions

In this paper, after the summary of revelation and sacred book understanding in semitic religions, it is aimed to compare the textualization process of these holy books in terms of language and style features, and to compare the interpretation problems of scrpitures and commentary approaches in related traditions. Although each is a separate and detailed topic, the paper will present some important issues in a general framework and will focus on the following topics: concept of revelation in Judaism, Christianity, and Islam; the Torah, the New Testament and the Quran in terms of the textualization process; three sacred texts in terms of language and style; the problem of understanding and interpreting the scriptures in three religious traditions.

Giriş

Dil; linguistik ve felsefe başta olmak üzere çeşitli disiplinlerde konu edinilmekle birlikte, gerek dinî bilimler gerekse din bilimlerinin araştırma sahalarından biridir. "Din dili" şeklinde ifade edilen mefhum hem pratik alanı, yani iletişimi ilgilendiren bir mevzudur hem de kutsal metinler ve bunların yorumlanması gibi daha teknik bir alanla ilişkilidir.

Din dili deyince öncelikle kutsal metinler akla gelir, kutsal metinler deyince de vahiy kavramı. Zira tüm dinî geleneklerde Tanrı'nın bir biçimde insaoğlu ile iletişim kurduğu/konuştuğu kabul edilir. Bu bakımdan önce semitik dinlerde vahiy anlayışını özetlemek, akabinde bu dinlerin kutsal metinleri ile ilgili temel sorunlardan bahsetmek ve çeşitli karşılaştırmalar yapmak kanaatimizce yerinde olacaktır.

1- Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Vahiy Anlayışı

Vahyin mahiyeti ve üç semitik dinde vahiy konusundaki tartışmalar çok ayrıntılı ise de, bu dinlerdeki ortodoks geleneklerde vahyin çoğunlukla şu biçimlerde anlaşıldığını söyleyebiliriz: Yahudilikte –en azından Tanah'a göre- Tanrı sadece peygamberlere hitap etmemiş, kahinler, krallar ve diğer bazı insanlarla da konuşmuştur.[2] Fakat bu genel anlamdaki vahiy ile kutsal metin olarak Tevrat arasında bir farklılık da mevcuttur. Yahudi inancına göre Tevrat daha insanoğlu yokken yaratılmıştır. Musa'ya levhalar şeklinde verilen On Emir'in çekirdeğini oluşturduğu Tevrat bir defada ya da belli bir

[1] Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

[2] Bkz. Muhammed Tarakçı, "Tanah'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002): 193-218.

süreç içerisinde vahyedilmiş olup Musa tarafından kayda geçirilmiş ve Ahit Sandığı içerisinde muhafaza edilmiştir.[3]

Hıristiyanlıkta da "İsa'dan önceki vahiyler" ve Tanrı'nın aleme müdahalesi anlamında genel manada bir vahiyden söz edilebilir, fakat asıl vahiy Tanrı kelamının bedenlenmiş biçimi olan İsa'dır. Dolayısıyla Hıristiyan anlayışında vahiy, Yahudilik ve İslam'ın aksine ilahî kaynaklı bir kitap olmayıp bizzat İsa'nın kendisidir. Bununla birlikte, bazen dile getirilen, "İslamiyetle kıyaslandığında Hıristiyanlıkta İsa'nın Kur'an'ın, İncillerin ise hadis literatürünün karşılığı olduğu" yönündeki bazı yorumlar isabetli değildir.[4] Zira Hıristiyan ilahiyatına göre İsa hem Tanrı hem de Tanrı'nın sözüdür fakat kutsal metinler de ilahî kaynaklı olup onları yazanlar sadece Kutsal Ruh'un yazıcılığını yapmıştır. Daha doğrusu İsa'nın sözleri önceleri Gelenek (Tradition) dahilinde sözlü olarak nakledilmiş, sonradan da metin (scriptura) haline getirilmiştir.[5]

İslam anlayışında da, daha önceki peygamberlere vahyedildiği gibi, Kur'an Allah tarafından Cebrail aracılığıyla Hz. Peygambere gönderilen vahiydir. Bizzat Hz. Peygamberin emriyle vahiy katiplerince yazıya geçirilmiştir. Bununla birlikte, Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde benzeri görüldüğü üzere, vahiy bizzat Kur'an-ı Kerim'de bazen Kur'an dışında daha genel bir anlamda da kullanılmaktadır. Bu anlamda vahiy Allah'ın meleklere hitabı, tabiata müdahalesi, hatta peygamberler dışında bazı insanlarla konuşması şeklindedir.[6]

Üç dinî gelenekte de vahyin sadece metinle sınırlı olmayıp daha geniş bir anlama sahip olduğu yukarıdaki ifadelerden anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bu geleneklerde genel vahiy anlayışının dışında fakat kutsal kitapta da olmayan, ama vahiyle bağlantılı görülen üçüncü bir türden söz edildiğini görürüz. "Sözlü gelenek" ya da "rivayet geleneği" diye adlandırılan ve zaman zaman asıl vahiy metnini açıklamak gibi bir işlev yüklenen bu ifadeler de sonradan yazıya geçirilmiş ve en azından belli kesimlerce yazılı kutsal metinle eşdeğer ya da benzer görülmüştür. İslam geleneğinde bu tartışmanın adı "vahy-i gayrı metluvv"dur ve bazılarınca Kur'an dışındaki vahyi ifade eder.[7] Hıristiyan gelenekte, özellikle Katolik ve Ortodokslarda Gelenek (Tradition) yazılı metnin dışında vahyin ikinci bir aracı olarak görülür.[8] Talmud da sadece Yahudi kutsal metninin tefsiri olarak kalmamış, "sözlü Tora" ismi verilerek bir çeşit vahye dayandırılan bir metin gibi anlaşılmıştır.[9]

---

3 Yahudi inancına göre Tevrat'ın yaratılması, vahyi ve yazıya geçirilme süreci hakkında bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 72-100.

4 Bu bakış açısı bazı enteresan kitap başlıklarına da neden olmuştur. Örnek olarak bkz. Ahmet Yüksel Özemre, *Toma'ya göre incil ya da İsa'nın 114 Hadisi*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002). İsa-Kur'an-ı Kerim karşılaştırması klasik kelam literatüründe de özellikle halku'l-Kur'an tartışmalarında kendisini göstermiştir. 4. Yüzyılda İskenderiye piskoposu Aryus'la başlayan İsa'nın yaratılmış olup olmadığı tartışması (ki bu ihtilaf İznik Konsili'nin de toplanma sebebidir) "Tanrı kelamının mahluk olup olmadığı" şeklinde İslam geleneğine yansımıştır.

5 Kitab-ı Mukaddes açısından Eski ve Yeni Ahit'teki vahiy anlayışı için bkz. J. Jensen, "Revelation, Concept of (In The Bible)", *New Catholic Encyclpedia*, Second Edition, (Washigton DC: The Catholic University of America, 2003), 12: 187-190; Muhammet Tarakcı, "Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2003): 171-201. Katolik Kilise'sindeki Gelenek anlayışı ile ilgili bkz. Bekir Zakir Çoban, "Katolik Kilisesi'nde Gelenek Anlayışı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVII (2018): 7-34.

6 Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 42: 440-443; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 37, 38.

7 Bkz. Yavuz, "Vahiy", 442.

8 Protestanlar genel olarak Gelenek şeklinde aktarılan bir vahyi kabul etmemekte ve Luther'in ortaya koyduğu *sola scriptura* (sadece kutsal kitap) ilkesi gereğince sadece yazılı kutsal metni esas almaktadırlar.
Tradition, İslam söz konusu olduğunda Batılı yazarların "hadis" karşılığında kullandığı bir terimdir. Lakin bu kullanım hadis literatürünü Katolik Gelenek anlayışına benzetmekten kaynaklanmaktadır ve aslında -iki farklı dindeki iki farklı temayı hakkıyla ayırt etmediğinden- yanlış bir kullanımdır.

9 Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 146.

2- Metinleşme Süreci Açısından Tevrat, Yeni Ahit ve Kur'an-ı Kerim

Kronolojik olarak yakından uzağa doğru gidecek olursak; Kur'an-ı Kerim diğer iki kutsal metinle, yani Tevrat ve Yeni Ahit ile kıyaslanamayacak bir tarihsel netliğe sahiptir. Bunun en önemli nedeni Hz. Peygamber'in Kur'an'ı bizzat vahiy katiplerine yazdırmasıdır. Kitap (Mushaf) haline getirilişi esnasında küçük bazı anlaşmazlıklar vuku bulmuşsa ve harekelenmesi ve şimdiki tertibi sonradan yapılmış ise de müslümanların inancına göre Hz. Peygamber dönemindeki Kur'an ile elimizdeki arasında herhangi bir farklılık mevcut değildir.[10]

Hıristiyanların kutsal kitabı ise -çoğunlukla yanlış biçimde ifade edildiği gibi- İnciller olmayıp Kitab-ı Mukaddes'tir. Bu kitap Eski Ahit ve Yeni Ahit'ten oluşmaktadır. Eski Ahit -Yahudilerin benimsediği versiyonla yer yer farklılık arz etmekle beraber- Yahudi yazılı kutsal metni olan Tanah kısmıdır; Yeni Ahit ise Hıristiyanların kendi özgün kutsal metinlerinin toplamıdır. İnciller Yeni Ahit'in küçük bir bölümünü, sadece dört kitabını oluşturmaktadır. Yeni Ahit'in geri kalan 23 kitabı *Resullerin İşleri*, *Vahiy* bölümü ve mektuplardan oluşmaktadır. Dolayısıyla Müslümanlar arasında "İncillerin tahrifi" tartışılırken bu husus mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.[11] Zira Müslüman yazarların çoğu –özellikle modern dönemde- yukarıda bahsettiğimiz ayırımı göz önüne almadan, eleştiri sadedinde Hıristiyan kutsal metni sadece dört İncil imiş gibi bir algıyla hareket etmektedir. Buna bir de bu İncillerin İznik Konsili'nde belirlendiği gibi yanlış bir bilgi eşlik etmektedir. Oysa İznik konsili kararları arasında İncillerin tesbiti ile ilgili herhangi bir ifade yoktur.[12] Bu iddia klasik reddiyelerde de bulunmayıp 19. ve 20. Yüzyıldaki birkaç Müslüman yazara aittir. Ülkemizde bu yanlış iddianın yaygınlaşmasının önemli nedenlerinden biri ise gördüğümüz kadarıyla Rahmetullah el-Hindi'nin *İzharü'l-Hak* isimli eseri ve çeşitli neşriyatlarda ona yapılan atıflardır.[13]

Peki Yeni Ahit'in oluşum süreci ne şekilde gerçekleşmiştir? Yukarıda da kısmen bahsettiğimiz üzere, Hıristiyan inancına göre İsa yazılı bir metin bırakmamış, fakat onun sözleri sıkı bir gelenek dahilinde şifahî olarak aktarılmış ve sonradan da yazıya geçirilmiştir. Bu metinlere Pavlus'un mektupları ve diğer metinler de eklenmiştir. Bu yöndeki ilk çalışmalar Miladî ilk yüzyılın sonlarında, yani İsa'dan yaklaşık 50-60 yıl sonraki bir dönemde başlamıştır. Hıristiyanlık Milan Fermanı'na kadar gayrı resmi, hatta zaman zaman yasaklı ve baskı altında bir inanç olduğundan ilk üç yüzyıl ile ilgili tarihsel bilgiler son derece kısıtlıdır. Vahiy kitabı dahil 27 kitaptan müteşekkil bir "Yeni Ahit kanonu"nun oluşmasında Konstantin'in etkili olduğu literatürde yer alan bir bilgidir. Fakat bu etki İznik Konsili ile değil, ondan daha sonra, İmparator'un Eusebius'tan 50 adet Kitab-ı Mukaddes nüshası yazılmasını istemesiyledir. Ekümenik (genel) konsiller olamamakla beraber, daha sonra gerçekleştirilen Laodikya, Hippo ve Kartaca konsilleri gibi konsillerde aşağı yukarı şimdiki Yeni Ahit'in belirlendiği söylenebilir.[14] Tüm bunlardan Hıristiyan kutsal kitabı olarak Yeni Ahit'in oluşum sürecinin miladi 5. Yüzyıla kadar sürdüğü görülmektedir. Kutsal kitap ile ilgili karar içeren yegane ekümenik konsil ise "Karşı Reform" veya "Katolik Reformu" konsili olarak bilinen Trent Konsili'dir. 1545-1563 arasında gerçekleşen bu konsil Kitab-ı Mukaddes'in Latince tercümesi olan Vulgat'ın resmî nüsha olduğunu ilan etmiştir. Böylece Katolikler ve Protestanlar arasında Kutsal Kitap'ın içeriği ile ilgili bir farklılık oluşmuştur. Fakat bu farklılık Yeni Ahit değil Eski Ahit kitapları ile ilgilidir.

---

[10] Kur'an'ı Kerim ve diğer kutsal kitapların yazıya geçirilmesi ve derlenmesi ile ilgili karşılaştırmalı bir çalışma içi bkz. M. M. El- A'zami, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi: Eski ve Yehi Ahit ile Karşılaştırmalı bir Araştırma*, çev. Ö. Türker-F. Serenli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).

[11] İslam geleneğinde İncil'den İsa'ya verilen kitap anlaşılıyorsa da İslam kelamcıları arasında İncil'in bir kitap mı yoksa İsa'ya gelen vahyin genel adı mı olduğu tartışmalı bir hususdur. Bkz. Ramazan Biçer, *İslam Kelamcılarına Göre İncil*, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004).

[12] İznik Konsili kararlarının Yunanca, Latince ve İngilizce karşılaştırmalı neşri için bkz. Norman P. Tanner (ed.), *Decrees of Ecumenical Councils*, Vol. I, (Washington DC: Sheed & Ward, 1990), 1-19.

[13] Söz konusu eser için bkz. Delhili Rahmetullah Efendi, *İzhar-ül Hakk Tercümesi*, çev. Ömer Fehmi Efendi, Nüzhet Efendi, (İstanbul: Sönmez Neşriyat A.Ş. Yayınları, 1972).

[14] Bkz. Yasin Meral, *Yeni Ahit Kanonu'nun Oluşumu (I-IV. Asırlar)*, (Yüskek Lisans Tezi, Sakarya Universitesi, 2007), 113, 114.

Tevrat'a gelince; öncelikle belirtmek gerekir ki "Tevrat" Yahudi literatüründe kutsal kitap, vahiy, Yahudi şeriatı dahil olmak üzere pek çok anlamda kullanılan geniş kapsama sahip bir terimdir. Yahudi geleneğinde yazılı kutsal metni ifade etmek üzere Tanah terimi kullanılmaktaysa da burada yine bu anlamda Tevrat diyelim. Ortodoks Yahudi anlayışına göre Musa'ya verilen kitapla elimizde mevcut olan kitap tamamen aynıdır. Fakat literatüre ve tarihsel verilere bakıldığında bunun zor bir ihtimal olduğu görülmektedir. Musa'nın yaşadığı dönem yaklaşık olarak M.Ö. 1200 civarı olarak tahmin edilmektedir. Tevrat'ın şimdiki şeklini alması ise miladi 100 civarındaki Yavne toplantısındadır. Bizzat Yahudi metinlerinden ve tarihsel verilerden anlaşıldığına göre Tevrat Musa'dan sonra kaybolmuş, Ezra döneminde yeniden bulunmuş ve yazılmış, soferim denilen yazıcıların elinden geçmiş ve ancak Musa'dan 13 asır sonra şimdiki haline kavuşmuştur.[15] En yaygın olarak bilinen teorilerden birine göre Tevrat'ın en az dört farklı kaynağı mevcuttur.[16]

3- Dil ve Üslup İtibariyle Üç Kutsal Metin

Kur'an-ı Kerim, Tevrat ve Yeni Ahit ile kıyaslandığında ilk ve orijinal dilini koruyan yegane kitaptır. Zira Tevrat birçok defa sadeleştirilmiş, İnciller ve diğer Yeni Ahit kitapları ise orijinallerinden başka dillere (Yunanca ve Latince) çevrilmiştir ve ilk halleri mevcut değildir. Tevrat ve Yeni Ahit'te metnin kendisinin dil ve üslup olarak üstünlüğüne dair bir ibare yer almaz. Zaten bu metinlere bakıldığında, özellikle tarihsel kısımlarının bariz şekilde bir kompozisyon içerdiği görülür. Oysa Kur'an-ı Kerim diğer iki kitapta olmayan bir iddiaya sahiptir. O da metin olarak mucize olduğu ve benzerinin getirilemeyeceğidir.[17] Bundan dolayı "icaz'ül-Kur'an" tefsir literatüründeki önemli kavramlardan biridir. Kur'an'ın lafız ve üslup olarak da mucizevî olduğu anlayışına dayanan bu kavram aynı zamanda "Kur'an İlimleri" olarak sayılan hususlardan biridir. Ne var ki kanaatimizce Kur'an'ın icazı özellikle modern dönemde yeterince izah edilememiş ya da çoğunlukla yanlış açılardan izah edilmeye çalışılmış bir meseledir.

Tefsir usulü eserlerinde Kur'an'ın icazı sadedinde, ihtiva ettiği ilimler (tabiat ilimleri, gaybî haberler vb.) ve başka birçok yönden mucize özelliği taşıdığı ifade edilmekle beraber en çok ve başta ifade edilen icaz özelliği dil ve üslup olarak beyan edilir.[18] Fakat dilbilimsel olarak bu icazın mahiyetini açıklamakta müelliflerimiz yeterli kelam etmemişlerdir. Bazı denemeler dışında Kur'an araştırmalarında bu eksiklik hala yerinde durmaktadır.[19] Oysa gerçek anlamda dilcilerin ve edebiyatçıların konuyla ilgilenmesi gerekmektedir. Dilci olarak bahsedilenlerin çoğu dilci değil Arapça uzmanıdır; edebiyatçılar da ya kutsal metin olması hasebiyle Kur'an'ı alanları dışında görmekte veya ilahiyatçıların eleştirilerinden çekinmektedirler.[20] Oysa kutsal metinleri dil ve edebiyat açısından ele almanın dünyada önemli örnekleri mevcuttur. Bunlar arasında sayabileceğimiz tipik bir örnek 20. Yüzyılın en önemli İngiliz Dili Edebiyatı eleştirmeni olarak görülen Northrop Frye'nin çalışmalarıdır. Onun en önemli iki eseri (*Kitab-ı Mukaddes ve Batı Edebiyatı* ve *Kudretli Kelimeler*) hem Kutsal Kitap'ı dil ve edebiyat açısından incelemekte hem de Kitab-ı Mukaddes'in Batı edebiyatına etkilerini ortaya koymaktadır.[21]

Kanaatimizce, Kur'an'ın diğer kutsal metinlerden önemli bir farkı da icazdan çoğunlukla anlaşılanın tersi bir özelliğidir. Diğer kutsal metinlerin kişiler ve olaylarla ilgili -tabiri caiz ise- abartılı ve tabiatüstü vurgusu yüksek üslubuna karşın Kur'an sade ve gerçekçi bir anlatım özelliği gösterir.

---

15 Bkz. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 103-142.

16 Bkz. Richard Elliou Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005).

17 *Ankebut*, 50, 51.

18 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 168.

19 Linguistik açıdan bu eksikliğe dikkat çeken bir deneme için bkz. Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, (İstanbul: Kuramer, 2017).

20 Aynı sorun mealler için de geçerlidir. Bizce meallerde kullanılan bazı ifadelerin gerçekten Türkçe olup olmadığı tartışmalıdır.

21 Bkz. Northrop Frye, *Büyük Şifre: Kitab-ı Mukaddes ve Batı Edebiyatı*, çev. Selma Aygül Baş, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007); Northrop Frye, *Kudretli Kelimeler*, çev. Selma Aygül Baş, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008).

Frye'den bir örnek verecek olursak; diğer kutsal kitaplarda bağlamsız manzum ifadeler söz konusudur. Ağıtlar şeklinde görülen bu tür ifadeler birçok kutsal metinde ve özellikle de Kitab-ı Mukaddes'te çok miktarda yer alır. *Ağıtlar* ve *Ezgiler Ezgisi* gibi bölümler bunun tipik örnekleridir. Frye bunu açıkça söylemez, fakat bir karşılaştırma yaptığınızda Kur'an'da böyle bağlamsız ibarelerin yer almadığını görürüz. Kur'an doğrudan pratiği esas alan bir kitaptır ve dış dünyada veya muhataplarının zihninde karşılığı olmayan bir husus içermemektedir. Tanrı anlayışı bakımından bir karşılaştırma yapıldığında da Kur'an'ın bu defa soyutlama konusunda diğer metinlerden farklı olduğu görülür. Buna örnek olarak kurbanla ilgili ifadeleri verebiliriz. Eski Ahit'te Tanrı'nın kendi için sunulan kurbanların kokusundan hoşnut olduğu söylenerek oldukça antropomorfik bir Tanrı portesi çizilir.[22] Oysa Kur'an, kurbanlar için "onların etleri ve kanları Allah'a ulaşmaz, fakat O'na sizin takvanız ulaşır" şeklinde bir ifade kullanır.[23] Kur'an'ın bu ve benzeri birçok konuda soyut Tanrı anlayışına daha uygun bir üslup kullandığı görülür. Fakat Kur'an'la diğer kutsal metinler arasında yapılan kıyaslamalar tahrif gibi birkaç alanla sınırlı kalmış ve bu tür hususlar yeterince anlatılamamıştır.

4- Üç Dinî Gelenekte Kutsal Metinleri Anlama ve Yorumlama Sorunu

Kutsal metinleri anlama ve yorumlama ile ilgili tartışmaların üç dinde de benzerlikler taşıdığı görülür. Vahiy-metin ilişkisi açısından üç dinde de lafzın vahiy kaynaklı olup olmadığı öncelikli bir meseledir. Ortodoks Yahudilere göre Tevrat her cümlesi hatta her harfi itibariyle Tanrı kelamıdır. Bununla birlikte modern dönemde farklı bazı yaklaşımlar söz konusudur. Özellikle Reformist Yahudiler Tevrat'ı her kelimesi ilahî bir kelam değil, kültürel bir miras olarak anlamaktadır.[24] Hıristiyan öğretisine göre de Eski Ahit ve Yeni Ahit, Tanrı'nın vahyinin yazıya geçirilmiş biçimidir.[25] Dolayısıyla İnciller ve diğer Yeni Ahit kitapları, yazarlarının ürünü değil Kutsal Ruh aracılığıyla iletilen vahyin sonucudur. Kur'an-ı Kerim ise klasik literatürdeki meşhur tanımı ile "Hz. Peygambere vahiy yoluyla indirilmiş, mushaflarda yazılmış, tilavetiyle ibadet edilen mu'ciz bir kelamdır."[26] Kur'an'ın mana bakımından vahiy kaynaklı olduğu fakat lafızların peygambere ait olduğu şeklinde bazı görüşler varsa da İslam geleneğinde genel kanaat Kur'an'ın lafız ve mana olarak vahiy ürünü olduğu yönündedir.

İster mana olarak isterse hem lafız hem mana olarak Tanrısal kabul edilsin, tüm dinler için ortak olan sorun kutsal metinlerin nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağıdır. Zira kaynağı ilahî kabul edilse de metnin nasıl anlaşılacağı insanî yorum meselesidir. Tefsir sorunu, doğal olarak, vahyi ileten peygamberler döneminde değil daha sonraları ortaya çıkmıştır. Kur'an'ı Kerim söz konusu olduğunda çeşitli kıstaslara göre farklı tasnifler yapılmakla beraber temelde rivayet ve dirayet tefsirleri olmak üzere iki ana eğilimden bahsedilir. Bunun yanında metne daha tasavvufî bir gözle bakan "iş'arî tefsirler" veya bir mezhebin gözüyle bakan "mezhebî tefsirler" ya da metni İslam hukuku açısından inceleyen "fıkhî tefsirler" gibi başka tefsir yaklaşımlarından da söz edilmektedir.[27] Modern dönemde bu yaklaşımların biraz daha çeşitlendiği söylenebilir. Örneğin "bilimsel tefsir" adı verilen bir yaklaşım ortaya çıkmıştır.[28] Tefsir yapacak kişinin bilmesi gerekenlerin ve meşru tefsir yöntemlerinin sayıldığı Kur'an ilimleri ve tefsir yöntemleri de bu alan içindeki önemli unsurlardır. Bununla birlikte tefsir teknikleri ve bunların sınıflandırlmasını ele alan modern çalışmaların yeterli olduğunu söylemek zordur.

Klasik Yahudi geleneğine baktığımızda; buradaki anlayışa göre Tevrat'ın yorumu bir ustalık ve yetki gerektirir. Rabbinik literatür, yani kadim ulemanın görüş ve yorumları Tevrat tefsirleri için en önemli kaynak durumundadır. *Mişna*, *Talmud* ve *Midraş* Tevrat tefsirleriyle ilgili önemli kavramlardır. Tevrat yorumları *Halaka* ve *Aggada* (hukuk ile kıssalar ve ahlak) olmak üzere iki temel alanla ilgilidir.

---

22 *Yaratılış*, 8: 20, 21.

23 *Hac*, 37.

24 Yahudi mezheplerinin Tevrat anlayışları konusunda bkz. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat,* 143 vd.

25 B.A. Lazori, "New Testament Books", *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, (Washigton DC: The Catholic University of America, 2003), 10: 302.

26 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 34.

27 İslam geleneğindeki tefsir ekolleri konusunda bkz. Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, (İstanbul: Denge Yayınları, 1997).

28 Bkz. J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. H. Açar, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1993).

Talmud[29] Tevrat'ın yorumunda "Sözlü Tora" olarak adeta Tevrat'la bir tutulduğundan rastgele yorumlar yapmak mümkün değildir. Hatta Ortodoks gelenekte Sözlü Tevrat dışında yorum yapanlar Tanrı'ya hakaret etmekle itham edilmektedirler.[30]

Yahudi klasik tefsir literatürüne bakıldığında iki adet yöntemsel kurallar topluluğundan bahsedilebilir. Bunlardan ilki meşhur otoritelerden sayılan Hillel'in ortaya koyduğu yedi esas (*middoth*) ve daha sonra yine bu kuralların geliştirilmiş hali olan 13 kuraldır. Hillel'in saydığı yedi yöntemsel kaide şunları ihtiva eder:

i) *Qal wahomer:* Basit bir konu için uygulanan yöntem daha karmaşık bir konuya uygulanabilir.

ii) *Gezerah shawah*: Kelimenin, metnin başka yerlerindeki kullanımı anlam için önemli bir karinedir.

iii) *Binyan ab mikathub 'ehad*: Farklı yerlerde aynı cümle geçiyorsa bunların hepsinde aynı anlam söz konusudur.

4. *Binyan ab mishene kethubim:* Birbiriyle alakalı pasajlar başka pasajlarla da alakalıdır.

5. *Kelal upherat:* Bazı genel prensipler özelleştirilebilir bazı özel örnekler genellenebilir.

6. *Kayoze bo bemaqom 'aher:* Bir metindeki zorluk, sözel bir benzerlik olmasa da benzer başka bir metinle karşılaştırılarak çözülebilir.

7. *Dabar halamed me'inyano*: Anlamı bağlam oluşturur.[31]

Görüldüğü üzere, İslam tefsir geleneğinde siyak-sibak, Kur'anın Kur'an'la tefsiri, 'am-has gibi bazı terimlerle oldukça benzerlikler gösteren bu kurallar, yorumu tamamen metin içi bir çaba olarak anlamaktadır. Aklî ya da tarihsel yorum ve değerlendirmelere açık değildir. Bununla birlikte tarihte ve modern dönemde Tevrat'ın tefsiri ile ilgili farklı yaklaşımlar da söz konusudur. Mesela *pardes* adı verilen ve temel tefsir yaklaşımlarını ifade eden bir kavram çerçevesinden bakanlara göre Tevrat yorumları ile ilgili dört temel yaklaşım söz konusudur: i) *Peshat*: doğrudan (literal) anlam; ii) *Remez*: derin (ya da sembolik) anlam. iii) *Darash*: kıyaslamalı anlam (metindeki benzer kullanımlardan yola çıkarak anlam çıkarma) iv) *Sod*: gizli (ezoretik ya da mistik) anlam.[32]

Hıristiyan mezhepleri arasında -özellikle de Protestan kiliselerle diğerleri arasında- önemli farklılıklar bulunmakla beraber[33] Kitab-ı Mukaddes yorumları söz konusu olduğunda özellikle Batı'da *exegesis*, *hermeneutics* ve *interpretation* gibi terimler kullanılmaktadır. *Biblical exegesis* terimi ise *exegesis* (yorum)'i genel anlamdaki metin yorumlarından ayırmak için kullanılmaktadır. Ayrıca, metin kritiği (textual criticism) metnin tarihi ile ilgili araştırmaları ifade ederken tefsir (exegesis) tarihsel ve kültürel bağlamı, metnin özelliklerini ve de metnin ilk muhataplarını göz önüne alan bir girişimdir. Gramatik ve sintaktik (sözdizimsel) incelemeler de yine tefsir alanındaki yaklaşımlardandır. Bununla birlikte genel bir kaide olarak -özellikle Katoliklerde- kutsal metnin yanılmayacağı, bir tutarsızlık

---

29 Tevdin edilmeleri 5. Yüzyıla kadar süren iki Talmud bulunmaktadır. Babil ve Kudüs Talmudu olarak bilinen bu iki koleksiyondan ortodoks Yahudiler Babil Talmudu'nu esas almaktadırlar.

30 Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat,* 149.

31 John Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, (New York: Cambridge Unıversity Press, 1969), 315.

32 Bkz. Stanley E. Porter (ed.), *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, (London: Routledge, 2007), 60-62. Yahudi geleneğinde kutsal metin tefsirinin tarihi ve ilgili unsurları için bkz. Menachem Elon, "Interpretation", *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, (Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007), 9: 816-827.

33 Protestan Kitab-ı Mukaddes yorumları özellikle "Reform teolojisi" adı altında ayrı bir kategori arz etmektedir. Bu alanda bazı ekollerden söz edilir ki bunlardan biri "Amsterdam tefsir ekolü"dür. Bkz. Peter-Ben Smit, *From Canonical Criticism to Ecumenical Exegesis?, A Study in Biblical Hermeneutics*, Leiden-Boston: Brill, 2015), 86-102.

içermediği, bilimsel ve tarihsel verilerle ters düşmeyeceği baştan kabul edilmiş bir inançtır. Ayrıca, Tevrat yorumlarında rabbinik literatürün son derece önemli olması gibi, Kitab-ı Mukaddes yorumlarında da öncelikle Kilise babalarının görüş ve yorumları esas alınmaktadır. Hatta modern dönemde Babil, Akad ve Sümer gibi Ortadoğunun daha derin ve uzak tarihî arkaplanını göz önüne almaya çalışan yaklaşımlar söz konusudur. Kitab-ı Mukaddes tefsirlerinde belli bölümlerin yorumlanması veya komple kutsal kitabın tefsiri gibi örnekler mevcuttur ki, bilindiği üzere bunlar Kur'an tefsirinde de var olan yaklaşımlardır. Yine -İslam tefsir geleneğindeki dirayet ve rivayet ayrımına benzer bir ikili tasnifle- Kitab-ı Mukaddes yorumlarında "literal" ve "allegorik" olmak üzere iki ana eğilimden bahsedildiğini görmekteyiz. "Biblikal literalizm" veya "Biblisizm" denilen yaklaşım metnin zahirini esas almaktadır. Tarihsel-gramatik yöntem de metne bağlı yorumlara gitiği için bu kategoriye dahil edilir. Diğer ana ekol ise allegorik yorumdur. Doğru yorumlar için metinle sınırlı kalmayıp metnin dışına da çıkılması gerektiğini savunan ve metnin çeşitli katmanlardan oluştuğu varsayımına dayanan yaklaşımlar bu kısma girmektedir.[34] Bu yaklaşımın hem Yunan hem de rabbinik geleneğe dayanan bir tarafı vardır.[35]

Bununla birlikte Hıristiyan geleneğinde bazen "Biblikal hermenetik" olarak adlandırılan temel tefsir yöntemleri olarak şunlar sayılır: Tarihsel-gramatik, tarihsel-kritik, ilhamî ve rasyonel. Tarihsel-gramatik yöntem metnin asıl anlamını konteks ve gramer açısından bakarak tesbit etmeye yönelik bir yaklaşımdır. Tarihsel-eleştirel yöntem (bazen "higher criticism" olarak ifade edilmektedir) literal kritisizmin bir dalıdır ve -tabiri caiz ise- nüzul ortamında o metni anlamak amacındadır. İlhamî tefsir (revealed exegesis) kutsal metinlerin yazarlarının Kutsal Ruh'un ilhamıyla hareket ettiğini, metnin tefsirinin de benzer bir ilhamla olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Rasyonel/aklî tefsir ise özetle, metni insanî tecrübe ve akılla anlama ve açıklama çabasını ifade eder. Ortaçağa kadar uzanan başka bir tasnife göre ise -Yahudi tefsirindeki *pardes*'e benzer biçimde- Kitab-ı Mukaddes yorumlarında dört temel yaklaşım söz konusudur: i) *literal* (metnin zahirini esas alan) ii) *tipolojik* (kutsal metnin kutsal metinle tefisiri); iii) *tropolojik* (ahlak odaklı) iv- *anagojik* (kehanetsel, yani gelecekte olacak olaylarla ilgili).[36]

Hıristiyan Kutsal Kitap yorumlarıyla ilgili başka bir önemli terim ise *Biblikal Kritisizm*dir. Bu tabir, Kitab-ı Mukaddes konusunda dogmalardan bağımsız, tarihsel verilere göre yorum ve açıklamaların üst kavramı haline gelmiştir. Daha önce bahsettiğimiz, Kitab-ı Mukaddes'in oluşum süreci ile ilgili meşhur hale gelmiş bir varsayım olan "dört kaynak teorisi" bu kapsamda ortaya atılmış bir teoridir. Biblikal kritisizm dört temel metodolojik unsur çerçevesinde faaliyet gösterir. Bunlar; metin, kaynak, form ve

---

[34] Literal ve allegorik yorum ayırımı konusunda bkz. Porter, *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, 9-12; Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 161-164. Bizde mallesef ne tefsirciler ne de dinler tarihçileri Tevrat ve Kitab-ı Mukaddes tefisrleriyle pek ilgilenmemektedir. Bu konuda yapılmış bir çalışma olarak gördüğümüz yegane örnek Muhammed Tarakçı'nın bir makalesidir. Bkz. Muhammet Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2010), 183-213.

[35] Kitab-ı Mukaddes yorumlarının tarihi üzerine bir çalışma için bkz. Robert Grant and David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, (USA: Macmillan Publishing Co., 1984); Benjamin Uffenheimer and Henning Graf Reventlow (eds.), *Creative Biblical Exegesis: Christian and Jewish Hermeneutics Through The Centuries*, (*Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement Series 59), (Great Britain: JSOT Press, 1988). Özellikle sözcükbilim (lexicology)'in Tevrat ve Kitab-ı Mukaddes tefsirlerindeki rolü ve önemi ile ilgili bkz. Eberhard Bons, Jan Joosten and Regine Hunziker-Rodewald (edts.), *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek, Semantics – Exegesis – Translation,* (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 443) Berlin, 2015.

[36] Porter, *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, 210. Kitab-ı Mukaddes'in özellikle Eski Ahit kısmı ile ilgili tefsiri ile ilgili terimler ve açıklamaları için bkz. Douglas Stuart, *Old Testament Exegesis*, Fourth Edition (Louisville: John Knox Press, 2009), 177-180; Willem A. VanGemeren (ed.), *A Guide to Old Testament Theology and Exegesıs: The Introductory Articles from The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, (Michigan: Zondervan Publishing House, 1999). Yeni Ahit tefsir metodolojisi ve tartışmalar için bkz. Stanley E. Porter (ed.), *Handbook to Exegesis of the New Testament*, (Boston-Leiden: Brill, 2002).

edebî eleştiri (literary criticism)'dir.[37] Kitab-ı Mukaddes tefsirlerinin önemli bir kaynağı da Biblikal arkeolojidir ve doğrudan arkeolojik malzeme bulma amacında olduğundan daha somut bir kaynaktır.[38] Ayrıca Yahudi-Hıristiyan literatüründe bizde pek görülmeyen bir çalışma tarzı daha vardır ki, o da tabiri caiz ise "meta-tefsir" diyebileceğimiz yaklaşımdır. Burada, var olan yorumlar üzerine tematik analizler yapılmaktadır.[39]

Sonuç ve Öneriler

Kutsal metinler dinlerin merkezinde yer alırlar, zira Tanrı'nın insanoğluna mesajını içerdiklerine inanılmaktadır. Vahiy ise üç dinde de hem genel anlamda Tanrı'nın tarihe/aleme müdahalesi hem de özel olarak bir kutsal metin biçiminde anlaşılmaktadır. Yine bu dinlerin mensupları "eski/diğer vahiyler" ve kendi kutsal metinleri arasında bir ayırım yapmaktadırlar.

Özel anlamdaki vahyin bir metinleşme süreci söz konusudur ve bu açıdan bakıldığında Kur'an-ı Kerim diğerleriyle kıyaslanamayacak bir otantikliğe sahiptir. Bununla birlikte bu durum doğru anlamayı garanti eden bir özellik değildir. Dil ve üslup olarak Kur'an meydan okuyan bir kitaptır, lakin bu özelliği yeterince anlatılamamıştır. Bunun temel sebebi dilcilerin ve edebiyatçıların bu konuyla yeterince ilgilenmemeleridir. Diğer yandan ise Kur'an sade ve gerçekçi bir üslup kullanması itibariyle diğer kutsal metinlerden önemli bir farklılık göstermektedir ve bu özelliği de yeterince ifade edilmemektedir.

Diğer kutsal metinlere nazaran Kur'an tarihsel olarak zamanımıza daha yakın ve metin üzerindeki tartışmalar bakımından diğerlerine göre daha avantajlıdır. Fakat bu, yorum sorunları bakımından diğer dinlerden daha avantajlı olduğumuz anlamına gelmemektedir. Tefsir problemleri açısından üç din de benzer özellikler göstermektedir. Yahudilik ve Hıristiyanlığın İslam'ı anlamak bakımından önemi nasıl inkar edilmezse bu dinlerin kutsal metinlerinin anlaşılması da Kur'an'ın anlaşılması açısından ehemmiyet arz etmektedir. Çeşitli meselelerde Tevrat ve Hıristiyan kutsal metinlerine (çoğunlukla da sadece incillere) sadece yüzeysel atıflarda bulunmak, bunların ilgili dinlerdeki yorumlarından hiç haberdar olmamak karşılaştırmaları doğal olarak eksik kılmaktadır. Bu nedenle Müslüman müfessirlerin hem Kitab-ı Mukaddes yorumları hem de tefsir yöntemleri hakkında bilgi sahibi olmaları gerekmektedir. Konunun sadece İsrailiyyat bağlamında ele alınması bir eksikliktir. Yöntemsel tartışmalar açısından Kitab-ı Mukaddes yorumlarından haberdar olmak bizim de bakış açılarımızı genişletecek katkı potansiyeline sahiptir. Ayrıca, ilgili dinlerdeki tartışmaların bir şekilde bize de aksedeceği gerçeği bakımından da bunların bilinmesi elzemdir. Bunun tipik örneği Batı'da ortaya çıkan fakat yaklaşık 100 yıl sonra bizim de içerisine girdiğimiz tarihselcilik tartışmalarıdır.

İslam tefsir geleneğinde metnin yorumu ile ilgili -geniş anlamıyla- tarihsel arkaplana değinilmez ya da cahiliye dönemindeki kullanımlar veya Arap şiiri gibi bazı kısıtlı atıflarda bulunulur. Oysa özellikle modern dönemde -Kur'an dahil- semitik dinlerin kutsal metinlerinin büyük ölçüde "Sümer kökenli olduğu" gibi yorumlar söz konusudur. İlahiyatçılarımız bu iddialardan ya haberdar değildir ya da bunları görmezden gelmektedir. Halbu ki bu tür veri ve yorumların Kur'an çalışmalarında değerlendirilmesi ve bir biçimde izah edilmesi gerekmektedir. Öteki türlü Müslümanların pratikten uzak adeta paralel bir evrende yaşadıkları, güncel konular ve tartışmalardan haberdar olmadıkları gibi bir izlenim ortaya çıkmaktadır.

Diğer yandan Kur'an-ı Kerim ile ilgili söylemimiz sadece kendi aramızda cari bir hamaset meselesi olmaktan çıkıp pratikte karşılığı olan bir hale gelmelidir. Mesela Kur'an insan onuru, kadın

---

[37] Bkz. John Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, (Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2007); Kevin J. Vanhoozer (ed.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, (London: Baker Book House Company, 2005), 524-528. Biblikal kritisizmi din karşıtı görenler ve ilgili tartışma için bkz. Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, 137 vd.

[38] Biblikal arkeoloji ile ilgili birçok dergi bulunmaktadır. *The Biblical Archaeologist* bunlardan biridir.

[39] Mesela Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde insanın yaratılışı ile ilgili metinlerin nasıl yorumlandığına dair bir çalışma için bkz. Gerard P. Luttikhuizen (Ed), *The Creation of Man and Woman: Interpretations of The Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000).

hakları, çevre sorunları gibi konularda diğer kutsal metinlerle kıyaslanamaz derecede ileri bir kitaptır. Fakat popüler imajlar açısından bakıldığında sanki bu konularda diğer kutsal metinler değil de Kur'an "sorunlu" bir metinmiş gibi bir algı oluşturulmak istenmektedir. Bunu sadece "bazılarının kötü niyeti" ile açıklamak eksiktir. Müslümanların bunu anlayamaması ve anlatamaması asıl nedendir.

KISSALARIN DİLİYLE BUDİZM: İNANÇ VE UYGULAMALAR ÜZERİNE BAZI ÖRNEKLER

Hammet Arslan[1]

Özet: Budizm, MÖ altıncı yüzyılda Budda'nın keşifleri çerçevesinde oluşmuş bir dindir. Budda, Hindu dini uygulamalarını eleştirerek kendi öğretilerini şekillendirmiştir. Budda keşfettiği orta yol tekniği öğrencilerine aktararak öğretisini yaymaya çalışmıştır. Öğrencileri de ondan öğrendiklerini başka insanlara anlatmışlardır. Böylelikle inananların sayısı her geçen gün artmıştır. Budizm'in yayılışındaki en etkin unsurlardan birisi Budda'nın kullandığı anlaşılır dil ve üsluptur. Budda dinin temel ilke ve esaslarını etrafındakilere anlatırken sade bir dil kullanmıştır. Ayrıca karmaşık konuların daha iyi anlaşılmasını sağlama için kıssalar ve öyküler anlatmış; sık sık benzetmeler kullanmıştır. Böylelikle çevresinde toplanan insanların anlam dünyalarına daha iyi nüfuz edebilmiştir. Budda'nın birçok kıssa kullandığı bilinmektedir. Bunlardan en meşhurları arasında 'zehirli okla yaralanan adam', 'kör adam ve fil', 'sal/sandal', 'hardal tohumu' gibi örnekler sayılabilir. Biz bu ve benzeri örneklerden yola çıkarak kıssaların Budist inanç ve uygulamaların anlaşılmasındaki yeri ve önemini ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Budizm, Kıssa, Hikaye, Fil, Sal

Buddhism Through Parables: Some Examples on the Belief and Practices

Abstract: Buddhism is a religion that was formed within the framework of the discoveries of Budda in the sixth century BC. Budda shaped his own teachings by criticizing Hindu religious practices. Budda tried to spread his teaching by explaining the middle way technique he discovered. His students also told other people what they had learned from him. Thus, the number of believers increased day by day. One of the most influential elements in the spread of Buddhism is the comprehensible language and wording used by Budda. Budda used simple language to explain the basic principles of religion to those around him. He also told parables and stories to provide a better understanding of complex issues; often used metaphors or similes. Thus, he was able to better penetrate into the meaning worlds of people gathered around him. It is known that Budda used many short parables or stories. The most famous of these are 'the man injured with poison arrow',' blind man and elephant ','raft/boat','mustard seed'. Based on these and similar examples, we will try to reveal the place and importance of parables or stories in understanding Buddhist beliefs and practices.

Key Words: Buddhism, Parable, Tale, Elephant, Raft

Giriş

Budizm, MÖ altıncı yüzyılda Budda'nın keşifleri çerçevesinde oluşmuş bir dindir. Budda, Hindu dini uygulamalarını eleştirerek kendi öğretilerini şekillendirmiştir. Budda keşfettiği orta yol tekniği öğrencilerine aktararak öğretisini yaymaya çalışmıştır. Öğrencileri de ondan öğrendiklerini başka insanlara anlatmışlardır. Böylelikle inananların sayısı her geçen gün artmıştır. Budizm'in yayılışındaki en etkin unsurlardan birisi Budda'nın kullandığı anlaşılır dil ve üsluptur. Budda dinin temel ilke ve esaslarını etrafındakilere anlatırken sade bir dil kullanmıştır. Ayrıca karmaşık konuların daha iyi anlaşılmasını sağlama için kıssalar ve öyküler anlatmış; sık sık benzetmeler kullanmıştır. Böylelikle çevresinde toplanan insanların anlam dünyalarına daha iyi nüfuz edebilmiştir. Budda'nın birçok kıssa kullandığı bilinmektedir. Bunların en meşhurları arasında 'zehirli okla yaralanan adam', 'sal/sandal', 'hardal tohumu', 'körler ve fil' gibi örnekler sayılabilir. Biz bu ve benzeri örneklerden yola çıkarak kıssaların Budist inanç ve uygulamaların anlaşılmasındaki yeri ve önemini ortaya koymaya çalışacağız.

[1] Doç. Dr., MSKÜ, Dinler Tarihi

I- Zehirli Okla Yaralanan Adam

Bu hikâye veya örnek, Sutta Pitaka koleksiyonunun Majjhima Nikaya bölümünde geçer. Genel olarak âlemin mahiyeti, ölümden sonraki hayat, ruh ve bedenin tanımı, işlevi ve aralarındaki ilişki gibi metafiziğe dair sorulara Budda'nın sessiz kalışıyla ilişkili olarak anlatılır. Buna göre lüzumsuz işlerle uğraşarak asıl ve önemli olan hususların gerçekleşmesini geciktirmemek ve acilen çözüm odaklı işlemlere girişmek önemli addedilmektedir.

Olay kutsal metinde şöyle tasvir edilir:

Malunkyaputta isimli bir keşiş, sessiz bir inziva hayatı sürerken zihninde birbiri ardına bir takım soru zinciri uyanır. Zihninde uyanan bu problematik hususların Budda tarafından net bir şekilde açıklanmadığını ve görmezden gelindiğini düşünür. Bu sorular şunlardır: "Alem ezeli midir, değil midir; Alem sonlu mudur, değil midir; Ruh ve beden aynı mıdır, değil midir; Budda (Tathagata) ölümden sonra varlığını sürdürür mü, sürdürmez mi?"[2] Keşiş kendi kendine 'Bütün bu hususların bana net bir şekilde açıklanmamış olmasını kabul etmiyorum.' der. Bunun üzerine Malunkyaputta, Budda'nın yanına gitmeye ve bütün bu hususları onun açıklamalarıyla öğrenmeye karar verir. Hatta Budda'nın öğretisine dayalı kutsal yaşamı, bu soruların mantıklı bir şekilde açıklanması şartıyla sürdüreceğine kendi kendine söz verir.

Keşiş Malunkyaputta akşamleyin oturduğu inziva yerinden kalkarak Budda'nın yanına gider. Budda'nın yanına vardığında saygıyla önünde eğilir ve yanı başına oturarak şöyle der: "Saygıdeğer Budda inzivada otururken şu problemli konular zihnimde uyandı. Bu konuları net bir şekilde hiçbir zaman açıklamadın. Şayet bunları makul şekilde açıklarsan senin öğretin altında kutsal yaşamı sürdüreceğim. Ancak bunları mantıklı tarzda açıklamazsan kutsal yaşamı terk edip sıradan bir birey olarak yaşamayı tercih edeceğim."

Bunun üzerine Budda şöyle der: "Ey Malunkyaputta, ben sana gel benim öğretilerimi takip et ve benim gösterdiğim kutsal yoldan git dedim mi? Sana 'Alem ezeli midir, değil midir, sonlu mudur, değil midir; Ruh ve beden aynı mıdır, ayrı mıdır; Budda (Tathagata) ölümden sonra varlığını sürdürür mü, sürdürmez mi?' gibi konuları açıklayacağıma dair bir vaatte bulundum mu? Ya da sen başlangıçta bu problemli konuları açıklarsan kutsal yoldan yürürüm dedin mi?"

Malunkyaputta "Hayır" der.

Budda: O halde sen, ey akılsız adam, kimin isteklerini veya yakınmalarını dile getiriyorsun? Şayet bir kimse senin bahsettiğin sorular cevaplanmadıkça Budda'nın öğrettiği kutsal yolu takip etmeyeceğim derse, adamın ömrü son bulur ve bu sorular halen açıklanmamış bir şekilde varlığını sürdürmeye devam eder.

Budda, konuyu, adamın daha iyi anlaması için şu çarpıcı örnekle açıklar: "Bu sorular zehirli bir okla yaralanmış adamın durumuna benzer. Yaralı adamın arkadaşları, dostları, akrabaları veya hizmetçileri onu tedavi edecek bir hekim getirmek istediklerinde yaralı adam , 'bana bu oku atan kişinin asil bir savaşçı mı, bir brahmin mi, bir tüccar mı ya da bir işçi mi olup olmadığını öğrenmedikçe okun

[2] Budizm'de cevaplanamayan on dört soru, şu dört kategoride ele alınır: 1) Dünyanın tarihsel süreç içerisindeki varlığına dair sorular, (i) dünya ezeli midir? (ii) …ya da ezeli değil midir? (iii) …ya da hem ezeli hem de ezeli değil midir? (iv) …ya da ne ezeli ne de ezeli değil midir? gibi sorulara net cevaplar verilememektedir. 2) Sorulardan dördü de dünyanın uzaydaki varlığına dair sorulardır. Bunlar da (i) dünya sonlu mudur? (ii) …ya da sonlu değil midir? (iii) …ya da hem sonlu hem sonsuz mudur? (iv) … ya da ne sonlu ne de sonsuz mudur? gibi sorulardan oluşmaktadır. 3) Sorudan ikisi ruh anlayışıyla ilgilidir. Bunlardan ilki —ruh bedenle özdeş midir?, ikincisi de —ruh bedenden farklı mıdır? sorularıdır. 4) Sorulardan son dördü de ölümden sonraki hayata dairdir. Bunlar da (i) Budda (Tathagata) ölümden sonra yaşamaya devam eder mi? (ii) …ya da Budda (Tathagata) ölümden sonra yaşamaya devam etmez mi? (iii) …ya da hem devam eder hem devam etmez mi? (iv) … ya da ne devam eder ne de devam etmez mi? gibi sorulardan oluşmaktadır. *Majjhima Nikaya*, 2004, 63, 72. Aynı metnin değişik bölümlerinde cevaplanmayan sorular on ve on altı adet olarak verilmektedir. Ancak bu sorulardan en yaygın bilineni verdiğimiz kategori şeklindedir.

çıkarılmasına müsaade etmeyeceğim' demesi gibidir. Yine yaralı adamın 'bana oku atan kişinin adını, soyadını, sülalesini; boyunun uzun, orta ya da kısa mı; ten renginin koyu, esmer veya açık renkli mi; köyde, kasabada, ya da şehirde mi yaşadığını; oku atan yayın düz mü kavisli mi; okun yayının lif, bambu ipliği, kenevir veya ağaç kabuğu mu; okun sapının kaba mı, işlenmiş mi; okun uç kısmındaki tüylerin akbaba, leylek, şahin, tavus kuşu veya başka bir kuşa mı ait olduğunu; okun öküz, su aygırı, maymun sinirinden yapılmış iple mi bağlı olduğunu; okun sıradan, kavisli, dikenli, dişli ya da zakkum ağacından yapılmış bir ok olup olmadığını öğrenmedikçe zehirli okun çıkarılmasına müsaade etmeyeceğim' demesi gibidir." Bu gibi, o an gereksiz soru zinciriyle uğraşırken adam ölür ve sorular yine cevaplanmadan kalır. Tıpkı bunun gibi bir kimse bu tür sorular cevaplanmadıkça Budda'nın öğrettiği kutsal yolu takip etmeyeceğim derse, adamın ömrü son bulur ve söz konusu sorular halen açıklanmamış bir şekilde varlığını sürdürmeye devam eder.

Budda özetle şöyle devam eder: Senin bahsettiğin tarz sorular var olduğunda kutsal bir yaşam söz konusu değildir. Dünyada doğum, yaşlanma, ölüm, üzüntü, matem, acı, çaresizlik vardır ve ben bunların bilinmesini sağladım. Benim açıklamadığım şeyleri açıklanmamış olarak kabul et. Peki, ben bunları neden açıklamadım? Çünkü bu gibi soru zincirinin ulaşılması arzulanan hedefle alakası yoktur. Bu tür sorular kutsal yaşamın özüne ait değildir. Bunlar gözünü açmaya, farkına varmaya, arzudan uzaklaşmaya, acıyı dindirmeye, sakinleşmeye, bağlardan kurtulmaya yol açmadığı için tarafımdan açıklanmamıştır. Ben, acının ne olduğunu, acının kaynağını, acının ortadan kalkabileceğini ve acıyı ortadan kaldıracak yolu ve yöntemi öğrettim. Bunlar temel hedefimizdir ve kutsal yolun temelidir.[3]

Budist uzmanların hikâyeyi yorumlamalarına göz atıldığında vurgulanan temel husus, Budda'nın öğrencilerini vakitlerini ve enerjilerini açıklanması mümkün olmayan karmaşık konulara harcamamaları konusunda uyarmasıdır. Budda, bu tür sorular sorulduğunda sessiz kalmayı tercih etmiş ve onları daha önemli olan konulara yönlendirmiştir. Budda'ya göre hayat kısadır ve bu kısa hayat hakikate ulaşma noktasında hiçbir yararı olmayan metafizik tartışmalarla geçirilmemelidir.[4] Sangharakshita'ya göre önemli olan zehirli okun nereden, ne şekilde, kimden geldiği değil, bir an evvel çıkarılıp, tedavi sürecinin başlatılmasıdır.[5] Buna göre hikâyeden çıkarılması gereken ders, önümüzdeki mevcut sorunlara yoğunlaşarak bunların çözümü için çareler üretilmesi gerektiğidir.[6] Önemli olan Budist öğretiyi yani *dhamma* kurallarını takip etmek ve aydınlanmaya ulaşmak için gerekli çabayı göstermektir.

II- Sal Hikâyesi

Budizm'in yaygın olarak bilinen hikâyelerinden birisi olan sal hikâyesi, Sutta Pitaka koleksiyonunun Majjhima Nikaya bölümünde yer alan Alagaddupama Sutta'da geçer. Burada Budda, *dhamma*yı[7] çok iyi bir şekilde öğrenmenin önemi üzerinde durur. Zaten hikâyenin anlatılış nedeni Arittha isimli bir keşişin *dhamma*yı yanlış anlaması ve yanlış düşüncelere sapmasıdır. *Dhamma*yı özensiz ve dikkatsiz bir şekilde öğrenmeye çalışan kişinin durumu, bir amaç için yılan arayan ve yılanı bulunca, onu doğru yerden tutmadığı için elini yılan ısıran kişiye benzetilir.[8] Sal hikâyesi de bu olayın hemen ardından anlatılır.

Hikâye şöyledir:

---

[3] Cula Malunkyovada Sutta, *Majjhima Nikaya* 63. https://en.wikipedia.org/wiki/Parable_of_the_Poisoned_Arrow

[4] Nhat Hanh, Thich & Philip Kapleau, *Zen Keys*, (Three Leaves Press, 2005), s. 42.

[5] Sangharakshita, *The Drama of Cosmic Enlightenment: Parables, Myths, and Symbols of the White Lotus Sutra*, (Windhorse Publications, 1993), s. 97.

[6] Wright, Dale Stuart, *The Six Perfections: Buddhism and the Cultivation of Character*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), s. 200; Wright, Chris, *Buddhism for Today*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), s. 14.

[7] Dhamma veya Dharma sözcüğü yaygın olarak "yol, yöntem, yaşam tarzı, öğreti" olarak bilinse de onun aynı zamanda "fenomen/olgu/olay ve eşya" anlamına geldiğini unutmamak lazımdır. David Kalupahana, *The Philosophy of the Middle Way*, (New York: SUNY Press, 1986), s. 15-16.

[8] https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.022.than.html

"Ey keşişler, sizlere *dhamma*yı, sırtta taşınan bir eşya değil nehri karşıya geçmek için bir araç olan sal ile karşılaştırarak açıklayacağım. Yolda yürüyen bir adam düşünün. Bu adam bir anda büyük bir nehirle karşılaşır. Nehrin bu tarafı korkunç ve riskli, öbür tarafı ise güvenli ve risksizdir. Ancak etrafta adamın nehri geçebileceği ne bir köprü ne de bot vardır. Adamın aklına bir fikir gelir ve buna göre etraftan değişik otlar, ağaç dalları, yapraklar toplayıp, bunları birbirine bağlayarak basit bir sal yapıp, elleri ve ayaklarını da kürek olarak kullanarak karşıya geçer.[9] Karşıya geçtikten sonra adam, yaptığı salın işine ne kadar da çok yaradığını düşünür. Bu sal sayesinde ve ellerini, ayaklarını kürek gibi kullanarak nehrin karşı kıyısına yani risksiz bölgeye geçişini düşünür. Kendi kendine, yoluna salı kafasının üzerinde veya sırtında taşıyarak devam edip etmemesi gerektiğini düşünür. Budda, 'Ey keşişler! Adam bunu yaparken, sala yapılması gereken şeyi mi yapıyor? diye sorar. Keşişler, 'Hayır' saygıdeğer Budda cevabını verir. Bu durumda adam salı ne yapmalıdır? Adam salın işine çok fazla yaradığını kabul ederek onu kıyıda bıraksa ya da nehre salıverse ve yoluna devam etse ne olur? Adam böyle yaparak sala yapılması gereken şeyi yapmış olur. Ey keşişler tıpkı bu sal gibi ben de size *dhamma*yı öğrettim. Siz de *dhamma* sayesinde risksiz bölgeye ulaştığınızda *dhamma*yı terk edebilir ve yolunuza onsuz devam edebilirsiniz."

Hikâye hakkında birçok yorum yapılmıştır. Buna göre *dhamma*, aydınlanmaya ulaşınca terk edilebilecek geçici bir araç mıdır? Hikâyeden anlaşıldığı üzere Budist öğreti (dhamma) insanları arzulanan hedefe götürme noktasında bir araçtır. Bu açıdan öğreti ve uygulama nehirden karşıya geçmeyi sağlayan bir sal gibi tanımlanır. Hedefe ulaşınca ise tıpkı salın bir yük olarak sırtta taşınmaması gibi öğreti de bir tarafa bırakılabilir. Budda insanın bulunduğu sahilin ben merkezli varoluş olduğunu karşı sahilin de ulaşılması gereken hedef olduğunu ifade eder. Salın buradaki amacı işlevseldir ve işi bitince terk edilir. Bir başka yoruma göre Budda öğrencilerine eşyaya çok fazla bağlanmamalarını, dünyanın geçici ilişkilerine çok fazla bel bağlamamalarını tavsiye etmiştir.[10]

Bazı insanlar basitçe yapılmış salı beğenmeyip daha büyük bir tekne yapma arayışına girerler. Onlar sahilde geçirdikleri süreyi uzatmaktan başka bir şey yapmazlar. Onlar, öğreti hakkında zihinlerinde kuşku olan insanlara benzer ve oldukları yerden bir adım dahi kıpırdayamazlar. Bazıları da salın gösterişsiz olduğunu düşünerek onu boyama ve güzelleştirme gayretine düşerler. Onlar sala asla binmezler ve nehrin riskli tarafında kalmaya devam ederler.[11]

Sal sadece maddi unsurlar değildir, o aynı zamanda insanın potansiyelini kullanmasına engel olan bütün şeylerdir. Bazı yorumlara göre, bu hikâye Budda'nın öğretisinin nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiği hakkındadır. Çünkü sal hikâyesi birileri tarafından Sekiz Dilimli Yolu, temel ahlaki ilkeleri, hatta bir bütün olarak Budda'nın öğretisini görmezden gelmeye bir mazeret olarak sayılabilir.[12]

Bir başka yorumuna göre sal, doğum-ölümden oluşan acılar denizini geçmek için kullanılır. Doğum-ölüm sona erince sal bir kenara bırakılmalıdır. Sal bir kenara bırakılmazsa ayak bağı olur. Aynı şekilde *dharma* da bir kenara konulmazsa ayak bağı olur. *Dharma*ya bağlılık bir kimseyi hastalık gibi etkiler. Oysa asıl olan hastalıklardan kurtulmaktır. Doğum-ölüm zincirinin sona ermesi için *dharma*lar bir kenara konulmalıdır. Böylelikle insan, bütün ayak bağlarından kurtulmalıdır.[13]

Farklı bir bakış açısına sahip olan D. Keown'a göre, hikâyede zikredilen dhamma/öğreti, sal değil karşı sahildir. Ona göre bu hikâyede kastedilen, aydınlanmaya ulaşılınca öğretinin terkedilmesi değildir. Kastedilen öğreti hakkındaki yanlış düşüncelerin terkedilmesidir.[14]

---

[9] *Sutta Nipata* 35.197'ye göre büyük nehir, duyular, oluş, düşünceler ve cehaletin oluşturduğu sel olarak tanımlanır. Bunların bir tarafı riskli iken öbür tarafı risksizdir. Bu seli aşabilme aracı, sekiz dilimli yoldur. El ve ayakla salın ilerlemesini sağlayan çaba da azim, sebat ve istikrardır.

[10] https://psychology-spot.com/the-raft-buddhist-parable-shows-us-how/

[11] https://psychology-spot.com/the-raft-buddhist-parable-shows-us-how/

[12] Barbara O'Brien, "The Buddha's Raft Parable", *Learn Religions*, April 17, 2019.

[13] *The Vajra Prajna Paramita Sutra: General Explanation*, Hsuan Hua, (USA: Buddhist Text Translation Society, 2002), s. 63-67

[14] Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, 1992.

Sal hikâyesi farklı Budist kaynaklarda bazı değişik anlatılarla sunulur. Diamond Sutra'da "…korkusuz boddhisattvalar *dharma*ya sarılmazlar, az veya çok hiçbir *dharma*ya…Bu, Budda'nın '*Dharma* öğretisi bir sal gibidir. *Dharma*ların gitmesine ne kadar izin verirsen, hiç *dharma* kalmaz.' sözünün ardında gizli olan anlamdır."[15] Metindeki bu ifadeler farklı biçimde yorumlanmıştır. Bilge bir *boddhisattva*, *dharma* öğretisini işine yarayacağı ölçüde tanır ve benimser, işini tamamladıktan sonra da ondan kurtulur. Metindeki '*dharma* kalmaz' ifadesi dünyevi maddeler veya diğer dini geleneklerin öğretisi olarak anlaşılır. Metindeki bağlamdan hareketle *dharma* öğretisinin görmezden gelinmesi düşüncesi yanlıştır. Zaten Budda, metin genel olarak ele alındığında, bazı kavramlara bağlı kalınmamasını tavsiye eder. Dolayısıyla metin üzerindeki kavramsal analizler yetersiz kalacaktır.[16]

III- Hardal Tohumu

Bu hikâye veya örnek, Sutta Pitaka koleksiyonunun Samyutta Nikaya bölümünde geçer. Ayrıca hikâyenin verdiği mesajlara meşhur Budist metni Dhammapada'da vurgu yapılır. Genel olarak dünyanın geçiciliği, dünya malına çok fazla ehemmiyet göstermeme, fiziksel ölümün evrensel bir hakikat olduğu üzerinde durulur. Çünkü dünya malına çok fazla anlam yükleme, hiç ölmeyeceğini düşünme acı ve ızdıraba yol açar.

Olay kutsal metinde şöyle tasvir edilir:

Budda'nın öğretisini yaymaya devam ettiği süreçte Savatthi'de yaşayan ve varlıklı bir adamın eşi olan Kisa Gotami adında bir kadın vardı. Gotami, çok sevdiği ve gözü gibi büyüttüğü tek bir oğul sahibiydi. Oğlunun aniden ölmesi üzerine ne yapacağını şaşıran Gotami etraftakilerden yardım istemiştir. Onun üzüntüsünden kaynaklanan çırpınışları gören etraftaki insanlar kadının delirdiğini düşünmüşlerdir. Çevreden yaşlı bir adam ona, Budda'ya gitmesini ve Budda'nın kendisine yardımcı olabileceğini söylemiştir. Kadın çaresizlik içerisinde Budda'nın yanına koşmuş ve çocuğunu hayata döndürecek bir ilaç vermesi için ona yalvarmıştır. Budda ona çocuğunu sadece, evlerine hiç ölüm girmemiş bir aileden bir tane hardal tohumu getirmesi şartıyla geri getirebileceğini söylemiştir. Kadın hiç vakit kaybetmeden Budda'nın şartını yerine getirebilmek için çevredeki bütün köyleri, kasabaları kapı kapı dolaşmaya başlamıştır. Çaldığı kapılardan hiç birisinde aradığını bulamamıştır. Dolayısıyla ölümün uğramadığı bir ev bulamamanın üzüntüsüyle Budda'nın yanına eli boş dönmüştür. Budda, kadının yaşadığı bu bireysel tecrübeden hareketle ona hakikati anlatmıştır. Kadın da Budda'nın anlattığı hakikate inanarak manastır yaşantısını benimsemiştir.[17]

Konuyla ilgili olarak Dhammapa'da şöyle denilir: "Sonsuzluk yerini gören kişinin bir günlük yaşamı, sonsuzluk yerini göremeyen bir kişinin bin yıllık yaşamından daha iyidir."[18] Yine aynı metinde "Çocuklara ve sığır sürülerine düşkün olan kişiyi, uyuyan bir köyü selin alıp götürmesi gibi ölüm gelir ve alır götürür."[19] denilir.

Samyutta Nikaya'nın bu bölümünde Kisa Gotami özetle "oğlunun ölümüyle kaplanmış üzüntülü geçmişi geride bıraktığını, artık üzülmediğini, ağlamadığını, karanlığın yok olduğunu, ölüm korkusunu yendiğini, huzursuzluğun kendisinden uzak olduğunu"[20] ifade etmiştir.

IV- Körlerin Fil Tarifi

Körlerin fil tarifi Hint alt kıtasında ortaya çıkmış ve oradan bütün dünyaya yayılmıştır. Hikâyenin anlamı ve içeriği, coğrafyadan coğrafyaya farklılık arz etmektedir. Hikâyeye dair anlatımlara Hindu,

[15] *Diamond Sutra: The Perfection of Wisdom Text and Commentaries Translated from Sanskrit and Chinese*, VI. Trans. (Red Pine, Counterpoint, 2001).
[16] Barbara O'Brien, "The Buddha's Raft Parable", *Learn Religions*, April 17, 2019.
[17] *Therigatha*, X. Çeviri için bkz., *Psalms of the Sisters*, C. A. F. Rhys Davids, (Oxford: Pali Text Society, 1909).
[18] *Dhammapada*, VIII. 114, Korhan Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, (Ankara: İmge kitabevi, 1999), s. 94
[19] *Dhammapada*, VIII. 114, Korhan Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, s. 116
[20] "Kisa Gotami Sutta", *Sutta Nipata*, 5.3. https://en.wikipedia.org/wiki/Kisa_Gotami

Budist ve Caynist kutsal metinlerinde rastlanılır.[21] Burada genellikle algılamanın seviyesine vurgu yapılır. Hikâye genel olarak, kör insanların ilginç bir hayvan olduğunu duydukları fili, değişik bölgelerine dokunarak tanımlama girişimi üzerine kurgulanır. Buna göre körlerden filin hortumuna dokunan onun yılana benzediğini, kulağına dokunan yelpazeye, bacağına dokunan sütuna, gövdesine dokunan duvara, kuyruğuna dokunan ipe, dişine dokunan mızrağa benzetmiştir.[22]

Kör insanların fili tasvir hikâyesinin Budizm'deki ilk örneği Sutta Pitaka koleksiyonun Kuhuddaka Nikaya kısmına ait bir metin olan Udana'da geçer.[23] Hikâyenin Budizm'deki en yaygın bilinen şekli yine Udana (67-69)'da geçer. Olay kutsal metinde şöyle tasvir edilir:

Birkaç öğrenci Budda'ya gelerek "Kıymetli Budda, Savatthi'de yaşayan münzeviler ve öğretmenlik yapan bilgelerden çoğu dünyanın sonlu olup olmadığı, ruhun ölüp ölmediği konusunda sürekli tartışıyorlar. Siz bu konuda ne dersiniz?" Budda onlara kör insanların fili tarif örneğini verir. Bu hikâyeye göre kral, maiyetindeki hizmetçilere bütün ülkeyi dolaşmalarını ve doğuştan kör olanları getirmelerini emreder. Kral, saraya gelen körleri bir odaya davet eder. Onların olduğu odaya bir fil getirir ve onlardan file dokunarak onu tanımlamalarını ister. Kör adamlar file dokunduktan sonra kral onlara tek tek filin neye benzediği sorar. Körlerden filin başına dokunan fili toprak testi, kulağına dokunan yayvan bir sepet, dişine dokunan saban, bedenine dokunan buğday ambarı, ayağına dokunan sütun, sırtına dokunan havan, kuyruğuna dokunan havan tokmağı, kuyruk ucuna dokunan fırça diye tarif etmiştir. Körler kendi aralarında fikir birliğine varamamıştır ve onun neye benzediğine dair birbirlerine sorular yöneltmeye, hatta "fil şöyledir, hayır öyle değildir" diye tartışmaya başlamışlardır. Onların bu tartışarak doğruyu arayış çabaları kralı memnun etmiştir.

Budda bu olaydaki körleri, cahil olup bilgelik taslayanlara benzetir. Onlar farklı görüş ve düşüncelere gözlerini kapamışlardır. Gözleri körelmiş bilgeler mahiyeti itibarıyla tartışmacı, kavgacı ve geçimsizdir. Onlar kendi bildikleri tek doğrunun evrensel bir doğru olduğunu düşünürler. Ancak bildikleri tek bir doğrunun bütünün sadece bir parçasına ait olduğunu fark edemezler.

Udana'da fil hikâyesi farklı görüşlere sahip oldukları için kavga eden grupları betimlemede kullanılır. Budda yanlış yola sapanlar için iki kez kör adamların bir fili tarifi örneğini verir. Buna göre belli bir düşüncenin savunucusu olanlar diğer düşüncelere muhalif duruş sergilerler. Her biri kendi görüşünün doğruluğunu savunmak için münakaşa ve kavga eder. Bu tür kimseler olayın sadece bir tarafını görebilirler.[24]

Hikâye genel olarak hakikatin ve yanlışın ne olduğunu göstermek veya anlatmak için kullanılmıştır. Buna göre kişinin öznel deneyimleri gerçeği yansıtabilir ancak bu deneyim sınırlı ve bütünselliği tam anlamıyla yansıtmıyor olabilir. Bu hikâye rölativizm ve hakikatin açıklanamayan mahiyetine; çelişkili teorilerde uzmanların farklı görüşlerine; olaylara daha derinden bir bakış açısına; aynı gözlem nesnesindeki farklı bakış açılarına saygı duyulmasına vurgu yapmaktadır.

Kaynakça

Chris, Wright. *Buddhism for Today*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

[21] Körlerin fili tanımlaması olayı ayrıca Hinduizm'deki Tanrı tanımlaması için de kullanılır. Buna göre, Rig-Veda'daki "Hakikat tektir, fakat bilgeler onu farklı isimlerle anarlar" pasajı bu manada değerlendirilir. Caynizm'deki (Tattvarthaslokavartika 116, s. 806. Mihir Yast 10.2: Cf. Analects 15.5, s. 1020) anekantavada (çok yönlülük) ve syadvada (şartlı hüküm) hakikatin çoğulcu mahiyetine ve karmaşık yapısına dikkat çektiği için bu çerçevede ele alınabilir.

[22] E. Bruce Goldstein, *Encyclopedia of Perception*, (SAGE Publications, 2010), s. 492; C.R. Snyder & Carol E. Ford, *Coping with Negative Life Events: Clinical and Social Psychological Perspectives*, (Springer Science, 2013), s. 12.

[23] Canki Sutra'da (MN 95) nesilden nesile aktarılan eski bir kutsal metnin bağlıları olduklarını iddia eden körler arasındaki tartışmaya değinilir. Metin için bkz., Udana 6.4, John D. Ireland, *Udana and the Itivuttaka: Two Classics from the Pali Canon*, (Kandy: Buddhist Publication Society, 2007), ss. 9, 81-84; Luis O. Gomez, "Proto-Madhyamika in the Pali Canon", *Philosophy East and West*, (Hawaii: Univ. of Hawaii Press, 1976), 26 (2): 164, 137–165. https://en.wikipedia.org/wiki/Blind_men_and_an_elephant

[24] *Udana*, 67-69

Dale Stuart, Wright. *The Six Perfections: Buddhism and the Cultivation of Character*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Dhammapada, Çev. Korhan Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*. Ankara: İmge kitabevi, 1999.

Diamond Sutra: The Perfection of Wisdom Text and Commentaries Translated from Sanskrit and Chinese, VI. Trans. Red Pine, Counterpoint, 2001.

Goldstein, E. Bruce. *Encyclopedia of Perception*. SAGE Publications, 2010.

Gomez, Luis O. "Proto-Madhyamika in the Pali Canon", *Philosophy East and West*. Hawaii: Univ. of Hawaii Press, 1976, 26 (2): 164, 137–165.

https://en.wikipedia.org/wiki/Blind_men_and_an_elephant.

https://en.wikipedia.org/wiki/Kisa_Gotami.

https://en.wikipedia.org/wiki/Parable_of_the_Poisoned_Arrow.

https://psychology-spot.com/the-raft-buddhist-parable-shows-us-how/.

https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.022.than.html.

Ireland, John D. *Udana and the Itivuttaka: Two Classics from the Pali Canon*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2007.

Kalupahana, David. *The Philosophy of the Middle Way*. New York: SUNY Press, 1986.

Kaya, Korhan. *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*. Ankara: İmge kitabevi, 1999.

Keown, Damien. *The Nature of Buddhist Ethics.* 1992.

Majjhima-nikaya: The Middle Length Discourses of the Buddha, Trans. by, Bhikkhu Nanamoli and Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 1995.

O'Brien, Barbara. "The Buddha's Raft Parable". *Learn Religions*, April 17, 2019.

Sangharakshita. *The Drama of Cosmic Enlightenment: Parables, Myths, and Symbols of the White Lotus Sutra*. Windhorse Publications, 1993.

Snyder, C.R. & Carol E. Ford. *Coping with Negative Life Events: Clinical and Social Psychological Perspectives*. Springer Science, 2013.

Sutta-Nipata: A Collection of Discourses. Trans. by, V. Fausböll, *Sacred Books of the East*, Vol. X, Part II, Ed. F. Max Müller, Oxford: Clarendon Press, 1881.

Tattvarthaslokavartika 116, Mihir Yast 10.2: Cf. Analects 15.5.

The Vajra Prajna Paramita Sutra: General Explanation, Hsuan Hua. USA: Buddhist Text Translation Society, 2002.

Therigatha, *Psalms of the Sisters*, C. A. F. Rhys Davids. Oxford: Pali Text Society, 1909.

Thich, Nhat Hanh, & Philip Kapleau. *Zen Keys*. Three Leaves Press, 2005.

Udana, John D. Ireland. *Udana and the Itivuttaka: Two Classics from the Pali Canon*, Buddhist Publication Society, Kandy, 2007.

KUR'AN'DA İLETİŞİMDE KULLANILAN KAVL (SÖZ) ÇEŞİTLERİNİN DİĞER İNANIŞLARDAKİ İZDÜŞÜMLERİ

Mustafa BAŞ[1]

Özet: Vahye dayalı olsun veya olmasın bütün dinler, mutlu huzurlu bir toplum yapısı oluşturmak için bir takım evrensel değerlere vurgu yapmaktadır. Bu değerler, her dinde toplumsal yapının korunmasını, fertler arasındaki ilişkilerin ve sosyal hayatın düzenli yürütülmesini amaçlamakta, toplumun eğitilmesinde bir araç olarak kullanılmaktadır. Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar peygamberlerin tebliğ ettiği dinler, ortak amaç olarak bu evrensel değerlerin hayata geçirilmesini hedeflemektedir. Aklın, dinin, malın, nefsin ve neslin korunmasını esas alan bu değerlerle toplum eğitilerek birbirine saygı gösteren insan topluluğu haline dönüşmektedir. Bu metotlarla toplamsal birlik ve beraberliğe katkı sağlanmakta, ferdi olgunluk ve gelişime de ışık tutulmaktadır. Bu evrensel değerlerin hayata geçirilmesinin en önemli araçlarından birisi de dildir. Sosyal bir varlık olan insan, birlikte yaşadığı fertlerle ilişkiler kurmak, onlarla hayatın hemen her alanında bir şeyleri paylaşmak zorundadır. Bu ilişkilerin temelinde de dili kullanmak, istek ve fikirleri anlatabilmek için en temel bir unsurdur. Bu bağlamda dil, fertler arasında iletişimin sağlanmasında, toplumsal ilkelerin korunması amacıyla söylemlerin yapılmasında, toplumun yönlendirilmesinde, ahlaki ilke ve değerlerin aktarılmasında en önemli araçtır. Bu araç, kullanılmasına göre toplumda/fertte olumlu ve olumsuz tepki oluşturmakta, aynı cümlenin farklı üslup ile söylenmesi, muhatap için de farklı davranış ortaya koymasına sebep olmaktadır. Dilin olumlu sonuç çıkarabilmesini sağlamanın yolunu Allah, İsra Suresinde "Kullarıma söyle: (İnsanlara karşı) en güzel sözü söylesinler. Çünkü şeytan aralarını bozar. Çünkü şeytan insanın apaçık bir düşmanıdır." (İsra: 53) ayeti ile bizlere bildirmektedir. İnsanlığa gönderilen peygamber kıssalarında, onların dili kullanımlarını bize aktarmakta, hangi muhataba karşı nasıl bir hitap tarzı kullanacağımızı örneklemektedir. Hz. Musa Firavun karşılaşmasında yumuşak bir üslup, evlat baba karşılaşmasında hürmetli, isteğini yerine getiremediğimiz için gönül alıcı ve benzeri üslupları bizler için öğütlemektedir. Yusuf Has Hacip bu Kur'anî ilkeleri "Akıl süsü dil, dil süsü sözdür. İnsanın süsü yüz, yüzün süsü gözdür. İnsan sözünü dili ile söyler; sözü iyi olursa, yüzü parlar" mısralarıyla ifade etmektedir. Dilin kullanılması hususunda bütün dinlerde benzer emirler bulunmakta, insani ilişkilerde dili kullanmanın önemine değinilmektedir. Gerek dinin tebliğinde, gerek ikili ilişkilerde Kur'an'ın belirttiği dili kullanma ile ilgili ilkeler İlahi dinlerin kitaplarında ve diğer dini inanışların yazılı ve sözlü metinleri ile geleneklerinde benzer beyanlar bulunmakta, bunların hayata geçirilmesinin emredildiği görülmektedir.

Bu tebliğimizde, temelde kitabi dinler olan Yahudi ve Hıristiyan kaynakları esas olmak üzere, farklı inançların kutsal metinlerinde Kur'an'da zikredilen dili kullanma üsluplarının iz düşümlerini karşılaştırmalı olarak ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Dil, Tevrat, İncil, Konfüçyus, Toplum, İletişim, Dinler

Abstract : : Whether it be based on revelation or not, all religions emphasize certain universal values in order to establish a happy and peaceful soicety. In every religion, these values are a means to educate people, aiming to protect the social structure and keep the relationships and social life of individuals in balance. From Adam to Muhammad (p.b.u.h), the purpose of all religions manifested by prophets is the implementation of these universal values. Through these values that are based on the preservation of the mind, religion, property, desire and lineage, people are educated and evolve into individuals who respect one another. While contributing to social unity and solidarity, these methods also shed light on individual maturity and growth. Language is a cornerstone of the implementation of such values. As social beings, individuals are obliged to form relationships and interact with others. Language serves as an important factor in presenting thoughts and wishes in relationships. Concordantly, language is the most important insturment for ensuring communication among

[1] Doç. Dr. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fak. Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Bşk.

individuals, making speeches regarding the protection of social values, guiding society and transferring moral principles and values through generations. This instrument renders either a positive or negative response from indiviuals/society based on the way in which it is used. One sentence can be interpreted in different ways owing to the speaker's tone and manner thus inducing varying responses from individuals. Allah has shown us the way in which language can have a positive outcome through the Isra Surah verse "And tell My servants to say that which is best. Indeed, Satan induces [dissension] among them. Indeed Satan is ever, to mankind, a clear enemy." (Israh: 53) Anectodes of prophets demonstrate what manner and approach to take when speaking to different individuals. A calm approach is advised in Moses' encounters with Pharaoh whereas a more respectful and conciliative manner is taken in father-son dialogues, owing to not fulfilling his wishes… Yusuf Has Hacip expresses such Quranic principles with the phrase: "The intellect's ornament is the tongue and the tongue's ornament is the word; man's ornament is his face and the face's ornament is the eyes." All religions refer to the significance of language in relationships and have similar commands regarding this issue. Whether it be during the manifestation of the religion or regarding bilateral relationships, the principles put forth in the Quran on the use of language and its implementation are also specified in the books of other divine religions and the teachings and traditions of other religions. In this paper, we are going to do a comparative analysis of the use of language in the Quran and its reflections in various religion's holy texts, especially texts derived from Jewish and Christian sources.

Keywords :Language, Torah, Bible, Confucius, Society, Communication, Religions

Giriş

Felsefecilerin konuşan varlık olarak tarif ettikleri insana, Allah'ın, dünyaya açılma ve onunla ilişki kurabilmesi için verdiği en önemli nimetlerden biri konuşabilme kabiliyeti ve dildir. Dil, insanlar arasında anlaşmayı, duygularını, düşüncelerini, fikirlerini, hükümlerini birbirlerine nakletmeyi, meramlarını birbirlerine anlatmayı sağlayan tabiî bir vasıtadır. İnsanlar arasında sadece anlaşabilme temin eden bu özelliği ile fertler ve nesiller arasında da köprü vazifesi görür.[2] İnsan, yaratılışı itibarı ile sosyal bir varlıktır. Varlığını devam ettirebilmesi onu, diğer insanlarla birlikte aynı toplumsal bir yapının içinde olmasını zorunlu kılar. Bu sebeple diğer insanlarla kurması gereken bağlantıyı doğal olarak dil zemininde oluşturur. Dil, insanın özü, doğasının temelinde bulunan şeydir. İnsan ancak dil ile insandır.[3] Dil insanın bakışını, düşüncesini, hem kendini hem evreni kavrayışını şekillendiren unsurlardan biri olarak, eşya ile ilişkisini de büyük oranda yapılandırır. Varlığı keşfetme, anlama ve inşa etme bakımından insanın en çok ihtiyaç duyduğu vasıtadır.[4]

Bu özelliklerinden dolayı kimlikler de dilin içinde gelişir. İnsanın insan olması, kendisi olması, kimliğini bulması, varlığının bilincine varması da dile bağlıdır. Hz. Ali (r.a) bir hikmetli sözünde bunu şöyle vurgular; "İnsanlar dilinin altında saklıdır. Konuşturun, seviyelerini anlarsınız." Dil düşünceleri söze döker, geliştirir, insanın önüne ufuklar açar. Dil olmazsa gerçekler anlaşılamaz, problemler çözülemez, dostluklar kurulamaz, medeniyetler gelişemez. Maddi anlamda ise dil, insan vücudunda onun duygu ve düşüncelerini ifade eden organdır. Bu organ kontrollü olduğunda öfke ve dehşet seli haline gelen kişi ve kalabalıkları durdurur. Aksi durumda da, uyuyanları ayağa kaldırarak felaketlerin oluşmasına sebebiyet verir.

Allah, verilen her nimet için insana nasıl bir kullanım standardı getirmiş ise, dil kullanımı için de bir standart getirmiştir. Dil,insanın en çok dikkat etmesi gereken azalarından biri olduğunu görürüz. Kur'an ayetleri ve hadislere göre mü'min, dilini haramdan koruyan ve onu gerektiği gibi kullanmasını iyi bilen insan olarak anlatılmıştır. Hz. Muhammed (s.a.s.), kendisine zararından emin olmayı istediği

[2] Bkz. Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul: Bayrak Basım Yayın, 2009, 3.

[3] Bkz. Fatih Özkan "Dildeki Dünya Görüşü" *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 2, (Ekim / October 2012), 108

[4] Erol Erkan, "Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili" *The Journal of Academic Social Science Studies*, Sayı: 26, (Summer II 2014),168

şeyi soran Süfyan b. Abdullah'a dilini tutarak "işte budur!" demiştir.[5] Sehl b. Sa'd'ın rivayet ettiği bir hadiste de iki çenesi arasındaki şeye (dile) hakim olanın cennete gireceğini müjdelemiştir.[6] Dili ile kalp arasındaki ilişkiye dikkat çekerek kalbin doğruluğunun dilin doğruluğu ile orantılı olduğunu vurgulamıştır.[7] Dilin kullanılması noktasında dikkat etmemiz gereken en önemli organımız olduğunu vurgulayan Hz. Muhammed (s.a.s.), beşeri ilişkilerde de muhatabın seviyesinin gözetilmesini, konuşulurken seviyelerinin göz ardı edilmemesini, anlayabilecekleri bir üslup ile diyalogda bulunulmasını tavsiye etmiştir.[8] Ahlaki değerlerin anlatıldığı kitaplar incelendiğinde dil ve dilin sebep olduğu günahlarla ortaya çıkabilecek olumsuz sonuçlar hakkında geniş malumatlar verilmiştir.

İnsanlığın önemli tarihi değerlerinden biri olan Kutadgu Bilig isimli eserinde Yusuf Has Hacip, dil ve onun eylemi olan söz hakkında ölümsüz açıklamalarda bulunmuştur.İnsanı yücelten şeyin bilgi ve söz olduğunu ifade ederek, dilin fayda ve zararlarını zikrederek sözün ölümsüzlüğünü şu beyitleri ile dile getirmiştir. "Sen kendi selâmetini istiyorsan, ağzından yakışıksız bir söz kaçırma. Söz, bilerek söylenirse, bilgi sayılır; bilgisizin sözü kendi başını yer… Sözü çok söyleme, sırasında ve az söyle; binlerce söz düğümünü bu bir sözde çöz. İnsan söz ile yükseldi ve sultan oldu; çok söz başı, gölge gibi, yere serdi… Dilin faydası çok olduğu gibi, zararı da çoktur; dil bazen öğülür, bazen de çok söğülür. Mademki böyledir, sözü bilerek söyle; sözün gözsüzlere, körlere göz olsun. Bilgisiz insan, şüphesiz, kördür; ey bilgisiz, yürü; bilgiden nasip al. Bak, doğan ölür; ondan, eser olarak, söz kalır; sözünü iyi söyle, ölümsüz olursun."[9] Atalarımız Kur'an ve Sünnetin ruhuna uygun olarak "söz gümüş ise sükut altındır" diye boşuna söylememişlerdir. Söz olur kavgaya sebebiyet verir, söz olur düşmanlık tohumları eker, söz olur Yaratan'ı ve yaratılmışları incitir, söz olur dostluğu pekiştirir, söz olur düşmanlığı kaldırır, söz olur problemler giderir. Bu sebeplerle Allah, hoş bir sözü; kökü sağlam, dalları göğe doğru olan, Rabbinin izniyle her zaman meyve veren hoş bir ağaca, çirkin sözü de, yerden koparılmış, kökü olmayan kötü bir ağaca benzeterek[10] her ikisini en anlamlı bir şekilde açıklamıştır.

Bütün dinler, mutlu huzurlu bir toplum yapısı oluşturmak, fertler arasındaki ilişkilerin ve sosyal hayatın düzenli yürütülmesini amaçlayarak toplumun eğitilmesinde bir araç olarak kullanılan bir takım evrensel değerlere vurgu yapmaktadır. Aklın, dinin, malın, nefsin ve neslin korunmasını esas alan bu değerlerin hayata geçirilmesi ile toplum, birbirine saygı gösteren insan topluluğu haline dönüşmektedir.Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen bütün peygamberlerin bu amacı hayata geçirmeye çalıştıkları bilinmektedir. Bu değerlerin hayata geçirilmesi ile toplamsal birlik ve beraberliğe katkı sağlanmakta, ferdi olgunluk ve gelişime de ışık tutulmaktadır. Bunun için n önemli araçlardan biri yine yukarıda belirttiğimiz gibi dildir. Sosyal bir varlık olan insanın birlikte yaşadığı fertlerle ilişkilerinde, onlarla hemen her alanda yaptıkları paylaşımlarda dilin kullanılması, istek ve fikirleri anlatabilmesi için en temel bir unsurdur. Bu bağlamda dil, fertler arasında iletişimin sağlanmasında, toplumsal ilkelerin korunması amacıyla söylemlerin yapılmasında, toplumun yönlendirilmesinde, ahlaki ilke ve değerlerin aktarılmasında en önemli araçtır. Bu araç, kullanılmasına göre toplumda/fertte olumlu ve olumsuz tepki oluşturabilmekte, aynı cümlenin farklı üslup ile söylenmesi, muhatabın farklı davranış ortaya koymasına sebep olabilmektedir. Bunun için Allah, "Kullarıma söyle: (İnsanlara karşı) en güzel sözü söylesinler. Çünkü şeytan aralarını bozar. Çünkü şeytan insanın apaçık bir düşmanıdır."[11]ayeti ile sözün güzelinin söylenmesini emretmektedir.

---

[5] Muhammed b. İsa Et-Tirmizi, *Es- Sünen* 5 cilt, (Mısır, 1975), Zühd, 61 (4: 607).; Ayrıca bkz. İbni Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *Es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 2 Cilt. (Kahire: Darü'l-Hadis,T.y.) Fiten 12,

[6] Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *El-Cami'u's-Sahih*. 1-9, (Mısır: Matbaat el-Meymeniyye, 1323), 8:109.

[7] Ahmed b. Hanbel, *El-Müsned* 4 Cilt, (Beyrut, 1978), 3:198

[8] El-Acluni, İsmail b. Muhammed (Trsz), *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs Amme İştehere mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs* I-II, (Kahire :Dâru't-Türas), 1:196

[9] Yusuf Has Hacip, Kutadgu Bilig 2 Ter. Reşit Rahmeti Arat, (Ankara: TTK Yayınları, 1959), 2:24-25.

[10] İbrahim Suresi 24-26

[11] İsra Suresi 53

Kur'an, peygamber kıssalarında, onların dili kullanımları bize aktarılmakta, hangi muhataba karşı nasıl bir hitap tarzı kullanacağımızı örneklenmektedir. Hz. Musa Firavun karşılaşmasında yumuşak bir üslup, evlat baba karşılaşmasında hürmetli, isteğini yerine getiremediğimiz kimselere gönül alıcı ve benzeri üslupları bizler için öğütlemektedir. Yusuf Has Hacip bu Kur'an'i ilkeleri; "Akıl süsü dil, dil süsü sözdür. İnsanın süsü yüz, yüzün süsü gözdür. İnsan sözünü dili ile söyler; sözü iyi olursa, yüzü parlar"[12] mısralarıyla ifade etmektedir. Hikmetli sözlerden birinde "Akıl tam olursa, söz azalır." denilerek bu olgunluğa vurgu yapılmaktadır. Yine bir hikmet sahibi bu anlamda şöyle demektedir; "Kişinin konuşması, faziletinin ortaya çıkması ve aklının tercümanıdır. Güzel olan söze yönelin ve onun azıyla yetinin." Gerçek manada İslam'ı anlamış olanı aklı, güzel ve yerine göre konuşmaya yönlendirir. Bildiği, bilmediği her konuda fikir ortaya koymaktan, her şeyi ben bilirim edaları ile söz sarf etmekten alı koyar. Bu,"Kim Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsa, ya hayır söylesin ya da sussun!" [13]buyuran Hz. Peygamber (sas)'in tavsiyesine de uygun olan bir davranış sergilemektir.

İskoç Dinler Tarihçisi Ninian Smart, dinler arasındaki ortak evrensel değerleri aile benzerliği kavramı üzerinden tanımlamakta, her dini inanışın diğer dini geleneklerle benzerlikleri yokmuş gibi görünmelerine rağmen akraba olduklarını, bir ailenin (din ailesinin) üyeleri gibi birbirlerine bağlı olduklarını savunmaktadır.[14]Dilin kullanılması ve muhatapla konuşma hususunda bütün dinlerde bir birine yakın hükümler bulunmakta, sosyal ilişkilerde dili kullanmanın önemi vurgulanmaktadır. Kur'an ayetleri incelendiğinde söz/kavl kelimesi ve türevlerinin olumlu ve olumsuz anlamda birçok yerde geçtiği, ancak bazı olaylara müstenid olarak özel kullanımlarının olduğu dikkat çekmektedir. Gerek din tebliğinde, gerek sosyal ilişkilerde Kur'an'ın belirttiği bu özel kullanımların diğer dinlerin kutsal metinlerinde de benzer ifadelerle yer aldığı görülmektedir. Kur'an'da zikredilen bu kullanımlardan dikkat çeken bazılarının diğer dinlerdeki iz düşümleri üzerine yapılacak olan değerlendirme, tebliğimizin ana temasını oluşturmaktadır.

1- Kavl-i Sedid (Doğru Söz); Allah "Kavl-i Sedid" ifadesini yapılacak olan işlerin düzgün olması, günahların bağışlanması için ifade edilmesi gereken söz olarak beyan etmektedir. "Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğru söz söyleyin. (Böyle davranırsanız) Allah işlerinizi düzeltir ve günahlarınızı bağışlar."[15] Ayetin içerisinde günahtan bahsedilmesi, dedikodudan hali olan ve söylendiğinde de insanların zihninde bir şüphe bırakmayan ifadenin kullanılmasını insanlardan talep etmektedir. Kurtubi, Kavl-i Sedid'i sadece Allah'ın rızası gözetilerek söylenen, dışı, içine uygun ve bütün hayırları kapsayan genel bir ifade olarak açıklamaktadır.[16] Nisa Suresinde vasilerle ilgili olarak; "Geriye eli ermez, gücü yetmez çocuklar bıraktıkları takdirde (halleri ne olur) diye korkacak olanlar (yetimlere haksızlık etmekten) korkup titresinler; Allah'tan sakınsınlar ve doğru söz söylesinler."Ayetini açıklarken de "dosdoğru" (es-sedîd) kelimesini, adalete uygun ve doğru ifadede bulunmak olarak tefsir etmektedir. [17] Hz. Muhammed de (s.a.s.); "Kulun kalbi doğru olmadıkça imanı doğru olmaz, dili doğru olmadıkça kalbi doğru olmaz." buyurarak doğruluk ile dil arasındaki bağlantıya vurgu yapmaktadır.[18] İslâm, adaleti her şeyin temeline alarak çiğnenmesine sebep olan doğruluğun zıddı olan yalancı şahitliği kesin bir dille yasaklamaktadır.[19] Yalan uyduranların Allah'ın ayetlerine inanmayanlar olduğu belirtilerek[20] yalan yere yemin ederek bir haksızlığa neden olma büyük günahlardan biri olarak kabul edilmektedir.[21]

---

[12] Has Hacip, *Kutadgu Bilig*,2:39-31

[13] Buhârî, *El-camiu's-Sahih,* 8:109 ; İbni Mâce, *Es-Sünen,* Edeb 4

[14] Şevket Özcan, "Ninian Smart'a Göre Dünya Dinlerinin Boyutları: The World's Religions Adlı Eser Ekseninde Bir İnceleme" *The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 61, Autumn III 2017, 215

[15] Ahzap Suresi 70-71

[16] Bkz. Bkz. Muhammed b. Ahmet el-Kurtubi, *El-Camii lil-Ahkami'l-Kur'an* 20 Cilt, 1993, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1993),14:162

[17] Bkz. Kurtubi, *El-Camii lil-Ahkami'l-Kur'an*, 6:23-24

[18] İbn Hanbel, *El-Müsned,* 3:198

[19] Bkz. Nisa Suresi 135; Furkan Suresi 72.

[20] Bkz. Nahl Suresi 105.

[21] Bkz. A. Himmet Berki, *250 Hadis Tercüme ve İzahı,*(Ankara: DİB Yayınları, 1980), 69

İnsanın içi ile dışının, özü ile sözünün bir olması hali olan doğruluğu, hemen bütün dinler temel bir ahlaki ilke olarak ilke olarak benimsemektedir. Budizm'de "Sekiz Dilimli Yol" olarak bilinen "Doğru Anlama, Doğru Bilinç, Doğru Konuşma, Doğru Davranma, Doğru Yaşama, Doğru Çaba, Doğru Farkındalık, Doğru Meditasyon"prensipleri, doğruluk üzerine bina edilmektedir.Dilde doğrulu, doğru konuşma, yalan söylememe, sert sözde bulunmama ve dedikodu yapmama ile açıklanmaktadır.[22] Doğruyu doğru, yalanı yalan bilenin, sonunda gerçeğe ve yüreğindeki dileklere kavuşacağı,[23] bu sebeple herkesin önce kendini doğruya yöneltmesi, sonra başkasına öğüt vermesi önerilmektedir.[24] Avesta'da da, iyi düşüncelerin, iyi sözlerin, iyi eylemlerin ödüllendirileceği, doğru olanlarında doğrulanacağı vurgulanmaktadır.[25]

Konfüçyüsçülük'te doğruluk ve samimiyet, dinin temeli olan beş erdemin içinde sayılmaktadır.[26] Konfüçyüs'e halkın söz dinlemesi için ne yapılması sorulduğunda; "Doğruluktan ayrılma, yanlışlarını düzelt. İşte o zaman halk söz dinler. Yanlışlarını düzeltmezsen, doğruluktan ayrılırsan, o zaman halk söz dinlemez." diyerek doğruluğun toplum üzerindeki etkisine vurgu yapmaktadır.[27] Doğruluğun toplumsal değerini bu sözleri ile vurgulayan Konfüçyüs, insanların dünyaya doğruluk için geldiklerini, doğru yoldan ayrılıp iyi bir hayat süren insanın ölümden kurtuluşunun bir şans eseri olduğunu dillendirerek, büyük ve üstün insanların sadece doğruluğu, küçük insanların ise çıkarlarını düşündüklerini[28] savunmaktadır. İkiyüzlü konuşmaların erdemi sarstığını, küçük şeylere karşı sabırsız olmanın da, büyük tasarıları bozduğunu, yanlışlarını düzeltmeyen insanların da, bu yanlışlarını benimseyerek hayat tarzı yaptıklarını dillendirmekte,[29] üç tür faydalı arkadaşlığı, dürüst, içten ve anlayışlı olarak sıralamaktadır.[30] Lao Tse de doğruluğu, yönetimle ilişkilendirerek idarenin sakin ve düzenli olmasıyla, halkın dürüst ve temiz olduğunu, zeki ve kurnaz olduğunda ise halkın hilekâr ve güvenilmez olduğunu, bu esasta kurulan düzenin uğursuzluğa, ahlakın da sahtekârlığa dönüştüğünü belirterek, kutlu kişinin incitmeden adil, zedelemeden dürüst, yaralamadan doğru, göz kamaştırmadan da aydınlık olmasını önermektedir.[31]

Doğruluk, Yahudilikte önemli ahlâkî ilkelerden biri olarak dinin temelinde yer almakta, insanların vermiş oldukları söze bağlı kalmaları emredilirken, yalancı şahitlik yasaklanmaktadır.[32] Mezmurlar, "Tanrı'nın iyi ve doğru olduğunu, günahkârlara doğru yolu öğrettiğini, adaletle yol gösterdiğini" bildirmekte,[33] doğrulukla bağdaşmayan her davranış yasaklanmaktadır.[34] Doğru sözün aksi olan yalan ve yalancı şahitlikte dinlerin karşı olduğu bir ilke olarak kutsal metinlerde yer almaktadır. On Emir' de "Ve komşuna karşı yalan şehadet etmeyeceksin."[35] hükmü yer almakta, kutsal metinlerde yalan şahitlik yapana başkasına yapmayı düşündüğünün yapılması istenmektedir.[36] Allah, Yahudi Kutsal metinlerinde kendisi adına yalan yere ant içilmemesini emretmiş, bunu yapıldığında adının aşağılanmış olacağını vurgulamıştır.[37] Kutsal metinlerde Allah'ın doğruların yolunu gözettiği,[38] onları kutsadığı ve

[22] *Dhammapada Gerçeğin Yolu Buda Dedi ki…* Çev. A. Cengiz Büker, (İstanbul : Cinius Yayınları, 2008), 43. Not.
[23] *Dhammapada Gerçeğin Yolu Buda Dedi ki…*, İkiz Dizeler 12.
[24] *Dhammapada Gerçeğin Yolu Buda Dedi ki…*, İyilik Kötülük 158,
[25] Zerdüşt Spitama, *Avesta Bölümler* Çev. Eshat Ayata 3. Baskı, (İstanbul, 2011), 63
[26] Bkz. Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Ocak Yayınevi, 1997), 185-186.
[27] Konfüçyüs,*Konuşmalar* (Çev. Muhaddere Nabi Özerdim), (Ankara : MEB Yayınları, 1974), 25.
[28] Bkz. Konfüçyüs, *Konuşmalar,*41
[29] Bkz. Konfüçyüs, *Konuşmalar,*89
[30] Bkz. Konfüçyüs, *Konuşmalar,*93
[31] Bkz. Lao Tse, *Tao Te Ching Yol ve Erdem Söz ve Can Kitabı* (Ömer Tulgan), (İstanbul: Yol Yayınevi, 1994), 55.
[32] Bkz. Çıkış 20:16 ; Tesniye 5:20; 8:17
[33] Mezmurlar25:8-9
[34] Bkz. Çıkış 22:14-15.
[35] Çıkış 20:16; Tesniye5:20
[36] Bkz. Tesniye19:16-19
[37] Levililer19:12
[38] Mezmurlar 1:6

çevrelerini kalkan gibi lütfuyla sardığı[39] belirtilmiştir. Rabbiler bu sebeple "Tann'nın mührü doğruluktur" demişlerdir. Kutsal olmayı da dürüstlük olarak açıklamışlardır. İbranice de doğru karşılığı olan "Emet" kelimesinin alfabenin başı ortası ve sonundaki harflerden olan alef, mem ve tef'den oluştuğunu, bunun da bir şey doğru ise, ortası dahil, "A'den Z'ye"doğru olması gerektiği şeklinde açıklanmıştır.[40] Kişi doğru olduğunda dilinin de saf gümüş gibi olduğu, sözlerinin de birçoklarını beslediği dile getirilmiş,[41] Doğru olanların ağzından bilgeliklerin ürediği, dudaklarının da söylenecek sözleri bildiği vurgulanmıştır.[42] Hıristiyanlık'ta da doğruluk yine en önemli erdemlerden biri olarak ortaya çıkmakta,[43] iman etmek ile doğruluk arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekilmekte,[44] insanların hem düşüncelerinde, hem de davranışlarında doğru olmaları emredilmektedir.[45] İncillerde de; "Yalan yere ant etmeyeceksin …"[46], "Hükmetmeyin ki hükmolunmayasınız. Çünkü ne hükümle hükmederseniz, onunla hükmolunacaksınız."[47] denilerek yalan yere yemin etmenin sorumluluğu belirtilmektedir.

2 Kavl-i Ma'ruf (Güzel, Yapıcı Söz): Kavl-i Ma'ruf Bakara Suresinin 262. ayetinde mallarını Allah yolunda harcayan kimseler anlatılırken bunu yapanlar arasında başa kakarak gönül kırmayanlarını akıbeti dilegetirilmektedir. Devam eden ayette de Allah, sizler zaten böyle yapmazsınız, çünkü "Güzel, yapıcı bir söz, bir bağışlama, ardından bir eziyet gelen sadakadan daha üstündür."[48] buyurmaktadır. Ayet konuşma esnasında yapılan iyiliklerin hamasetle yapılmasını, başa kakılmamasını bizlere emretmekte, başa kakılan iyiliğin güzel ve yapıcı bir söz kadar değeri olmadığını vurgulamaktadır. Nisa Suresinde de sefih ve aklı ermeyenlerin mallarının korunması ile ilgili hüküm zikredilirken bu kişilerin kendi malları ile beslenmesi, giydirilmesi emredilmekte ve "… onlara (gönüllerini alacak) güzel sözler söyleyin."[49] hükmü yer almaktadır. Müfessirler Kavl-i Ma'ruf'un ne olduğunu açıklarken, iyilik yapmak, ziyaret ve güzel vaatlarda bulunmak, söz ve amele dair, gönüllerin kendisinde huzur bulup sevdiği, muhabbet duyduğu her iyi şey olduğuna vurgu yapmışlardır.[50]

Yaratılışında saygın ve onurlu bir varlık olan insan, hayatı boyunca bu saygınlığının ihlal edilmemesini amaçlar. Bu ihlalin gerçekleşmemesi ancak kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa, başkalarına da öyle davranması ile tahakkuk etmektedir. İslam'ın temel ahlak ilkelerinden biri olan bu ilke, iyiliklerin başa kakılmadan, karşıdakinin onurunu zedelemeden yapılmasına temel teşkil etmekte, güzel ve yapıcı söz ile yapılan iyiliğin hayata geçmesini hedeflemektedir. Hindu kutsal metinlerinden Upanişadlar'da bir kişinin ne olduğu ve niceliğinin yaptıklarına ve davranışlarınagöre belirlendiği, İyilik yapanın iyi, kötü davranın da kötüolduğu, ancak temiz davranışların insanı temiz yaptığı vurgulanmakta,[51] akıl yoluyla iyiliğe varılacağı, karşı taraftaki insanların ruhlarının da akılla kazanılacağı dile getirilmektedir.[52]Budist metinlerinden Dhammapada'da ise, insanın iyiliğe doğru acele ederek zihnini kötülükten uzaklaştırması istenerek,[53] iyi işler yapanların sonuçta mutluluğa ulaşacaklarından yaptıklarından zevk almaya çalışması tavsiye edilmektedir. Bu davranışta bulunanların ise bu dünyadan öbürünegittiklerinde, yaptığı iyiliklerin gurbetten döneni yakınlarınınsevinçle karşıladığı gibikendilerini

[39] Mezmurlar 5:12
[40] Rabi Benjamin Blech. *Nedenleri ve Niçinleriyle Yahudilik.* Trc. Estreye Sevel Vali. (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın, 2003), 359
[41] Süleymanın Özdeyişleri 10:20-21
[42] Süleymanın Özdeyişleri 10:31-32
[43] Bkz. Matta 5:6, 10
[44] Bkz. Galatyalılara Mektup 3:11.
[45] Bkz. Yuhanna4:23-24
[46] Matta 5:33-34
[47] Matta 7:1-2.
[48] Bakara Suresi 2:263
[49] Nisa Suresi 4:5
[50] Bkz. Fahrettin Er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*. 32 Cilt. (Beyrut : Darü'l-Fikr, 1981), 9:193
[51] Upanişadlar Çev. Korhan Kaya, (İstanbul, 2008), 59
[52] Upanişadlar 322
[53] *Dhammapada Gerçeğin Yolu Buda Dedi ki…*, İyilik ve Kötülük 116

karşılayacakları vurgulanmaktadır.[54] Avesta'da iyi düşünceler, iyi sözler ve iyi eylemler de kararlı olunması emredilmekte,[55] dinin bedenleşmiş hali, iyi duygu, iyi konuşma, iyi iş ve iyi din olarak vurgulanmaktadır.[56] İyi düşünceleri, iyi sözleri ve iyi eylemlerinden oluşan kurallarla kendisini temizleyenler de dinin sahibi olarak ifade edilmektedir.[57]

Lao Tse de, iyiliğin suyun bin bir türe fayda sağlaması gibi yüce bir şey olduğunu, evin iyiliğinin yerinde, düşüncenin iyiliğinin derinde, armağanın iyiliğinin sevgide, sözün iyiliğinin doğruluğunda, hükümdarın iyiliğinin düzeninde, işin iyiliğinin beceride ve hareketin iyiliğinin de zamanlamada olduğunu vurgulamakta,[58] iyilerin kalplerinin dünyaya açık, yetmiş iki millete kendi çocukları gibi bakabildiğini belirtmektedir.[59] Konfüçyüs de, ahlaksal düşüncelerin kaynağı olan "Jen" terimini insanların birbirine karşı gösterdikleri ince duyguları, sevgi ve erdemi, iyilikseverliği, iyiliği ve ilkeli insanı ifade eden bir anlamda kullanmakta, [60] iyiliği sevenlerin, halka armağanlar dağıtan ve yardımlarda bulunanlar değil, kutsal insanlara özgü nitelikleri taşıyanlar olduğunu, iyilikseverin kendisini yetiştirirken başkalarını da yetiştirmek isteyen, kendi bilgisini geliştirirken başkalarının da bilgisini geliştirmeye çalışanlar olarak[61] ifade etmektedir. İyiliği de bütün insanları sevebilme[62] olarak açıklamaktadır.

Yahudilikte, iyi davranmanın insanı yücelteceğine, kötü davranmanın ise günaha yönelteceğine inanılmaktadır.[63] İyiliğe hakkı olanlardan elden geldikçe iyiliğin esirgenmemesi, elde varken komşuya bugün git, yarın gel, o zaman veririm denilmemesi öğütlenmektedir.[64] İnsanın ağzının ürünüyle iyiliğe doyduğu, elinin emeğine göre de karşılığını aldığı vurgulanarak düşünmeden konuşma yapılmaması konusunda uyarılmakta, ancak bilgece sözlerin şifa olduğu dile getirilmektedir.[65] Yoksula acıyanın Allah'a ödünç verdiği, yaptığı içinde ödüllendirileceği bildirilmektedir.[66]

Kavl-i Ma'ruf'un amaçladığı iyi davranış İncillerde de vurgulanmakta, insan bu dünyada ne ekerse onu biçeceği, belirtilerek, zamanı geldiğinde biçmek için iyilik yapmaktan usanılmaması istenmektedir.[67] Ağzın yürekten taşanı söylediği, iyi insanın, içindeki iyilik hazinesinden iyilik, kötü insanın ise içindeki kötülük hazinesinden kötülük çıkardığı vurgulanmaktadır.[68] İnsanlardan iyilik yapmaları, iyilikten yana zengin, eli açık ve paylaşmaya istekli olmaları tavsiye edilmektedir.[69] Başkalarının duygularının paylaşılması istenerek insanların birbirlerini kardeşçe sevmeleri,birbirlerine karşı şefkatli ve alçakgönüllü olmaları istenmektedir. Hayattan zevk almak ve iyi günler görmek isteyen kimsenin dilini kötülükten,dudaklarını hileli sözlerdenuzak tutarak kötülükten sakınması ve iyilik etmesi tavsiye edilmektedir. [70]

Kavl-i Kerim (Hürmetli/Saygılı Söz); Kur'an, Kavl-i Kerim'i anne ve babaya yapılacak mukabeledeki hitap tarzı olarak bizlere sunmaktadır. Anne babanın şahsında, yaşlı ve büyüklerle konuşurken dikkat etmemiz gereken üslup ve davranış ölçüsü olarak vermektedir. "Rabbin, sadece

[54] *Dhammapada Gerçeğin Yolu Buda Dedi ki…*, Tad 220
[55] Zerdüşt. *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri* Çev: Fahriye Adsay - İbrahim Bingöl, (İstanbul : *Avesta* Yayınları, 2012), Fargard 18. 133,
[56] Zerdüşt, *Avesta Bölümler* 135
[57] Zerdüşt, *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri,* Fargard 8. 82
[58] Bkz. Lao Tse, *Tao Te Ching Yol ve Erdem Söz ve Can Kitabı*, 24
[59] Bkz. LaoTse, *Tao Te Ching Yol ve Erdem Söz ve Can Kitabı*, 49
[60] Bkz. Konfüçyüs, *Konuşmalar,* 11
[61] Bkz. Konfüçyüs,*Konuşmalar,*42
[62] Bkz. Konfüçyüs, *Konuşmalar,*71
[63] Yaratılış 4:7
[64] Süleymanın Özdeyişleri 3:27-29
[65] Süleymanın Özdeyişleri 12:14, 18
[66] Süleymanın Özdeyişleri 19:17
[67] Bkz. Galatyalılara Mektup 6:7-9
[68] Bkz. Matta 12:34-35
[69] Bkz. Timeteos'a 1. Mektup 6:18
[70] Bkz. Petrus'un 1. Mektubu 3:7-11

kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine "of!" bile deme; onları azarlama; onlara nazik saygılı söz söyle."[71] Bu ayetin tefsirlerinde ana-babaya eziyet veren ve onları rencide edecek şeyleri yasaklanmasının, güzel söz söyleme istenmesi yerine geçmediği belirtilerek ayetin devamında insana, Kavl-i Kerim ifadesi ile ebeveynine güzel ve hoş söz söylemesini emredildiği ifade edilmektedir. Bu ifade ile aynı zamanda, "Onlara saygı ve hürmet dolu sözlerle" hitap edilmesi, yumuşak ve incelikli ifadeler kullanılması,isimleri veya künyeleri ile değil, babacığım, anneciğim gibi saygı ve sevgi ifadeleri ile hitap edilmesi, onlarla konuşurken, yüksek perdeden konuşulmaması ve sert bakılmaması istenmektedir.[72]

Anne baba hukuku, büyüklere karşı saygılı olma insani bir davranış olarak evrensel anlamda bir değer taşımaktadır. Hemen her inanışta Kur'an'ın emrettiği bu davranış ilkelerinin iz düşümlerine rastlanmaktadır. Konfüçyüs, üstün insanın dört özelliğini benzer cümlelerle ifade etmektedir. Üstün insanın, davranışlarında alçakgönüllü, büyüklerine hizmette saygılı, halka karşı nazik ve yönetiminde çok adaletli olduğunu belirtmektedir.[73] Ailevi ilişkilerin önemi üzerinde titizlikle durmakta,ana-babaya saygı ve kardeşlerine sevgi gösterip diğer büyüklere karşı kötü davranan insan pek az olduğunu, büyük ve üstün insanın kendini esas olan şeye verdiğinde gerçek ilkelerin geliştiğini, iyilikseverliğin kökü olan ana-babaya bağlılık ve kardeşlik sevgisinin de böylece kendini gösterdiğini belirtmektedir. Gençlerin, evinde anasına ve babasına bağlı, büyüklerine saygılı, ciddi ve dürüst, herkese sevgi gösteren kimseler olmasını önermektedir.[74] Büyük ve üstün insanın yalnızca doğruluğu düşündüğünü belirterek; "Ailenize hizmet ederken eleştirilerinizde incelikli olmalısınız. Sözlerinize aldırış etmediklerini görseniz bile, daha çok saygılı olmayı sürdürün. Bu sizi yorsa bile, kızmayın." diyerek büyüklere karşı saygı ölçüsünün de çerçevesini belirlemektedir.[75] Zerdüşt Avesta'da anne baba öldüğünde onların yasının dürüst insanlar tarafından otuz gün tutulması emredilmekte,[76] babaya itaat eden evladı yaratan Mazda'ya dua edilmekte, babasına, kocasına, doğrulara hizmet eden edenler övülmektedir. Böyle olduğunda toplumsal kardeşliğin katlanarak geleceği bildirilmektedir.[77] Hindu metinlerinde de bu ilişkiye dikkat çekilmekte, babanın evlada bırakacağı insani değerler ölüm anında sanki devir teslim töreni yapılırcasına tek tek sayılmaktadır.78 Akıl, söz ve soluktan oluşan üç değerin sahiplenilmesi öğütlenirken, bu üç değerin açıklamalarından birinin baba, anne ve çocuk olduğu, babanın akıl, annenin söz, çocuğunda soluk olduğu vurgulanmaktadır. Bunların bilinen, bilinmesi gereken ve bilinmeyenler olduğu, bilinenin sözün biçimi olarak bilindiği, bu haliyle insanlarayardım ettiği, bilinmesi gerekenin aklın biçimi olarak insanlara yardım ettiği, soluğun biçiminin ise bilinmediğini, babanın tüm bunlara sahip olan oğlu sayesinde budünyada sağlam yaşayacağı ifade edilmektedir.[79] Kişinin babasının annesinin yaşam soluğu olduğu, bir kimse babaya, anneye, erkek ve kız kardeşe sert konuşursa insanların ona ayıp sana! Sen bütün bunların katilisin denilebileceği belirtilerek saygı çerçevesinde hitap edilmesi önerilmektedir.[80]

Yahudilikte başkalarına karşı saygının (İbranice kavod ha-beriot-Tanrı'nın yarattıklarına karşı saygı), insanların Tanrı'nın görüntüsünde yaratıldığını kabul etmenin doğal sonucu olduğu belirtilmiş, insanlara edimlerinden çok, sözle nasıl davranıldığının sorgulanacağı bildirilmiştir.[81] Ömrün uzunluğu, iyiliklerle karşılaşılması anne baba saygısına bağlanılmış, anasına ya da babasına lanet edenin ölümü hak ettiği,[82] babasına ya da anasına sövenin ışığının, zifiri karanlıkta söneceği kutsal metinlerde yer

[71] İsra Suresi 17:23
[72] Bkz. Er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb,* 20:191-192.
[73] Bkz. Konfüçyüs, K*onuşmalar,* 36
[74] Bkz. Konfüçyüs, *Konuşmalar,*19
[75] Bkz. Konfüçyus, *Konuşmalar,*32-33
[76] Zerdüşt, *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, Fargard 12. 107
[77] Zerdüşt, *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, Yasna 31. 265
[78] Bkz. Upanişadlar 148-151
[79] Upanişadlar 17
[80] Upanişadlar 164
[81] Blech, *Nedenleri ve Niçinleri ile Yahudilik*, 360
[82] Levililer 20:9

almıştır.[83] Yaşça büyük olan ak saçlı insanların önünde ayağa kalkılması, yaşlılara saygılı olunması vurgulanmıştır.[84] İncillerde de Yahudilikteki "Annene babana saygı göster" ve, "Annesine ya da babasına söven mutlaka ölümle cezalandırılsın" hükmüne aykırı davranışta bulunarak, anne babasına vermesi gerekenleri Tanrı'ya adadığını ileri sürerse, gelenek uğruna Tanrı'nın sözünü geçersiz kılacakları vurgulanmaktadır.[85] Sonsuz yaşama kavuşmak için nasıl bir iyilik yapmalıyım? diye soran kişiye Hz. İsa annebabaya saygıyı sonsuz yaşama ulaştıran iyiliklerden saymakta,[86] iyilik bulmak ve yeryüzünde uzun ömürlü olmak için anne babaya saygılı olma tavsiye edilmektedir.[87]

Kavl-i Leyyin (Yumuşak Söz); Allah Kavl-i Leyyin'i Firavun'un şahsında idarecilerle yapılacak görüşmelerde kullanılan bir üslup olarak zikretmektedir. "Firavun'a gidin. Çünkü o, iyiden iyiye azdı. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki o, aklını başına alır veya korkar."[88] Tarih idarecilerle yapmış olduğu görüşmeler neticesinde cezalandırılmış olan yönetici ve insanların hikayeleri ile doludur. Bu bağlamda Allah, Mısır'ın hakimi olan Firavun'a tebliğ için gittiklerinde Hz. Musa ve Harun'a onu onure eden, makamını küçümsemeyen bir üslup ile dine davet etmelerini emretmektedir. Tarih boyunca yöneten veyönetilenlerin sorumluluklarını anlatan kitaplar kaleme alınmıştır. Bizim tarihimizde bu konuda birçok eser günümüze intikal etmiştir. Yusuf Has Hacip tarafından kaleme alınmış olan Kutadgu Bilig'dir.

Öğüt ve ahlak kitabı bağlamında yazılmış olan Konuşmalar ve Tao Te Ching'de idarecilere karşı nasıl davranılması gerektiği konusunda öğütler içermektedir. Lao Tse karşıdakine güven vermeyen kimsenin güven bulamayacağını vurgulayarak yüce hakanların varlığını bilen halkın sözlerinin değerli ve sakıngan olduğunu, böylelikle işlerini gördüklerini, işlerinin yoluna girdiğini belirtmektedir.[89] Konfüçyus da, çok dinleyip sakınarak konuşanın yanlışının az olacağını,[90] sakıngan davranışlarda, pek az yanılgı olduğunu hükümdara hizmet ederken, sürekli olarak ona yanlışını söylemenin kişiyi gözden düşüreceğini, arkadaşlar arasında kırıcı sözler kullanmanın da arkadaşlığın bozacağını ifade etmektedir.[91] Kendisine ülkenin nasıl yönetilmesi sorulduğunda da; "Ülkeyi yönetmek demek, halkı doğru yola götürmek demektir. Halkı doğrulukla yönetirsen, doğru davranmamayı kim göze alabilir?" şeklinde cevap vermektedir.[92] Hindu öğretilerinde de, bir kimsenin anladığında gerçeği konuştuğu, bu sebeple konuşması için anlamanın ne olduğunu bilmesi gerektiği vurgulanmakta,[93] öfke ve tutkudan kurtulmuş, akıllarını disipline etmiş ve özlerini kavramış kişiler bilgelikle sıfatlandırılmaktadır.[94]

Budist metinleri de, kutlu kişinin doğru ve yararlı sözler söylediği, bunlarıkabalıkla değil incelikle ve incitmeden ifade ettiği,[95] sert konuşmada ise karşı tarafın karşılık verebileceği ifade edilerek oluşacak öfkenin konuşanı vurabileceği dile getirmektedir.[96] Bunun için konuşmanın gözlenmesi, zihnin sıkı tutulması ve bedenin yanlış yapılmasına yol verilmemesi istenmekte, bunu yapanların akıllıların öğrettiği yolda ilerleyeceği vurgulanmaktadır.[97] Avesta, erkeğin hatip olarak doğduğunu,bunun için de cemiyette sözü geçen,kendisine danışılan vekonuşmalarıylakendisini üstün bir konuma taşıyabileceğini ifade etmektedir.[98] İyi düşüncelerin, iyi sözlerin, iyi eylemlerin Tanrı tarafından ödüllendirileceği dile

[83] Bkz. Süleymanın Özdeyişleri 20:20
[84] Levililer 19:32
[85] Bkz. Matta 15:4-7; Markos 7:10-13
[86] Bkz. Matta 19:16-19; Markos 10:18-19
[87] Bkz. Pavlus'un Efeslilere Mektubu 6:3
[88] Taha Suresi 43-44
[89] Bkz. Lao Tse, *Tao Te Ching Yol ve Erdem Söz ve Can Kitabı,*17, 28
[90] Bkz. Konfüçyus, *Konuşmalar,* 24
[91] Bkz. Konfüçyus, *Konuşmalar,* 33
[92] Konfüçyüs, *Konuşmalar,*70
[93] Upanişadlar 165
[94] Bhagavatgida 5:26-28
[95] *Dhammapada Gerçeğin Yolu Buda Dedi ki…*, Brahmana 408
[96] *Dhammapada Gerçeğin Yolu Buda Dedi ki…*, Ceza 133-134
[97] *Dhammapada Gerçeğin Yolu Buda Dedi ki…*, Yol 281
[98] Zerdüşt, *Avesta Bölümler* 112

getirilerek[99] üstün meziyetleri birbirinin aynı olan baba ve yöneticinin, birinin bakışı, diğerinin ise ruhunun iyi düşünceleri düşündüğü vurgulanmaktadır.[100]

İncillerde doğru adamı, doğru biri olduğu için kabul eden, doğruya yaraşan bir ödül alacağı dile getirilmektedir.[101] Pavlus'un Kral Agrippa'nın önünde kendisinin muhakeme edilmesini talep etmesi ve savunması sonucunda da Kral Agrippa'nın, davası Sezar'a iletilmeseydi, serbest bırakılabilirdi demesi krallar ve yöneticiler önünde nasıl bir üslup ile konuşulacağını örneklemektedir.[102] Kime karşı olursa olsun, sözün tuzla terbiye edilmiş gibi her zaman lütufla dolu olması tavsiye edilmekte, böylece herkese nasıl karşılık vermek gerektiğinin bilineceği öğütlenmekte,[103] "Sezar'ın hakkının Sezar'a, Tanrı'nın hakkının da Tanrı'ya" verilmesi istenmektedir.[104] Yahudilik, ilke olarak insanı hayvandan ayırt eden en önemli ayrıcalığın dil olduğu vurgulamakta, konuşmaların seviyesinin düşürülmesi en büyük kutsallık potansiyelini yıkmak olarak açıklanmaktadır.[105]Yumuşak bir üslup ile verilecek cevabın öfkeyi yatıştıracağı, yaralayıcı sözün alevlendireceği vurgulanarak bilge insanların dili iyi kullanmaları öğütlenmektedir.[106] Kralların sağduyulu olanları beğendiği, utanç getirene öfkelendiği dillendirilerek,[107] doğru söyleyenlerden hoşnut kaldıkları, dürüst konuşanı sevdikleri belirtilmekte,öfkesi ölüm habercisi olan kralları bile bilge kişilerin sözleri ile yatıştıracağı ifade edilmektedir.[108]

Kavl-i Meysur (Gönül Alıcı, Teselli Edici Söz); Kur'an Kavl-i Meysur'u, yardım talebinde bulunan kimseye verilebilecek bir şey olmadığında söylenilmesi gereken söz olarak zikretmektedir. "Eğer Rabbinden umduğun (beklemek durumunda olduğun) bir rahmet için onların yüzlerine bakamıyorsan, hiç olmazsa kendilerine gönül alıcı bir söz söyle."[109] Bu ayetin iniş sebebi olarak verilen rivayete göre, Hz. Bilal, Hz. Suheyb, Hz. Mehca ve Hz. Habbab gibi yoksul sahabeler, Medine'ye göç ettikten sonra Hz. Peygamber'in (s.a.s) yardımı ile geçinirlerdi. Hz. Peygamber (s.a.s), onlara verilecek bir şeyi olmadığı zaman, mahcubiyetinden ötürü söyleyecek bir söz bulamaz, yüzünü başka tarafa çevirir, onların ihtiyaçlarını gidermek için Cenab-ı Allah'tan kendisine fırsat vermesini dilerdi. Bu ayet ile Allah, Hz. Peygamber'e ve onun şahsında bize, bu gibi insanlara bir şeyler veremeyecek bile olsanız, hiç olmazsa "Allah, bize de, size de bol rızık versin", "Allah sizleri mesut ve müreffeh kılsın" gibi sözlerle gönüllerinin alınmasının gerektiğini bildirmektedir.[110]

Zerdüştlükte Mazda'ya dua edilirken, doğru ve iyi düşünceler donanmış olarak ısrarlaistenilen şeyleri yapacak, yoksulları koruyacak egemenlik ve güç talep edilmektedir.[111] Zenginden alıp fakire vermenin dindarca bir davranış olduğu, bunun kişiyi kefareti olmayan eylemlerden, en kötü tefecilik günahından kurtaracağı dile getirilmektedir.[112] İyi yasayı takip eden fakir adamın yardım için ellerini kaldırarak yakardığında, haksızlığa maruz bırakılıp haklarından yoksun bırakıldığında feryadının sesinin göğe ve yeryüzünün her tarafına eriştiği vurgulanmaktadır. [113] Konfüçyüs'de, bu bağlamdaki ilişkilerle ilgili olarak sorulan soruya, komşuları arasında yer bulabilmek için kişinin sözlerinde içten ve doğru, davranışlarında ise saygılı ve dikkatli olması gerektiği şeklinde cevap vermekte,[114] yetkin erdemi, ağırbaşlılık, eli açıklık, içtenlik, doğruluk,

[99] Zerdüşt, *Avesta Bölümler* 63
[100] Zerdüşt, *Avesta Bölümler* 120
[101] Matta 11:41; Markos 9:41
[102] Bkz. Resullerin İşleri 26. Bap
[103] Pavlus'un Koleselilere Mektubu 4:6
[104] Luka 20:25
[105] Blech, *Nedenleri,ve Niçinleri İle Yahudilik*, 360
[106] Süleymanın Özdeyişleri 15:2,4
[107] Süleymanın Özdeyişleri 13:35
[108] Süleymanın Özdeyişleri 15:3,14
[109] İsra Suresi 28
[110] Bkz. Kurtubi, 9:162
[111] Bkz. Zerdüşt, *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, Yasna 34. 6, 239
[112] Bkz. Zerdüşt, *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, Fargard 3. 41, 48
[113] Bkz. Zerdüşt, *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, MihrYahtş (Mitraya İlahi) 84-85, 416
[114] Konfüçyüs, *Konuşmalar,*86

incelik olarak açıklamaktadır.[115] Ağırbaşlı olanın saygısızlık görmeyeceğini, eli açık olanın, her şeyi elde edeceğini, içten olana halkın güven duyacağını, doğru olanın çok şeyde başarılı olacağını, nezaketli olanların başkalarını da hizmetinde kullanabileceğini ifade etmektedir.[116]Lao Tse ise, kutlu kimsenin birilerine zarar vermeksizin faydalı ve yardımsever olduğunu,[117] bütün insanları ve binbir türü koruyarak kötülere örnek davranışlar sergilediğini ifade etmektedir.[118]İyilere iyi, kötülere de iyi, dost olana da, olmayana da dost olabilmek kalbi dünyaya açık yetmiş iki millete kendi çocukları gibi bakabilmek yetkin erdem olarak[119] açıklanmaktadır. Budist metinlerinde kutlu kimsenin de önünde ve arkasında da olsa hiçbir şeye benim demediği,[120] dilini denetleyen akıllıca sakin sakin konuşan, gururlu olmayan, gerçeğin anlamlarını aydınlatan dileyicinin sözlerinin tatlı olduğu, kişinin kendine verileni küçük görmemesi ve kimseyi kıskanmaması istenerek bunun aksini yapanların dinginlik bulamayacağı dile getirilmektedir. Kendisine verilen az da olsa, aldığınıküçümsemeyen kimsenin, yaşamı arıduru ve tembel değilse, tanrılarınövgüsünü kazanacağı belirtilmektedir.[121]

Yahudilikte her mitzva/her dini emir yerine getirilmeden önce bir kutsama okunurken sadaka vermeden önce kutsama okunmaması ihtiyacı olan insana yardım etmeyi, Tanrı'ya yönelik sözcüklerle de olsa geciktirmeme ile açıklanmaktadır.[122] Yahudilik, sadaka/tzedaka mitzva'sını, gemilat hesed-sevecen iyilik eylemleri diye adlandırmakta, içeriğini genişletmektedirler. Rabbiler gemilat hesed'in sadakadan üç bakımdan daha büyük olduğunu söylemektedirler. İlk olarak sadakanın, parayla gerçekleştirildiğini, hastalara vakit ayırmak, üzgün olanları neşelendirmek, insanlara önemli olduklarını hissettirmek gibi sevecen iyiliklerin ise insanın kişiliği ile yapıldığını,ikinci olarak sadakanın, sadece yoksullara verildiğini, gemilat hesed'in ise yasta olanları teselli etmek, ıstırap çekenleri rahatlatmak gibi hem yoksullara, hem zenginlere uygulanabildiğini,üçüncü olarak dasadakanın, sadece hayatta olanlara verildiğini, gemilat hesed'in ise uygun defni düzenlemek, cenazeye katılmak, bir arkadaşın veya aile bireyinin mezarını ziyaret etmek gibi hem canlılara, hem ölülere gösterildiğini görüşleri için ileri sürmektedirler.[123] Süleymanın Özdeyişlerinde muhtacı ezenin Yaratanı hor gördüğü, acıyanınsa yücelttiği,[124] yoksulun feryadına kulağını tıkayanın feryadına yanıt verilmeyeceği vurgulanmaktadır.[125] Bilge olanların da, dilini iyi kullanarak insanlara okşayıcı söylemlerle hayatvereceği ifade edilmektedir.[126]

İncillerde,her zaman toplumda yoksulların bulunduğu ve onlara yardım tavsiye edilirken,[127] insanın içi ile dışının aynı olması vurgulanmakta, kişi için her şeyin temizlenmesinin yolu olarak sadaka olarak verilmesi emredilmektedir.[128] Tanrı'nın gözünde temiz ve kusursuz olan dindarlığın, öksüzlerin, dulların sıkıntılı durumlarında ziyaret edilmesi ile gerçekleşeceği ifade edilirken, dünyevi duygu ve arzularla lekelenmekten korunma istenmektedir.[129] Muhataplarla konuşulurken sözlerin her zaman lütufkar olmasıdile getirilerek,[130]istenilen sözlerin dinlenip, uygulama hayatına geçirilmemesinin yanlış olacağı mecazla anlatılmaktadır.[131] Kendini dindar zannederek dilini dizginlemeyen kişinin kendini

[115] Konfüçyüs, *Konuşmalar,*97
[116] Konfüçyüs, *Konuşmalar,*97
[117] Lao Tse, *Tao Te Ching Yol ve Erdem Söz ve Can Kitabı*,68
[118] Bkz. Lao Tse, *Tao Te Ching Yol ve Erdem Söz ve Can Kitabı*,35-36
[119] Lao Tse, *Tao Te Ching Yol ve Erdem Söz ve Can Kitabı*,49
[120] *Dhammapada Gerçeğin Yolu Buda Dedi ki…*, Derviş 421
[121] *Dhammapada Gerçeğin Yolu Buda Dedi ki…*, Bhihshu363-364
[122] Blech, *Nedenleri ve Niçinleri İle Yahudilik*, 71
[123] Blech, *Nedenleri ve Niçinleri İle Yahudilik*, 72
[124] Süleyman'ın Özdeyişleri 14:31
[125] Süleyman'ın Özdeyişleri 21:13
[126] Süleymanın Özdeyişleri 15:4
[127] Markos 14:7
[128] Luka, 11:39-40
[129] Yakup'un Mektubu, 4:27
[130] Pavlus'un Koloselilere Mektubu, 4:6
[131] Yakup'un Mektubu, 23

aldatacağı, bu kişilerin dindarlıklarının boş olduğu,[132] iyi toprağa ekilen tohumun sözü işitip anlayan biri gibi olduğu belirtilmektedir.[133]

Sonuç

Sonuç olarak anlaşılmaktadır ki, insanın aklından geçeni güzel bir şekilde ifade etmeye çalışması ahlaki olgunluğunun ürünüdür. Çünkü güzel bir şekilde ortaya konulan söz ve düşünce, gerek arkadaş gerekse düşman her insanda güzel sonuçlar ortaya çıkarır. Güzel konuşmalar, sevginin artmasına, kişiler arasındaki bağların kuvvetlenmesine sebebiyet verir. Düşmanla yapılabilecek güzel konuşmalar da, onların kalplerinde bulunan kin, nefret ve düşmanlık duygularını azaltır. Dinlerde bir kısmını örneklediğimiz söz ile ilgilibu ilkeler, sağlıklı bir toplum yapısı oluşturmayı hedeflemektedir. Farklı dini gelenek ve kültürlere mensup kişilerin, farklılıklarını koruyarak bir arada barış içinde yaşamaları için gerekli olan asgari ortak değerler olarak kendini göstermektedir. Toplum fertlerine çocukluğundan itibaren aile hayatında gerek sözlü, gerek davranış ile verilerek yaratılışında var olan iyi yanların gün yüzüne çıkmasını sağlar. Nitekim Allah; "Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur. Buna (bu güzel davranışa) ancak sabredenler kavuşturulur, buna ancak (hayırdan) büyük nasibi olan kimse kavuşturulur." (Fussilet, 34-35) ayetleri ile bu ilkelerin sonucunu bize işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

ZERDÜŞT, Spitama. *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri* Çev: Fahriye Adsay/İbrahim Bingöl. İstanbul: *Avesta* Yayınları, 2012

BERKİ, A. Himmet. *250 Hadis Tercüme ve İzahı*. Ankara: DİB Yayınları, 1980.

BLECH, Rabi Benjamin. *Nedenleri ve Niçinleriyle Yahudilik.* Trc. Estreye Sevel Vali. İstanbul: Gözlem Gazetecilik BasınYayın, 2003

Dhammapada Gerçeğin Yolu Buda Dedi ki… Çev. A. Cengiz Büker, İstanbul Cinius Yayınları, 2008.

El-ACLUNİ, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs Amme İştehere mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs* 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türas, T.y.

El-BUHARİ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *El-Cami'u's-Sahih* 9 Cilt, Mısır :Matbaat el-Meymeniyye, 1323.

El-KURTUBİ, Muhammed b. Ahmet. *El-Camii lil-Ahkami'l-Kur'an* 20 Cilt, Beyrut :Darü'l-Kütübü'l-Ilmiyye, 1993.

ERGİN, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi.* İstanbul : Bayrak Basım Yayın, 2009.

ERKAN, Erol. "Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili" *The Journal of Academic Social Science Studies*, Sayı: 26, Summer II 2014, 167-179

Er-RAZİ, Fahrettin, *Mefatihü'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut : Darü'l-Fikr, 1981.

Et. TİRMİZİ, Muhammed b. İsa. *Es-Sünen* 5 Cilt, Mısır, 1975

İbni HANBEL, Ahmed. *El-Müsned* 6 Cilt, Beyrut, 1978

İbni MACE, Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *Es-Sünen* 2 Cilt. Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Kahire :Darü'l Hadis, T.y.

KONFÜÇYUS, Konuşmalar Çev. Muhaddere Nabi Özerdim, Ankara :MEB Yayınları, 1974.

[132] Yakup'un Mektubu, 1:26-27
[133] Matta 13:23 ;Markos 4:19

Kutsal Kitap, İstanbul : Kitab-ı Mukaddes Şti, 2002.

LAO TSE, Tao Te Ching Yol ve Erdem Söz ve Can Kitabı Çev. Ömer Tulgan, İstanbul: Yol Yayınevi, 1994.

ÖZKAN, Fatih. "Dildeki Dünya Görüşü" *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı / No: 2, Ekim / October 2012: 107-123

ŞAHİN, Muzaffer-ALTUNTAŞ, Halil, Kur'an-ı Kerim Meali. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Şevket Özcan, "Nınıan Smart'a Göre Dünya Dinlerinin Boyutları: *The World's Relıgıons Adlı Eser Ekseninde Bir İnceleme" The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 61, Autumn III 2017, 207-228

TÜMER Günay-KÜÇÜK Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara : Ocak Yayınevi, 1997.

Upanişadlar Çev. Korhan Kaya, İstanbul: 2008

Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig* 2 Cilt (Ter. Reşit Rahmeti Arat), Ankara :TTK Yayınları, 1959.

ZERDÜŞT Spitama, *Avesta Bölümler* Çev. Eshat Ayata 3. Baskı, İstanbul: 2011.

'EŞ SEÇİMİ' BAĞLAMINDA HADİS YORUMUNDA KUŞATICI DİL

Kadir Demirci[1]

ÖZET

Hz. Peygamber'in söz ve davranışları müminler için güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Ne var ki bu güzel örnekliğin, hadislerin lafzî anlamlarından hareketle ortaya çıkarılması pek mümkün gözükmemektedir. Bilakis, hadislerin içerdiği mesajın kuşatıcı bir dil ile yorumlanması gerekmektedir. Tek tek hadislerden, onların lafzî anlamlarından ve hatta tercümelerinden hareketle yapılan yorumların, hayatı kuşatıcı değil, aksine kısıtlayıcı olacağı kaçınılmazdır. Nitekim bu gerçeğe rağmen günlük hayatımızda sık sık kullanılan hadislerin, söz konusu kısıtlayıcı yorum dili ile yorumlandığını gözlemlemek pekala mümkündür. Hal bu olunca, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarındaki güzel örnekliğin ortaya çıkarılması zorlaşmaktadır.

Hadislerin, hayatı kuşatıcı bir dil ile yorumlanabilmesi, öncelikle hadislerin vermek istediği mesajın doğru bir şekilde anlaşılmasıyla mümkündür. Bu noktada kişi, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarındaki bütün zamanlar ve mekanlar için geçerli olan evrensel mesajının ne olduğuna odaklanmalıdır. Bu yapılırken, dinin amacı, Kur'an'ın söyledikleri ve Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin bütünlük içerisinde değerlendirilmesi elzemdir. Hz. Peygamber'in mesajı doğru bir şekilde anlaşıldıktan sonra, artık o mesajın, içinde bulunulan topluma aktarılma aşaması gelmektedir. Bu aşamada yapılan yorumun hayatı kuşatıcı bir yorum mu yoksa daraltıcı bir yorum mu olduğu üzerinde yoğunlaşmak icap eder.

Bu tebliğde, eş seçimi bağlamında, hadis yorumunda hayatı kuşatıcı bir yorum diline dikkat çekmek amaçlanmıştır. Zira söz konusu hadisle ilgili yapılan yorumlar daraltıcı bir yorum dili ile malüldür. Bilindiği gibi, aile İslam'ın en fazla üzerinde durduğu konuların başında gelmektedir. Sağlıklı bir ailenin inşası noktasında Hz. Peygamber de bir çok konunun önemine dikkat çekmiştir. Bu konulardan bir tanesi de eş seçimi konusudur. Eş seçiminde Hz. Peygamber'in mesajı olarak topluma sunulan hadis, hemen hemen herkes tarafından bilinen bir hadistir. Bu hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bir kadınla dört nedenle; malı, güzelliği, soyu ve dindarlığıyla evlenilir. Sen dindar olanı seç ki elin bereket bulsun". Bu hadisten hareketle yapılan yorumlarda, eş seçiminde topluma verilen mesaj şudur: "Eş seçiminde Nebevi model: Dindar eş." Böylece toplumu bilgilendirme ve eş seçiminde rehberlik etme konusunda bu hadis yoğun bir şekilde kullanılmakta ve topluma hadisten hareketle dindar bir eş ile evlenmenin Hz. Peygamber'in sünnetinde yer alan bir husus olduğu anlatılmaktadır. Hatta hadisin diğer maddelerinde dile getirilen nedenlere bağlı olarak bir evlilik yapmak mahzurlu olarak yorumlanmaktadır.

Tebliğde, bu yorumun kuşatıcı bir yorum dili olmadığı, aksine, hayatı daraltıcı bir yorum olduğu ve bu yorumun evlenmek isteyenlere Hz. Peygamber'in mesajını doğru bir şekilde vermediği üzerinde durulacaktır. Ayrıca bu konudaki başka hadisler ele alınarak eş seçiminde 'dindar eş' şeklindeki yorumun tek bir hadis üzerinden yapılması problemine işaret edilecektir. Yine tebliğde eş seçimi ile ilgili hadisin kuşatıcı bir dil ile yorumlanmadığına, mesela, 'dindar eş'in kim olduğunun, nasıl bir kimliği temsil ettiğinin, toplumdaki dindarlık anlayışlarının ne gibi farklılıklar taşıdığının ve bu farklı dindarlık anlayışlarına sahip olan bireylerin birbirleriyle ne denli bir uyum içerisinde evlilik yapabilecekleri gibi sorunların tartışılmadığına dikkat çekilecektir. Netice olarak tebliğde, eş seçimi hadisinden hareketle hadis yorumunda insan hayatını kuşatıcı bir yorum dilinin hedeflenmesi gerektiğinin altı çizilecektir

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Yorum, Eş Seçimi, Dil

[1] Doç. Dr., ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

INCLUSIVE LANGUAGE IN THE HADITH INTERPRETATIONS ON "SPOUSE SELECTION"

Abstract

The Prophet's words and deeds set good examples for all believers alike. However, it does not seem possible to reveal these good examples from the literal meanings of hadiths. On the contrary, the message contained within the hadiths must be interpreted in an inclusive language. The interpretations made from individual hadiths, their literal meanings, and even their translations will inevitably inhibit life. As a matter of fact, it may well be possible to observe that the hadiths that are frequently used in daily life are interpreted in this inhibitory language. As such it gets difficult to reveal good examples in the Prophet's words and deeds.

Interpreting hadiths through an inclusive language is only possible by attaining true understanding of hadiths. In this respect, one should focus on the universal message of the Prophet's words and deeds which are valid through all space and time. This must be done by evaluating the purpose of religion, the word of Qur'an, and the hadiths narrated from the Prophet as a whole. Once the message of the Prophet is truly understood it must then be conveyed to the present society. At this stage, it is important to determine whether such understanding is an inclusive or inhibitive interpretation of life.

The present paper aims to draw attention to the use of an inclusive language in the interpretation of the hadith on spouse selection. The interpretations made on the hadith in question are ineffective with an inhibitive language. As it is known, the family unit is one the most significant topics of Islam. The Prophet also pointed out the importance of many issues regarding the establishment of a healthy family. One such topic is the subject of your choosing a spouse. The Prophet's hadith on spouse selection is known by almost anyone. According to this hadith the Prophet says: "A woman is married for four (things); her wealth, her family status, her beauty and her religion. Choose (marry) the religious woman so that your home will be in abundance." The interpretation on this hadith presents a prophetic model that grounds spouse selection on religiousness. This hadith is widely referred to inform and guide the society on spouse selection and its interpretations suggest that marrying a religious spouse is part of the Prophet's sunnah. In fact, joining a marriage bond based on the other merits mentioned in the hadith is deemed unfavorable.

The paper will explain why this interpretation is not inclusive but rather inhibitive on life and will emphasize that it does not properly convey the Prophet's message to those who wish to get married. The paper will discuss other hadiths on the issue and will delineate the drawbacks of basing the "religious spouse" interpretation on a single hadith. The paper will also discuss that the hadith in question is not interpreted in an inclusive language and will remark on who the religious spouse is, what kind of an identity they represent, the differences between the perceptions of religiousness in society, and to what extend individuals with such different views on religiousness can get married in harmony. In conclusion, the paper will outline the necessity of attaining an inclusive language while interpreting hadiths based on the hadith on spouse selection

Key Words: Hadiths, Sunnah, İnterpretation, Spouse Selection[2]

GİRİŞ

Bu tebliğin ana mesajı, hadis yorumunda daraltıcı değil, kuşatıcı bir dil kullanmamız gerektiğine dikkat çekmektir. Dil, insanın muhataplarına iletmek istediği mesajın taşıyıcıdır. Kelimeler bu mesajı iletmede kullanılan vasıtalardır. Bir kelimenin anlamı kullanıldığı bağlama göre farklılık arz edebilir. Ayrıca, zaman içerisinde kelimeler, anlam daralmasına uğradığı gibi aynı zamanda anlam genişlemesine de maruz kalabilir. Bu nedenle, yorumda kelimelerin bu durumu üzerinde hassasiyetle durulması gerekmektedir. Bu hassasiyet gösterilmediği takdirde, kelimeler, aynı zamanda mesajın kuşatıcılığını

[2] Tebliğin İngilizce özetinde yardımını esirgemeyen Muhammed Fatih Demirci'ye teşekkür ederim.

engelleyen araçlara dönüşebilir. Böyle bir duruma düşmemek için her dönem ve coğrafyada, Hz. Peygamber'in, müminlere vermek istediği mesajın özünün ne olduğuna odaklanmak icap eder. Bu yapılmadığı takdirde, hadisin ana mesajı kaybolabilecek, âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber'in rahmeti daraltılabilecek ve hatta onun insanlar için olan rahmeti, müminler için zahmete dönüştürülebilecektir.

Dil, anlamı ortaya çıkartan, onu karşı tarafa aktaran bir araçtır. Dil, kelimelerden müteşekkil olması hasebiyle bir sınırlılığı bünyesinde taşımaktadır. Çok geniş, kuşatıcı bir anlamı, sınırlı kelimeler içinde aktarmaya çalışmak her zaman mümkün olmayabilir. Kelimeleri bir kap gibi düşündüğümüzde, bu kaplar bazen geniş anlamları daraltan bir fonksiyon icra edebilir. Dili oluşturan kelimelerin, bu sınırlayıcı doğasının her zaman farkında olmak icap eder. Özellikle aktarılmaya çalışılan, din gibi metafizik bir alanı ilgilendiren bir alan olunca, zorluk birkaç kat daha artmaktadır. Örneğin, söz konusu, Hz. Peygamber gibi bütün insanlığa rahmet olarak gönderilen, ama aynı zamanda doğup büyüdüğü çevrenin dilini kullanan bir Peygamber olunca, onun sözlerinde evrensel mesajı yakalayıvermek kolay değildir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in rahmetinin taşıyıcısı olan hadislerin yorumlanmasında, onun gönderiliş amacına hizmet edecek şekilde, insan hayatını bütünü ile kuşatan bir yorum dili oluşturma zarureti bulunmaktadır.

Bu tebliğde dile getirilen daraltıcı yorum 'eş seçimi' ile ilgili meşhur hadis bağlamında ele alınacaktır. Söz konusu hadiste, bir kadınla, malı, nesebi, güzelliği ve dindarlığı olmak üzere dört gerekçe ile evlenileceği ifade edilmiştir. Bu gerekçeler içinde dindar olanın tercih edilmesi tavsiye edilmiştir. Eş seçiminde insanlara bir kriter sunması nedeni ile bu hadis çokça gündeme getirilmektedir. Ancak, üzerinde biraz düşünüldüğünde, hadisin anlaşılması noktasında bazı problemlerin olduğu görülmektedir. Bunların başında Hz. Peygamber döneminde dindar olan ve dindar olmayan şeklinde bir insan sosyolojisinin olup olmadığı meselesi gelmektedir. Hz. Peygamber, şayet erkekleri dindar kadınlarla evlenmeye yönlendiriyorsa bunun anlamı, toplumda dindar olmayan bir kadın nüfusunun bulunduğudur. Acaba gerçekten böyle midir? Hz. Peygamber'in döneminde ona iman etmiş ama onun Allah'tan getirdiği emirleri yerine getirmeyen, yasakları işleyen, yani inandığı dinin gereklerini hayatında uygulamayan bir kadınlar topluluğu sosyolojik olarak var mıdır ki Hz. Peygamber erkeklere dindar kadınlarla evlenmeleri öğüdünde bulunmuştur. Yoksa, hadiste anlaşılmayan ya da yanlış anlaşılan bir nokta mı vardır.

Diğer taraftan sorun teşkil eden diğer mesele de hadiste kastedilen dindarlık ile kastedilenin ne olduğudur. Hadiste kastedilen dindarlık, günümüz toplum yapısında tezahür eden dindarlık mıdır? Hadis referans gösterilerek dindar bir eş seçmesi öğütlenen genç bu dindarlığı nasıl anlamlandıracaktır? Dindarlığın kriterleri nelerdir? Zira, dindarlığın sınırlarının ne olduğu konusunda herhangi bir tanımlama genellikle yapılmamaktadır. Böyle olunca dindarlık kavramı sınırları çok belli olmayan, ucu açık bir kavram gibi belirsizliği bünyesinde barındırmaktadır. Bu hadisten hareketler kaleme alınan yazılarda, dile getirilen konuşmalarda dindar eşin kim olduğu tanımlanmamaktadır. Bunun da ötesinde toplumda var olan dindarlık türleri hakkında bir değerlendirme yapılmamakta, sanki toplumda sorunun dindar ve dindar olmayan şeklinde ak ve kara gibi iki kutbun var olduğu düşünülerek hareket edilmektedir. Oysa ki farklı dindarlık algısı ve yaşantısı toplumda ciddi problemler meydana getirebilecek bir yapı oluşturmaktadır.

Diğer taraftan, üzerinde durulması gereken konu eş seçimi konusunda Hz. Peygamber'in konumu meselesidir. Hz. Peygamber bu konuda dînî bir emri tebliğ edici konumda mıdır? Yoksa Müslümanları irşad edici, onları daha iyiye yönlendirici bir konumda mıdır? Başka bir ifade ile söz konusu hadisin bağlayıcılığı nedir? Bir emir midir? Yoksa bir tavsiye midir? Teşvik midir? Eş seçimi meselesi dinin müdahale ettiği ya da edeceği alanlardan mıdır? Yoksa kişinin kendi imkan ve şartları çerçevesinde kendi arzu ve isteği ile karar verebileceği bir alan mıdır? Bu hadis üzerinden topluma yönlendirme yapılırken konunun bu yönleri üzerinde durulmadığı görülmektedir. Bu çalışmada bu sorulara bir nebze cevap verilmeye çalışılacağı gibi esas olarak hadis yorumunda kuşatıcı bir dilin kullanılması gerektiğinin ne kadar elzem olduğuna dikkat çekilecektir. Hadis, sahih hadis kaynaklarında yer aldığı için hadisin senedi incelenmeyecektir. Zira, hadisin sened yönünden incelenmesini

gerektirecek bir sorun bulunmamaktadır. Sorun, hadisin yanlış anlaşılması ve yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber'in bu sözü büyük bir ihtimal ile söylediği, ancak sözün farklı bir bağlamda dile getirildiği, ancak günümüzde, yine hadisin farklı bir bağlam ile irtibatlandırılarak başka bir anlamda yorumlanarak kullanıldığı varsayılmaktadır.

1.YORUMUN DARALTILMASINDA TERCÜMENİN ETKİSİ

Eş seçimi ile ilgili hadis, Buhârî, Tirmizî, Nesâî, ibn Mâce, ve Dârimî'nin Nikah bölümünde, Müslim'in ise Rada' bölümünde geçmektedir. Ayrıca Ahmet b. Hanbel'in Müsned'inde, Dârekutnî'nin Sünen'inde, ibn-i Hıbban'ın da Sahih'inde yer almaktadır. Diğer taraftan hadis, beş sahâbî tarafından rivayet edilmiştir. Bunlar; Ebû Hureyre, Câbir b. Abdillah, Avf b. Mâlik, Abdullah b. Amr ve Ebû Saîd el-Hudrî'dir. [3]Tirmizî hadis hakkında hasen-sahih hükmünü vermiştir. [4] Temel hadis kitaplarının hemen hemen tamamında yer alan bu hadisin senedinin sıhhati hakkında herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. O nedenle, hadisin senedi üzerinde herhangi bir inceleme yapılmayacaktır. Hadis hakkında temel problem onun yorumlanması ile ilgilidir.

Bu hadisin yer aldığı hemen hemen bütün temel hadis kaynakları Türkçeye tercüme edilmiştir. Bu tercümelerin hemen hemen hepsinde hadis genellikle şu şekilde tercüme edilmiştir: "Bir kadınla dört şeyden dolayı evlenilir: Malı, soyu, güzelliği ve dini için. Sen dindar olanını seç. (Aksi halde) fakru zarurete duçar olursun." [5]

Hadisin tercümesinde dikkat çeken ve sorun olarak görülen kelime "Dindar" kelimesidir. Bu tercüme hadisin metninde yer alan "lidînihâ" ve "lizâti'd-din" ifadelerinin karşılığı olarak yapılmıştır. Her iki kelime, Türkçeye "Dindarlık ve dindar" olarak çevrilmiştir. Hadislerle İslam kitabında ise "lidinihâ" ifadesi "dini için", "lizâti'd-din" ifadesi de "dindar" olarak tercüme edilmiştir. Bu çeviriler, hadisin metninde geçen kelimelerin lafzî çevirileri değildir. Muhtemelen yoruma dayanan çevirilerdir. Zira, "lidîniha" ifadesinin lafzî çevirisi "dîni için" şeklinde olmalıdır. Nitekim Hadislerle İslam kitabında böyle çevrilmiştir. Bu ifadenin "dindarlığı için" şeklinde çevrilmesi ise kelimenin zahirine uygun değildir. "Fazfer lizâti'd-din" ifadesine gelince burada din kelimesi 'zâ' harfi ile kullanılmaktadır. Bilindiği gibi 'zâ' harfi Arapça'da aidiyet bildirir. Bu takdirde çevirinin aslında "Din sahibi, dine ait, dinli" şeklinde çevrilmesi orjinal ifadenin lafzına daha uygundur. Ancak hadisteki "li-zâti'd-din" ifadesi hemen hemen bütün çevirilerde "Dindar olan" şeklinde tercüme edilmiştir. Hadislerle İslam eserindeki çeviride ayrıca şöyle bir çelişki bulunmaktadır. Hadisin metninde geçen "lidinihâ" ifadesi 'dini için' şeklinde çevrilirken "lizati'd-din" ifadesi 'dindarlık' olarak çevrilmiştir. Oysa hadisin orijinal metninde 'din' kelimesi geçmektedir. Birinde din kelimesi fazladan 'zâ' harfi ile kullanılmıştır. Orijinal metin böyle olmasına rağmen din kelimesi bir defa 'dini için' diğer defa ise 'dindar' şeklinde çevrilmiştir.

Bu şekilde yapılan bir çeviri ile hadiste verilmek istenen mesajın verildiği düşünülmektedir. Bu çeviriye göre hadisin vermek istediği mesaj şöyle düşünülmüştür: Erkekler güzelliği, malı ve nesebi için kadınlarla evlenmeye yönelmektedirler. Hz. Peygamber buna karşı çıkarak, erkekleri güzel, zengin ve soylu kadınlarla değil dindar kadınlarla evlenmeye yönlendirmiştir. Dolayısıyla günümüzde de evlenmek isteyen erkekler güzel, zengin, soylu kadınları değil, dindar kadınları tercih etmelidirler. Hadisin bu şekilde yorumlanması ile toplumda evlenmek isteyen gençlere öğüt verme bakımından etkili olabileceği düşünülmüştür. Ancak, acaba hadisin ihtiva ettiği anlam bu mudur? Hadiste verilmek istenen mesaj bu mudur? Hadiste bir kadınla malı, nesebi ve güzelliği nedeniyle evlenilmek istenilmesi gerçekten hoş karşılanmamış mıdır? Akla gelen bu ve benzeri soruların cevaplandırılması gerekmektedir. Ayrıca hadiste dindar bir eşle evlenilmeye teşvik edilmesi de zihinlerde başka soruların uyanmasına neden olmaktadır. Şöyle ki; Hz. Peygamber döneminde dini uygulamada dindar olan ve dindar olmayan şeklinde iki farklı Müslüman topluluğu mu bulunmakta idi? Genel bilgilerimize dayanarak böyle bir topluluğun olduğuna dair bir bilgi bulunmadığını söyleyebiliriz. Hz. Peygamber

[3] Buhârî, Nikah, 16; Müslim, Rada', 53; Tirmizi, Nikah, 4; Nesai, Nikah, 10; ibn Mace, Nikah, 6; Darimi, Nikah, 4; Ahmed b. Hanbel, II, 428; Darekutni, III, 302;303.
[4] Tirmizî, Nikah, 4
[5] Hadislerle İslam, 4: 536

zamanında, dini uygulamada bazı eksiklikleri olan kişilerin olduğu bilinmekle beraber, bunların bir topluluk oluşturacak büyüklükte ve yaygınlıkta olmadıkları bilinmektedir. Dinin emirlerine aykırılıkta bazı bireysel olaylar olmuştur. Ancak bu, ifade ettiğimiz gibi genel ve yaygın bir durum değildir. Bilakis Hz. Peygamber zamanında din, bütün emirleri, edeb ve âdâbı ile büyük bir gayret ve heyecan içinde yaşanmakta idi. Öyle ki, zaman zaman Hz. Peygamber, ibadetlerde aşırıya giderek kendine, ailesine ve çevresine karşı sorumluluklarını yerine getirmeyenleri uyarmakta, onları itidal çizgisine çekmekteydi.

Asr-ı Saadet'te dini yaşama gayret ve heyecanı kadınlar arasında da doruk noktada idi. Öyle ki kadınlar erkeklerden bu hususta geri kalmak istemiyor, hatta onlar gibi zorlu cihat ibadetine dahi katılmak istiyorlardı. Hz. Peygamber de onları hac ibadetine yönlendirerek; "Sizin cihadınız hactır" diyordu.[6] Kadınların dindeki gayretini gösteren örneklerden bir diğeri de onların cemaatle namaza katılmaktaki coşkularıdır. Kadınlar gecenin zifiri karanlığında sabah namazını kılmak için mescide gidiyorlardı. Ayrıca onlar Cuma ve bayram namazlarına katılıyorlar, ibadet, zikir, oruç, sadaka gibi ibadetlerle meşgul oluyorlardı. Kadınların ibadet ve taatlerde erkeklerden hiç de geri kalmadığını gösteren örneklerden biri de Ahzab süresinde erkek ve kadınları tavsif eden âyetlerdir. Bu âyetlerde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Müslüman erkekler, Müslüman kadınlar; mümin erkekler, mümine kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler, ibadet ve itaat eden kadınlar; özü sözü doğru erkekler, özü sözü doğru kadınlar; sabreden erkekler, sabreden kadınlar; gönlünü ibadete vermiş erkekler, gönlünü ibadete vermiş kadınlar; yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allah'ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; işte bunlar için Allah hem bağışlama lütfu hem de büyük bir ödül hazırlamıştır." (Ahzab 33/35)

Bütün bunlar göstermektedir ki, Hz. Peygamber zamanında ibadete, İslam uğrunda fedakarlığa can-u gönülden yönelen, kadın ve erkeğiyle ve hatta çocuk denecek yaşta gençleriyle kulluğa düşkün bir Müslüman topluluk bulunmakta idi. Bu topluluk içinde, İslam terbiyesi zayıf olanlar da bulunmakla beraber, bunlar genelin içinde marjinal seviyede olan kişilerdi. Hadis tercümesinde ifade edildiği gibi dindar olan ve dindar olmayan şeklinde dini yaşamada toplumsal bir farklılığı gösterecek şekilde, sosyolojik bir olgu söz konusu değildi. Bundan dolayı hadisin orjinal metninde yer alan "lidiniha", "lizâti'd-din" ifadelerini "dindarlığı için, dindar olan" şeklinde çevirmek hem Arap dili açısından, hem de asr-ı saadetteki toplumsal yapı bakımından mümkün görünmemektedir.

Hadisin tercümesi hakkındaki bu düşüncemizi destekleyecek olan delillerden bir diğeri de müfessirlerin bu hadisi evlilik ile ilgili âyetin izahında kullanmalarıdır. Söz konusu âyet şudur: "İman etmedikçe müşrike kadınlarla evlenmeyin. Mümine bir cariye hoşunuza giden güzel bir müşrike kadından daha hayırlıdır. Kadınları iman etmedikleri sürece müşrik erkeklerle evlendirmeyin. Zira, mümin bir köle yakışıklı dahi olsa müşrik bir erkekten daha hayırlıdır." (Bakara 2/287) Müfessirler, eş seçimi ile ilgili hadisi bu âyetin tefsirinde kullanmışlardır. Bu durum, pazılın parçalarının bir araya gelmesi ile resmin tamamlanması gibi bir durum arz etmektedir. Zira, söz konusu edilen âyet ile hadis birbiriyle örtüşmektedir. Âyetten anlaşıldığına göre mümin erkekler, güzelliği sebebiyle müşrike kadınlarla evlenme eğilimi göstermektedirler. Yine benzer şekilde mümine kadınlar da yakışıklıkları sebebiyle müşrik erkeklerle evlenmeyi arzu etmektedirler. Mümin erkek ve mümine kadınlardaki bu eğilimin farkında olan Hz. Peygamber, onları, bu sözü ile uyarmakta ve müminler topluluğunu inanç birlikteliğini sağlayacak şekilde bir evlilik yapmaya teşvik etmektedir. Yani Hz. Peygamber'in, dinli ile evlenin müşrik ile evlenmeyin, her ne kadar güzellikleri hoşunuza gitse bile müşriklerle evlilik yapmayın öğüdünde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda Hz. Peygamber'in hadisi, söz konusu âyeti teyit edici ve açıklayıcı mahiyettedir. Tıpkı âyette ifade edildiği gibi Hz. Peygamber de dinli, imanlı biri ile evlenin buyurmuştur. Zira, hadiste geçen 'din' kelimesinin 'iman' anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, bu âyetin tefsirinde ifade edildiği üzere sadece güzellik gerekçesi ile evlilik yapılmasını onaylamamaktadır. İman, bu bağlamda ön plana çıkartılan bir mesaj olarak yerini almaktadır. Aslında hadisin bu anlamıyla asıl muhatapları günümüzde de farklı din mensupları ile iç içe yaşayan Avrupa'daki

[6] Abdurrezzak, Musannef, V, 8

Müslümanlardır. Başta güzellik veya başka gerekçelerle farklı din mensuplarıyla evlilik yapmak isteyen Müslüman gençlere Rasulullah Efendimiz'in bu uyarısı hatırlatılmalıdır.

Hadisin bu anlamda olduğunu gösteren delillerden bir diğeri de büyük muhaddis imam Buhârî'nin bu hadisi Sahih'inin Nikah bölümünde "Bâbu'l-Ekfâi fi'd-din" "Evlilikte din denkliği" başlığı altında tahriç etmesidir. Bilindiği gibi muhaddislerin hadisleri kendi yaptıkları tasnif altında zikretmeleri onların hadisi nasıl anladıklarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu durum, bab başlıklarındaki tasarrufu nedeniyle özel bir üne sahip olmuş Buhârî söz konusu olduğunda daha da bir önem taşır. Çünkü, açık bir şekilde Buhârî'nin hadisler konusundaki anlayışının bab başlıklarında ifade edildiği söylenmiş ve "Fıkhu'l-Buhârî fi terâcümih" 'Buhârî'nin hadisle ilgili kavrayışı zikrettiği bab başlıklarındadır' denilmiştir. O nedenle, Buhârî'nin bir hadisi hangi bab başlığı altında zikrettiği önem arz etmektedir. Buhârî, eş seçimi ile ilgili hadisi, bizim yaygın biçimde anladığımız anlamda anlamamıştır. Aksine Buhârî, bu hadisle verilen mesajın evlilikte din denkliği olduğunu ifade etmiştir. Diğer muhaddisler Tirmizî, ibn Mâce ve Nesâî ise hadisin anlaşılmasına katkı sağlayacak şekilde bab başlıkları oluşturmamışlardır. Onlar, "kadınla hangi özellikleri sebebiyle evlenilir" şeklinde daha nötr bir başlık ile yetinmişlerdir. Hatta, hadiste zikredilen bütün nedenleri geçerli ve makbul bir neden olduklarını ima eden bir bab başlığı atmışlardır.

Sonuç olarak hadisin tercümesi hadisin metninde yer alan arapça lafızla örtüşmeyen bir tercüme olduğu gibi aynı zamanda hem müfessirlerin hem de muhaddislerin anlayışları ile de uyuşmayan bir tercümedir.

2.HADİSİN ANLAŞILMASINDAKİ PROBLEMLER

Hadisin tercümesinde problem meydana gelince bu durum ister istemez onun anlaşılmasına da etki etmektedir. Hadis, Hz. Peygamber'in muhataplarına, dindar eşle evlenmelerini öğütlediği şeklinde anlaşılmış, günümüzde de aynı mesajın geçerli olduğu düşünülmüş ve benzer şekilde evlenmek isteyenlere dindar eş seçiminde bulunmaları telkin edilmiştir. Hatta eş seçiminde dindar eşi tercih etmenin ya da eş seçiminden dindarlığın Peygamber'in sünneti olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca, hadiste ifade edilmediği halde dindarlık dışındaki evlilik gerekçeleri dışlanmıştır. Örneğin, güzellik nedeniyle evlenilmemesi, güzelliğin geçici olduğu, bir sivilce ile bozulabileceği ifade edilmiştir. Yine benzer şekilde zenginlik gerekçesi ile de bir kadınla evlenilmemesi öğütlenmektedir. Zira, mal da bir kıvılcımla yok olabilecek şekilde kalıcı olmayan bir dünya metaıdır. Günümüzde hadis bu şekilde daraltıcı bir anlam ile yorumlanırken geçmiş âlimlerimiz tarafından daha kuşatıcı bir şekilde yorumlanmıştır. Örneğin, ibn Hacer bu hadisin güzellik sebebiyle bir kadınla evlenmenin müstehap olduğunun delili olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde zenginlik sebebiyle bir kadınla evlenmenin müstehap olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla söz konusu hadis yorumlanırken bir kadınla güzelliği, malı ve nesebi sebebiyle evlenmenin doğru olmayacağı şeklinde bir yorum yapılarak hadisin anlamı daraltılmış, insanın fıtratı, arzu ve istekleri âdeta yok sayılmıştır.

Eş seçimi ile ilgili hadis zikredildiğinde sanki sadece kadında bir takım özelliklerin aranması gerektiği, erkekte herhangi bir özellik aranmaması gerektiği gibi bir algı oluşmaktadır. Eş seçimi konusunda yönlendirici olan Bakara süresindeki âyete baktığımızda ise durum hem erkekler hem de kadınlar için geçerlidir. Bu âyeti kerimede hem erkeklere ve hem de kadınlara ayrı ayrı hitap edilmek suretiyle evlilik yaparken sadece güzelliği dikkate almamaları, din birliğini, inanç denkliğini dikkate almaları öğütlenmektedir. Bu nedenle hadisin şerhi yapılırken, hadisin, kadınlarla ilgili olduğu şeklinde anlaşılmaması gerektiği ifade edilmelidir. Eş seçimi, erkek ve kadın her ikisinin özgür iradeleri ve seçimleri ile gerçekleşecek olan bir süreçtir. Bu bağlamda Efendimiz'in hadisini kendisine soru soran erkeklere yönelik bir cevap şeklinde anlamak gerekir. Ya da toplumda genellikle evlenme teklifi erkekten kadına doğru gerçekleştiği için, Hz. Peygamber bu genel yapıyı tasvir edici bir ifadeyi kullanmış olabilir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in muhatapları, genellikle erkekler idi. O, öğütlerini mescitte ilk muhatapları olan erkeklere öncelikle yapıyordu. Hatta bundan rahatsız olan kadınlar Hz. Peygamber'den erkekler kadar istifade edemediklerini dile getirince Hz. Peygamber kadınlara haftada bir gün özel olarak sohbet yapmaya başlamıştı. Bu nedenle Hz. Peygamber, içinde yaşadığı toplumun

örf ve kültürüne uygun bir dil kullanarak öncelikli muhatapları olan erkeklere bu konuda bir öğütte bulunmuştur diyebiliriz. Bu nedenle eş seçimi ile ilgili öğüt tabii ki kadınları da içine almaktadır. Zira, yine Hz. Peygamber tarafından kadın, kendi iradesi ile evlenme kararını verebilecek bir özgürlüğe kavuşturulmuştur. Buna göre bir kadın, özgür iradesi ile kendisine eş seçeceği erkekte de bir takım özellikler arayacaktır.

Hz. Peygamber, mutlu bir evlilik kurmayı hedeflemiştir. Mutlu evlilik, erkek ve kadının birbirleri hakkında bir takım özellikler aramadan, hayat arkadaşlarını seçmeden gerçekleşebilecek bir şey değildir. Nitekim Hz. Peygamber erkeğe böyle bir seçimde bulunması, eşini seçmesi gerektiğini öğütlerken aynı zamanda kız için de kendi istediği, özgür iradesi ile kabul ettiği bir erkek ile evlenmesi ilkesini getirmiştir. Dolayısıyla evlilik, bir arada, bir ömür yaşayacak olan eşlerin birbirlerini seçmeleri üzerine kurulacak bir kurum olmalıdır. Hz. Peygamber, bu tutumu ile o dönemde yaygın olmayan ve pek de tasvip edilmeyen bir devrim gerçekleştirmiş ve kızların kendi kararları ile ancak evlenebileceklerini beyan etmiştir. Kadına verilen bu özgürlük onun da erkeğini seçeceğine, onda bir takım vasıflar arayacağına işarettir.

3.DİNDARLIĞIN TOPLUMSAL KARŞILIĞININ İRDELENMEMESİ

Hadisin daraltıcı mahiyette bir yoruma mahkum edilmesinin nedenlerinden biri de dindarlık kriterinin toplumsal karşılıktaki durumunun ne olduğuna dair bir toplum sosyolojisi yapılmamasıdır. Bu da yine dil ile ilgili bir problemdir. Burada sorun hadisin tercümesinde kullanılan dilin toplum gerçeğindeki karşılığının irdelenmemesidir. Zira, içinde yaşadığımız toplumda, tek bir tip dindarlık söz konusu değildir. Ayrıca dindarlık ile neyin kastedildiği de bilinmemektedir. Çünkü, dindarlığın ne olduğuna dair her hangi bir tanım yapılmamaktadır.

Oysa toplumda dini yaşama, birbirinden farklı dindarlık algısını gündeme getirmektedir. Kimi fertler dini yaşamada tasavvuf dindarlığını esas almaktadır. Hatta tasavvuf dindarlığı bile kendi içinde farklılıkları olan bir dindarlık türü olarak toplumda karşılılık bulmaktadır. Nitekim tasavvufi meşrepler bu farklı dindarlığa işaret etmektedir. Bazı topluluklar ise dini, siyasal İslam diye adlandırılan bir kavram çerçevesinde algılamakta ve bu anlayışa uygun bir dindarlık sergilemektedir. Bazı topluluklar ise daha radikal bir İslam anlayışını benimsemekte, siyasal İslamı dinin özü ile bağdaşmayan bir anlayış olarak algılamaktadır. Kimi Müslümanlar ise dini, belli ibadetleri ve ritüelleri yerine getirmekten ibaret saymaktadır. Birbirinden farklı dindarlık anlayışları olan fertlerin mutlu bir evlilik tesis etmeleri her zaman kolay değildir.

Ayrıca dindarlık tanımında, özellikle kişilerin ahlak ve karakter özelliklerine vurgu yapılmamaktadır. Dindarlık, kadınlar için örtülü olmak ve namazını kılmak, erkekler için de namazı kılmak şeklinde çok sınırlı bir düzeyde algılanmaktadır. Oysa Hz. Peygamber, dini dürüstlük olarak tanımlamıştır. Ahlâkî nitelikler eş seçiminde pek de önemsenmemektedir. Oysa temel ahlâkî bir prensip olan tüketim ahlâkı, evlilikte hiç de göz ardı edilmeyecek bir husustur. Nitekim evliliklerde ortaya çıkan problemlerin en başta gelen nedenleri arasında tüketim harcamaları konusundaki dengesizlikler ve sorumsuzluklar gelmektedir. Dolayısıyla gençlere eş seçiminde doğru bir tercihte bulunmaları noktasında sünnet adına yapılan yönlendirme ve öğüt yeterli olmamaktadır.

4.EŞ SEÇİMİ KONUSUNUN DİNDEKİ YERİNİN BELİRLENMEMESİ

Hadisin yorumunu daraltıcı etmenlerden biri de eş seçimi konusunun dindeki yerine işaret edilmemesidir. Konunun dindeki yeri derken bunun bağlayıcı bir konu olup olmadığının belirlenmesidir. Klasik kitaplarımızda bu hususa işaret edilmiş ve eş seçimindeki mal, güzellik, nesep, dindarlık gibi nedenlerin kişi için müstehap olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla konu bağlayıcı bir konu olarak görülmemiştir. Ancak, günümüzde ise dindar eş seçiminde bulunma Hz. Peygamber'in sünneti olarak takdim edilmektedir. Mal, neseb ve güzellik nedenleri ise, pek tasvip edilmeyen nedenler olarak yorumlanmakta ve kişinin bu nedenlere yönelmemesi telkin edilmektedir. Halbuki bu meselenin bağlayıcı bir mesele olmadığı ifade edilmelidir. Eş seçimi evlenecek olan kişilerin kendi durumları, özel şartları, hal ve durumları ile ilgili bir meseledir. Eş seçimi, kişilerin, kendi durumlarını, evlilikten beklentilerini, kendi istek ve arzularını, mizaçlarını, hassasiyetlerini dikkate alarak, verecekleri bir

karardır. Hz. Peygamber'in sünneti diye nitelendirebileceğimiz, insanlara örnek olarak gösterebileceğimiz husus ise şudur. Hz. Peygamber, evlenmek isteyenlerin rastgele, bekar kalmamak, sırf evlenmek için bir evlilik yapmalarını istememektedir. O, kişilerden bir ömür birlikte yaşayacakları, çocuklarının babası ya da annesi olacak kişileri seçmeleri gerektiğine işaret etmiştir. Bu seçimin temel amacı da mutlu bir evlilik kurmaktır. Dolayısı ile eş seçiminde sünnet, mutlu bir evlilik için kişinin eşini seçerek bir evlilik yapmasıdır. Mutlu olmayı hedeflemesidir. Hz. Peygamber bu noktada bir yönlendirmede bulunmuştur. Bu seçimde kişinin kendi özelliklerini, kendi durumunu dikkate alması ve eşi ile aralarında bir uyumun ve bir denkliğin bulunmasını gözetmesidir.

5.EŞ SEÇİMİ KONUSUNDA BAŞKA HADİSLERİN DİKKATE ALINMAMASI

Eş seçimi konusunun ele alındığı bütün ortamlarda serlevha olan hadis bir kadınla dört nedenle evlenilir hadisidir. Oysa bu konuda başka hadisler de bulunmaktadır. Bu hadislere bakıldığında eş seçiminin kişilerin kendi özel durumlarına bağlı olarak kendi verecekleri bir karar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Câbir b. Abdillah hadisi bu durumu ortaya koymaktadır. Câbir, Uhud savaşında vefat eden babası sebebiyle geriye kalan ondan fazla kardeşinin bakımını yapabilecek, tecrübeli bir kadınla evlenmenin daha doğru olacağını düşünmüş ve dul bir kadınla evlilik yapmıştır. Hz. Peygamber ise onun kendi gibi genç bâkire bir kızla evlenmesini arzu etmektedir. Câbir, Hz. Peygamber'e, kendi özel durumunu bildirince Hz. Peygamber "inşallah isabetli bir karar vermişsindir" demiştir.[7] Bu ifade eş seçiminin kişilerin kendi özel durumlarını dikkate alarak kendi kararları ile eşlerini seçeceklerini göstermektedir.

Eş seçimi konusunda dinin koyduğu kurallar Nisa süresinde kimlerle evlenilmeyeceği ile belirlenmiştir.[8] Bunun dışında herhangi bir evlilik yasağı olmayan hususlarda ise Hz. Peygamber'in Müslümanların mutlu bir evlilik yapmaları için bir takım öğütlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in bu öğütlerine topluca bakıldığında onun mutlu, sağlıklı bir evlilik yapılmasını hedeflediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kişiler kendi kişiliklerini, evlilikten ve eşlerinden beklentilerini dikkate alarak bir evlilik yapmaya yönlendirilmelidir. Hz. Peygamber'in dikkat çektiği hususların başında eşler arasında denklik geldiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber gençlerin kendileri gibi gençlerle evlenmelerini, eşlerini görmelerini öğütlemektedir. Bütün bunlardan onun evlilikte cinselliği önemsediği ve mutlu bir evlilik için bunun dikkate alınması gerektiğini dile getirdiği anlaşılmaktadır. [9]

Ancak günümüzde eş seçimi konusunda gençlere Hz. Peygamber'in sünnetinin tamamına bakılmadan, onun evlilik ile neyi hedeflediğini dikkate almadan sadece bir hadis üzerinden ve o hadis de doğru bir şekilde yorumlanmadan gençlere mesaj verildiği görülmektedir. Burada yorum yapanlar her hangi bir gayrete, dinin bu konudaki ana mesajının ne olduğuna yoğunlaşmadan, kolaycı bir yolla bir hadis üzerinden İslam toplumunun gençlerine eş seçimi ile ilgili yönlendirmeler yapmaktadır. Ancak, bu yorumların İslam'ın ruhuna, onun hedeflerine ne kadar uygun yorumlar olup olmadığı üzerinde düşünülmemektedir.

Halbuki Hz. Peygamber'in sünnetinin bütününü dikkate alarak ve özellikle İslam toplumumun yapısı, sosyolojik yapısı, gençlerin düşünceleri, eğilimleri dikkate alınarak daha kuşatıcı, daha yol gösterici ve bugünkü hayat ile örtüşen ve insanların yaşadıkları dünyada karşılığı olan yorumlar

[7] Buhârî, Buyu' 34

[8] Nisa 4/23

[9] Örneğin Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bakire kızlarla evlenmeye bakın. Çünkü onlar daha tatlı sözlü, çocuk doğurmaya daha yatkın ve daha kanaatkardırlar." ibn Mace, Nikah 7; Başka bir hadiste de Hz. Peygamber şöyle bir yönlendirme yapmıştır: "Sevgi dolu, doğurgan kadınlarla evlenin. Çünkü ben kıyamet gününde Peygamberlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar edeceğim." Ahmed b. Hanbel, Müsned, III/159, hno: 12640; Başka bir hadislerinde de şöyle buyurmuştur: "Birlikte olacağınız eşler konusunda seçici davranın, denginizle evlenin. (Kızlarınızı da) emsalleriyle evlendirin." İbn Mace, Nikah 46; Eş seçiminde Efendimiz'den nakledilen başka bir rivayet ise şöyledir: Ensar'dan bir kadınla evlenmek isteyen sahabiye Efendimiz "Onu gördün mü?" diye sormuş, sahabi "Hayır!" deyince de, "Git ve evlenmek istediğin kişiyi gör. Zira Ensar'ın gözleri biraz farklıdır." Nesai, Nikah 23

yapılmalıdır. Nitekim bu yorumların Müslüman gençler tarafından doyurucu bulunmadığı ve bu nedenle evlilik ve eş seçimi konusunda kişisel gelişim tarzı kitaplara yöneldikleri gözlenmektedir.

SONUÇ

Hadislerin söylendiği bir bağlam vardır. Bu bağlam dikkate alınmadan, hadislerin anlaşılmaya çalışılması beraberinde bir takım problemleri doğurabilmektedir. Hadislerin söylendiği ortamı özel olarak belirlemek her zaman mümkün olmayabilir. Ancak, Hz. Peygamber'in yaşadığı zaman dilimi, yaşadığı toplumsal yapı, kültür ve tarih bütünü ile değerlendirilerek, hadisin daha doğru bir şekilde anlaşılması sağlanabilir. Hadisler, toplumsal bir fayda sağlamak amacıyla dile getirildikleri bağlamdan kopartılarak, ilk söylendiği anlamın dışında, başka bir anlama gelecek şekilde yorumlanmamalıdır. Dil, mesajın ulaştırılmasında etkili vasıtalardan biridir. Ancak dil, mesajın iletilmesinde tek araç değildir. Dil, o dili kullananın dünya görüşünü, hayata bakışını, niyetlerini, hedeflerini içinde barındıran bir anlam bütünüdür. Dolayısıyla hadisler tek başına metinde yer alan salt kelimeler üzerinden anlamlandırılmamalıdır. Bilakis, hadisler onu dile getiren Hz. Peygamber'in bir rahmet peygamberi olduğu düşünülerek, onun hedefleri, niyetleri, neyi gerçekleştirmek istediği gibi bir dizi genel ilke ve esaslar çerçevesinde yorumlanmalıdır. Bu yapılmadığı takdirde, Hz. Peygamber'in sünneti, örnek yaşantısı, ravilerin tasarruflarının da yer aldığı hadislerdeki lafızlar uğruna heba edilme tehlikesi ile karşı karşıya kalabilir. Bu nedenle hadislerde kullanılan dille anlatılmak istenenin ne olduğu keşfedilmelidir. Sonra hadiste anlatılmak istenenin, içinde yaşadığımız toplumda nasıl bir karşılığının bulunduğunun ve nasıl anlatılması gerektiğinin yolu bulunmalıdır. Hadis yorumunda ne denli isabet edip etmediğimizin testini sağlayacak olan şey, yapılan yorumun insan hayatına rahmet mi zahmet mi getirdiği sorusuna verilecek olan cevap olacaktır. Eğer bir hadis yorumu insan hayatına rahmet getirmiyor, bilakis hayatı daha da zorlaştırıcı bir hale getiriyorsa, Müslümanlara bir ışık olamıyorsa o hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında problem vardır demektir.

KAYNAKÇA

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, el-Câmiu's-Sahih, Çağrı Yayınları: İstanbul 1981.

Darekutni, Ali b. Ömer, es-Sünen, thk. Abdullah Haşim Yemani Medeni, Daru'l-Mehasin, Kahire, tsz.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, es-Sünen, Çağrı Yayınları: İstanbul 1981.

Heyet, Hadislerle İslam, Diyanet İşleri Başkanlığı, I., baskı, Ankara, 2014

İbn Mâce, Muhammed, es-Sünen, Çağrı Yayınları: İstanbul 1981.

Müslim, Müslim b. Haccâc, el-Câmiu's-Sahih, Çağrı Yayınları: İstanbul 1981.

Nesâî, es-Sünen, Çağrı Yayınları: İstanbul 1981

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, es-Sünen, Çağrı Yayınları: İstanbul 1981.

Yatkın, Nihat, "İslam'da Evlilik ve Eş Seçiminde Dindarlığın Tercih Edilmesi", (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010): 33,

HADİSLERDE İLETİŞİM UNSURLARININ TESPİTİ: HATİP-HİTAP-MUHATAP İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Bayram Kanarya[1]

Özet

İletişim, hatip ile muhatabın birbirlerini anlama sürecidir. Hatip ile muhatap arasındaki ilişkinin fiziksel, psikolojik ve sözel mahiyeti, mesajın işlevsel olup olmadığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Yanlış temeller üzerinde seyreden bir hitap/konuşma, iletişim olarak nitelendirilemeyeceği gibi diyalog yerine monolog bir karakter arz edecek dolayısıyla arzu edilen netice hasıl olamayacaktır.

Hz. Peygamber (sav) nübüvvet hayatı boyunca hem Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ esnasında hem de hadisleri îrad ederken ortaya bir tebliğ dili ve ahlakı koymuştur. Bu yönüyle Hz. Peygamber'in (sav) büyük sıkıntılardan sonra elde ettiği muzaffariyet ve yetiştirdiği sahabe neslinin arkasında büyük ölçüde ortaya koyduğu dil, uslüp ve iletişim ahlakı yatmaktadır. Sünnetin bu yönünün izah edilmesi, bilgiye ulaşma sıkıntısı olmadığı halde onu işlevselleştiremeyen ve modern hayat ile bağlantısını kurmakta zorlanan günümüz Müslümanı için de büyük önem arz etmektedir.

Modern dönem iletişim eserlerinde mesajın yerine ulaşabilmesi için üç temel faktör zikredilmekte ve bunlar; mesajı veren (hatip)-kanal (hitap)-mesajı alan (muhatap) şeklinde sıralanmaktadır. Belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber ile muhatapları arasında kayda değer bir anlama ve iletişim sorunu yaşanmamıştır. Bu çalışmada hadisler merkeze alınarak Hz. Peygamber'in (sav) muhatapları ile kurduğu ilişkinin mahiyeti üzerinde durulacaktır. Özellikle dini bilgiyi anlama ve aktarma konumunda olan İlahiyat Fakülteleri, Diyanet ve İmam-Hatiplerde görev alanlar için bu konunun vuzuha kavuşturulmasının bir ihtiyaç olma eşiğini aştığını ve adeta bir zorunluluk niteliği taşıdığını ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda evvela hadislerde hatibin vasıflarının neler olduğu, cevamiu'l-kelim terkibinin anlam alanı ve delaleti ortaya konulmuştur. İkinci olarak Hz. Peygamber'in hitabının özellikleri, etki gücü ve nebevî mesaj-kelam/lafız arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir. Üçüncü olarak Hz. Peygamber'in hitabı ile muhatap arasındaki iletişim irdelenmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in aynı soruya verdiği farklı cevaplar, muhatabın birikim, imkân ve seviyesini dikkate alma, sorulan soruya odaklanma, jest-mimikler, mesajın uygulanabilirliğini esas alma vb. hususlar üzerinde durulmuş ulaşılan tespitler sonuç bölümünde arz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Hadis, İletişim, Hatip, Hitap.

DETERMINATION OF COMMUNICATION ELEMENTS IN HADITH: AN EVALUATION IN THE CONTEXT OF ORATOR-ADDRESS-INTERLOCUTOR

Abstract

Communication is the process of understanding each other with the orator. The physical, psychological and verbal nature of the relationship between the orator and the interlocutor may be considered as an indication of whether the message is functional or not. An address / speech on false grounds can not be considered as communication. This would represent a monologue rather than a dialogue, so that the desired result would not happen.

The Prophet (pbuh) has communicated the revelation he received from God during his prophethood to his interlocutors and revealed the language and morality of speech when he used to say the hadiths. In this respect, behind the success of the Prophet (pbuh) after the great troubles, on a large scale the linguistic, methodical and communication ethics that he put forward lie. Explaining this aspect of the sunnah is of great importance for the Muslim of today, who has no difficulty in accessing information but can not make the information functional and has difficulty in connecting with their modern life.

[1] Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Van/Türkiye.

In the works of modern period, three main factors are mentioned in order for the message to reach its place and these are listed as the orator (hatip) -address (hitap) - interlocutor (muhatap). In this study, the hadiths were taken to the center and the nature of the relationship of the Prophet (pbuh) with his interlocutors will be emphasized. It should be noted that there was no significant understanding and communication problem between the Prophet and his interlocutors. It is possible to say that clarification of this issue is a necessity especially for those who work in the Faculties of Theology, Religious Affairs Administration and Imam-Hatip hıgh school who are in the position of understanding and transferring religious information. In this context, first of all, in the hadiths the characteristics of orator, the meaning field of "cevamiu'l-kelim" composition will be revealed. Secondly, the characteristics of the Prophet, the power of his influence and the relationship between the message-vocable will be pointed out. Thirdly, the communication between the Prophet's message and his interlocutor will be examined. In this context, the different answers given by the Prophet to the same question, taking into account the accumulation, opportunity and level of the interlocutor, focusing on the question asked, gestures-mimics, taking into account the applicability of the message will be focused on and the findings will be presented in the conclusion section.

Keywords: The Prophet, Hadith, Communication, Orator, Adress.

GİRİŞ

İletişim kavramı, modern dönemde ortaya çıkan bir kavram gibi görünse de tarihi eskidir. İnsanoğlu var olduğu tarihten bu yana birbirini anlama ve düşünce alışverişinde bulunma yönünde ciddi çabalar göstermiştir. Bu olgu, onun sosyal bir varlık olmasından kaynaklanmıştır. Bu münasebetle gerek doğu gerekse batı dünyasında iletişim ile ilgilenilmiş, büyük hatipler yetişmiş ve önemli eserler vücuda gelmiştir.[2]

İletişim becerisini her insan için eşit düzeyde görmek mümkün değildir. Her insanın potansiyel ve kabiliyetleri birbirinden farklı olduğu gibi iletişim yetenekleri de farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte iletişim becerisinin olgunlaştırılıp geliştirilmesi, kişinin irade ve azmi ile doğru orantılıdır. Doğru bir yöntem, motive edilmiş bir irade ve etkili bir eğitim süreci ile bu becerinin aktive edilmesi ve bu yetenekten maksimum düzeyde istifade edilmesi mümkündür.

İletişimi farklı kategorilere ayırmak mümkündür: Allah-insan, Peygamber-muhatap ve insan ile insan. Bu açıdan bakıldığında iletişimin sadece fiziksel yönü bulunmamakta metafiziksel bir boyutu da bulunmaktadır. Allah'ın, mahiyetini tespit etmekte zorlansak da insanları irşad etmek üzere peygamberlere inzal ettiği vahiy, müteâl olan ile kurulan bir ilişkidir. İçlerinden çıktıkları toplumlara kılavuzluk eden, onları hayra, bireysel ve toplumsal yükümlülüklere davet eden ve neticede insanlığa bir huzur projesi sunan peygamberlerin ortaya koydukları mücadelelerin yanında muhatapları ile nasıl bir iletişim içerisinde olduklarının tespit edilmesi önem arz eden bir konudur.

İletişimin genel bir ifade ile "dil" ile ilgili olduğundan hareketle Hz. Peygamber'in (sav) içinden neşet ettiği toplumun dil ve hitabet açısından irdelenmesi gerekmektedir. Cahiliye döneminde Araplar edebiyat, belagat, fesahat, fonetik ve hitabete önem vermişlerdir. Bu dönemde şair ve hatiplere saygı gösterilmiş, sosyal statü itibarı ile diğer insanlardan üstün tutulmuş, hatipler kavimlerinin elçisi veya lideri kabul edilmiş, savaşa çağrı veya barışa davet ederlerken hitabet sanatına müracaat etmişlerdir.[3]

Yaşadığı toplumu Kur'an ayetleri çerçevesinde değiştirmeyi amaçlayan Hz. Peygamber'in muhatapları ile nasıl bir iletişim içerisinde olduğunun, tebliğ, vaaz ve irşad faaliyetinde bulunurken nasıl davrandığının tespit edilmesi kanaatimizce önemlidir. Hz. Peygamber'in iletişim ahlakının tespit edilmesi ile aktüel hayata yansımasının üzerinde düşünülmesi ve uyarlanması, yaşadığımız modern çağdaki Müslümanın hem ihtiyacı hem de sorumluluklarındandır. Bu tebliğde hadis kaynaklarındaki rivayetler üzerinden Hz. Peygamber'in hatipliği ve bir hatipte bulunması gereken sıfatlar, Hz. Peygamber'in ulaştırmak istediği mesajın niteliği ve Hz. Peygamber'in muhatapları ile nasıl bir ilişki

[2] Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim*, (Ankara: Ankara Okulu Yay, 2011), 17-19.

[3] Geniş bilgi için bkz. Nesim Sönmez, *Karşılaştırmalı Hitabet*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 79-85.

kurduğu konuları irdelenmeye çalışılacaktır. Konuya geçmeden önce iletişimin unsurlarını vermekte yarar görüyoruz.

1.İLETİŞİMİN UNSURLARI

İletişim "insanların birbirlerini etkileme ve birbirlerinden etkilenme yolu" şeklinde tanımlanmıştır.[4] Sağlıklı ve etkili bir iletişimin olabilmesi için bazı unsurların bulunması gerekmektedir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

1.1. Kaynak

Kaynak, mesajı aktarma pozisyonundaki kişidir. Kaynakta aranan birçok kriterin yanında onun aklî argümanları kullanması ayrıca bilgi, birikim ve aktarım gücü ile doğrudan orantılı olan ikna yeteneğine sahip olması gerekmektedir. Kaynak pozisyonundaki kişilerin ikna edici olabilmeleri için kendilerinde bazı vasıfların bulunması gerekmektedir. Bunları güvenilirlik, yeterlilik, uzmanlık, muhatabın hislerine hitap edebilmek, toplumda saygı görmek, eşitlik, diğerkâmlık veya empati kurma ve değişme açık olmak şeklinde sıralamak mümkündür.[5]

1.2.Mesaj

Mesaj, iletişimde muhataba verilmek istenen muhtevaya tekabül etmektedir. Başka bir ifade ile mesaj, hatip ile muhatabın birlikte iletişim kurmalarının en temel faktörüdür. Muhataba ulaşma sürecinde mesajın istenilen etkiyi gösterebilmesi için bazı kriterlerin olması gerekir. Bu kriterler; "üzerinde konuşulan konu ile ilgili olarak hatip ile muhatap arasında ortak bir bilginin bulunması, mesajın muhatabın dikkatini çekecek şekilde açık olması ve mesajın alıcının ihtiyaçlarını göz ardı etmeyip bu ihtiyaçlara cevap vermesi" şeklinde ifade edilmiştir.[6]

1.3. Muhatap

İletişimin temel unsurlarından birisi de muhataptır. Muhatabın olmadığı bir yerde iletişimden bahsetmek mümkün değildir. Hatibin muhatapta beklenilen etkiyi görebilmesi, onun muhataba dair bilgisi ve onu ne kadar tanıdığı ile doğrudan orantılıdır. Söz gelimi bir toplumda muhatabını iyi gözlemlemiş saygın bir hatip ile o toplumun örf ve kültürüne yabancı birinin muhatap üzerindeki tesiri aynı olmayacaktır.

Konuşmacının yaş, cinsiyet, eğitim durumu, dinleyici sayısı ve sosyal arka planı dikkate alarak konuşması önem arz etmektedir.[7] Hatibin muhatabını iyi tanıması, onun ihtiyacı olduğu konuya odaklanması, kültür ve seviyesini dikkate alarak mesajı iletmesi gerekmektedir. Bilgi birikimi ve anlama düzeyi yetersiz olan bir kitleye akademik, teorik, kuramsal veya felsefi konuşmalar yapmanın arzu edilen neticeyi vermeyeceği izahtan varestedir. Binâenaleyh muhatap kitle tarafından anlaşılmayan bir metin veya hitabın pratikte yeterli düzeyde bir karşılığı olmayacaktır.

2. HADİSLERDE İLETİŞİM UNSURLARI

Konuya başlamadan bir hususun altını çizmek gerekir ki o da hadislerin lafzen veya manen rivayet edilmesi olgusudur. Her ne kadar hadislerin büyük bir kısmı manen rivayet edildiyse de bu durum rivayetlerdeki iletişim unsurlarının tespit edilmesine mani bir durum teşkil etmemektedir. Zira Kur'an ve sünnetin temel ilkelerine uygun olarak rivayet edilmiş hadislerde de yaklaşık olarak iletişim unsurlarını, Hz. Peygamber'in nasıl davrandığını ve muhatapları ile nasıl bir iletişim kurduğunu tespit etmek mümkündür.

---

[4] Nurullah Altaş, "Cami Hutbelerinde Etkili İletişim Sağlama Amacıyla Retorik Figürlerinden Yararlanma", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, ed. Mehmet Bulut. (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 484.

[5] Mustafa Köylü, "Çağdaş İletişim Teknikleri Bağlamında Kur'an Tebliği", *VII. Kur'an Sempozyumu*, (Kayseri Fecr Yayınları, 15-16 Mayıs 2004), 199-208.

[6] Nurullah Altaş, "Cami Hutbelerinde Etkili İletişim Sağlama Amacıyla Retorik Figürlerinden Yararlanma", (naklen), 484.

[7] Hayati Tetik, "Din Hizmetlerinde İletişim Becerileri ve Empati", *Ekev Akademi Dergisi*, (13/41, 2009): 164.

2.1. Bir Hatip olarak Hz. Peygamber

2.1.1. Hz. Peygamber'in Cevâmiu'l-Kelim Sıfatı

Ayet-i kerimelerde Allah'ın insanı yarattıktan sonra ona beyânı/açıklama yetisini verdiği ifade edilerek sözün/kelâmın önemine dikkat çekilmiştir. Rahman sûresindeki şu ayetlerin bu bağlamda zikredilmesi gerekir: "…Allah insanı yarattı. Ona beyanı öğreti" (er-Rahmân 55/3-4). Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı vahyi insanlara ulaştırma yükümlülüğü bulunmakta ve bu yükümlülüğü yerine getirmesine tebliğ adı verilmektedir. Ayet-i kerimede bu durum şöyle ifade edilmiştir: "Ey Rasul, Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan risalet tebliğini yerine getirmemiş olursun" (el-Mâide 5/67). Tebliğde mübelliğin dil kabiliyetinin iyi olması, kelimelerini özenle seçmesi ve anlam derinliği olan cümleler kullanması, mesajın yerine ulaşmasında en önemli etkenlerdendir. Hatibin kurduğu iletişim, lafız/kelime şeklinde sözlü olarak gerçekleşiyorsa konuşmasının akıcı, anlaşılır ve ahenkli olmasının yanında meramını az söz ile karşı tarafa aktarabilmesi onun konuya vâkıf olduğunun bir göstergesidir. Hz. Peygamber'in (sav) az sözle çok manayı hikmetli bir şekilde ifade etmesi olarak tanımlanan[8] Cevâmiu'l-Kelim sıfatı bulunmakta ve bu terkip hadislerde de zikredilmektedir. Sahîh-i Buhâri'de geçen bir hadiste "Ben Cevâmiu'l-Kelim ile gönderildim" şeklinde zikredilirken Sahîh-i Müslim'de ise "Bana Cevâmiu'l-Kelim verildi" şeklinde ifade edilmiştir.[9] Binâenaleyh Hz. Peygamber'in hitabının etkili olmasında onun bu sıfatının önemli bir yeri bulunmaktadır. Günümüzde de dini aktarma pozisyonundaki alim, ilahiyatçı ve din görevlilerinin bu niteliğe haiz olmak için gayret etmeleri gerekmektedir.

2.1.2. Hz. Peygamber'in Güvenilir Olması

Hz. Peygamber'in muhatap üzerinde etki bırakmasının ve onlarda inanç ve davranış değişikliğine sebep olmasının en önemli faktörlerinden birisi, onun söz ve eylem birlikteliğine sahip olmasıdır. Hz. Peygamber'in bir taraftan vahyi insanlara aktarırken diğer taraftan buna muhalefet etmesi düşünülemez. Nitekim bazı alimler "Senin ömrüne and olsun ki.." (el-Hicr 15/72) şeklinde başlayan ayeti, onun ne kadar nezih ve erdemli bir hayat geçirdiğine dair bir delil olarak zikretmişlerdir.[10]

Muhatap kitle, aktarılan mesaja önem verdiği gibi mesajı aktaran kişinin doğru sözlü olup olmadığına da önem verir. Doğru olduğundan emin olunmayan bir kişinin inandırıcılığı zedelenir ve toplumda istenilen karşılığı bulamaz.[11] Bu bağlamda Hz. Peygamber'in mesajının etkili olmasındaki en önemli faktörlerden birisi onun sâdık ve güvenilir olmasıdır. Bu nedenle kendisine Muhammedu'l-Emîn sıfatı verilmiştir.[12]

Ayetlerde Hz. Peygamber'in yüce bir ahlak üzere olduğunun[13] zikredilip üsve-i hasene olarak nitelendirilmesi,[14] onun erdemli vasıflara sahip olduğunu ve toplum için örnek bir şahsiyet ortaya koyduğunu göstermektedir. Hz. Aişe'den nakledilen bir hadiste onun ahlakının Kur'an olduğu belirtilmiş,[15] başka bir rivayette de bu husus "Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim" şeklinde ifade edilmiştir.[16] Güzel ahlakın en önemli niteliklerinden birisi de hiç şüphesiz karşı tarafa güven vermek ve dürüst olmaktır.

---

[8] M. Yaşar Kandemir, "Cevâmiu'l-Kelim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 440.

[9] Buhârî, "Cihâd", 122; Müslim, "Eşribe", 71.

[10] el-Kâdî Ebu'l-Fadl İyâz, *eş-Şifâ Bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz), 32.

[11] Hüseyin Certel, "Dini İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları", *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu*, ed. İsmail Yakut. (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 19 Nisan 2004), 252.

[12] Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Daru Sadir, 1968) 1: 121.

[13] el-Kalem 68/4.

[14] el-Ahzâb, 33/21.

[15] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41: 148.

[16] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 512; Nuruddin Ali b. Ebibekr el-Heysemi, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, thk. Abdullah Muhammed Derviş, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994), 8: 343.

Bir hatip olarak Hz. Peygamber Müslümanlara güven vermekle kalmamış, Ehl-i kitaptan bazıları da onun emin olduğunu ve adaleti esas aldığını ikrar etmişlerdir. Örneğin pazarda bir Yahudi ile tartışma yaşanmış ve Yahudi şikâyet mercii olarak gördüğü Hz. Peygamber'in yanına gelmiş ve "Ey Ebu'l-Kasım benim zimmet ve korunmam (ahd) varken falan kişi bana tokat attı" şeklinde şikâyette bulunmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber öfkelenmiş ve hâdiseden rahatsız olmuştur.[17] Dürüstlüğün test edildiği mahallerden biri, mal ve emtianın satıldığı çarşı ve pazarlardır. Hz. Peygamber toplumun her katmanında olduğu gibi bu yerlerde de güveni tesis etmek istemiştir. Örneğin bir keresinde muhtemelen yağmur yağdıktan sonra çarşıda dolaşırken bir esnafa uğramış, elini yiyecek yığının içinde bulunduğu torbaya daldırmış ve ıslaklığı fark etmiştir. Neden böyle yaptığını sorunca satıcı yağmur yağdığını belirterek kendisini savunmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "İnsanların maldaki bu ıslaklığı görmeleri için bunu üst tarafa koyamaz mıydın? Aldatan bizden değildir"[18] şeklinde cevap vermiş, ticaret hukuk ve ahlakını tesis edilmesi için esnafın güvenilir olması gerektiğinin altını çizmiştir. Denilebilir ki Hz. Peygamber'in hitabının etkili olmasındaki en temel faktörlerden biri, onun söz ve eylemleri ile insanlara güven telkin etmiş olması ve bunu tavsiye etmesidir.

2.1.3. Hz. Peygamber'in Empati Yapması

Kişiyi "kendi" merkezli ve pragmatik düşünmekten alıkoyan empati şu şekilde tanımlanmıştır: "Bir kişinin kendisini başkasının yerine koyarak olaylara onun bakış açısı ile bakması, o kişinin duygularını ve düşüncelerini doğru olarak anlaması, hissetmesi ve bu durumu ona iletmesi sürecidir."[19]

Başkası için fedakarlıkta bulunmak anlamındaki empati (îsâr) konusuyla ilgili verilebilecek örneklerden birisi, Mekke'den hicret edenlerle Medine'de onları karşılayan Ensar'ın takındıkları tutumdur. Ayet-i kerimede Ensar'ın Muhacirlere yaklaşımı "…Kendileri aşırı derecede ihtiyaç duysalar bile onları kendilerine tercih ederler…" (el-Haşr 59/9) şeklinde ifade edilmiştir. Öte taraftan empati sadece mali konularda feragatte bulunmak anlamına gelmemekte başka bir Müminin canını kendi canına tercih etme anlamına da gelmemektedir. Örneğin Uhud savaşında Müslümanların geçici bir mağlubiyetle karşılaştıkları esnada Ebû Talha Hz. Peygamber'in yanından ayrılmamış ve "Anam babam sana feda olsun ya Resûlallah! Düşmana görünmemeye çalış ki okları sana isabet etmesin. Allah sana gelecek zararı bana versin"[20] diyerek Hz. Peygamber'i koruma pahasına kendi canını tehlikeye atabilmiştir.

Hadislerde empati yapılması gerektiğine dair öne çıkan örneklerden birisi "Sizden birisi, kendisi için istediğini başkası/komşusu için de istemediği müddetçe (kamil manada) iman etmiş olamaz" şeklindeki rivayettir.[21] Empatinin olabilmesi için zihinsel ve duygusal olarak belli bir seviyenin katedilmiş olması gerekmektedir. Bireysel olarak türlü zaaf, kusur ve ihtirasla mücadele edilmeden diğerkamlıktan bahsetmek, dünyevi ve uhrevi konularda kendisi için murad ettiğini başkası için de istemek mümkün değildir.

2.1.4. Hz. Peygamber'in Jest ve Mimikleri Kullanması

Hatibin konuşmasının arzu edilen neticeyi verebilmesi için beden dilini iyi kullanması gerekmektedir. Kişinin ses tonu, yer değiştirmesi, yüz ifadesi, el ve parmaklarını kullanması vb. hususlar hem muhatabın motivasyonunu ve dikkatlerinin toplanmasını sağlamakta hem de mesajın etkili olma sürecine katkıda bulunmaktadır. Zira beden ile ortaya konulan bu davranışlar aslında halet-i ruhiyemizi ve hislerimizi ortaya koyan belirtilerdir.[22]

---

[17] Buhârî, "Enbiya", 35.

[18] Müslim, "İman", 164.

[19] Şuayip Özdemir-İsmail Arıcı, "Hadisler Bağlamında İletişim İlkeleri", *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri*, (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 8-9 Mayıs 2009), 317 (naklen).

[20] Müslim, "Cihâd", 136.

[21] Müslim, "İman", 72.

[22] Özdemir v.dğr., "Hadisler Bağlamında İletişim İlkeleri", 320.

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in jest-mimiklerini kullandığına dair birçok rivayet yer almaktadır. Bu bir taraftan Hz. Peygamber'in beden dilini kullandığını bir diğer taraftan da rivayeti nakledenlerin Hz. Peygamber'in eylemlerini aktarma konusundaki hassasiyetlerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Sahîh-i Buhârî'de Hz. Peygamber'in parmaklarını birbirine geçirmesi (teşbîku'l-esâbi') ile ilgili olarak müstakil bir bab başlığı açılmıştır. Ebû Musa el-Eşarî'den nakledilen rivayete göre Hz. Peygamber "Müminler birbirini desteklemekte bir bina gibidir." buyurduktan sonra parmaklarını kenetlemiştir.[23] Bir başka örnek de şöyledir: Abdullah b. Amr hadisleri ezberlemek amacıyla Hz. Peygamber'den her duyduğunu yazınca orada bulunanlardan bazıları Hz. Peygamber'in bir beşer olması ve kızgınlık halinin ona ârız olabilmesinden hareketle ondan her duyduğunu yazmamasını talep etmişlerdir. Abdullah durumu Hz. Peygamber'e arz edince onun parmağıyla ağzına işaret ederek şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Yaz! Allah'a yemin olsun ki ondan (bu ağızdan) haktan başka bir şey çıkmaz."[24] Sahih-i Müslim'de geçen bir başka rivayete göre Hz. Peygamber Allah'ın insanların kalp ve niyetlerine göre muamelede bulunacağını ifade ettikten sonra parmaklarıyla göğsünü işaret etmiştir.[25] Aynı şekilde öfkelendiğinde ayakta olanın oturmasını, öfke hali devam ediyorsa uzanmasını tavsiye etmesi de bu bağlamda zikredilebilir.[26] Sahabenin Hz. Peygamber'in yüz ifadesinden onun bir şeyden rahatsız olup olmadığı ile ilgili gözlemleri de hadis kaynaklarında geçmektedir. Örneğin Buhârî "Yanlış bir şey görüldüğünde vaaz ve öğretimde öfkelenmek" ismi ile bir bab başlığı açmıştır. Ebu Mesud el-Ensârî'nin Hz. Peygamber'e intikal eden bir şikayet üzerine "Hz. Peygamber'i vaazda o günden daha öfkeli görmedim" sözleri bu bağlamda zikredilebilir.[27]

2.1.5. Hz. Peygamber'in Soru Formunu Kullanması

Muhatabın ilgi ve dikkatini çekmek, mesajın kalıcılığı açısından önemlidir. Muhatabın ilgisini çekmenin unsur, form ve yöntemleri de yaşanılan asır ve kültürlere göre farklılık arz edebilir. Birçok rivayette Hz. Peygamber'in muhatap kişi veya kitlelerin dikkatini çekmek için soru formunu kullandığı belirtilmiştir. Hz. Peygamber'in başkasına haksızlık yapan kişinin ahiretteki durumunu ortaya koymak üzere muhataplarına önce "Müflis kimdir?" şeklinde bir soru yöneltmiştir. Onlardan bazı cevapları aldıktan sonra kişinin ahirette haksızlık yaptığı kişilere hasenatını verdikten sonra borçlu kaldığı kimselerin günahlarını da yüklemesi anlamında bir açıklamada bulunması buna örnek olarak verilebilir.[28]

Hz. Peygamber ecel ve emeli bir temsil ile anlatmak üzere iki taşı attıktan sonra "Bu iki taşın ne anlama geldiğini biliyor musunuz?" şeklinde soru formunu kullanarak dikkatlerini çekmiş, onlar Allah ve Rasulunun daha iyi bildiğini ifade ettikten sonra Hz. Peygamber, yakına düşen çakıl taşının ecel; biraz daha uzağa düşenin ise emel olduğunu ifade etmiştir.[29]

Aynı şekilde insanlardan kuvvetli olanının öfke anında öfkesine hakim olan kişi olduğunu ifade ettiğinde de soru kipiyle insanların ilgisini çekmiş sonra cevabı vermiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber "Size göre güreşte yenen kişi kimdir?" diye sormuş onlar "İnsanların kendisini yenemediği kimsedir" şeklinde mukabelede bulununca "Hayır, öfke anında öfkesine hakim olan kişidir" şeklinde cevap vermiştir.[30] Görüldüğü gibi soru kipi zihinleri açık tutmakta, gaflet halini izale etmekte ve muhatabın mesajı daha iyi idrak etmesine sebep olmaktadır.

2.1.6. Hz. Peygamber'in Temizlik ve Tertibe Önem Vermesi

Hz. Peygamber manen temizliğe ehemmiyet verdiği gibi bedensel temizliğe de önem vermiştir. Daha inen ilk ayetlerde temizlik vurgusu dikkat çekmektedir: "Ey örtüsüne bürünen! Kalk da uyar.

[23] Buhârî, "Salat", 88.
[24] Ebu Davud, "İlim", 3.
[25] Müslim, "Birr", 33.
[26] Ebu Davud, "Edeb", 4.
[27] Buhârî, "İlim", 28.
[28] Müslim, "Birr", 59.
[29] Tirmizi, "Edeb", 82.
[30] Ebu Davud, "Edeb", 3.

Rabbini yücelt ve elbiseni temiz tut" (el-Müddessir 74/1-4). Hatibin kelamının önemi kadar giyim ve kuşamı da muhataplar tarafından dikkatle süzülür. Bu nedenle hatibin düzgün ve estetik giyinmesi, elbiselerini temiz ve düzenli giyinmesi muhatap nezdinde kıymetini arttıracak bu da mesajın daha kolay ulaşılır olmasına katkıda bulunacaktır.

Hz. Peygamber fiziksel görünüşe dikkat etmiştir. Bu çerçevede bedensel temizliğe önem verilmesini, bıyıkların kısaltılmasını, tırnakları kesilmesini, [31] saçların taranmasını[32] tavsiye etmiştir. Buhârî, güzel koku sürünmenin müstehab olduğu ile ilgili bir başlık açmış burada Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'e en güzel kokuları saç ve sakalına sürdüğü[33] ile ilgili bir hadise yer vermiştir.

2.2. Hz. Peygamber'in Mesajının Özellikleri

Yazılı ve sözlü iletişimin her birisinin kendisine ait avantaj ve dezavantajları olmakla birlikte irticali iletişimin daha etkili olduğu ifade edilmiştir.[34] Mesajın etkili olması için hissedilerek anlatılması, rasyonel boyut ile duygusal boyutun birleştirilmesi önem arz etmektedir. Zira hissedilmeden ve içselleştirilmeden yapılan bir hitap, gayr-ı samimi anlaşılabilmesinin yanı sıra mesajın reddedilme riskini de beraberinde getirebilir.[35] Bilinen bir hususdur ki Hz. Peygamber'in mesajı genellikle irticali ve sözel bir nitelik taşımaktaydı.

2.2.1. İkna Edicilik

Mesajın hem şekil hem de muhteva açısından iyi hazırlanması iletişimi hızlandıracaktır. Burada önemli olan hususlardan birisi, mesajın muhatabı gerek akli gerekse duygusal düzeyde ikna etme potansiyelini taşımasıdır. Mesajın ikna edici olup olmadığı hususu, iletişimin doğruluk derecesini de ortaya koyabilir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in muhatabın ilgi ve ihtiyacını dikkate alarak hitabette bulunduğu bir vakıadır. Kısa bir zaman diliminde muhataplarda inanç, tutum ve davranış değişikliğinin hasıl olması da nebevi mesajın akli ve kalbi düzeyde ne derece ikna edici bir niteliğe sahip olduğunun en büyük göstergelerindendir.

Bu konu ile ilgili verilebilecek örneklerden birisi şöyledir: Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen bir rivayete göre bir genç Hz. Peygamber'e gelerek zina fiilini işlemek üzere izin istemiş, orada bulunanlar onu ısrarla susturmak istemelerine rağmen Hz. Peygamber gencin kendisine yaklaşmasını istemiş ve onu oturtmuştur. Hz. Peygamber ona bazı sorular sormuş ve akli bazı gerekçelerle onu bu niyetinden vazgeçirmek istemiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber gence yapmak istediği bu fiilin başkaları tarafından yakın akrabalarına yapılması durumunda onun razı olup olmayacağını sormuştur. Genç de buna razı olmayacağını bildirince Hz. Peygamber, insanların da bu fiilin kendi yakınlarına yapılmasını istemediğini bildirerek onu teskin etmeye çalışmıştır. Bundan sonra Hz. Peygamber Allah'ın onu affetmesi ve kalbini temizlemesi için dua etmiştir.[36]

2.2.2. Dilin Sade ve Akıcı Olması

Verilen mesaj ne kadar önemli olursa olsun neticede kelime ve lafızlarla bir kalıba dökülür. Duygu ve düşünceler ne kadar değerli olurlarsa olsunlar muhatap ile kurulan ilişki ancak bunların dile dökülmesi oranında anlaşılır olabilecektir. Burada konuşmacının seçtiği kelimelerde dikkatli olması, dilinin akıcı ve anlaşılır olması gerekir. Güzel konuşmanın sadaka olduğunu belirten[37] Hz. Peygamber de fasih ve beliğ konuşmuş, sözü uzatmamış ve manaya uygun düşecek lafızları seçerek muhatabı bıktırmamıştır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Hz. Peygamber'in bu kabiliyetinin gelişmesinde içinde yaşadığı Arap toplumunun edebiyatla yakından ilgilenmesinin etkisi olmuştur. Allah'ın indirdiği vahyin

[31] Buhari, "Libas", 63, 64.
[32] Buhari, "Libas", 68, 76.
[33] Buhari, "Libas", 74, 79.
[34] Köylü, *Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim*, 217.
[35] Şirin Gül, "Davranış Bilimleri Açısından Etkileyici İletişim ve Unsurları", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu I*, (Ankara: DİB Yayınları, 17-18 Aralık 2011/2013), 190.
[36] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36: 545.
[37] Buhârî, "Edeb", 34.

kendisi tarafından tebyîn edilmesini istemesi de bunun göstergelerindendir. Şu rivayetler onun kullandığı dilin ne kadar anlam yüklü ve akıcı olduğunun göstermektedir:[38] "Ameller niyetlere göredir"[39], "İman altmış küsur şubedir. Hayâ da imandan bir şubedir"[40], "Selamı aranızda yayın"[41], "Allah kime hayır dilerse onu dinde anlayış sahibi kılar"[42], "Mümin bir delikten iki kere ısırılmaz."[43]

Arap toplumu çoğunlukla okuma yazma bilmeyen ümmi bir toplumdu. Bu toplum içerisinde şiir ve edebiyat ile ilgilenen kimseler bulunsa da toplumun genel karakteri entelektüel bir görünüm arz etmemekteydi. Bu nedenle Hz. Peygamber mesajını teşbih ve temsil yöntemini kullanarak kapsayıcı ifadelerle verirdi. Konuyla ilgili hadislerde birçok örnek bulmak mümkündür. Örneğin esas olanın şekil ve zenginlik olmayıp niyet ve amel olduğunu veciz bir şekilde şöyle ifade etmiştir: "Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz fakat Allah sizin kalplerinize ve amellerinize bakar"[44] Allah'tan korkmayı ve O'na karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmeyi, insanlarla iyi geçinmeyi tavsiye ettiği bir başka hadis de şöyledir: "Nerde olursan ol Allah'tan kork. Kötülükten sonra onu imha edecek bir iyilik yap ve insanlarla güzel ahlak ile muamelede bulun".[45] Merhametin önemine binaen nakledilen şu rivayet de oldukça sade ve kapsayıcı bir mesaj içermektedir: "Merhamet etmeyene merhamet edilmez."[46]

2.2.3. Dengeleyici Bir Dil Kullanması

Hz. Peygamber muhataplarına ümit ve korku; müjde ile uyarıcılık arasında dengeleyici bir dil kullanmıştır. Ayette "Ey Nebi biz seni şahit, müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik" (el-Fetih 48/8) şeklinde ifade edilmesi ile vasat ümmet[47] olarak nitelendirilmesi bunun en açık göstergelerindendir. Örneğin gündüzleri oruç geceleri ise namaz ile geçiren ve ailesi ile yeteri kadar ilgilenmeyen Ebu'd-Derdâ'nın isabetli davranmadığı zira Rabbinin, nefsinin ve ailesinin üzerinde hakkı bulunduğu bu nedenle mutedil davranması gerektiğinin altı çizilerek dengeli bir tutumun sergilenmesine dikkat çekilmiştir.[48]

2.2.4. Sözü Tekrar Etmesi

Hz. Peygamber, muhatabın hem ilgisini çekmek hem de vereceği mesajı tahkim etmek üzere zaman zaman bir sözü iki ya da üç defa tekrar etmiştir. Önemine binaen bir sözü tekrar etmek, her ne kadar lafzın tekrarı gibi görünse de aslında mesajın tekid edilmesidir. Buhârî, Sahîh'inin Kitâbu'l-İlm bölümünde "Kelamın anlaşılması için üç defa tekrar edilmesi" ismi ile bir bab başlığı açmıştır. Burada İbn Ömer, Hz. Peygamber'in "tebliğ ettim mi?" sözünü üç defa tekrar ettiğini; Enes b. Mâlik de Hz. Peygamber'in muhatapların daha iyi anlayabilmeleri için bir sözü söylediğinde onu iki ya da üç defa tekrar ettiğini belirtmişlerdir.[49]

Daha başka rivayetlerde de aynı cümle/kelimenin üç defa zikredildiği görülmektedir. Ebû Hureyre'den nakledilen hadis şöyledir: "Allah'a ve ahiret gününe iman eden kişi komşusuna eziyet etmesin. Allah'a ve ahiret gününe iman eden kişi ya hayır konuşsun ya da sussun. Allah'a ve ahiret gününe iman eden kişi komşusuna ikramda bulunsun. Allah'a ve ahiret gününe iman eden kişi misafirine ikram etsin"[50] Görüldüğü gibi burada "Allah'a ve ahiret gününe iman" ifadesi tekrar edilerek

[38] Ayrıca bkz. Kâdî İyâz, *Şifâ*, 78-80.
[39] Buhârî, "Bedu'l-Vahy", 1.
[40] Buhârî, "İman", 3.
[41] Tirmizî, "İstizan", 1.
[42] Tirmizî, "İlim , 1.
[43] Buhari, "Edeb", 83.
[44] Müslim, "Birr", 34.
[45] Tirmizi, "Birr", 55.
[46] Buhari, "Edeb", 18.
[47] el-Bakara 2/143.
[48] Buhârî, "Savm", 51.
[49] Buhârî, "İlim", 30, 37.
[50] Müslim, İman, 74.

bundan sonraki mesajların ne kadar ehemmiyetli olduğu muhatap nezdinde vurgulanmıştır. Başka bir hadiste üç defa Hz. Peygamber "Vallahi iman etmiş olamaz" şeklinde yemin etmiş, sahabiler "Kim ya Rasulellah?" diye sorduklarında "Komşusunun kendisinin şerrinden emin olmadığı kimse" şeklinde cevap vermiştir.[51]

2.3. Hz. Peygamber'in Muhatapları İle İlişkisi

İletişimin olabilmesi, muhatapların varlığı ile mümkün olabilir. Hatip de hitap da aslında muhatap için vardır. Etkili bir hatibin hitabeti, muhatapta olumlu bir geri bildirimin var olmasını netice vermelidir. Bir iletişimde arzu edilen değişim ve dönüşüm meydana gelmiyorsa bu durum, sürecin sadece öğretim safhasında kaldığının göstergelerinden biridir.[52] Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık kısa denilebilecek bir zaman diliminde mesajını sadece duyurması değil, bu mesajın binlerce insan tarafından benimsenerek şirk ve küfürden tevhide dönülmüş olması, muhatabı ile kurduğu iletişimin seviye ve kalitesini ortaya koymaktadır.

2.3.1. Hz. Peygamber'in Muhatabını Rencide Etmemesi

İnsanların birbirleriyle alay etmesi, kişinin yüzüne karşı veya arkasında tahkir edici söz, tutum ve davranışların sergilenmesi insan onurunu zedelediği için ayetlerde nehyedilmiştir.[53] Hz. Peygamber ile muhatapları arasında da dengeli bir iletişim söz konusu olmuş ve bu durum hadislere de yansımıştır. Bir rivayette Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden güvende olduğu; mümin ise insanların kan ve malları konusunda kendisine güvendikleri kimse olarak nitelendirilmiştir.[54] Hz. Peygamber sevdirmek ve nefret ettirmemek için kolaylığı tavsiye etmiş ve muhatabını da kırmamaya özen göstermiştir. Örneğin bir bedevi mescitte küçük abdestini bozmuş orada bulunanlar onun üzerine yürümüşlerdir. Hz. Peygamber ise sakin bir şekilde bir kova su dökülmesini istemiş ve şöyle buyurmuştur:"Sizler kolaylaştırıcı olarak gönderildiniz, zorlaştırıcı olarak gönderilmediniz."[55]

Ebû Mesud el-Ensârî bir adamın Hz. Peygamber'e gelerek kendilerine namazda imamlık yapan kişinin namazı çok uzattığını söyleyince Hz. Peygamber bu olaya çok kızmış, rencide etmemek için genel bir hitap tarzı kullanmış, hatayı yapana değil hataya odaklanmış ve isim vermeksizin şu uyarıda bulunmuştur: "Ey insanlar böyle yapmakla insanları nefret ettiriyorsunuz. Cemaat içerisinde hasta, zayıf ve ihtiyaç sahibi kimseler bulunduğundan imamlık yapan namazı uzatmasın."[56]

Abdullah b. Mesud Hz. Peygamber ile Medine'de beraber dolaşırlarken bir Yahudi topluluğa rastladıklarını onların Hz. Peygamber'i zora sokmak üzere ruh ile ilgili soru sorduklarını belirtmiştir. Gayr-ı müslim de olsalar muhataplarını sordukları sorudan dolayı rencide etmeyen Hz. Peygamber o sırada kendisine nazil olan "Sana ruhun ne olduğunu sorarlar. Deki: Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az bir ilim verilmiştir" (el-İsrâ, 17/85) ayetini okumuştur.[57] Aynı şekilde cihada katılmak isteyen birisinin bu teklifini nazikçe reddederek anne ve babasının olup olmadığını sormuş ve "Onlar uğruna cihad et" buyurarak anne babasına hizmet etmesini tavsiye etmiştir.[58]

2.3.2. Hz. Peygamber'in Muhatabını Nebevi Mesaja Yöneltmesi

Hz. Peygamber muhatapları ile kurduğu iletişimde onlara değer vermiş, sözlerinin bitmesine kadar konuşmalarına izin vermiş ve sorulan soruyu iyi tahlil ederek nazarlarını vermek istediği mesaja yönlendirmiştir. Bir adamın "Kıyamet ne zaman kopacak?" sorusuna kıyametin zamanı ile ilgili herhangi

[51] Buhârî, "Edeb", 29.
[52] Bayraktar Bayraklı, *Din İletişimdir*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016), 161.
[53] el-Hucurat 49/5; el-Hümeze 104/1.
[54] Tirmizi, "İman", 12.
[55] Tirmizi, "Taharet", 112.
[56] Buhârî, "İlim", 28.
[57] Buhârî, "İlim", 47.
[58] Buhârî, "Edeb", 3.

bir açıklamaya girmeden ya da bunun bilgisinin Allah katında olduğunu belirtmeden "Peki sen kıyamete ne hazırladın?" şeklinde mukabelede bulunması bu konuya örnek olarak zikredilebilir.[59]

Bir başka örnek de şöyledir: Bazı insanlar kendilerine fayda sağlamayacak sorular sorma yoluna girmişler Hz. Peygamber de onları faydalı şeylere yönlendirmiş ve işlerine yaramayacak gereksiz sorulardan kaçınılmasını istemiştir. Sahih-i Buhari'de fazla soru sorulmasının hoş karşılanmaması ve malayani şeyler meşgul olunmaması ile ilgili bir başlık açılmış konu ile ilgili olarak "Ey iman edenler! Açıklanacağı zaman sizi üzecek soruları sormayın" (el-Mâide 5/101) ayeti burada zikredilmiştir. Hz. Peygamber'den zaman zaman o kadar çok soru sorulmuştur ki bu durumdan öfkelenmiş[60] ve önceki ümmetlerin helak olma sebeplerinden birisinin gereksiz yere çok soru sormaları ve peygamberlerine muhalefet etmeleri olduğunu bildirerek[61] onları daha faydalı şeylere yönlendirmek istemiştir. Hz. Peygamber'in burada nehyettiği şey, hiç soru sorulmaması değil gereksiz ve faydasız sorular sorulmasıdır.

2.3.3. Hz. Peygamber'in Muhatabın İhtiyaç ve Seviyesini Dikkate Alması

Hz. Peygamber başta kadınlar, gençler ve çocuklar olmak üzere toplumun bütün kesimleriyle iletişim kurmaya çalışan bir lider olmuştur. Bu nedenle erkeklere ilahi mesajı tebliğ etmek üzere nasihatte bulunduğu gibi kadınların "Bize nasihat etmek üzere bir gün tayin etseniz" teklifini kabul etmiş ve onlara ayrı bir gün tahsis etmiştir.[62] Hz. Peygamber bir taraftan nasihatte bulunurken diğer taraftan muhataplarını usandıracak düzeyde vaazın uzun tutulmamasını tavsiye etmiş böylelikle muhatabın ihtiyaç ve şartlarını dikkate alarak onlara muamelede bulunmuştur. Nitekim Abdullah b. Mesud, Hz. Peygamber'in kendilerinin usanıp sıkılmamaları için belli günler tayin edip bu günlerde vaaz ettiğini bildirmiş ve kendisi de bu sünnete göre hareket etmiştir.[63]

Hz. Ali'nin muhatabın seviyesinin dikkate alınması gerektiği ile ilgili olarak "insanlara bildikleri şeylerle konuşun" dediği aksi olması durumunda insanların bocalayıp itikadi düzeyde sıkıntılar yaşayabilecekleri yönündeki tavsiyesi de burada zikredilmeye değerdir.[64]

Hz. Peygamber'in muhataplarının ihtiyaç ve seviyesini gözettiğini gösteren örneklerden biri de Hz. Aişe ile Hz. Peygamber arasında geçen bir diyalogdur. Hz. Aişe Hz. Peygamber'e kavminin Kabe'yi tamir etme esnasında bazı yanlışlıklar yaptığını ve bunun düzeltilmesi gerektiğini teklif etmiştir. Hz. Peygamber de İslam'ın kalplerine henüz girdiği insanların cahiliye döneminde de tazimde bulundukları Kabe'nin tamirinin onlar tarafından yanlış anlaşılabileceğini ve yeniden küfre dönebileceklerini belirtmiş ve şöyle demiştir: "Senin kavminin yeniden küfre girme tehlikesi olmasaydı bunu yapardım."[65] Bu örnekte de görüldüğü gibi Hz. Peygamber İslam ile yeni tanışan insanların ürkmemesi için şartları dikkate alan bir anlayış ortaya koymuştur.

SONUÇ

Sağlıklı bir iletişimin kurulabilmesi, hatibin kullanacağı kelime ve cümleleri özenle seçmesi ve muhataplarını akli ve duygusal düzeyde ikna etmesiyle doğrudan orantılıdır. Tek başına çıktığı tevhid yolculuğunda ve yirmi üç yıllık kısa sayılabilecek bir zaman diliminde bulunduğu coğrafyadaki insanları hidayet yoluna çağıran Hz. Peygamber'in nasıl bir hatip olduğu, hitabetini nasıl icra ettiği ve muhatapları ile nasıl bir ilişki içerisinde bulunduğu hususunun hadis kaynaklarının tetkik edilerek ortaya konulması önem arz etmektedir. İletişim aygıtlarının çoğalmasına rağmen paradoksal olarak iletişimsizliğin artması, günümüz Müslümanını da yakından ilgilendiren ve bunun sebepleri üzerine kafa

[59] Buhârî, "Ashab", 6.
[60] Buhari, "İtisam", 3.
[61] Buhari, "İtisam", 2.
[62] Buhârî, "İlim", 32, 36.
[63] Buhârî, "İlim", 11, 12.
[64] Buhârî, "İlim", 49.
[65] Muvatta, "Hac", 33.

yormasını gerektiren bir vakıadır. Bu nedenle Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerinin tespit edilerek "iletişim sanatı" açısından günümüze izdüşümlerinin sağlanması gerektiği kanaatindeyiz.

Rivayetler incelendiğinde görüleceği üzere Hz. Peygamber muhatapları ile iletişim kurarken sünnetullaha riayet etmiştir. Hz. Peygamber bir hatip olarak Cevâmiu'l-Kelim sıfatına sahip olmuş, söz, eylem ve ortaya koyduğu sünnetiyle insanların güvenini kazanmış, empati yapmış, beden dilini kullanmış ve muhatapların ilgilerini toplamak üzere zaman zaman soru formuna müracaat etmiştir. Hz. Peygamber'in hitabetinin insanlar üzerinde etki bırakması, duygu ve davranış değişikliğine sebep olmasının da bazı faktörleri bulunmuştur. O, konuşması esnasında ikna edici, akıcı ve dengeleyici bir üslupla mesajını aktarmıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber mesajının istenilen etkiyi gösterebilmesi için muhataplarının içinde bulundukları atmosferi dikkate almış, onları rencide etmemiş ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak hitabetini icra etmiştir. Rivayetlerden hareketle ulaşılan sonuçlardan bir diğeri de mesajın muhatabı bıktıracak düzeyde yoğunluklu verilmesinden çok yere, zamana, şartlara ve muhatapların seviye, ilgi ve ihtiyaçlarına göre iletilmesi olmuştur.

KAYNAKÇA

Altaş, Nurullah. "Cami Hutbelerinde Etkili İletişim Sağlama Amacıyla Retorik Figürlerinden Yararlanma". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*. ed. Mehmet Bulut. 481-492. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Bayraklı, Bayraktar. *Din İletişimdir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016.

Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı

Yayınları, 1992.

Certel, Hüseyin. "Dini İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları". *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu*. ed. İsmail Yakut. 245-258. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 19 Nisan 2004.

Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî. *Sünen***.** İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Gül, Şirin. "Davranış Bilimleri Açısından Etkileyici İletişim ve Unsurları". *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu I*. 309-324. Ankara: DİB Yayınları, 2013.

el-Heysemî, Nuruddin Ali b. Ebibekr. *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*. thk. Abdullah Muhammed Derviş. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.

İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Anavûd v. dğr. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1995.

İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sadir, 1968.

İyâz, el-Kâdî Ebu'l-Fadl. *eş-Şifâ Bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.

Kandemir, M. Yaşar, "Cevâmiu'l-Kelim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 7: 440. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Köylü, Mustafa. *Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim*. Ankara: Ankara Okulu Yay, 2011.

Köylü, Mustafa. "Çağdaş İletişim Teknikleri Bağlamında Kur'an Tebliği". *VII. Kur'an Sempozyumu*. 197-218. Kayseri: Fecr Yayınları, 15-16 Mayıs 2004.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillah el-Esbehî Müslim. *el-Muvatta*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Sönmez, Nesim. *Karşılaştırmalı Hitabet*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Özdemir Şuayip - Arıcı İsmail. "Hadisler Bağlamında İletişim İlkeleri". *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri*. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları 8-9 Mayıs 2009.

Tetik, Hayati, "Din Hizmetlerinde İletişim Becerileri ve Empati", *Ekev Akademi Dergisi*, (13/41, 2009): 159-182.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

DİN DİLİ VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Mustafa Naci Kula[1]

Özet

Bu tebliğ, insan hayatında düşünce üretme ve iletişim açısından etkili olan dil ile hayatın anlamını belirleyen ve bireyin yaratıcısıyla ilişkini düzenleyen dindarlık arasındaki ilişkiyi ortaya koyma hedefi kapsamında iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık kavramları ile bunları yansıtan diğer dini kavramlar arasındaki bağlantıyı ele almaktadır.

Bu çalışma kapsamında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1. ve 4. sınıf öğrencilerinden tesadüfi örneklem ile seçilen 124 kişiye, iç ve dış güdümlü dindarlık sorularından ve bunları yansıtıcı on tane dini kavramdan oluşan bir anket uygulanmıştır. Anket sonuçları iç ve dış güdümlü dindarlık tiplemeleri ile bunları yansıtan dini kavramlar arasında bağlantı olup olmadığını anlamak adına; yaş, cinsiyet ve 1. ve 4. sınıf değişkenleri açısından ele alınmıştır. Bu değişkenler arasındaki ilişki ise ki kare yöntemi uygulanarak belirlenmeye çalışılmıştır.

Anket sonuçlarına göre, iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlığı yansıtan dini kavramları bir arada seçen öğrenci sayısı en fazladır. İç güdümlü dindar öğrenciler dahi bu iki çeşit kavramı bir arada kullanmışlardır. Buna göre aile ve toplumun bireyin dini hayatında daha etkin olduğu söylenebilir. İlahiyat eğitiminin son sınıfa doğru iç güdümlü dindarlık eğilimini arttırdığı, ancak öğrencilerde tam anlamıyla bir iç güdümlü dindarlığın şekillenemediği görülmektedir. Bu durumda aile ve toplumdan kazanılan dini bilginin yanında gençlik döneminin gelişim özellikleri ve eğitim sistemindeki yöntemler rol oynamaktadır.

Anahtar kavramlar: Din, dil, iç ve dış güdümlü dindarlık, ilişki

A Research on Realitionship Between Religious Language and Religiosity

Abstract

This study deals with the relationship between the notions of intrinsic and extrinsic religiosity and other religious concepts that reflect them in order to investigate the connection of language, which is effective in human life to create thoughts and for communication, with religiosity, which regulates an individual's relationship with his/her creator and determines the meaning of life.

As part of the study, a questionnaire consisting of questions about intrinsic and extrinsic religiosity and ten religious concepts that reflect them has been asked to be answered by a total of 124 freshman and senior students from Eskisehir Osmangazi University's Faculty of Divinity who have been selected with random sampling. The questionnaire results have been evaluated to see whether there is a relationship between the concepts of intrinsic and extrinsic religiosity and the notions that reflect them depending on the variables of age, gender, and academic levels. The relationship between the variables has tried to be determined with a chi-squared test.

According to the questionnaire results, the number of students who have chosen intrinsic and extrinsic religiosity concepts together is the highest. Even the students who have intrinsic religious faith have used these two concepts together. Therefore, it could be said that family and society are more effective in the religious life of a person. It has been understood that the tendency for intrinsic religiosity increases towards the last year of faculty of divinity education; however, intrinsic religiosity in a real sense is not observed in the students entirely. Along with the religious knowledge learned from family and society, the developmental aspects of the puberty and the teaching methods in education system play a crucial role in this situation.

[1] Doç. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din psikolojisi Öğretim Üyesi

Keywords: Religion, language, intrinsic and extrinsic religiosity, relationship

1. Problemin Ortaya Konması

Dil ve din insan hayatında etkili ve belirleyici yönüyle önemli bir yere sahiptir. Dil iletişim aracı ve düşünme yoluyla bilgi üretmede insani bir özellik olarak etkisini gösterirken[2] din de insanın kutsalla ilişkisi çerçevesinde hayatını anlamlandırmasında ve nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin rehberlik yapması yönleri ile etkisini ve belirleyiciliğini göstermektedir.[3] İnsan hayatında bu yönleri ile etkisi olan dil ve dinin aynı zamanda birbiri üzerinde de etkisi söz konusudur. Zira dil, anlam yönüyle dini hayatın oluşmasına; din de var olan inanç esasları ve dini emir ve yasakları ile dilin kullanım alanına nüfuz etmekte aynı zamanda dinin mevcut dili olan din dili ayrı bir etki alanı oluşturarak din ve dil arasındaki ilişkiden bahsetmek mümkün olabilmektedir. Dil ve din arasındaki bu ilişki nedeniyle biz bu tebliğde din dilinin dini hayatın/ dindarlığın oluşumunda nasıl bir etkisinin olabileceği üzerinde iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık çeşidi ile bu dindarlık çeşitlerini yansıtan dini kavramlar arasında bir ilişki olup olmadığını ve nasıl bir ilişkinin olduğuna ilişkin Eskişehir örneğinden hareketle ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde yaptığımız bir alan araştırması verileri çerçevesinde konuyu ele almak istedik.

Din dili ile dindarlık arasındaki ilişkinin problematik bir husus arz edip etmediği hususu, böyle bir konuyu din psikolojisi açısından da ele alınması gereken bir konu olarak da karşımıza çıkarması bazı tespitler ışığında dikkatimizi çekmektedir. Bu konuda ilk aşamada zikredeceğimiz üç örnek durum birinci derecede dini kavramların dini hayatın inşasında etkili olma noktasında ne kadar önem arz ettiğini ve bu konuyu ele almanın gerekliliğini ortaya koymamıza neden olmuştur.

Bu konuyu ele almaya bizi sevk eden birinci husus, engelliler ve depremzedeler üzerinde yaptığımız alan araştırmalarında bireylerin neden bu olayları yaşadıkları sorusuna verdikleri cevapta "Allah'ın onları imtihan ettiği" şeklinde bir yaklaşımları olduğu gözlenmekte olduğuydu.[4] Burada insanın hayatta yaşadığı olaylarda "acaba Allah insanı imtihan mı ediyordu?" "Ya da imtihan olmak ne demekti?" gibi bazı sorular, cevap verilmesi gereken sorular olarak karşımızda durmakta idi. Kuran-ı Kerim dikkatlice incelendiğinde insanın yaşadığı olaylarda Allah, Bakara suresi 155. ayette belirtildiği gibi b-l-v kökünden gelen "Bela" kavramını, Enfal suresi 73. ayette de sosyal boyutta Allah'ın emirleri yerine getirilmediğinde f-t-n kökünden gelen "Fitne" kavramı kullanmıştır. Bu iki kavramın insanın bireysel ya da sosyal hayatta yaşadıkları karşısında var olan özelliğinin gereği olarak yaşadıklarını doğru anlamlandırma ve doğru çözümler üretme noktasında seçim yapmak üzere kendisine bir "fırsat" verildiği ya da bu konuda "sınandığı", "denendiği" hususu öne çıkmaktadır. Her ne kadar bu iki kavramda "imtihan" anlamı olsa da imtihan kavramının Kur'an-ı Kerimde sadece 2 yerde (bkz. Kur'an, Hucurat, 49/3, Mümtehine, 60/10) ve insanın "imanla imtihan'ı olarak zikredildiği görülmektedir.[5] İmanla imtihandaki "imtihan" olgusunda yer alan husus, bilinen bir şeyle imtihan olmayı kapsadığından insanın genelde imanı açısından imtihan olabileceği ve yaşadığı olaylarda seçimlerinin sonucunda Allah'la ilişkisini belirleyecek durumunun "imtihan" olarak değerlendirilebileceği söylenebilir. Zira "imtihan", pedagojik açıdan da öğrenciye öğretilen bilgilerden sonra onları ne kadar öğrendiği ve uyguladığının belirlenmesi amacını taşıyorsa, Allah'ın insanı imanla imtihanında da aynı hususun yer aldığını söyleyebiliriz. Çünkü iman, Allah tarafından gönderdiği kutsal kitap ve peygamber vasıtasıyla insanın kime ve nasıl iman edeceğine ilişkin hususları kapsamaktadır. Bu nedenle dini kavram olarak "imtihan" kavramının anlam alanı aynı zamanda bireyin dini hayatına farklı noktalarda etki edebilmektedir.

---

[2] Abdullah Takım, "Dil ve İnsan", *Kur'an Mesajı, İlmi Araştırmalar Dergisi* 9 (1998): 74-80.

[3] Hayati Hökelekli, *Din psikolojisi,* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 64; Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş, 2012), 108-109; Faruk Karaca, *Din Psikolojisi,* (Trabzon: Eser ofset, 2015), 69-71.

[4] Naci Kula, (2006). "İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Manevi Desteğin Önemi (Deprem ve Bedensel Engellilik Örneği)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 6 (2006)*: 73-94.

[5] Naci Kula, "Manevi Danışmanlıkta Kullanılan Bazı Dini Kavramların Anlam Alanı ve Fonksiyonelliği", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik,* ed. Ali Ayten, Mustafa Koç, Nuri Tınaz (İstanbul : DEM Yayınları, 2016), 48.

Dini kavramların dini hayatımıza etkisi açısından ikinci örneği "kurban" kavramı, anlam alanı noktasındaki özellik sebebiyle verilebilir. Genelde kurban kesmenin gerekliliğine ilişkin önemli delillerinden biri olarak zikredilen Kevser süresinde geçen "venhar" kavramına, Şahinler[6] kurban kesme anlamı vermenin pek doğru olamayacağını, "Nahr" kelimesinin isim olarak kullanıldığında göğsün yukarısı boğaz anlamı olduğuna işaret ederek namazda göğsünü gererek dimdik durmak, sağ elini sol elinin üstüne göğüs hizasına koyarak durmak vb anlamların verilmesinin daha uygun olduğunu belirtmiş ve bu yorumunu yaparken kurban kesmenin Hanefilerce vacip, diğer mezheplerde de sünnet olduğunun belirtilmesini gerekçe göstermiş ve kurban ile hac arasındaki ilişkiye dikkat çekerek kurban olayında temel hususun, Allah'a yakınlık olduğu, kurban etme davranışında hac ibadeti açısından özel bir anlam olduğuna değinmiştir. Bu yorumun da din dilinin dini hayatımızın inşasında ne kadar etkili ve belirleyici olduğuna işaret ettiği söylenebilir.

Dini kavramların dini hayatımıza etkisi açısından üçüncü örneği de nüşuz ayeti diye geçen Nisa süresi 34. ayetteki "darabe" fiiline verilen anlamdır. Genelde bu fiil kadının serkeşliği noktasında uyarılıp yatağı ayrıldıktan sonra ona vurulabileceği anlamını taşıdığı; bu eylem gerçekleştirilirken de, havlu ya da mendille hafif bir şekilde kadına vurulması gerektiği açıklamaları ile izah edilmektedir.[7] Ayetteki bu fiile kadını dövme anlamının mutlak anlamı olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılırsa dini açıdan kadına şiddetin meşrulaştırılması[8] sorunu yaşanacağı gibi aynı zamanda dövmenin nasıllığı ile ilgili yorumlar da aslında bunun böyle olmadığını, olamayacağını gösterir bir garabeti de beraberinde getirmektedir. Okuyan[9]'ın, bu kelimenin bir çok anlamı olduğuna dikkat çekerek dövme anlamı vermenin bir zorlama ve yanlış olduğunu; süreç açısından yola çıkma, izin verme gibi yaşanan olumsuz olayın sağlıklı düşünülmesi için erkeğe de kadına bir imkan verme olarak değerlendirilmesinin daha uygun olacağını belirtmesi de din dilinin hayatımızı ve dini hayatı belirlemede ne kadar etkili olduğuna bir başka örnektir.

Bu örneklerden hareketle de bireyin dini hayatının inşasında din dilinin ne kadar belirleyici bir yönünün olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle çalışmamızın problemini dini hayatı şekillendirmede etkili olan dini kavramların nasıl bir rolünün bulunduğu oluşturmaktadır.

2. Araştırma Yöntemi

Dindarlık ile din dili arasında bir ilişki olup olmadığını ele alan araştırmamızda İlahiyat Fakültesi 1. ve 4. sınıfta okuyan öğrencilerin dindarlıklarında bu durumlarını yansıtıcı dini kavramların ne kadar belirleyici olduğunu araştırmak amacıyla anket kullanılmıştır. Konunun teorik çerçevesi yanında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan 1. ve 4. sınıf öğrencilerine din psikolojisinde ele alınan dindarlık boyutlarından derinlemesine boyutu kapsayan iç ya da dış güdümlü dindarlık durumlarını belirleyici sorular ile bunu yansıtıcı dini kavramların yer aldığı anket uygulamasını 2018-2019 bahar dönemi sonunda uygulayarak çalışmamızın alan araştırması verileri ile de desteklenmesi amaçlanmıştır.

Anket formunda öğrencilerin yaş, sınıf ve cinsiyet durumlarını, belirleyici kişisel veriler yanında iç ve dış güdümlü dindarlıklarını belirleyici sorular, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Öğretim üyesi İbrahim Gürses'in "Dindarlık ve Kişilik" isimli çalışmasında geçerlilik ve güvenirliliği

[6] (bk.Necmettin Şahinler, *Kutsalı Kesmek*, (İstanbul, Hayy Kitap 2019) : 59 vd)

[7] İlgili açıklamalar için Bkz. Haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, Kur'an-ı Kerim Meali, s.83, 14 nolu dipnot, Ankara 2006, 12. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

[8] Ayetteki "darabe" fiilinin kadına hafifçe vurma anlamı taşıdığı, bu kelimenin anlamının Kur'anın indiği dönemde kullanılan anlamı dikkate alınarak bu anlamın kullanılmasının uygun olacağı ve başka bir anlam vermenin doğru olamayacağını ve hafifçe vurmanın kesinlikle kadını dövmeyi meşrulaştırma niteliği taşımayacağını belirten görüşler de bulunmaktadır. (Bkz. Mustafa Öztürk, "Naşize Kadınları Dövmek mi, yoksa evden uzaklaştırmak gibi bir disiplin cezası vermek mi?" isimli yazısı, (https://serdargunes.wordpress.com/2014/01/04/nasize-kadinlari-dovmek-mi-yoksa-evden-uzaklastirmak-gibi-bir-disiplin-cezasi-vermek-mi, Erişim tarihi, 02.09.2019); Ömer Özsoy, (2002) "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine, "Karı Dövme" Olgusu Bağlamında 4. Nisa, 34 Örneği-" İslamiyat, 2, sayı1, 120-121.

[9] Mehmet Okuyan, Kur'an-ı Kerimde Çok Anlamlılık (İstanbul, Denge Yay. 2012: 60 vd)

yapılmış olan 10 adet sorudan oluşmaktadır. Dini kavramlar ile ilgili de iç ve dış güdümlü dindarlığı yansıtıcı 10 adet genel dini kavram, tarafımızdan, literatürde kavramların içeriği ile ilgili tanımlar ve uzman görüşü alınarak hazırlanmış ayrıca bu kavramlardan öğrenciler tarafından seçilen kavramların da kendilerince nasıl tanımlandığına ilişkin açık uçlu cevap vermeleri istenmiştir. Öğrencilerin cevapları SPPS 23 versiyonuna aktarılmış ve verilerin istatistiki olarak Ki Kare (Chi Square) yöntemi ile aralarında bir ilişki olup olmadığına bakılmıştır.

İnsan Hayatında Din ve Dil'in Anlam ve Önemi

Din ve dil, insanın hayatında sahip oldukları özellikleri ile onu, diğer varlıklardan ayırt edici bir konuma taşır. Dil, insanların birbirleriyle iletişimini sağlama yanında kavram ve kelimelerin varlığı ile bilgi üretme imkanı sağlayarak insanın en belirgin yönlerinden birini oluşturur. Dil sayesinde insan, hayatı ve olayları anlama, anlamlandırma imkanına da sahip olduğundan hayatını sürdürebilme becerisini gerçekleştirir.[10] Aynı zamanda dil, insanın manevi boyutunu ihtiva eden vahiy dili olarak insan ile Allah arasındaki ilişkiyi sağlar. Kutsal kitaptaki ayetler, kendisine gönderilen insanın kullandığı dil vasıtasıyla sembolik dil özelliği ile Allah'ın emir ve yasakları yanında insanın Allah'la ilişkisini belirleyecek bilgileri ihtiva eder.

Dil, insanın hemcinsleri ile iletişimini sağladığı gibi zorlaştırıcı ve sınırlayıcı özelliğe de sahiptir. Çünkü kişi duygularını ve yaşadıklarını var olan yönü ile bütünüyle ifade edemeyebilir. Dil bu noktada yeterli olamayabilir. Dilin bu sınırlayıcı özelliğine rağmen en önemli yönü insanı insan yapan yanıdır. İnsan dil sayesinde konuşma, düşünme, bilgi üretme gibi insani özelliklerini gerçekleştirir.[11] Bu durum aynı zamanda onun din dili vasıtasıyla dini düşünce ve dini bilgi ile aşkın bir varlığı hissetme ve onunla ilişki kurmasına imkan sağlar. Dolayısıyla din denilen olgunun insan hayatında varlığını hissettirir.

Din de insanın hayatının anlamını bulmasında ve iman, ibadet, ahlak ve değerler yönüyle insanın sosyal bir varlık olarak toplumsal uyumunu ve bütünlüğünü sağlamada belirleyici olur. Din ve dil, insanın varlığını anlamlı kılan özelliği yanında birbiriyle ilişkisi açısından da insanın hayatında ayrı bir değere sahiptir. Din, sahip olduğu kavramlarla insanın dini hayatını şekillendirici bir özelliğe sahiptir.[12]

3. Dini Hayatın İnşasında Din Dilinin Anlam ve Önemi

Her din sahip olduğu kavramlarla müntesiplerinin dini hayatına etki eder.[13] Dinde yer alan kavramlar, vahyin gönderildiği peygamberin içinde bulunduğu toplumun dili vasıtasıyla sembolik anlatımla karşımıza çıkar.[14] Burada Allah'ın, o toplumda vahyin özüne uygun tutum ve davranışları onaylayan veya anlam alanı kaymış, vahyin özüne aykırı kavramların anlamını anlaşılması gereken boyuta ulaştıracak şekilde dili kullandığı görülmektedir. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de Alak süresindeki ilk inen ayetlerde "Rab" kavramına vurgu, bu kavramın anlam alanının Allah'la birlikte put ve kavmin ileri gelenleri gibi varlıkları sahip, otorite olarak kabul etme noktasına dönüşmesi üzerine[15] bunun yeniden olması gereken anlam alanına çekilmesi dinde mevcut olan kavramların dini hayatın inşasındaki anlam ve önemine bir örnektir. Bundan dolayı dinde yer alan kavramlar nasıl anlaşılması gerektiği noktasında bir anlam ifade ettiği gibi bu kavramları anlayan insanın da içinde bulunduğu kültüre göre anladığı bir başka husustur. Metin ve metni anlayan, yorumlayan insan arasındaki ilişki ile gerçekleşen din dilinin anlam boyutu kişinin dini hayatını oluşturmada etkili olmaktadır.

---

[10] Mustafa Özkan, *İnsan, İletişim ve Dil,* (İstanbul: Akademik Kitaplar, 2009), 14-15; Suat Yakup Baydur, *Dil ve Kültür,* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1952), 93-94.

[11] Süleyman Kaan Yalçın - Murat Şengül, "Dilin İletişim Süreci İçerisindeki Rolü ve İşlevleri", *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları*, (2007): 763; Walter Porzig, *Dil Denen Mucize,* (Ankara : Kültür Bakanlığı ,1990), 185-187.

[12] Özkan, *İnsan, İletişim ve Dil*, 9-10.

[13] Fatih Özkan, "Dinin Anlaşılmasında Kültürel Etki", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2016): 303.

[14] Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal* (2009): 85 vd.

[15] Halil İbrahim Aydın, (2017). *Kur'an'da Rab Kavramı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi),* Karaman: Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2017): 28.

Bireyin dini hayatında ibadet ve muamelatla ilgili bazı kavramlar anlaşıldığı veya yorumlandığı şekilde etkili olduğu gibi mevcut anlamları da belirleyici olabilmektedir. Örneğin a-b-d kökünden gelen "ibadet" kavramı, kulluk ve ibadet etmek anlamlarına geldiği gibi toplumda ibadet denilince de sınırlı şekilde bir anlam alanı ile namaz, oruç gibi belirli ibadetle akla gelirken; aynı kavram Allah rızası için yapılmış bütün davranışların da ibadet olarak değerlendirilebileceği bir anlama noktasına gelebilmektedir. Bu nedenle din dilinin bireyin dini hayatında belirleyici bir yeri ve önemi bulunmaktadır. Aynı zamanda bireyin dini hayatındaki özellikte örneğin iç güdümlü dindarlık ya da dış güdümlü dindarlık gibi dini hayatının yapısı dini kavramları da içinde bulunduğu dini hayatına göre anlama ve yorumlamasına etki edebileceği söylenebilir. Din dilinin anlam alanı ile dini hayatın inşası ve dini hayatın yapısının da din dilini anlamlandırmayla olan ilişkisinden bahsedilebilir. Bu ilişki de öncelikle din dilinin anlam ve yorumlanmasının dini hayatın inşasındaki önemi dikkat çekicidir. Çünkü dil, insanın hayatında sadece iletişim aracı olmakla kalmayıp onun hayatının içerisinde gelişen ve dünyasını oluşturan bir özelliğe sahiptir. Aynı husus din dili içinde söz konusudur.

Din Dili ve Dini Hayatın İnşası İlişkisi Üzerine Araştırma Bulguları ve Değerlendirmesi

Bu bölümde Din dili ile dini hayat arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu belirlemek üzere Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1. ve 4. sınıf öğrencilerinden tesadüfi yöntemle seçtiğimiz toplam 124 öğrenciye uyguladığımız içgüdüm ve dış güdüm dindarlık ölçeği ile bu dindarlık özelliklerini yansıtan dini kavramların yer aldığı anket sonuçları ve bunların yaş cinsiyet ve sınıf değişkenleri açsından değerlendirmeleri ele ele alınacaktır.

Din psikolojisinde dini hayatın boyutları ile ilgili derinlemesine boyutlarında dindarlığın, Allport'un tespit ettiği dini içselleştirme, ibadet dini emir ve yasaklarını özüne uygun içten yaşamaya bağlı gerçekleşen dindarlık biçimi olan iç güdümlü dindarlık ile dini hayatının bir çok noktasında faydası olduğunu düşünerek bu noktada dini çok iyi bir araç olarak gören ve yaşayan dış güdümlü dindarlık söz konusudur.[16] Dinin bireyin hayatında bu iki noktadan hangisinin yer aldığını tespit etmek üzere İbrahim Gürses tarafından geçerlilik ve güvenirliliği yapılan 5 tanesi iç güdümlü, 5 tanesi de dış güdümlü dindarlığı ölçen toplam 10 sorudan oluşan dindarlık ölçeği kullanılmıştır. Ayrıca iç güdümlü dindarlığı yansıtan yaygın ve bilinen dini kavramlardan; İman, Takva, İhlas, Rıza, Teslimiyet kavramları ile dış güdümlü dindarlılığı yansıtan; Sevap, Günah, Ceza, Cennet ve Cehennem Kavramları ankette yer alan, dindarlık tipini belirleyen ve iç güdümlü veya dış güdümlü dindarlığı yansıtan dini kavramlar, verilen cevaplara göre kendi içlerinde ilişki kurabilme açısından üç gruba ayrılmış; iç güdümlü cevapları çok olanlar iç güdümlü, dış güdümlüler de dış güdümlü dindarlığı yansıtan dini kavramlar olarak tanımlanırken; üçüncü grup ise hem dindarlık tipi açısından hem de din dili açısından her katılımcı tarafından verilen cevaplarda eşit ya da 3/2 si fazla olanlar da karma şeklinde gruplandırılmıştır. Dindarlık tipleri ile buna bağlı seçtikleri düşünülen dini kavramlar arasında bir ilişki olup olmadığı Ki kare istatistiki yöntemi[17] ile tespit edilmeye çalışılmıştır.

Ayrıca iç güdümlü ya da dış güdümlü dindarlık ile seçtikleri dini kavramlar arasındaki ilişkinin dindarlıklarıyla ilişkisini daha net görebilme açısından ankette seçtikleri dini kavramlardan ne anladıklarını yazmalarını sağlayıcı açık uçlu soru sorulmuştur.

Araştırmada İlahiyat Fakültesi ve Osmangazi Üniversitesindeki öğrencilerin seçilmesinde yüksek seviyede din eğitimi alan bireylerde bu durumun 1.sınıf ve 4. Sınıf açısından nasıl bir fark

[16] Gordon Allport - Michael Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice ", *Journal of Personality and Social Psychology*, (1967): 434, Ayrıca Bk. İbrahim Gürses, *Dindarlık ve Kişilik* (Bursa: Emin, 2010): 25-31; Hökelekli, *Din psikolojisi,* 76-77.

[17] Kikare istatistik Yönteminde dindarlık tipi ile dindarlık durumunu yansıtan dini kavramlar arsında herhangi bir ilişkinin olup olmadığı ya da aralarındaki ilişkinin tesadufi olup olmadığını belirlemek üzere kullanılır. İlişkinin olup olmadığı Ki Kare (chi- square test) tablosundaki serbestlik derecesi (df=degrees of freedom) ve chi kare değeri (Pearson Chi-Square) dikkate alınarak ve genelde %5 lik kabul edilen yanılma ihtimali (probabiliy) göz önünde bulundurulmak suretiyle serbestlik derecesi ki-kare değer tablosundaki rakamdan yüksekse anlamlı bir ilişkiden, düşük ise ilişki olmadığından bahsedilir. (bkz Özer Serper, *İstatistik*,İst. 1980: 393 vd.)

oluşturup olmadığını gözlemek ve araştırmacının da aynı fakültede görevi nedeniyle detaylı gözlem yapma imkanının olması dikkate alınmıştır.

Araştırma ile ilgili bu bilgilerden sonra önce dindarlık tipleri ile dini kavramlar arasındaki ilişkiyi yansıtan ki kare sonuçları daha sonra da yaş, cinsiyet ve sınıf değişkenlerine göre ortaya çıkan sonuçlar ele alınıp değerlendirilecektir.

Tablo1. Dindarlık tipleri ile dini kavramlar arasındaki ilişkiyle ilgili genel bulgular

DinGRUP * KelimeGRUP Crosstabulation

			KelimeGRUP			
			Dışkelime	Karma	İçkelime	Total
DinGRUP	DISGUDUM	Count	1	2	2	5
		% within DinGRUP	20,0%	40,0%	40,0%	100,0%
	KARMA	Count	5	12	10	27
		% within DinGRUP	18,5%	44,4%	37,0%	100,0%
	ICGUDUM	Count	7	45	40	92
		% within DinGRUP	7,6%	48,9%	43,5%	100,0%
Total		Count	13	59	52	124
		% within DinGRUP	10,5%	47,6%	41,9%	100,0%

Tablo 1 incelendiğinde görüldüğü gibi dindarlık tipleri ile bunları yansıtan dini kavramlar arasında anlamlılık düzeyine ulaşmayan bir ilişki olmasına rağmen iç güdüm dindar grubunda yer alan bireylerin %48.9'unun hem iç güdüm hem de dış güdüm özelliğini yansıtan dini kavramları seçtiği gözlenirken % 40'ının sadece içgüdüm özelliğini yansıtan dini kavramları, % 7'sinin de dış güdüm özelliğini yansıtan dini kavramları seçtiği görülmektedir. İç güdümlü dindarlık tipinde ise % 40 iç güdüm özelliğini yansıtan ve aynı oranda da hem iç güdüm hem de dış güdüm dindarlık özelliği yansıtan kavramları tercih yaptıkları gözlenmektedir. Dış güdüm özelliğini yansıtan dini kavramları seçen bu gruptaki bireylerin oranı ise % 20; Karma grubu oluşturan iç ve dış güdümlü dindarlık tipine sahip bireylerin %12'si hem iç hem de dış güdüm özelliğini yansıtan dini kavramları seçtikleri, %10'u iç güdüm özelliğini yansıtan dini kavramları, % 5'i ise dış güdüm özelliğini yansıtan dini kavramları tercih etmişlerdir. Toplamda % 59'la hem iç hem de dış güdüm özelliğini yansıtan dini kavramlar, %52 ile de iç güdüm özelliğini yansıtan dini kavramlar, % 13 ile dış güdüm özelliğini yansıtan dini kavramlar tercih edilmiştir.

Tablo 2 Cinsiyet, Yaş ve Sınıf Değişkenlerine Göre Dindarlık Tipine İlişkin Bulgular

Cinsiyet Değişkenine Göre Dindarlık Tipine İlişkin Bulgular

chi-Square Tests

	Value	df	Asymptotic Significance (2-sided)
Pearson Chi-Square	2,004[a]	2	,367
Likelihood Ratio	1,993	2	,369

Linear-by-Linear Association	,265	1	,606
N of Valid Cases	124		

a. 2 cells (33,3%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 1,69.

			DinGRUP			
			DISGUDUM	KARMA	ICGUDUM	Total
cinsiyet	erkek	Count	1	12	29	42
		% within cinsiyet	2,4%	28,6%	69,0%	100,0%
	kadın	Count	4	15	63	82
		% within cinsiyet	4,9%	18,3%	76,8%	100,0%
Total		Count	5	27	92	124
		% within cinsiyet	4,0%	21,8%	74,2%	100,0%

Yaş Değişkenine Göre Dindarlık Tipine İlişkin Bulgular

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymptotic Significance (2-sided)
Pearson Chi-Square	63,171[a]	24	,000
Likelihood Ratio	36,063	24	,054
Linear-by-Linear Association	2,996	1	,083
N of Valid Cases	124		

a. 30 cells (76,9%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,04.

yaşgrup * DinGRUP Crosstabulation

			DinGRUP			
			DISGUDUM	KARMA	ICGUDUM	Total
yaşgrup	ilk	Count	2	19	48	69

	% within yaşgrup	2,9%	27,5%	69,6%	100,0%
orta	Count	1	7	42	50
	% within yaşgrup	2,0%	14,0%	84,0%	100,0%
son	Count	2	1	2	5
	% within yaşgrup	40,0%	20,0%	40,0%	100,0%
Total	Count	5	27	92	124
	% within yaşgrup	4,0%	21,8%	74,2%	100,0%

Sınıf Değişkenine Göre Dindarlık Tipine İlişkin Bulgular

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymptotic Significance (2-sided)
Pearson Chi-Square	11,955[a]	2	,003
Likelihood Ratio	14,155	2	,001
Linear-by-Linear Association	,248	1	,618
N of Valid Cases	124		

a. 2 cells (33,3%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 2,50.

sınıf * DinGRUP Crosstabulation

		DinGRUP			
		DISGUDUM	KARMA	ICGUDUM	Total
1 sınıf	Count	0	20	42	62

ınıf		% within sınıf	,0%	32,3%	67,7%	100,0%
	4 sınıf	Count	5	7	50	62
		% within sınıf	8,1%	11,3%	80,6%	100,0%
Total		Count	5	27	92	124
		% within sınıf	4,0%	21,8%	74,2%	100,0%

Değişkenlere göre dindarlık tiplerine ilişkin bulgular, tablolarda da görüldüğü gibi ki kare değerleri açısından sadece yaş ve sınıf değişkenleri ile dindarlık tipleri arasında anlamlı bir ilişki olduğu; cinsiyet değişkeni arasındaki ilişki anlamlılık noktasına ulaşmamakla birlikte cinsiyete göre kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre iç güdümlü dindarlık oranlarının daha yüksek olduğu gözlenmektedir (sırasıyla, % 63, %29). Yaşa göre de 17-21 yaş grubunu oluşturan ilk gençlik grubu öğrencilerin, 21 yaş 25 grubu oluşturan orta gençlik ve 25 yaş üstünü oluşturan son gençlik grubu öğrencilere göre iç güdümlü dindarlık oranlarının daha yüksek olduğu gözlenmektedir (sırasıyla, % 48, %42, %2). Bu değişken grubunda iki veri dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi ilk gençlik grubunu oluşturan öğrencilerin hem iç hem de dış güdümlü dindarlık tipini oluşturan karma grup oranlarının da belli oranda yüksek olduğu (%27.5); son gençlik grubundaki öğrencilerin dış güdümlü dindarlık oranlarının iç güdümlü dindarlık oranları ile aynı olduğu (%40) gözlenmiştir.

Sınıf değişkenine göre son sınıf öğrencilerin, 1.sınıf öğrencilere göre iç güdümlü dindarlık oranlarının çok az bir farkla daha yüksek olduğu gözlenmektedir (sırasıyla, % 50 %42). 1.sınıf öğrencilerin hem iç hem de dış güdümlü dindarlık tiplerini oluşturan karma grubun oranının ise %32.2 olduğu dikkat çekerken; iç güdümlü dindar tipinin bu sınıf grubunda yer almadığı görülmektedir. Son sınıf öğrencilerinde ise karma dindarlık grubu oranının %11.3, iç güdümlü dindarlık tipi oranının ise % 8.1 olduğu gözlenmiştir.

Tablo 3 Cinsiyet, Yaş ve Sınıf Değişkenlerine Göre Dini Kavram Seçimine İlişkin Bulgular

Cinsiyet Değişkenine Göre Dini Kavram Seçimine İlişkin Bulgular

cinsiyet * KelimeGRUP Crosstabulation

			KelimeGRUP			
			Dışkelime	Karma	İçkelime	Total
cinsiyet	erkek	Count	2	18	22	42
		% within cinsiyet	4,8%	42,9%	52,4%	100,0%
	kadın	Count	11	41	30	82
		% within cinsiyet	13,4%	50,0%	36,6%	100,0%
	Total	Count	13	59	52	124
		% within cinsiyet	10,5%	47,6%	41,9%	100,0%

Yaş Değişkenine Göre Dini Kavram Seçimine İlişkin Bulgular

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymptotic Significance (2-sided)
Pearson Chi-Square	26,957[a]	24	,306
Likelihood Ratio	25,152	24	,398
Linear-by-Linear Association	2,022	1	,155
N of Valid Cases	124		

a. 29 cells (74,4%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,10.

			KelimeGRUP			
			Dışkelime	Karma	İçkelime	Total
yaşgrup	ilk	Count	8	33	28	69
		% within yaşgrup	11,6%	47,8%	40,6%	100,0%
	orta	Count	4	25	21	50
		% within yaşgrup	8,0%	50,0%	42,0%	100,0%
	son	Count	1	1	3	5
		% within yaşgrup	20,0%	20,0%	60,0%	100,0%
Total		Count	13	59	52	124
		% within yaşgrup	10,5%	47,6%	41,9%	100,0%

Sınıf Değişkenine Göre Dini Kavram Seçimine İlişkin Bulgular

Chi-Square Tests

Value	df	Asymptotic Significance (2-sided)
,808[a]	2	,668
,809	2	,667
,169	1	,681
124		

a. 0 cells (0,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 6,50.

sınıf * KelimeGRUP Crosstabulation

	KelimeGRUP			
	Dışkelime	Karma	İçkelime	Total

ınıf	1 sınıf	Count	7	27	28	62
		% within sınıf	11,3%	43,5%	45,2%	100,0%
	4 sınıf	Count	6	32	24	62
		% within sınıf	9,7%	51,6%	38,7%	100,0%
Total		Count	13	59	52	124
		% within sınıf	10,5%	47,6%	41,9%	100,0%

Değişkenlere göre dini kavram seçimine ilişkin bulgular tabloda da görüldüğü gibi cinsiyet yaş ve sınıf cinsiyet değişkenlerinde hem iç güdümlü hem de dış güdümlü dindarlığı yansıtan kavramların oluşturduğu karma kavramlar grubunun iç ve dış güdümlü dindarlığı yansıtan kavramlara göre daha yüksek olduğu gözlenmektedir (sırasıyla cinsiyet kız % 50, yaş orta yaş gençlik %50, sınıf 4.sınıf 51.6). Cinsiyete göre ise kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre hem iç güdümlü hem de dış güdümlü dindarlığı yansıtan kavramların oluşturduğu karma kavramlar grubunun oranlarının çok az farkla daha yüksek olduğu gözlenmektedir (sırasıyla, % 50, %42.9); erkek öğrencilerde de iç güdümlü dindarlığı yansıtan dini kavramların oranının hem iç güdümlü hem de dış güdümlü dindarlığı yansıtan kavramların oluşturduğu karma dini kavramlar grubuna göre ise daha yüksek olduğu gözlenmiştir (sırasıyla, % 52.4, %42.9). Kızlarda dikkat çeken bir sonuç ise iç güdümlü dindarlığı yansıtan dini kavramların dış güdümlü dindarlığı yansıtan dini kavramlara göre daha yüksek olduğudur (Sırasıyla %36.6, %13.4). Ayrıca bu üç değişken ile ilgili iç güdümlü dindarlık özelliğini yansıtan dini kavramların oranlarının cinsiyet değişkeninde kızlar, yaşta da son gençlik yaş grubu, sınıfta ise 1. sınıf lehine daha yüksek olduğu görülmektedir (Sırasıyla,%30, % 60,% 45.2). Aynı şekilde dış güdümlü dindarlık özelliğini yansıtan dini kavramların oranlarının cinsiyet değişkeninde kızlar, yaşta da son gençlik yaş grubu, sınıfta ise 1. sınıf lehine daha yüksek olduğu görülmektedir (Sırasıyla,%13.4, % 20 ,% 11.3); iç ve dış güdüm özelliğini yansıtan karma dini grupta da benzer farklılığa dayalı sınıfta ise 4. sınıflar lehine sonuçlar gözlenmiştir (sırasıyla, %13.4, %20, %51.6). Sınıf değişkeninde karma ve dış güdümlü özelliği yansıtan dini kavramlarda aynı düzeyde oranların olduğu görülmektedir (%20).

Bulgulara İlişkin Yorum ve Sonuç

Dindarlık tipleri ile bunları yansıtan dini kavramlar arasındaki ilişki ile ilgili bulgular, ki kare sonuçlarına göre anlamlı bir ilişki olmamakla beraber iç güdüm dindar grubunda yer alan öğrencilerin %48.9'u'nun hem iç güdüm hem de dış güdüm özelliğini yansıtan dini kavramları seçmesi % 40'nın ise, sadece içgüdüm özelliğini yansıtan dini kavramları, % 7 si de dış güdüm özelliğini yansıtan dini kavramları seçmesinin iç güdüm dindarlık özelliğinin ilgili dini kavramlarla olan ilişkisinde netleşmenin yeterince gerçekleşemediği, bunun yerine hem dış güdüm hem de içgüdüm dini kavramların seçilme oranının iç güdüm dini kavramlara nazaran daha fazla olması nedeniyle dini kavramlarda içselleştirme ve netleşmenin yeterli bir düzeye ulaşamadığı söylenebilir. Bunun da dini hayatını içten samimi yaşamaya çalışan gencin bunu gerçekleştirmesinde iç güdümlü dini kavramların belli oranda bireyin dindarlığında etkisi gözükse de dış güdümlü dini kavramların da bireyin hayatında etkisi olduğu; dolayısıyla tam bir netleşme düzeyinin oluşamadığı belirtilebilir. Bu durum birkaç açıdan izah edilebilir. Birincisi, değişkenlerin etkisi açısından değerlendirme yapılabilir. Buna göre cinsiyet değişkeninde kız öğrencilerin erkeklere göre daha fazla iç güdümlü dindarlığına karşın erkeklerde iç güdümlü dindarlık yanında karma grubu oluşturan iç ve dış güdümlü dindarlığın rolünün de etkisi gözükmektedir. Yapıcının[18] Türk toplumunda dindarlık ve cinsiyet ilişkisi üzerine yaptığı meta-analiz denemesi ve 78

[18] Asım Yapıcı, "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002): 76-117.

alan araştırmasının sonuçlarını değerlendirmesine göre "İç güdümlü" ve "dogmatik" dindarlıkta erkeklerin, "dış güdümlü" ve "popüler" dindarlıkta ise kadınların oranlarının daha fazla olduğu gözlenmiştir. Dindarlığı ölçeklerle tespite çalışan araştırmalarda toplam 136 bulguya ulaşılmıştır. Söz konusu bulguların % 27.9'unde kadınlar, % 20.5'unda erkekler daha dindar çıkmışken % 51.47'sinde cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir.

Sonuçlar, Türk toplumunda kadınların erkeklerden kısmen daha dindar olduğunu ortaya koymuştur. Bu veriler ışığında bizim araştırmamızda da kız öğrencilerin iç güdümlü dindarlık oranlarının erkeklere göre daha fazla çıkmasıyla desteklenmiş olmakla birlikte kızlarda dindarlık durumunu yansıtan dini kavramlarda karma grup oranının iç güdümlü kavramlara oranla daha fazla olması (iç güdüm kav. %36.6, karma %50) erkeklerde de karma grup dini kavramların oranının bir hayli yüksek çıkması %42.9 üzerine, dini kavramların anlamlandırılmasında geleneksel dini anlayışın etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca 4. sınıf öğrencilerinin 1. sınıf öğrencilerine göre karma dini kavram oranlarının daha yüksek olması (4.sınıf, %51.6, 1.sınıf %43.5) son sınıf öğrencilerinin farklı bilgilerle karşılaşmasının zihin karışıklığına yol açtığı yaş grubunda da, ilk gençlik ve orta yaş grubunun karma dini kavramların oranının son gençlik grubuna göre daha yüksek olması, (ilk gençlik %47.6, orta gençlik %50, son gençlik % 20) ilk gençlik dini şüphe ve sorgulama özelliklerinin orta yaş grupta da devam etmesinin etkili olduğu söylenebilir. Bu iki yaş grubunda iç güdümlü dindarlığı yansıtan kavramların oranının karma dini kavramlara göre düşük olması da (ilk gençlik %40.6, orta gençlik %42) bu tespiti doğrular niteliktedir.

İç güdümlü dindar bireylerin dini kavramlar açısından hem iç hem de dış güdümlü dini kavramların oranının daha yüksek olmasında, dinin özüne uygun yaşanmasının çok kolay olamayacağı, bunda da bireyin kendi istek ve arzularındaki çeşitlilik ile toplumsal yapıdaki dünyevileşmenin artmasının etkisi düşünülebilir. Bir diğer faktör de dini kavramların anlam alanının daha çok aile ve sosyal ortamda oluşmasının rolü olarak belirtilebilir. Çocukluk döneminde anne babanın dini kavramların oluşmasındaki etkisi[19] ve kültürün dini hayat üzerindeki rolünün[20] öğrencilerin seçtikleri dini kavramları nasıl anladıklarına ilişkin açık uçlu sorumuzdaki cevaplarında da hissedilmektedir. Örneğin dış güdümlü dindarlık özelliği yansıtan dini kavramlardan ceza kavramı, genelde suçla ve günahla ilişkili olarak Allah'ın cezalandırması (4.sınıf Erkek) ya da sevap kavramında ise tam tersi olarak anlaşılmakta (1.sınıf Kız), cennet ve cehennem kavramları da yaygın ve bilinen anlayışı yansıtıcı şekilde olumlu ve olumsuz motiflerle tanımlanmıştır (1.sınıf ve 4.sınıf kız). Aynı şekilde iç güdümlü dindarlığı yansıtan kavramlardan iman, Allah'a ve Hz. peygambere uyarak hayatı yaşamak, (1. sınıf kız), Allah'a ve peygambere iman (4.sınıf kız); teslimiyet, kişinin kendisini Allah yoluna adaması (1.sınıf kız), bencillikten kurtulma (1.sınıf kız), takva, Allah'ın emir ve yasaklarına uyma (1.sınıf kız), Allah rızasını kazanma (4.sınıf, kız) olarak belirtilmiştir. Dini kavramların anlamları ile verilen cevaplarda dikkat çeken önemli bir husus, iç güdümlü dindarlık özelliğini yansıtan kavramlarla birlikte dış güdümlü dini kavramların tercih edilip anlamlarının da özellikle ilk sınıftaki öğrencilerde daha çok aile ve toplumdaki anlayışlara yakın olduğudur ve İlahiyat eğitiminin etkisi son sınıf öğrencilerinde belli ölçüde yansıması yanında gençlik döneminin doğal sonucu olan kafa karışıklığının da etkisi gözlenmektedir.

KAYNAKÇA

Allport, Gordon - Ross, Michael. "Personal Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* (1967): 432-443.

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meali.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

Aydın, H. İbrahim. "Kur'anda Rab Kavramı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)". Karamanoğlu Mehmet Bey ünivrsitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karaman 2017.

Baydur, S. Yakup. *Dil ve Kültür.* Ankara: Türk Dil Kurumu, 1952.

[19] Hökelekli, *Din psikolojisi,* 257-259.

[20] Hasan Tanrıverdi, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2018): 597-599.

Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik .* Bursa: Emin, 2010.

Hökelekli, Hayati. *Din psikolojisi.* Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi.* Trabzon: Eser ofset, 2015.

Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi.* İstanbul: Timaş, 2012.

Kula, Naci. "İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Manevi Desteğin Önemi (Deprem ve Bedensel Engellilik Örneği)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2006): 73-94.

Kula, Naci. "Manevi Danışmanlıkta Kullanılan Bazı Dini Kavramların Anlam Alanı ve Fonksiyonelliği", *Manevi Danışmlık ve Rehberlik,* ed. Ali Ayten, Mustafa Koç, Nuri Tınaz (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 1: 45-65.

Okuyan, Mehmet. *Kur'an-ı Kerimde Çok Anlamlılık* İstanbul, Denge Yayınlarıu (2012)

Özkan, Fatih. "Dinin Anlaşılmasında Kültürel Etki". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2016): 299-314.

Özkan, Mustafa. *İnsan, İletişim ve Dil.* İstanbul: Akademik Kitaplar, 2009.

Porzig, Walter. *Dil Denen Mucize.* Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.

Şahinler, Necmewttin *Kutsalı Kesmek*, İstanbul, Hayy Kitap 2019)

Takım, Abdullah. "Dil ve İnsan". *Kur'an Mesajı, İlmi Araştırmalar Dergisi* 9 (1998):74-80.

Tanrıverdi, Hasan. "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2018): 595-601.

Tokat, Latif. "Dinin Sembolik Dili". *Mila Ve Nihal* (2009): 75-98.

Yalçın, S. Kaan. "Dilin İletişim Süreci İçerisindeki Rolü ve İşlevleri". *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* (2007): 749-769.

Yapıcı, Asım. "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık". *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002): 76-117

BİLİŞSEL GELİŞİM SEVİYELERİNE GÖRE İNSANIN ALLAH'LA İLETİŞİMİ

Rıfat Atay[1]

Mustafa Ciğer[2]

Özet

Son yüzyılda özellikle de bilimin ilerlemesi ile birlikte insan, hem tıbbi-biyolojik hem de psiko-sosyal yönden detaylı incelemeye tabi tutulmuş, bunun sonucunda birtakım gelişim kuramları ortaya konulmuştur. Geçmişi çok daha eskiye dayansa da bilişsel açıdan insan gelişimi Piaget ile anılmaktadır. Piaget'nin bilişsel gelişiminin etkisi ile farklı gelişim kuramları da ortaya çıkmıştır. Kohlberg ve Erikson gibi düşünürlerin ahlaki gelişim, Goldman ve Elkind gibi düşünürlerin dini gelişim kuramları da son yüz yılda insan gelişimini farklı açılardan kuramsal olarak açıklamaktadır. Batı kaynaklı bu gelişim kuramları, temel olarak Piaget'yi almakta, insan gelişimini çocukluktan itibaren kabaca somut ve soyut dönem olarak sınıflamaktadır. Son on yıl içerisinde ise insan gelişiminde ileri bir seviye olarak tarif edilen soyut üstü dönemin de varlığına vurgu yapılmaktadır. İnsanın bütün bilişsel, ahlaki ve dini davranışları da bu seviyelere göre algıladığı ve ortaya çıkardığı düşünülmektedir.

İslam dininin insanı yaratılıştan itibaren tanımlamasıyla birlikte, gelişim seviyesine göre Kur'ân'da din kavramı oluşturulduğu görülmektedir. Kur'ân'da, Allah'ın insanla iletişimi bu gelişim seviyesine göre farklı şekilde karşımıza çıkmakta ve insanın da gelişim seviyesine uygun olarak Allah ile bir iletişim kurması beklenilmektedir. İslam dini, Batı düşüncesinden çok daha önce, Kur'ân'da "din" kelimesinin kullanımı, "Cibril Hadisi"nin vurguladığı din ve dindar tanımı ile insanı bilişsel, ahlaki ve dini kapasite açısından somut, soyut ve soyut üstü olarak tanımlayarak bu seviyelere uygun mesajları vermiş, bu seviyelere uygun davranışları da beklemiştir.

Tebliğde, Batıda ve İslam dünyasındaki gelişim kuramlarının ortaya çıkışı mukayese edilip, insan ile Allah arasındaki iletişimin, İslam'ın tanımladığı gelişim seviyeleri üzerinden oluşturulduğu ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Din Dili, Bilişsel gelişim, Cibril Hadisi, Piaget, Kohlberg

Abstract

Title: Human's Communication With Allah in Islam According to Cognitive Development Levels

In the last century, especially with the advancement of science, human beings have been subjected to a detailed examination from both medical-biological and psychosocial aspects and as a result of this, some development theories have been put forward. Although its history dates back much older, cognitive human development is referred to by Piaget.. With the influence of Piaget's cognitive development, different development theories have emerged. The moral development of philosophers such as Kohlberg and Erikson, and the religious development theories of philosophers such as Goldman and Elkind, theoretically explain the human development of the last century. These Western theories of development take Piaget primarily, classifying human development from childhood as roughly concrete and abstract. In the last decade, there is an emphasis on the existence of the supra-abstract period described as an advanced level in human development. It is thought that human beings perceive and reveal all cognitive, moral and religious behaviors according to these levels.

With the definition of Islam from the beginning of creation, it is seen that the concept of religion was created in the Qur'an according to the level of human development. In the Qur'an, God's

[1] Doç. Dr., Akdeniz Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi, Antalya, rifatay@gmail.com

[2] Dr., Sağlık Bakanlığı, Antalya, drmciger@hotmail.com

communication with human beings is manifested differently according to this level of development, and human beings are expected to establish a communication with God in accordance with their level of development. The Islamic religion, long before the Western thought, the use of the word "religion da in the Qur'an, the religious and religious definition emphasized by the ibr Jibril Hadith ile and the human being, in terms of cognitive, moral and religious capacity, are described as concrete, abstract and abstract. messages, and waited for behaviors appropriate to these levels.

The paper will compare the emergence of development theories in the West and in the Islamic world and establish that the communication between man and God is based on the levels of development defined by Islam.

Keywords: Philosophy of religion, Religious language, Cognitive development, Jibril Hadith, Piaget, Kohlberg

GİRİŞ

Piaget, Bruner, Erickson, Kohlberg gibi düşünürler tarafından insan gelişimi, bilişsel ve ahlaki gelişim olarak; Goldman ve Elkind gibi düşünürler tarafından da dini gelişim olarak kuramlaştırılmıştır. Bu kuramlar özetle somut ve soyut dönemden oluşmaktadır. İnsan gelişimine İslam açısından baktığımızda ise süreç en baştan Kur'ân ve hadislerle temellendirilmiş olup, ayrıca bir kuram oluşturulması ihtiyacı hiçbir zaman olmamıştır. İslam, batılı gelişim psikologlarının bulduğu ahlaki ve bilişsel gelişimin çok daha fazlasını din ve dindar tanımlaması ile ortaya koymuştur. Bu çalışmada insanlığın yaklaşık iki bin yıllık deneyiminin sonuçları olarak psikolojinin ahlaki ve bilişsel gelişim kuramları ile İslam'ın bu konuya yaklaşımı, Cibril hadisi olarak bilinen hadis ve diğer örnekler irdelenecektir. Cibril hadisi özelinde somut, soyut ve soyut üstü bilişsel seviye öngörülmektedir. Bu anlamda İslam'ı; somut eylem ve ibadetler, imanı; soyut eylemler ve kavramlar, ihsanı; somut ve soyutun birleştirilip soyut üstü şeklinde müslüman, mü'min ve muhsin tanımlamaları ile tenzih, teşbih ve tevhid kavramlarını bilişsel ve ahlaki seviye olarak görmekteyiz. Bu bağlamda Allah, inanan insanı bilişsel seviyesine göre müslaman, mü'min, muhsin isimleri ile muhatap alıp, insandan da bu seviyelere göre meşru gördüğü yoldan iletişim kurmasını beklemektedir.

1.Bilişsel Gelişim

Bilişsel gelişim; doğumundan başlayarak, bilginin edinme yöntemleri, bilginin kazanılması, kullanılması, verilerin saklanması, yorumlanması, yeniden düzenlenmesi, değerlendirilmesi gibi bütün zihinsel süreçleri içine alır.

Augustinus, "eğer insan Tanrı'nın imgesiyse ve ona benziyorsa, Tanrı'yı düşünmek için başvurduğumuz teslis kavramının göstergesi, insanın doğasında da bulunmalıdır"[3] der ve insanın üçlü yetisi, hafıza, zeka ve irade yetileri ile anolojik bağ kurar; bir anlamda Tanrı ile insan arasındaki bilişsel sürecin benzerliğine vurgu yapar.

Bilişsel gelişimle ilgili birçok çalışma yapılmış olup bu konuda önde gelen isim Jean Piaget'dir. Piaget, bilişsel gelişimi biyolojik ilkelerle açıklar.

Duyusal motor dönem.

İşlem öncesi dönem.

Somut işlemler dönemi: Mantıksal düşünme başlar, tümevarım yapılır, somut problemler çözülür, empati başlar.

Soyut işlemler dönemi: Tümdengelim kullanılır, soyut düşünme ortaya çıkar.

[3] Umberto Eco, *Ortaçağ*, trc. Leyla Basmacı, 2. Baskı (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2014), 347.

Bir diğer gelişimci Jerame S. Bruner bilişsel sürecin eylemsel, imgesel ve sembolik dönemde geliştiğini söyler.[4] Piaget ve diğer kuramcılar, gelişimi kabaca somut ve soyut dönem şeklinde belirlemektedirler.

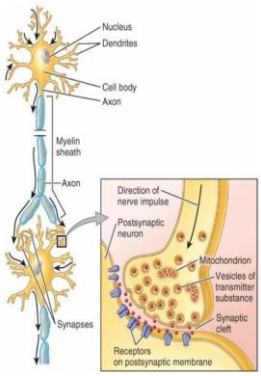
Son yıllarda, Warner Schaie, Labouvie-Vief, Patricia Arlin, W. Perry gibi düşünürler soyut dönem sonrası bir dönemin de olduğuna vurgu yapmışlardır. Günümüzde, soyut sonrası düşünme (postformal thinking) diye adlandırılan bu düşünce yapısının varlığı tartışılmaktadır.[5] Sinnot, postformal dönemin, "Piaget'nin öne sürdüğü soyut işlemler döneminden niteliksel olarak farklı olduğunu"[6] öne sürer. Patricia Arlin yetişkin ileri bilişsel seviyeyi tarif edebilmek için Piaget'nin kuramını yeni bir evre katarak genişletmek istemiştir.

"Patricia Arlin'e göre Piaget'in soyut işlem dönemi kişiden bir sorunu çözmesini istemektedir; oysa yeni bir sorun bulmak ya da yeni sorular keşfetmek de bilişsel açıdan önemlidir. Arlin'in "soru bulma evresi" olarak adlandırdığı beşinci evre yetişkinin zihin yapısında yaratıcı düşünme, yeni sorular görme, yeni keşifler yapma evresidir."[7]

W. Perry, ergenlik döneminde bilişsel olarak, siyah beyaz bakış açısı ile "dünyayı kutuplaştırarak algıladığını"[8] söyleyerek, yetişkinliğe geçişte farklı görüş ve bakış açıları ile karşılaştıkça, keskin ve ikili görüşler zayıflar der.

1.1.Somut ve Soyut Dönemin Sinir Sistemi ile Açıklanması

Sinir sisteminde, duyuların iletimi, motor iletim gibi bedenin görünen, somut eylemlerinin çalışma mekanizması, Na-K kapıları gibi kapılar üzerinden, klasik fizik kuralları (Newton fiziği) ile açıklanmaktadır.

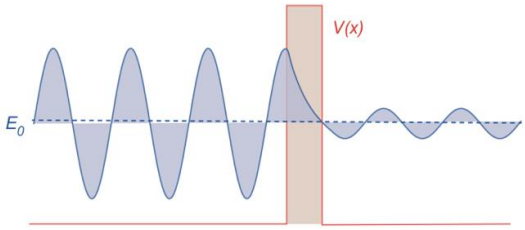


Şekil 1. Nöron ve Sinaptik Aralık[9]

Son yıllarda "nörofizyolog John C. Eccles, kuantum fizikçisi Friedrich Becke'nin yardımı ile enerjinin korunması kanununu ihlal etmeden zihin beyin etkileşimine yeni bir bakış açısı getirmiştir (1992)."[10] Eccles, teorisinde beyin yapısını klasik yöntemlerden farklı şekilde nöron yerine dendronlarla tanımlamaktadır.[11] Popper dünya 1 dediği Platon'daki görünüşler alemi ile dünya 3 dediği Platon'un ideler alemi ve dünya 2 dediği Platon'un ikisi arasında tarif ettiği ruh durumlarına (states of soul) karşılık

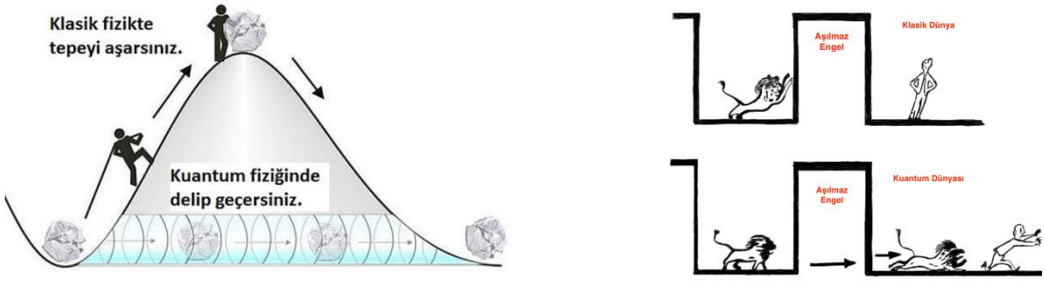
[4] Bu konuda bk. M. Engin Deniz, *Erken Çocukluk Döneminde Gelişim*, (Ankara: Maya Akademi Yayınevi, 2012), 19.
[5] Bu konuda bk. Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi*, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2017), 68.
[6] John W. Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim*, trc. Editörü Galip Yüksel, (Ankara: Nobel Yayınevi, 2014), 433.
[7] Onur, *Gelişim Psikolojisi*, 69.
[8] Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim*, 433.
[9] Keith L. Moore v.dğr., *Moore Clinically Oriented Anatomy,* (Toronto*:* William Wilkins, 2014), 86-87.
[10] Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi,* 9. Baskı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 76.
[11] Bu konuda bk. Fredrich Beck-John C. Eccles, "Quantum Aspects of Brain Activity and The Role of Consciousness", *PNAS* 23/89 (Aralık 1992): 11358-11361.

olan beyin zihin teorisi geliştirmiştir. Popper'ın teorisi gibi, Eccles de zihin beden etkileşimini kuantum fiziği üzerinden anlatmaya çalışmıştır.[12]



Şekil 2. Kuantum Mekaniğine Göre Sinir Sisteminde Sinyal Geçişi[13]

Bu hipotezle nöronlardaki klasik kapıların yanında, "tetikleyiciyi, mikro bölgeyi temsil eden bir parçacığın kuantum-mekanik tüneline bağlayan bir model kuruldu."[14] Bu modelle dış uyarılara göre çok daha hızlı olması gereken düşünsel, soyut ya da sanal faaliyetler; acı, korku, kaygı, hayal, vehim, mucize gibi aynı anda milyonlarca ihtimal barındıran veya aynı anda hem 0 hem de 1 olabilen, klasik mantığı zorlayan olgular açıklanmaya çalışılmıştır. Klasik fizik ile E0 partikülü bariyeri geçemezken, Kuantum fiziği ile partikül bariyeri geçer. E0 partikülünün, enerjisi bariyerin her iki tarafında aynıdır.[15]



Şekil 3-4. Klasik Fizik ve Kuantum Fiziği[16]

Bariyerin bir tarafında oluşturulmuş gerçek etki kadar bariyerin diğer tarafında sanal etki oluşmaktadır. Mezarlıkta hortlak olduğu vehmi, sanki hortlak varmış gibi korku oluşturmaktadır. Yine Allah'ı görmediğimiz halde görüyor gibi etki oluşturması bu modelle açıklanabilir.

Bu süreci İslam düşünürleri yüzyıllar öncesinden hem somut hem soyut hem de bilimin daha keşfetmediği soyut üstü düzey olarak açıklamışlardır. İbn Sînâ nefsin güçlerinden "üçüncüsü ise vehimdir ve onun aleti de beynin tümüdür"[17] der. İbn Bâcce, maddi alemden duyularla gelen suretler ortak duyuda son olarak somut suretine benzer bir soyut suret oluşturur der ve İbn Bâcce buna kişinin zihinde yarattığı suret manasında put der.[18] Bir diğer taraftan, ortak suretin aldığı bu bilgiler hayal için malzeme olurlar. Ortak duyu hayal ve diğer nefs yetileri -ki, İbn Sînâ vehim gücünü buraya ekler- arasında bir köprü oluşturur. İbn Arabî, insanın ontolojik varlığı ile epistemolojik varlığını ortaya koyar. "İbn Arabî'ye göre görünen alemin ontolojik olarak kendi başına bir varlığı yoktur. O halde fenomenal

[12] Bu konuda bk. Nurten Gökalp, "Beden Zihin Etkileşimi ve Popper ile Eccles", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1999): 309

[13] Bu konuda bk. Danko D. Georgiev-James F. Glazebrook, "Quantum Interactive Dualism", *Bulgarian Society for Cell Biology* (2014): 18.

[14] Fredrich Beck, "Quantum Mechanism and Conciousness", *Journal of Consciousness Studie*s (1994): 253.

[15] Georgiev, "Quantum Interactive Dualism", 18.

[16] https://khosann.com/kuantum-tunelleme-ile-isiktan-hizli-iletisim/

[17] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yayıncılık, 2005), 112.

[18] Bu konuda bk. Yaşar Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 125.

varlık bir vehim ve hayal olmaktadır. Bu aleme ilişkin düşüncelerimizin epistemolojik karşılığı, İbn Arabi terminolojisinde "zan" ile ifade edilir."[19]

İslam, bilgi elde etmede kalbi de bu sürece dahil eder. İslam'da kalbin bilgi elde etme yöntemlerinden birisi de keşfi bilgidir (ledünni bilgi). Dâvûd Kayserî'nin de takip ettiği sufi geleneğe göre, "istidlali ve akli bilginin aksine, keşfi veya ledünni bilgi, indirgeme yoluyla elde edilen bir bilgi değildir; çünkü insanın nesnenin bilgisini bizzat nesnede görmesi ve tecrübe etmesi söz konusudur."[20] İnsan akli bilgide olduğu gibi nesneyi kendi zihnine indirgemez. Kendisini yani özneyi nesneyle birler. Modern batı düşüncesinde Husserl'in fenomenolojisi ve intensiyonal yaklaşımı Kayseri'nin söylediklerinin sadece bir kısmını kısmen karşılar.[21] Kayseri, keşfi bilgiyi surevi ve manevi olarak ikiye ayırır. "Surevi keşf beş duyu yoluyla misal aleminden elde edilen bilgidir. Menevi keşf ise Allah'ın alim ve hakim isimlerinin tecellisi ile ortaya çıkan bilgidir."[22] Kayseri manevi keşfi de; hads, kudsi nur, feth ve ilham olarak ayırır.

1.2.İslam'da Bilişsel Gelişim Süreci ve Cibril Hadisi

İslam bilmeyi çok önemsemekte, Allah, Hz. Peygamber'den (sav.) "rabbim ilmimi arttır" (Tâhâ 20/114) şeklinde dua etmesini istemektedir. Yine Kur'ân bilenlerle bilmeyenleri ayırmaktadır. "…De ki: 'Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?' Ancak temiz akil sahibi olanlar anlar" (ez-Zümer 39/9). Ayet-i Kerime, bilenlerle bilmeyenlerin bir olmadığını ancak bunu da "ulu'l-elbâb"ın "zikredeceği" şeklinde anlatmaktadır. Her iki kelime de ileri düzey biliş seviyesine işaret etmektedir.

İslamiyette bilişsel kelimesinin karşılığı olarak bilmek fiili ve türevleri gösterilebilir ancak, bilişsel seviye eğer İslami terimlerle açıklanacaksa, en genel anlamı ile akıl ile başlayıp en üst seviyesi olarak marifet kelimesi ile anlatılabilir. Zira İslam bireyi akıllı olmakla sorumlu tutmaya başlar. Ancak özellikle tasavvuf geleneğinde akıl genel tanımı ile yeterli değildir. Kayseri, tefekkür gücünün bazen vehim bazen de aklın etkisinde kaldığını, aklın ise bir şeyi tam olarak idrak edemediği için kesin bilgi sahiplerinin "eşyayı tefekkür yoluyla değil, ilahi bir nurla müşahede ettiklerini"[23] belirtir. İslamiyet soyut üstü bir seviye sunar. Bu seviye ihsan mertebesi, yakin, marifet gibi ilmi bir seviye olup tevhid ancak bu mertebede tam olarak anlaşılabilir.

Bütün dinlerde insan, potansiyel olarak ihsan mertebesinin bilişsel özelliklerine sahip olabilir. Ancak, diğer dinlerde ihsan mertebesinin karşılığı olan potansiyel bilişsel özellikler panteizm arayışı, nirvanaya ulaşmak gibi şerrin artmasına neden olur ve Allah ile meşru yoldan irtibatı yoktur. İslam bilgiyi Allah ile irtibatlayarak, kafir ve müşriği cahil olarak görmektedir. İslam'ın, insanın bilişsel ve ahlaki olarak en alt seviyesi için öngördüğü eylem yeryüzünün imarı, yani dünya ile ilgili somut eylemlerdir. "Ve yeryüzünü imar etmenize izin verdi" (Hûd 11/61).

Cibril Hadisi rivayetleri, 25'i Buhâri öncesi, 34'ü Buhâri sonrası şeklindedir. "Sahabeden Hz. Ömer, İbn Ömer, Ebû Hureyre, Ebû Zerr, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Umeyr b. Katâde, Enes b. Mâlik ve Âmir/Ebû Âmir/Ebû Mâlik (isminde şek vardır) olmak üzere toplam 9 kişiden rivayet edilmektedir."[24] Cibril hadisi şeklinde meşhur olan hadis;

"Abdullah b. Ömer'in, babası Hz. Ömer'den naklettiği bu hadis şöyledir:

---

[19] Emin Çelebi, "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010): 45.

[20] Mehmet Bayrakdar, *Dâvûd el-Kayserî*, (İstanbul: Kurtuba Kitap 2009), 56.

[21] Bu konuda bk. Bayrakdar, *Dâvûd el-Kayserî*, 57 'Dâvûd el-Kayserî'nin keşfi bilginin elde edilişi hakkında söyledikleri, bize kısmen E. Husserll'in fenomenolojik yöntemini çağrıştırmaktadır' şeklinde geçmekte olup; Dâvûd el-Kayserî'den yaklaşık 600 yıl sonra doğmuş olan Edmund Husserll'in fenomenolojik yönteminin kısmen Dâvûd el-Kayserî'nin keşfi bilgisini çağrıştırması daha mantıki olduğu için düzeltilmiştir.

[22] Bayrakdar, *Dâvûd el-Kayserî*, 57.

[23] Sema Özdemir, *Dâvûd el-Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, (İstanbul: Nefes yayınları, 2014), 121.

[24] Bekir Tatlı, *Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansıması*, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 95.

Bir gün Rasulullah (sav.)'in yanında bulunduğumuz sırada aniden yanımıza, elbisesi bembeyaz, saçı simsiyah bir zat çıkageldi. Üzerinde yolculuk eseri görülmüyor, bizden de kendisini kimse tanımıyordu. Doğru Peygamber (sav.) yanına oturdu ve dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini de uylukları üzerine koydu. Ve:

'Ya Muhammed! Bana İslam'ın ne olduğunu söyle?' dedi. Rasulullah (sav.): 'İslam; Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Resulü olduğuna şehadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekatı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt'i hac etmendir.' buyurdu. O zat: 'Doğru söyledin' dedi. Babam dedi ki: 'Biz buna hayret ettik. Zira hem soruyor hem de tasdik ediyordu.'

'Bana imandan haber ver?' dedi. Rasulullah (sav.): Allah'a, Allah'ın meleklerine kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere, hayrına şerrine inanmandır.' buyurdu. O zat yine: 'Doğru söyledin' dedi. Bu sefer:

'Bana ihsandan haber ver?' dedi. Rasulullah (sav.): 'Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da o seni muhakkak görür.' Buyurdu…

Resulullah (sav.); 'O Cibril'di. Size dininizi öğretmeye gelmişti.' buyurdular."[25]

Cibril hadisinde, bir seviye olarak İslam; kelime-i şehadet, namaz, zekat, oruç, hac gibi eylemlerden yani somut olan ibadetlerden oluşmaktadır. İman; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret ve kadere inanma, soyut olanlardan oluşmaktadır. İhsan; somut ve soyutun birleştirilmesinden, soyut üstünden oluşmaktadır. İslam tenzih, iman teşbih, ihsan tevhidi ifade etmektedir.

Bazı İslam düşünürleri, hadisteki hiyerarşik sıralamaya dikkat çekmişlerdir. "İbn Teymiyye'ye göre, meşhur hadiste zikredilen 'ihsan', 'iman' ve 'İslam' kavramları arasında bir hiyerarşi vardır ve bunun en üstünde 'ihsan', ortada 'iman' ve en altta da 'İslam' bulunmaktadır."[26] Bu yaklaşıma göre iman islamı kapsar. Bunun karşısındaki yaklaşım "Eş'arî kelamcılardan Bâkıllânî'ye aittir. Bâkıllânî'ye göre, 'islâm' daha genel bir terimdir ve 'îmân'da onun içerisinde bir şubedir."[27] "Üçüncüsü ise, Nesefî ve İbn Hazm'a ait olan ve 'îmân' ile 'İslâm' kavramları arasında özde bir fark olmadığını, farkın sadece isimlendirme bakımından olduğunu savunan yaklaşımdır."[28]

İslam'ın somut dönemi akıl baliğ olmak için yeter şart olan bilişsel düzeydir. Hristiyan batının bu düzeyi çocukluk döneminden başlatması biyolojik bir süreçtir. İslam'ın başlangıcı ise, biyolojik değil akıl baliğ olma ya da İslam'ı kabul etme yani İslam'ı bilmeye başlama iledir. Ayrıca İslam'ın akıl baliğ olma dönemi, iman düzeyi bilişsel aktivitelerini de alabilecek potansiyelin olduğu bir geçiş dönemidir. İslamiyet, alt seviye kabul ettiği, İslam kelimesinin açılımı olan ibadetleri, birey hangi yaşta olursa olsun sunmaktadır. Somut seviye ya da İslam seviyesi, en üst seviye olan tevhid-ihsan mertebesinin özelliklerini de potansiyel olarak kendi içinde barındırabilir. Bu anlamda bil kuvve olması açısından İslam, iman ve ihsanı kapsar, bilfiil olma açısından ise ihsan, iman ve İslam'ı kapsar. "La ilahe illallah" sözünün İslam'ın hem başlangıç hem de sonu için vurgulanması aslında İslam'ın bütün külliyatı içindeki amacının bu kelimelerde saklı olduğunu göstermektedir. "İlk söz olarak çocuklarınıza güzel bir şekilde 'la ilahe illallah' demeyi öğretin"[29] "ölülerinize (ölmek üzere olan hastalarınıza) kelime-i tevhidi telkin ediniz."[30] Burada bir çocuğun en alt seviyeden İslam ile tanışması "la ilahe illallah"ı "güzel bir şekilde" söylemeyi öğrenmesi ile başlamaktadır. Manasını öğrenmesi, kalbine yerleştirmesi yani soyutlaması ile

[25] Buhâri "Îmân" 37; Müslim "Îmân" 1.

[26] Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, trc. Selahattin Ayaz, 2. Baskı (İstanbul: Pınar Yayınları 2017), 16.

[27] İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 16.

[28] İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, 16.

[29] Beyhaki, *Şuayb'l Îmân*, 6:398.

[30] Müslim, "Cenaiz", 1, 2; Tirmizî, "Cenaiz", 7; Ebû Dâvûd, "Cenaiz" 20.

değil, somut bir şekilde, taklitle öğreterek, ama bir yandan da "güzel bir şekilde" yani sevgi ile potansiyel olarak marifeti de içinde barındırmaktadır.

Resulullah'ın (sav) birtakım insanlara dünyalık ganimet verirken bir kişiye vermemesi üzerine Sa'd ibn Ebû Vakkas'ın üç defa 'onu neden bıraktın, vallahi ben onu mü'min biliyorum' demesi üzerine, resulullah (sav) de üç defa "öyle deme, müslim de" buyurmuş, sonra da "Ey Sa'd, bir adama, Allah onu yüzü koyun ateşe atmasın diye başkasını daha ziyade sevdiğim halde ihsanda bulunduğum olur"[31] buyurmuştur. Hadisin açıklamasında, "Sa'd'ın mü'minen sözünü, Peygamber'in mekerreren 'ev müslimen' suretinde tashih etmesi, imanın batını işlerden ve yalnız Allah'ın bildiği gayb hallerinden olması dolayısıyla zahiri itaate ve teslimiyete bakarak müslimen demenin evla olduğu"[32] ifade edilmiştir. Burada, iman ile batını ve soyut olan; görünen, zahiri olanla somut olan ve buna göre de inananların din ve dindar tanımının yapıldığı görülmektedir. Başka örneklerden de bilindiği üzere, bazı insanların İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren çıkar için Müslüman oldukları ve Hz. Peygamber'in (sav) de onların Müslüman olmasına izin verdiği ve teşvik ettiği sonucu çıkmaktadır. Bu durum onların bilişsel seviyeleri ve buna bağlı olarak ahlaki seviyelerini göstermektedir ki kavramsal karşılığı da somut olarak 'islam' olmaları, sadece 'Müslüman' olmalarıdır.

Hucurat suresi 14. Ayet, "A'rabiler, 'iman ettik' dediler. De ki: 'Siz henüz iman etmediniz ve lakin henüz iman kalblerinizin içine girmemiş olduğu halde İslam'a girdik deyin. Ve eğer Allah'a ve Resulüne itaat ederseniz, size amellerinizden hiçbir şey eksiltmez. Çünkü Allah gafurdur, rahimdir" (el-Hucurat 49/14).

"Bu ayeti kerime Beni Esed kabilesinden bir grup hakkında nazil olmuştur. Kurak bir yılda Medine-i Münevvere'ye geldiler. Kelime-i şehadet getirdiler. Ve Hazret-i Resulullah'a (sav.) diyorlardı ki; 'Araplar atlarının üzerinde canlarıyla savaşarak sana geldiler. Biz ise yüklerimiz, aile ve çocuklarımızla sana geldik. Falanca oğullarının savaştığı gibi seninle savaşmadık' dediler. Zekat verdiklerini söylüyorlar ve yaptıklarını Hazret-i Resulullah'ın (sav.) başına kakıyorlardı."[33]

Ayette Arap dilinin özelliklerine göre ters bir kullanım yapılmış, bu kullanım özelliği yine Yusuf suresinde tekrarlanmıştır.

"Yusuf suresinde 'şehirde birtakım kadınlar da dediler' ayetinde müennes faile müzekker fiil isnad edilmişken A'rabiler hakkında müzekker faile müennes fiilin isnad edilmesinin sebebi, A'rabilerin akıllarının noksanlığına delalet içindir. Kendileri hakkında müzekker fiil kullanılan kadınlara gelince, onlar Aziz'in hanımını hizmetçisine meylettiği için kınamışlardır. Bu ise akıllı kimselere layıktır, onların şanıdır"[34]

Burada dilsel özellik akıllı olmaya vurgu yaparken, akıllı olanın karşılığı mana ise ahlaklı olmaya vurgu yapmaktadır. Yusuf suresinde, kadınların akıllı olması ile birlikte bu akıl seviyesinin ortaya çıkardığı zahiri durum, yani ahlaki özellik bu kelimelerin zıt karakterde kullanılmasına neden olmuştur. Kadınların bilişsel seviyelerinin yüksekliği gayri ahlaki bir durumu kınamalarına neden olmuştur. Hucurat suresinde ise, A'rabilerin bilişsel durumu onların ahlaken hoş karşılanmaması şekilde ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine onlara iman etmedikleri, sadece İslam'a girdikleri hatırlatılmıştır. İslam'a, malları ve çocuklarıyla girişleri ile onların beklentilerinin, ya da çıkarlarının karşılaştıkları somut durum ile çakışmadığı ve İslam için yaptıklarını başa kaktıkları görülmektedir. Malları ve çocuklarıyla İslam'a gelmelerini atlarının üzerinde sadece canlarını vererek gelen Araplara üstün tutmaları da iman açısından yapılan maddi eylemin seviye olarak sadece İslam olmak için yeterli olduğunu göstermektedir. Canı pahasına yapılan bir eylem ise sonucunda ölüm ihtimali bulunan daha üst düzey bir inanç ve ahlaki eylemdir. Ayette A'rabilerin kendilerini bu inananlar ile kıyaslamaları karşılığında

[31] Buhâri, "Îmân", 20.
[32] Buhâri, *Sahîh-i Buhâri ve Tercemesi*, trc. Mehmed Sofuoğlu, (İstanbul: Ötüken Neşriyat 1987), 181.
[33] İsmail Hakkı Bursevi, *Ruhu'l Beyan Tefsiri*, trc. Osman Şen, (İstanbul: Gül Kitap 2015), 26-2:296.
[34] Bursevi, *Ruhu'l Beyan Tefsiri*, 26-2:295.

Kur'ân da onları İslam olarak tanımlamış, canlarını ortaya koyanlarla malları ve çocukları için İslam'a girenler arasındaki kıyasın terminolojik karşılığını göstermiştir.

Hiyerarşik olarak kullanılan bir başka kelime de akıl kelimesidir. Akıl kelimesi Kur'ân'da çeşitli şekillerde kullanılmakla birlikte, sırasıyla "hicr", "nüha" ve "lübb" kelimeleri aklın genel anlamı dışında, hiyerarşik olarak bilişsel seviyeye uygun şekilde kullanılmaktadır.

Bir başka örnekte Kur'ân'ın okuma şekilleri olan tilavet, kıraat ve tertildir. Bu kelimeleri de manaları ile sıraladığımızda, Müslümanın bilişsel seviyesine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Ragıp el-İsfahani, "tilavet, Allah'ın indirilmiş kitaplarına bazen kıraatle bazen de ondaki emir, nehiy, sevdirme, korkutma ya da bu konuda kendisinden anlaşılan şeylerle amel ederek onlara uymaya özel kullanılan bir kelimedir"[35] demektedir. Tilavet için yaşam, kıraat için lafız, tertil için anlam, gerekir.

İsfahani, inananlar için biliş düzeylerini bir başka ifade ile üç seviyede özetler.

"Yalnızca peygamberler, sıddıklar, şehitler ve onların ayarındaki insanların idrak edebilecekleri seviye. Marifetin bu türü kuşkunun hiçbir türünü barındırmayan ilahi nur ile gerçekleşir. "Mü'minler o kimselerdir ki, Allah'a ve Resulü'ne iman ederler, sonra da asla kuşku duymazlar" (el-Hucurat 49/15).

Yakin kelimesi ile ifade edilen, galip zan ile elde edilen seviye. "O kimseler ki rablerine kavuşacakları ve O'na dönücü oldukların kesin olarak bilirler" (el-Bakara 2/46).

Hayaller, misaller ve taklit yoluyla elde edilen seviye. "Çoğu Allah'a iman etmezler. Onlar ancak müşriklerdir" (Yusuf 12/106) şeklinde geçmektedir."[36]

Başka bir örnek, iman ve amel bir bütün içinde değerlendirildiğinde, İslam ve ihsan mertebelerini de kapsayacak şekilde üçer derecede sınıflandırılabilir. Bu sınıflama da insanların Allah'ı marifet etme durumuna göre ortaya çıkmaktadır. İman;[37]

Yakini iman, hiçbir kuşku ve tereddüt barındırmayan imandır. "Onlar ki Allah'a ve Resulü'ne iman ettiler, sonra da hiçbir kuşkuya kapılmadılar" (el-Hucurat 49/15).

Zanni iman, zann-ı galibe dayanan, yani güçlü emareye dayanan iman. "Onlar rablerine kavuşacaklarına kesin inanırlar" (el-Bakara 2/46).

Taklidi iman, basiret ehlini taklit ile elde edilen iman. "İşittikleri haberi Peygambere veya yetki sahibi kimselere danışsalar, bunların hüküm çıkarmaya gücü yetenleri elbette onu anarlardı" (en-Nisa 4/83).

Ameller de üçe ayırılabilir.[38]

Yeryüzünün imarı. "Ve yeryüzünü imar etmenize izin verdi" (Hûd 11/61).

Allah'a kulluk. "İnsanları ve cinleri yalnız bana kulluk etmeleri için yarattım" (ez-Zâriyât 51/56).

Allah'ın yeryüzünde halifesi olmak. "Ve sizi yeryüzünde halife kılar…" (el-A'râf 7/129) "Yeryüzünde bir halife yaratacağım." (el-Bakara, 2/30).

2.Ahlaki Gelişim ve Din Kelimesi

İslam'da bilişsel gelişim aynı zamanda ahlaki gelişimle direk ilgilidir. Cibril hadisi gibi "din" kelimesi de bu ahlaki ve bilişsel gelişimi vurgulayan bir başka hakikattir. Kohlberg'in ahlaki gelişim kuramı, 1. Ceza, itaat ve saf çıkarcı dönem, 2. Kişiler arası uyum kanun ve düzen dönemi, 3. Toplumsal sözleşme ve evrensel ahlak dönemi şeklindedir.

[35] Yavuz Fırat, "Kıraat Tertil ve Tilavet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13 (2002): 263.
[36] el-İsfahani, *Erdemli Yol*, 154.
[37] Bu konuda bk. el-İsfahani, *Erdemli Yol*, 167.
[38] Bu konuda bk. el-İsfahani, *Erdemli Yol*, 167.

İslam'ın tek başına yoktan ya da sıfırdan başlayan bir din ve ahlak anlayışı sunmadığı malumdur. "Ey Saib! Cahiliye çağında yaptığın faziletli şeylere İslam devrinde de devam et; misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyi davran."[39] "İnsanların cahiliye döneminde hayırlı olanları, İslam devrinde de hayırlıdır."[40]

"…Ebû Hureyre (ra.)'den: Resulullah (sav.) şöyle buyurmuştur: 'Siz insanları ma'den gibi (kimi halis, kimi kalp) bulursunuz. İnsanların cahiliyet devrinde hayırlı olanları, dini emirleri anlayıp amel ettikçe, İslam devrinde de hayırlıdır..."[41]

Cahiliye dönemine ait iyi ahlak ile ilgili asıl sorun temel sorunudur ve İslam geçmiş-gelecek bütün insanlık medeniyetine en başından temel olmuştur.

"Ünlü kitap el-Egani (şarkılar kitabı) gibi bir belgeyi dikkatlice okuduğumuzda, putperest Arapların aslında oldukça güçlü bir ahlak yapısına sahip olduklarını hemen görebiliriz. Çölün özgür çocukları denilen bu insanların da ister kişiyi ister kabileyi ilgilendirsin, herhangi bir eylemin, belirli bir standarda göre, doğru ve yanlış yahut iyi veya kötü olduğuna karar verebilmelerini sağlayan kılı kırk yarar davranış kuralları vardı. Tek eksikleri, iyi ve kötülerin doğru ve yanlışların tutarlı, teorik bir temelden yoksun olmasıydı"[42]

İslamiyet, cömertlik, cesaret, vefa gibi kadim Arap erdemlerine İslami hüviyet kazandırmakla birlikte[43] hayır-şer, günah-sevap, gibi kavramlarla Müslüman, mü'min, münafık, gibi insan modellerini ahlaki terim olarak tanımlamış, bu modellere göre pratikler önermiştir. "İslam, Arapların, ilk kez, insanın bütün davranışlarını, teorik olarak meşru bir ahlak ilkesine dayanarak yargılayıp değerlendirmelerini mümkün kıldı."[44] İslam açısından ahlaki kurallar sadece iyi davranış değildir çünkü Arap toplumunu, bir kısmında da olsa İslam öncesinde iyi davranış sergiliyorlardı. "İnsanlar, gümüş ve altın madenleri gibi madenlerdir. Cahiliye döneminde iyi olanlar Müslüman olduktan sonra da iyi olurlar. Yeter ki, İslam'ı tam olarak kavrasınlar."[45] İslam ahlaki değerler ve eylemleri Allah ile ilişkilendirmiş, Allah'ı bilmenin bir göstergesi olarak ahlakı ele almıştır. Yoksa İslam ahlaka indirgenmiş bir din değildir.

Din kelimesi bir çalışmada üç dönem halinde ayrılmıştır.[46] Buna göre, Kur'ân'daki "birinci (Mekke) dönem olarak tasnif edilen dönemde en eski metin şeklinde Kâfirûn suresinin altıncı ayetine işaret edilmiştir. "Sizin dininiz size benim dinim banadır." (el-Kâfirûn, 6). Burada, Müslüman-kafir ayrımı dini tasnif ve tanımlama ile başlamıştır. İkinci dönemi uzun bir süreç içinde ortaya çıkmış; özellikle kıble değişimi zamanlarına tekabül eden bir dönemde gelmeye başlayan ayetlerde bulunan din tanımıdır. "Bu dönemde dinin kıstası artık tapınılan şey değil, Allah'tan gelen yazılı mesajlardır."[47] Üçüncü dönem ise tamamen farklı olup geç dönem Mekki surelerdeki gibi, ehli kitap ile polemiğin, maddi güçler düzeyinde bittiği; değişmez İslam dininin yaratılışla ilişkilendirildiği dönemdir.

Bir başka çalışmada, Kur'ân'da din kelimesinin geçtiği sürelerin yine nüzul sıraları dikkate alınarak ve semantik olarak değerlendirilmiştir. "Yvonne Yazbeck Haddad'ın tespitine göre din kelimesinin geçtiği ayetlerin yaklaşık yarısı Mekki, yarısı Medeni'dir."[48] Din kelimesinin Kur'ân'da yer aldığı dönemler, 1. Mekke ilk dönem, 2. Mekke ikinci dönem, 3. Medine olarak üç döneme ayırabilir.

---

[39] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3:425.
[40] Buhâri, "Enbiya", 8; "Menâkıb", 1.
[41] Buhâri, "Manâkıb", 5.
[42] Toshihiko Izitsu, *Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz, 4. Baskı (İstanbul: Pınar Yayınları 2011), 99.
[43] Bu konuda bk. Izutsu, *Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, 139.
[44] Izitsu, *Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, 182.
[45] Müslim, "Birr", 160.
[46] Bu konuda bk. Guy Monnot, "Kur'ân'daki Din Düşüncesi ve Dönüşümü", trc. Ramazan Adıbelli, *Bilimname* 17/1 (2010): 265-272.
[47] Monnot, "Kur'ân'daki Din Düşüncesi ve Dönüşümü", 265-271.
[48] Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 1994), 9:312-313.

Bu dönemler Cibril hadisi ile tanımlanan Müslüman modellerinin ahlaki gelişim süreçlerini göstermektedir.

Kohlberg, ahlaki gelişimde ilk dönemi çocuğun ceza ve itaat eğitimi aldığı, otoriteye itaatin ön planda olduğu, davranışın fiziksel özellikleri ve id'in baskın olduğu bir dönem olarak görür. Davranış sonucunda doğru ve yanlışa bakılır. Davranışın yapılıp yapılmaması otoriteye bağlıdır. Daha çok bireysel bir dönemdir.

"Mekke döneminin ilk zamanlarında inen ayetlerde din terimi "yevm" kelimesiyle birlikte "yevmü'd-din" (din günü; hesap, ceza-mükafat günü) şeklinde geçer. Yevmü'd-din tabiri sonraki Mekki ve Medeni ayetlerde tekrar edilmemektedir. Bu tabir, ilk dönem ayetlerinin genel muhtevasına uygun olarak insanın iman ve ameline göre hesaba çekileceği ahiret gününü ifade eder (el-Fatiha 1/4; ez-Zariyat 51/6)."[49]

Mekke'de ilk dönemde oluşturulan din tanımı insanın yaşından ziyade bilişsel seviyesine göre, en alt düzeydeki bilişsel seviyeyi referans alarak oluşturulan bilişsel-ahlaki gelişim seviyesinin din tanımıdır.

Kohlberg ahlak gelişiminin ikinci dönemi yani geleneksel dönemde; birey, etrafındaki kişi sayısını arttırmaya başlar. Birey kendi ihtiyaçlarından çok, başkalarının ihtiyaçlarını da düşünmeye başlar, empati yapmaya başlar. Birey için, içinde bulunduğu grubun beklentileri, kendi beklentileri kadar değerlidir. Kendi bulunduğu grubu diğer gruplardan üstün tutar. Grup içinde kendisine biçilen role göre davranmaya başlar. Olayları çevresindeki kişilerin gözüyle görmeye başlar. Değer yargıları ve kanunlar, kurallar toplum düzeni için önemlidir. Birinci dönem üzerine inşa edilen bu dönemde kurallara saygı, teslimiyet ön plandadır, kuralların üstünlüğü, değiştirilemezliği önemlidir.

Mekke devrinin ikinci yarısında dinle ilgili indirilen ayetler incelendiğinde ilk dönemlerde vurgulanan sorumluluk ve hesaptan, teslimiyetin vurgulanarak Allah'ı her zaman hatırlamasına vurgu yapıldığı bir döneme geçildiği görülür. Bu dönem din tanımına göre, insan sadece Allah'a ibadet edecek, O'na ortak koşmayacaktır. Dinin Allah tarafından, Allah'a ulaştıran bir yol olduğu vurgulanır. Bu dönem, İslam'ın genişlemeye başladığı birey düzeyinden cemiyet düzeyine, cemaate geçişi gördüğümüz dönemdir.

"'Muhlisine lehü'd-din' ifadesinde vurgulanan ihlas kişinin bütün hayatını yüce Allah'a vakfetmesi, bütün samimiyetiyle O'na bağlanıp teslim olmasıdır; sadece sıkıntı ve üzüntü anında Allah'a yönelmek değil her zaman O'nu hatırlamak ve koyduğu ilkelerden ayrılmamaktır. Bu merhalede 'es-sıratü'l-müstakim', 'dinen kayyimen' ve 'millete İbrahim' ibareleri aynı ayette yan yana yer almakta ve birbirini kuvvetlendirmektedir (el-En'am 6/161). Bu husus başka bir Mekki ayette mevcut değildir (el-Yusuf 12/38; en-Nahl 16/123). Daha önce Hz. Peygamber'e yüzünü hanif (muvahhid) olarak dine çevirmesi emredilmişken (er-Rüm 30/30, 43) artık onun, rabbinin hidayetiyle bunu başardığı; doğru yola, hanif olarak dosdoğru dine, İbrahim'in dinine yöneldiği ifade edilmektedir. Ayrıca önceki emirler fert seviyesinde kalırken bu defa Resül-i Ekrem Allah'ın haniflerinden, muvahhidlerden biri olmuştur. Böylece bir müminler cemaatinin söz konusu edildiği görülmektedir."[50]

Gerek Kohlberg gerekse Piaget en üst düzey ahlaki gelişimin tanımını yaparlar ancak bu dönemin bilişsel gelişim karşılığını ortaya koyamazlar. Kohlberg'in üçüncü döneminde (5 ve 6. seviye), özgürlük, adalet, demokrasi gibi ilkelerle birlikte, evrensel ahlak düzeyi, ahlak üzeri bir anlayış geliştirilmeye çalışılır. Toplumsal sözleşmeyle toplumun üzerinde anlaştığı konular toplum yararına oluşturulur. İhtiyacı karşılamayan kurallar değiştirilebilir. Bu döneme azizlerin ve peygamberlerin ulaşabileceğini ifade eder.

Kohlberg, ilk okul yıllarında ahlak öncesi dönemin baskın olduğunu, ergenlik ve yetişkinlik dönemindeyse gelenek döneminin baskın olduğunu söyler. Gelenek sonrası muhakeme yeteneği ise

[49] Tümer, "Din", 9: 312-313.
[50] Tümer, "Din", 9: 312-313.

yetişkinlerde bile çok az seviyededir. 40-50 yaşlarındaki yetişkinler arasında yapılan bir çalışmada, katılımcıların yalnızca %13'ü, 5. seviyede çıkmıştır.[51]

Medine dönemi, artık "Müslüman ümmeti" şuurunun oluştuğu, Medine'de yeni bir sistemin kurulduğu dönem olup, sistemin üstünlüğü belirlenmiş ve öne çıkarılmıştır. Yahudi'lerle birlikte yaşam, Mekke'nin fethi ve Mekkelilerle yaşamı kapsayan bu dönem, yeni dinin Müslümanlar arasındaki inşası yanında birlikte yaşamayı da ortaya koymaktadır. Medine döneminde Müslüman ümmet içinde ayrıca münafık karakterlerin ortaya çıktığı, fitnelerini zaman zaman düzene karşı itiraz olarak ortaya koydukları dönemi de ifade eder.

"Medine döneminde "millet-i İbrahim" kavramıyla ilgili önemli bir gelişme, bu ifadenin Hac süresinin 78. ayetinde "müslimin" kelimesiyle bir arada geçmesidir. Böylece Mekke döneminde esas olan tevhidden ümmete, kendisini Allah'a teslim edenler cemaatine geçilmiştir. Ancak tevhid müşriklerle olan diyaloglarda bütünüyle bir kenara bırakılmamış, bu defa "dinü'l-hak" tabiriyle Hıristiyan ve Yahudilerin muharref dinleriyle müşriklerin batıl dinlerine karşı bu yeni dinin sağlam esasları belirtilmiş ve onun bütün dinlere üstün kılınacağı müjdelenmiştir (et-Tevbe 9/29, 33; el-Feth 48/28; es-Saf 61/9)."[52]

2.1.Müslüman, Mü'min ve Muhsinin Ahlaki Davranışı

Müslüman için ahlaklı olmak namaz kılmak, oruç tutmak, zekat vermek gibi eylemsel, somut şeylerdir. Bu işler, yapıldığında nefse hoş gelen işlerdir ve Müslümanın mücadelesi de nefsledir. Müslümanın namaz kılmayanı, oruç tutmayanı kınaması veya eleştirmesi onun bilişsel seviyesine uygun olarak Allah'ı sadece bu noktadan bilmesi ve bu ahlaki düzeyle zahirleştirmesindendir. Maddi, çıkara dayalı bir seviyedir. Müslüman nefisine uyduğu zaman günah işler ve bilişsel düzeyine uygun olarak küfre düşmekten korkar. Ancak, Allah bu seviyedeki Müslümanları da sevmekte, rahmetini onlardan esirgememektedir. Allah'ın bu grup müslümanlar için müjdesi, "de ki ey kendi nefislerine karşı ölçüyü aşan kullarım, Allah'ın rahmetinden umudunuzu kesmeyin..." (ez-Zümer 39/53) gibi ayetlerdir.

Mü'min de namaz kılar ama, ahlaki değerleri namazla değil, namazdaki samimiyetle belirler. Mü'min; kalbiyle, sevginin işin içine girmesiyle eylemlerde bulunur, ibadet eder. İbadetlerinde samimiyet ön plandadır. Mü'min namaz kılmayanı değil, riya ile namaz kılanı kınar. Mü'minin korkusu küfre düşmek değil, şirke düşmektir. Mü'mini, ibadetlerdeki samimiyetinin kaybolması, Allah sevgisi ile yapmaması, başkası için yapması korkusu sarar. "Atalarım İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un dinine uydum. Allah'a hiçbir şeyle şirk koşmamız bizim için olacak şey değil…" (Yusuf 12/38). "Hani İbrahim şöyle demişti: "Rabbim! Bu şehri güvenli kıl. Beni ve çocuklarımı putlara kulluk etmekten uzak tut. Rabbim! Gerçekten onlar insanlardan birçoğunu şaşırtıp saptırdılar" (İbrahim 14/35-36). Müslümanlığın mü'mini kapsaması gibi nifak ve şirk de küfrün içindedir. "Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı halde malını gösteriş için harcayan kimse gibi, başa kakmak ve incitmek suretiyle, yaptığınız hayırlarınızı boşa çıkarmayın. Böylesinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan düz kayaya benzer ki, sağanak bir yağmur isabet etmiş de onu çıplak, pürüzsüz bir kaya haline getirivermiştir. Bunlar kazandıklarından hiçbir şeye sahip olamazlar. Allah, kafirleri doğru yola iletmez" (el-Bakara 2/264) ayeti, amel ile Allah'ın irtibatlanmasını, irtibatlanmadığı durumda da karşılığını vurgulamaktadır. Hazreti Peygamber (sav) hadiste, "sizin için en çok korktuğum şey, küçük şirktir" buyurmuştur. Yanındakiler: "Küçük şirk nedir ey Allah'ın Rasulü?" diye sordular. Resulullah Efendimiz şu cevabı verdi: "Riya, yani gösteriştir. Kıyamet günü insanlar amellerinin karşılığını alırlarken, Allah Teala riya ehline: 'Dünyadayken kendilerine mürailik yaptığınız amellerinizi göstermek istediğiniz kimselere gidin! Bakın bakalım onların yanında herhangi bir karşılık bulabilecek misiniz?' buyurur."[53] Mü'min amellerinde, kastı ile ve kalbiyle hareket eder, amellerin niyeti Allah'ın rızası ama kastının

[51] Bu konuda bk. Helen Bee-Denise Boyd, *Çocuk Gelişim Psikolojisi*, trc. Okhan Gündüz, (İstanbul: Kaknüs Yayıncılık 2009), 669.
[52] Tümer, "Din", 9: 312-313.
[53] Ahmed, 5: 428-429.

başkası olması, onu korkutur. İçinde bulunduğu bilişsel seviye ona Allah'ı bilme ve yakınlaşma imkanı sağarken, Müslümana göre, şirke düşme korkusu gibi ilave sorumluluklar da yüklemiştir.

Bir insanın gerçekleştirdiği işin ihsan seviyesine ulaşabilmesi için hem neyi nasıl yapması gerektiğini iyi bilmesi hem de bu bilgisini en güzel biçimde eyleme dönüştürmesi gerekir. İslam nefsle (beden) ve niyetle, iman kalple ve kastla, ihsan ruh ile ve gaye ile yapılır. İhsan yapanın niyet ve kastı gayesine uyar, yani gayesi Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmaktır. Niyetiyle ibadet eden Müslüman'ın, kastı Allah'ın sevgisini kazanmaya ulaşmış ve mümin olmuş, gayesi ise Allah'ın ahlakı ile ahlaklanma olan muhsin olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de ihsan, "hayır, öyle değil! Kim 'ihsan' derecesine yükselerek özünü Allah'a teslim ederse, onun mükafatı Rabbinin katındadır. Artık onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir" (el-Bakara 2/112) şeklinde, Allah'a teslim olunan (Müslüman) en yüksek mertebe olarak ihsanın, Müslüman'ın gayesi olması gerektiği anlatılmaktadır. İhsan, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanma olup, Allah gibi yapmaya çalışmaktır. Kasas suresinde bu konuda, "Allah'ın sana verdiğinden (O'nun yolunda harcayarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah, bozguncuları sevmez" (el-Kasas, 28/77) denilmiştir. Kur'ân, Allah'ın sana verdiğinden ver, sen de Allah'ın ihsan ettiği şekilde ihsan et diyerek Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmayı tavsiye ettiği gibi, buna karşılık bozgunculuğu yererek, ihsan mertebesinin karşılığının bozgunculuk, fitne, nifak, gibi ahlaki olmayan davranışların üst seviyesi belirtilmiştir. "Onlara, 'yeryüzünde bozgunculuk yapmayın,' denildiğinde 'Bizler ancak ıslah edicileriz,' derler" (Bakara, 2/11) ise münafıkların Allah'ın ıslah etmesini, Allah'ın ahlakını taklit ettiklerini iddia etmelerinin en bariz örneğidir. Muhsinin en çok korktuğu şey de nifaktır. İhsan sahibi münafığın zihin yapısını, bilişsel seviyesini tam olarak anlayabilir. Müslüman ve mü'min ise ancak münafıklığın alametlerini görebilir. Onun için münafıklık en tehlikeli olanıdır ve ancak ihsan sahibi, kendisini havf ve reca aşamasında münafık ile kıyaslayarak Allah'tan korkar. Sahabenin ileri gelenlerinin münafıklıktan korkmaları İslam tarihinde anlatılan bir durumdur.

Sonuç

Sonuç olarak, batının el yordamı ve bilimle ancak keşfettiği somut ve soyut dönem bilişsel gelişme ve ahlaki gelişim karşılığında İslam, yüzyıllar öncesinden, insanı somut, soyut ve soyut üstü bilişsel gelişmeye göre Allah karşısında muhatap almış, buna uygun din yapılandırmasını tamamlamış, Müslüman, mü'min ve muhsin tipolojisini ortaya koymuştur.

Müslüman, somut dönem bilişsel seviyededir. Tabiatıyla hareket eder ve eylemsel özelliklere bakar. Müslüman niyetiyle iş yapar ve niyetin yeri nefstir. Mü'min ise soyutlama yeteneği kazanmış, imanın soyut suretlerini algılamış ve içselleştirmiş olan Müslüman'dır. Müslümanlığın gereklerini yerine getirmektedir, yani Müslümanlığı da kapsamaktadır. İhsan mertebesi, imanın ibadetle en iyi şekilde birleşmesidir. Tevhididir, tenzihte teşbihi ya da teşbihte tenzihi birleştirir. İhsan sahibi marifet ehlidir ve soyut üstü bir bilişe sahiptir. Allah ile irtibatını da bu soyut üstü biliş seviyesi ile kurar. Somut, soyut ve soyut üstü seviye insanın potansiyel biliş seviyesi olup bu seviyeye sahip olması insanı Allah ile iletişim kurması için ancak potansiyel-bil kuvve bilen yapar. İnanın bu yetisini kullanabilmesi sonrasında Allah ile somut düzeyden ibadetler ve maddi temelli ahlak, soyut düzeyden iman ve manevi temelli ahlak, soyut üstü düzeyden ise ruhsal temelli ve Allah'ın ahlakı ile ahlaklanan, bilfiil insan ortaya çıkar. Allah ile bu potansiyel bilişsel seviyeden iletişim kuran inananla, Allah da bu seviyeye uygun iletişim kurar. Allah, insandan kendisinin en iyi bilinmesini istediği seviyeye ulaşmasını bekler ve ister ama bu seviyeye ulaşamayacak bilişsel seviyeye sahip olan insana da kaldıramayacağı yük yüklemez. İnsana düşen, kendi bilişsel seviyesine uygun olarak Allah'ı en iyi bilmek ve bu seviyeden en iyi iletişimi kurmaktır. Allah ile iletişim kaçınılmaz olup en iyi, meşru iletişim Allah'ın öngördüğü yollardan kurulur.

İslam'ın kendi bilişsel seviyesinin ayet ve hadisler desteği ile ortaya konulması, somut, soyut ve soyut üstü bilişsel seviye ve buna uygun şekillenen ahlaki seviyeye göre, Allah'la iletişim, Müslümanlar arası iletişim, dini anlama ve anlatma, din eğitimi, din psikolojisi, sosyolojisi ve felsefesi açısından ayrı ayrı ele alınarak yeniden değerlendirilebilir.

Kaynakça

Aydınlı, Yaşar. *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.

Bayrakdar, Mehmet. *Dâvûd el-Kayserî*. İstanbul: Kurtuba Kitap , 2009.

Bee, Denise-Boyd, Helen. *Çocuk Gelişim Psikolojisi.* Trc. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 2009.

Beck, Fredrich. "Quantum Mechanism and Conciousness". *Journal of Consciousness Studies* 1/2 (Winter, 1994): 253-255.

Beck Fredrich - Eccles John C. "Quantum Aspects of Brain Activity and The Role of Consciousness." *PNAS* 23/89 (December, 1992): 11358-11361.

Buhâri. *Sahîh-i Buhâri ve Tercemesi.* Trc. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.

Bursevi, İsmail Hakkı. *Ruhu'l Beyan Tefsiri.* Trc. Osman Şen. İstanbul: Gül Kitap , 2015.

Çelebi, Emin. "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010): 43-56.

Demircan, Kozan. "Kuantum Tünelleme ile Işıktan Hızlı İletim". Erişim: 05 Mayıs 2019. https://khosann.com/kuantum-tunelleme-ile-isiktan-hizli-iletisim/

Deniz, Engin M. *Erken Çocukluk Döneminde Gelişim*. Ankara: Maya Akademi Yayınevi, 2012.

Eco, Umberto. *Ortaçağ.* Trc. Leyla Basmacı. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2012.

el-İsfahani, Ragıp. *Erdemli Yol.* Trc. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Fırat, Yavuz. "Kıraat Tertil ve Tilavet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması." *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* /13 (2002): 257-273.

Georgiev, Danko D. - Glazebrook, James F. "Quantum Interactive Dualism." *Bulgarian Society for Cell Biology* /25 (December, 2014): 15-24.

Gökalp, Nurten. "Beden Zihin Etkileşimi ve Popper ile Eccles." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/40 (1999): 301-309.

Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı.* Trc. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Izitsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar.* Trc. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.

Monnot, Guy. "Kur'ân'daki Din Düşüncesi ve Dönüşümü". Trc. Ramazan Adıbelli. *Bilimname* 1/17 (2010): 265-272.

Moore, Keith L. - Agur, F. Anne - Dalley, Arthur F. *Moore Clinically Oriented Anatomy.* Toronto: William Wilkins, 2014.

Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi*. 11. Baskı Ankara : İmge Kitabevi Yayınları, 2017.

Özdemir, Sema. *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes yayınları, 2014.

Santrock, John W. *Yaşam Boyu Gelişim.* Trc. Editörü Galip Yüksel. Ankara: Nobel Yayınevi, 2014.

Sînâ, İbn. *İşaretler ve Tembihler,* Trc. Durusoy Ali, Macit Muhittin, Demirli Ekrem. İstanbul: Litera yayıncılık, 2005.

Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. 9. Baskı İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

Tatlı, Bekir. *Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansıması.* Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.

Tümer, Günay. "Din"*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 9:312-313. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

دور اللغة في التنمية الاقتصادية

أنس ملموس

جامعة المولى إسماعيل بمكناس

Moulay Ismail University of Meknes

ملخص

يسعى هذا المقال إلى كشف العلاقة التي تربط بين اللغة والتنمية، كما سيحاول الحديث أيضا عن لغة الأعمال والاقتصاد باعتبارها تشكل أحد أبرز نتائج ارتباط اللغة بالتنمية، هذا من جهة، و من جهة أخرى، لكونها تشكل استجابة لمطالب و تأثيرات العولمة المتزايدة على الحقل الاقتصادي.

بناء على ما تقدم، فإن هذا المقال يجيب عن سؤال أساس هو:

ما الدور الذي تلعبه اللغة في التنمية الاقتصادية؟

و للإجابة عن هذا السؤال، سنسعى إلى شرح وتوضيح طبيعة هذه العلاقة، بالحديث أولا عن اقتصاديات اللغة وبعد ذلك سنركز الحديث عن دور اللغة في التنمية وسنختم هذا المقال بالحديث عن لغة الأعمال و الاقتصاد.

الكلمات المفاتيح: اللغة – التنمية الاقتصادية – العولمة – لغة الأعمال.

Abstract:

This article attempts to show the nature of the relationship between language and the economic development, on the one hand, it will also try to talk about the language of business and economics as one of the most important consequences of this relationship, and on the other hand, as a response to the demands of globalization in the economic field.

Based on the above, this article answers the following question:

What is The role does language play in the economic development?

To answer this question, we will seek to explain and clarify the nature of this relationship, by tackling first the economics of language, and then we will focus on the role of language in development, and will conclude this article by talking about the language of business and economics.

Key words: Language – Economic Development – Globalization – Language of Business.

تقديم:

تعد اللغة من أبرز الوسـائل التي يلجأ إليها الأفراد لقضـاء مطالبهم داخل المجتمع، كما تعد وسـيلة لا غاية، عندما يتعلق الأمر بتوظيفها في القطاع الاقتصـادي و التجاري، إذ يتم تداولها في الأسواق كما الأموال، كونها تعد الأداة التي ترتكز عليها المعاملات والمضـاربات الاقتصـادية و التجارية، هذا، ويحقق حسن استعمالها نموا و تقدما على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي.

يمكن القول إن ظهور اللغة الاقتصادية أو التجارية جاء نتيجة لعدة عوامل و لعل أبرزها يتمثل في تأثير ما يعرف بالعولمة على مجال الاقتصـاد والأعمال و أيضـا بسبب تعاظم أهمية الاقتصـاد والأعمال في وقتنا الراهن، و ذلك يرجع إلى الارتباط الوثيق بين اللغة والاقتصـاد، فاللغة هي الأداة المثلى المؤدية إلى التنمية والازدهار الاقتصادي، لأنها تعد من أبرز الوسائل المحورية في الاقتصاد، لاسيما كونها تساعد على التواصل و التبادل بين الأشخاص، و من الصعب الاستغناء عنها في المعاملات والمسائل الاقتصادية، فمكانة اللغة في الاقتصاد والأعمال كمكانة النقود و الأموال في الأسواق.

بناء على ما تقدم، سنحاول في هذه الورقة الإجابة عن سؤال جوهري هو:

ما الدور الذي تلعبه اللغة في التنمية الاقتصادية؟

و للإجابة عن هذا السؤال، سنركز الحديث ورقتنا هذه عن اقتصاديات اللغة ثم سنرصد الدور الذي تلعبه اللغة في عملية التنمية الاقتصادية، وسنختم مقالنا هذا بالحديث عن لغة الأعمال والاقتصاد باعتبارها تشكل أبرز نتائج ترابط اللغة بالتنمية.

1– اقتصاديات اللغة:

إن ما يقصـد باقتصـاديات اللغة (Economics of Language) هو ذلك المجال الذي يهتم باسـتثمار اللغة في الاقتصـاد، أي بجعل اللغة عجلة للاقتصـاد و طريقه نحو النجاح، على اعتبار أن كل المعاملات الاقتصـادية تتم عن طريق اللغة التي تعتبر وسـيلة ذات وجهين، الأول إيجابي يؤدي إلى الربح والريادة، والثاني سلبي يجر إلى الخسارة و الضعف، وبالتالي فاللغة تلعب دورا هاما في سيرورات الاقتصاد، بالإضافة إلى أنها تعتبر محورها الأساس بناء على ما يعرف باقتصاديات اللغة.

و يتم النظر للغة انطلاقا من مفهوم اقتصاديات اللغة، على أنها أداة اقتصادية، تحكم كل المعاملات والمبادلات الاقتصادية و التجارية، و أن التمكن من اللغة يؤدي حتما إلى التمكن من الأسـواق العالمية، و مثال هذا نذكر اللغة الإنجليزية التي ينظر إليها باعتبارها لغة العالم و العولمة إلى جانب كونها لغة اقتصادية بامتياز، و ما هذا إلا نتيجة للاستثمار فيها اقتصاديا، ما أدى إلى سطوتها و هيمنتها على جل المعاملات الاقتصادية العالمية التي لا تتم إلا بواسـطتها، و أصـبح إتقانها و التمكن منها مطلبا حتميا بالنسـبة للمسـتثمرين والعاملين في الاقتصـاد، و وفقا لهذا تعد اللغة عموما و الإنجليزية خصوصا أداة اقتصادية هامة تساعد في النهوض الاقتصادي، بالإضافة إلى أنها أداة إنتاج و تبادل يصعب الاستغناء عنها في وقتنا الراهن، إذ أصبح

التمكن منها و إتقانها و حتى الاستثمار فيها مطلبا ملحا نظرا للقيمة الاقتصادية التي تعكسها، و ما هذا إلا نتيجة لتلازم العلاقة التي تربط بين قوة الاقتصاد و الإنتاج و قوة و سطوة اللغة و سيادتها في العالم، و هذا يتوافق مع ما قدمه **بوجمعة وعلي (2018)** إذ يؤكد على أن هناك توازنا بين تطور اللغة و تطور الاقتصاد

.[1]

و يتحدد منطلق اقتصاديات اللغة بحسب **الفاسي الفهري (2013)**، نقلا عن مارشاك (Marshak) في تأكيد العلاقة الوثيقة بين اللغة المثلى و الاقتصاديات. لكون اللغة أداة لا يمكن الاستغناء عنها في الأنشطة الاقتصادية البشرية، وهي ذات سمات اقتصادية معروفة مثل القيمة والمنفعة والكلفة والفائدة. و يعود أساسا سر المحافظة على بعض سمات اللغة، في رأيه، أو التخلي عنها، إلى قدرة اللغة على نقل أكبر كمية من المعلومات بأقل مجهود[2].

من هنا، يتبين لنا أن اللغة تلعب دورا فعالا في العمليات الاقتصادية كونها تعد الوسيط المهم الذي يلجأ إليه الأفراد للقيام بالمعاملات و التبادلات الاقتصادية، و كإضافة فاللغة هي أداة أو وسيلة من الصعب الاستغناء عنها في مثل هذه المسائل.

ما يمكننا قوله بناء على هذا التحديد، هو إن المفاهيم و المبادئ الاقتصادية تستعمل أدواتها في دراسة المتغيرات اللغوية التي تعتبر أساس السيرورات الاقتصادية، معنى هذا، هو أن اللغة و متغيراتها تعد أساس و جوهر العمليات الاقتصادية التي لا تتم إلا بواسطتها.

و يضيف **الفاسي الفهري (2013)** نقلا عن **محمد المرايتي (2002)** أن اللغة يمكن أن تعد رأسمالا بشريا ذا عائد اقتصادي و ذا دور في النمو الاقتصادي، أو استهلاكا ثقافيا، فالرأسمال البشري يزداد و ينمو بالممارسة والاستعمال، مما يميزه عن الرأسمال المادي الذي يستهلك بالاستعمال[3].

يركز هذا التحديد على فكرة أساسية تتمثل في كون استعمال اللغة بصورة عالية يؤدي إلى تحقيق النمو الاقتصادي، وبموجبه أيضا، يتم النظر إلى اللغة باعتبارها أداة مهمة تسهم في خلق النمو الاقتصادي والرقي به. و هذا ما أكدت عليه **فاطمة السلامي** في **(2015)** حيث ركزت على فكرة أساس تتمثل في ترابط و تلازم العلاقة بين استعمال اللغة بمردودية عالية وعملية النمو الاقتصادي والاجتماعي[4]، أي أن اللغة تعمل على تأمين عملية التواصل بين كل الأفراد.

[1]. بوجمعة وعلي، اللغة العربية و التنمية الميسرات و المعيقات، e-Kutub، ط1، 2018، انكلترا، ص 65.
[2]. عبد القادر الفاسي الفهري، السياسة اللغوية في البلاد العربية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2013، بيروت، ص252.
[3]. عبد القادر الفاسي الفهري، السياسة اللغوية في البلاد العربية، ص254.
[4]. فاطمة السلامي، اللغة المواطنة والاقتصاد والتنمية، المطبعة و الوراقة الوطنية، ط1، 2015، مراكش، ص 19.

بناء على ما سبق، يتضح لنا أن اللغة في حد ذاتها تعد من متطلبات الحياة الاجتماعية، وكل لغة هي نتاج للحياة الاجتماعية. وفي وقتنا الراهن أصبح ينظر للغات باعتبارها عملة و أداة إنتاج، و من هنا تبرز الأهمية البالغة للغة في عملية النمو والازدهار الاقتصادي، ذلك أنها تعد أداة اقتصادية فعالة لا يمكن الاستغناء عنها و لا يوجد بديل ينوب عنها في المعاملات والعمليات الاقتصادية، و هي بهذا كله تعد في الأساس رأسمال وجب النهوض به و الاستثمار فيه.

2- دور اللغة في التنمية:

إن الحديث عن اقتصاديات اللغة يدفعنا بالضرورة إلى الحديث عن التنمية و كذا ذكر العلاقة التي تربط اللغة بالتنمية، فمصطلح التنمية يحيل مباشرة على التقدم و التطور و كذا الازدهار، و اللغة تلعب دورا بارزا في هذا الصدد، خصوصا إذا ما تم الاستثمار فيها على اعتبار أنها رأسمال، لاسيما أن طبيعة العلاقة التي تربط اللغة بالتنمية هي علاقة متكاملة و متلازمة، ويتضح هذا جليا من خلال سطوة لغات المجتمعات المتطورة المنتجة في العالم، التي تسوق لغاتها خارجيا كما البضائع و السلع، وتمنحها الأولوية و الأهلية داخليا في مجتمعاتها عبر توظيفها في كل المجالات كالتعليم و الإدارة و الاقتصاد والإعلام... و تسعى إلى نشرها في العالم كما تضعها في مواقع تنافسية مع لغات عالمية أخرى، وهذا لسبب بسيط يتمثل في نظرتها الدقيقة للغة التي تعتبرها أساس و جوهر التنمية.

و ما يمكن أن نضيفه في هذا الإطار، خصوصا فيما يتعلق باللغة العربية، فإنه لا يمكن إنكار أو نفي حقيقة أن اللغة العربية تصلح أن تكون لغة تنمية بامتياز، لأنها لغة كسائر اللغات الأخرى تمتلك من المؤهلات و العوامل ما يجعلها لغة تنمية عالمية بل كونية إن صح القول، و من بين هذه العوامل نذكر:

- أنها لغة رسمية في العديد من الدول.

- أبانت على قدرتها في استيعاب و مواكبة التطورات و المستجدات.

خصوصا إذا ما سخرت لها الجهود و القرارات في أقطارها العربية على وجه الخصوص، لاسيما و أنها أبانت عن قدرتها الهائلة في نقل و وصف المستجدات و مواكبتها، رغم كل الانتقادات التي طالتها وأرادت النيل منها، والمناداة بتعويضها بلغات أجنبية خارجية تكون هي "لغات التنمية" في الأقطار العربية، علما أن تجارب الدول الرائدة في العالم في ميدان التنمية تحققت عن طريق لغاتها القومية (أمريكا، اليابان، الصين، تركيا، ألمانيا، إسرائيل ...)، بهذا نخلص إلى أن اللغة تلعب دورا هاما و بارزا في عملية التنمية و الرقي الاجتماعية كونها ركيزة و أساس التنمية، خاصة إذا ما تم اعتماد اللغات الوطنية والقومية في مجالات وقطاعات الحياة.

3- لغة الأعمال و الاقتصاد:

بعد حديثنا عن الدور الذي تقوم به اللغة في ميدان الاقتصـــاد، ســـنحاول الآن تحديد ما يعرف بلغة الأعمال و الاقتصـــاد، و بعد ذلك سنعرض بعضا من أهم مميزاتها وخصائصها.

أولا و قبل كل شـــيء، تعتبر لغة الأعمال (The Language of Business) أحد أبرز نتائج ارتباط العلاقة بين اللغة و التنمية و كذا من نتائج العولمة الاقتصـادية التي فرضـت لغة واحدة يتم اعتمادها في التواصـل التجاري و الاقتصـادي العالمي، و هي في أسـاسـها لغة خاصـة / قطاعية، معنى هذا هو أنها لغة المشتغلين في قطاع معين، فهي تضم مصطلحات و تعابير خاصة، تختلف عن اللغة العامة التي تعد لغة مشتركة بين الناس و التي تستعمل للأمور التواصلية، و لغة الأعمال هي تلك اللغة التي تستعمل في القطاع التجاري و الاقتصادي، و بعبارة أوضح، فهي تلك اللغة التي تعنى بالتعابير والمصـطلحات التي تسـتعمل في السـيرورات و المعاملات و الأنشـطة الاقتصـادية والتجارية، والتي تهدف أسـاسـا إلى جلب الزبناء و كيفية إقناعهم باللغة فقط.

و تعد لغة الأعمال بحسب **دانيوشينا** (Daniushina) (**2010**) مجالا يكشـف التوظيف الخاص للغة في سياق الأعمال التجارية، كما أنه يتحرى توظيف الموارد اللغوية في الأنشطة التجارية، كما أنه يهتم بدراسة الجوانب اللفظية و شبه اللفظية في الاتصالات التجارية[5].

و بالتالي فلغة الأعمال تعنى بدراسة التوظيف الخاص للغة في مجال الأعمال و خاصة في النصوص التجارية والاتصالات التجارية.

و ما يمكن إضـافته في هذا الصـدد هو أن لغة الأعمال تضـم و تشـمل مجموعة من اللغات الفرعية الخاصـة بمجالات وقطاعات متفرعة عن قطاع الأعمال و الاقتصـاد بصـفة عامة، ونقصـد هنا لغة القطاع البنكي و لغة قطاع التجارة الإلكترونية ... لكن الذي يميز كل هاته اللغات القطاعية الفرعية هو معجمها و مصطلحاتها المتخصصة التي توظفها، بالإضافة إلى طرق اشتغالها.

و ما يمكننا إضافته في هذا الإطار هو أن للغة الأعمال العديد من التسميات الأخرى، التي تستخدم للدلالة عنها، ونذكر منها:

- المحاسبة (**Accounting**)
- لغة الكوبول (**COBOL**)
- لغة التجارة (**Trade Language**)

خاتمة:

[5]. Yulia Daniushina, (2010), On Introducing Business Linguistics, Rhesis: International journal of Linguistics, Philology and Literature, p24.

تعتبر اللغة كما هو معلوم أداة تعين الأفراد على قضاء مطالبهم و حاجاتهم داخل مجتمعهم، وبواسطتها يتواصلون ويتفاعلون كما يعتمدونها في التعبير عن أفكارهم و نقل أحاسيسهم، و تعد اللغة في المجال الاقتصادي والتجاري ضرورة لا غنى عنها، كونها تقوم بتأمين التواصل التجاري بين الأطراف، كما أنها تعد مطلبا ملحا يقوم بتأدية و إنجاز العمليات الاقتصادية بين الأطراف، نظرا لكونها تعتبر أداة للتعامل وتقديم الخدمات، إضافة إلى هذا فإن لغة الأعمال و الاقتصاد من أبرز نتائج استثمار اللغة في الاقتصاد، غايتها تحقيق التنمية و الرقي الاقتصادي و الاجتماعي في مجتمع لغوي معين.

لائحة المراجع المعتمدة:

- السلامي فاطمة، (2015)، اللغة المواطنة و الاقتصاد و التنمية، المطبعة و الوراقة الوطنية، ط1، مراكش، المغرب.

- الفاسي الفهري عبد القادر، (2013)، السياسة اللغوية في البلاد العربية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1 بيروت، لبنان.

- وعلي بوجمعة، (2018)، اللغة العربية و التنمية الميسرات و المعيقات، e-Kutub، انكلترا.

- Daniushina. Y, (2010), On Introducing Business Linguistics, Rhesis: International journal of Linguistics, Philology and Literature.

ظاهرة الوحي عند المستشرقين

الملخص

لقد ذهب المستشرقون مذاهب شتى في تفسير الوحي الالهي المنزل على النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، ولكنهم أجمعوا على انكاره، وجاؤوا بتفسيرات، وتعليلات، وتأويلات حاولوا من خلالها تفسير التصرفات التي تنتاب الرسول إبان نزول الوحي عليه، على أن إنكارهم للوحي قادهم بداهة الى إنكار المصدر الالهي للقرآن الكريم الذي أجمعوا على بشريته.

ولذلك لما عجزت عقول المستشرقين ومختبراتهم العلمية أن توصلهم الى كنه ظاهرة الوحي، فاختلفوا في هذه الظاهرة على أقوال متباينة مجافية للحق، كل ذلك سببه تصورهم ظاهرة الوحي في المسيحية، وقياس ظاهرة الوحي في الاسلام عليها. فقاموس الكتاب المقدس يعرف الوحي بقوله:"هو حلول روح الله في روح الكتاب الملهمين لاطلاعهم على الحقائق الروحية والاخبار الغيبية، من غير أن يفقد هؤلاء الكتاب بالوحي شيئاً من شخصياتهم، فلكل منهم نمطه في التأليف وأسلوبه في التعبير".

الكلمات المفتاحية:

الوحي، القرآن، المستشرقون

المقدمة

الوحي طبقاً لعلماء المسلمين هو ابلاغ الله سبحانه وتعالى عن أمور، وقضايا، ومعارف لمن اختاره الله لذلك، واصطفاه لتلقي رسالته، بطرق خفية وسريعة لا يعرفها البشر، ولا يستطيعون اكتناه أسرارها، لأنها ليست خاضعة لمعارف البشر العادية، وليسوا معتاديها أيضاً.

ويختلف الوحي طبقا للوسيلة التي يختارها الله لإيصاله الى من أختاره من عباده، فمنه الكلام بين الله وبين أحد بني البشر كما حصل للنبي موسى عليه السلام. ومنه ما يكون الهاماً يقذفه الله في قلب من اصطفاه، فيهب له العلم والمعرفة والهداية. ومنه ما يجئ عن طريق الرؤيا الصادقة، ثم يتحقق وقوعه. ومنه ما يكون عن أحد الوسائط كإرسال الله سبحانه وتعالى جبريل بالوحي الى النبي مصداقاً لقوله تعالى: {نزل به الروح الأمين...}

.[1]

الايمان بالوحي الالهي ضرورة حتمية للايمان بالقرآن وبالرسالة الاسلامية؛ لأن الوحي هو الوسيلة لإنزال القرآن على قلب النبي صلى الله عليه وسلم كما صرح بذلك في قوله تعالى: { وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا...}[2].

والوحي ليس مختصاً بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم، بل هو ظاهرة شملت جميع الرسل والانبياء عليهم الصلاة والسلام؛ لأن مصدرها واحد وهو الله سبحانه وتعالى، وهدفها واحد، كما قال الله تعالى:{ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ

[1] - سورة الشعراء، الآية 193.

[2] - سورة الشورى، الآية :7.

كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا}[3].

ومن ثم كانت مسألة الوحي بأبعادها المختلفة، لها المكانة العظيمة في مجال البحث القرآني[4].

أولا: تعريف الوحي لغة واصطلاحا

التعريف اللغوي :

الوحي في اللغة : قال الراغب الاصفهاني: أصل الوحي: الاشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل: أمرٌ وحي"[5].

وقال ابن منظور: "هو الاشارة والكتابة والرسالة والالهام والكلام الخفي، وكل ما القيته على غيرك. يقال: وحيت اليه الكلام وأوحيت. ووحى وحياً وأوحى أيضاً، أي كتب. والوحي المكتوب والكتاب ايضاً، وعلى ذلك جمعوا فقالوا: وحيٌ، مثل حَليٍ وحُليٍ" [6].

والخلاصة في معنى الوحي اللغوي: أنه الإعلام الخفي السريع، ولذلك كانت الكتابة والاشارة والرمز والكلام الخفي، كل ذلك يسمى وحياً"[7].

والوحي بمعناه اللغوي يتناول :

1 - الإلهام الفطري للإنسان كالوحي لأم موسى . قال تعالى : { وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ }[8].

2- الإلهام الغريزي للحيوان كالوحي إلى النحل، قال تعالى : { وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ}[9].

3 - الإشارة السريعة على سبيل الرمز والإيحاء، كإيحاء زكريا لقومه، قال تعالى :{ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا }[10].

4 – وسواس الشيطان، أو وحي شياطين الجن الى شياطين الانس أو بعض الجن الى بعض، أو بعض الانس الى بعض وتزيين الشر في نفوس أوليائه . قال تعالى : { وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ }[11]، أو كما في قوله تعالى:{ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا...}[12] .

5 - ما يلقيه الله تعالى إلى ملائكته من أمر ليفعلوه ، قال تعالى : { إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا }[13].

---

[3] - سورة النساء، الآية :163.
[4] - صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن (بيروت: دار العلم للملايين، ط7، 1980م)، ص22.
[5] - مفردات ألفاظ القرآن، مادة (وحي).
[6] - لسان العرب، مادة (وحي).
[7] - محمد أبو شهبه، المدخل لدراسة القرآن الكريم (الرياض: دار اللواء،140 الطبعة الثالثة، 1407هـ /1987م)، ص84.
8 - سورة القصص، الآية : 7 .
[9] - سورة النحل، الآية :68.
[10] - سورة مريم، الآية :11.
[11] - سورة الانعام، الآية :121.
[12] - سورة الانعام، الآية :112
[13] - سورة الانفال، الاية :12.

التعريف الاصطلاحي

الوحي في المصطلح الديني: ما ينزله الله على أنبيائه ورسله، قال محمد فريد وجدي: "إن الوحي لغة هو الإعلام في خفاء، ّ ثم اصطلح على أنه تعليم الله لأنبيائه أمور الدين بواسطة الملائكة يرسلهم إليهم، وهو بهذا المعنى عام في أكثر الأديان السماوية ولا سيما الأديان الإبراهيمية الثلاثة الكبرى: اليهودية والمسيحية والإسلام"[14].

أما تعبيره بالوحي عما يكلف الله الملَك حمله الى النبي من آيات كتبه المنزلة فهو شديد الصلة بتعبيره بالوحي الى النبي نفسه؛ وما بين مدلولي التعبير من اختلاف لا يعدو الوظيفة التي يتحملها ملك الوحي بالنقل الامين، ويتحملها النبي بالوعي والحفظ والتبليغ[15]. من ذلك قوله تعالى: { فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى}[16]، إذ المراد أن الله أوحى الى عبده جبريل ملك الوحي الامين، ما أوحاه جبريل الى محمد خاتم النبيين، ومدلول الوحي إذنً في هذه الآية كمدلول التنزيل الصريح في الآية الاخرى في قوله:{ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ .) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ . عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ}[17] .

قال ابن خلدون في تعريفه:" استغراق في لقاء الملك الروحاني بإدراك الانبياء المناسب لهم، الخارج عن مدارك البشر بالكلية، ثم يتنزل الى المدارك البشرية... كل ذلك في لحظة واحدة، بل هي أقرب من لمح البصر"[18].

ويعرفه أحد المعاصرين بقوله هو " إعلام الله أنبياءه بما يريد أن يبلغه إليهم من شرع أو كتاب بواسطة أو غير واسطة "[19].

صور الوحي

لتلقي الوحي من الله تعالى طرق عديدة بينها الله سبحانه وتعالى بقوله في سورة الشورى : { وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ }[20].

فأخبر الله تعالى أن تكليمه ووحيه للبشر يقع في ثلاثة أنواع :

النوع الاول : الوحي المجرد وهو ما يقذفه الله في قلب الموحى إليه مما أراد بحيث لا يشك فيه أنه من الله، ودليله قوله تعالى : { إِلَّا وَحْيًا } [21]. ومثال ذلك ما جاء في حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : [إن روح القدس نفث في روعي لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب][22].

وألحق بعض أهل العلم بهذا القسم رؤى الأنبياء في المنام كرؤيا إبراهيم عليه السلام على ما أخبر الله عنه في قوله : { قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ }[23].

---

[14] - محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين (بيروت: دائرة المعرفة، د،ت)، ج ١٠ ، ص ٧٠٧ .
[15] - صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة العاشرة،1979 م)، ص24.
[16] - سورة النجم، الآية: 10.
[17] - سورة الشعراء، الآية:192-195.
[18] - مقدمة ابن خلدون، ج1، ص92.
[19] - محمد أبوشهبه، المدخل لدراسة القرآن الكريم، ص84.
[20] - سورة الشورى، الآية :51.
[21] - سورة الشورى، الآية :51.
[22] - الحديث أخرجه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك وصححه ووافقه الذهبي وابن ماجه في سننه وغيرهم .
[23] - سورة الصافات، الآية: 102.

وكرؤى النبي صلى الله عليه وسلم في بداية البعثة من حديث عائشة رضي الله عنها قالت [أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح][24].

النوع الثاني: التكليم من وراء حجاب بلا واسطة كما ثبت ذلك لبعض الرسل والأنبياء كتكليم الله تعالى لموسى على ما أخبر الله به في أكثر من موضع من كتابه . قال تعالى : {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا }[25]. وقوله تعالى : { وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ }[26]. وكتكليم الله لآدم في قوله عز من قائل: { فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ }[27]. وكتكليم الله تعالى لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء على ما هو ثابت في السنة، ودليل هذه المرتبة من الآية قوله تعالى : { أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ }[28].

النوع الثالث : الوحي بواسطة الملك، ودليله قوله تعالى : { أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ }[29] ، وهذا كنزول جبريل عليه السلام بالوحي من الله على الأنبياء والرسل

والقرآن كله نزل بهذه الطريقة تكلم الله به ، وسمعه جبريل عليه السلام من الله عز وجل ، وبلغه جبريل لمحمد صلى الله عليه وسلم . قال تعالى : { وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ }[30] . وقال عز من قائل : { قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ }[31] .

ولجبريل عليه السلام في تبليغه الوحي لنبينا صلى الله عليه وسلم ثلاثة أحوال :

1 - أن يراه الرسول صلى الله عليه وسلم على صورته التي خلق عليها ولم يحصل هذا إلا مرتين رآه مرة بالأفق من ناحية المشرق، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى : { وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ}[32]. ورآه مرة ثانية ليلة الإسراء في السماء، وهذا ما أخبر الله عنه بقوله : { وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى }[33].

2 - أن يأتيه الوحي في مثل صلصلة الجرس فيذهب عنه وقد وعى الرسول صلى الله عليه وسلم ما ، قالت عائشة : [ولقد رأيته ينزل عليه في اليوم الشاتي الشديد البرد فينفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً][34].

3 - أن يتمثل له جبريل في صورة رجل ويخاطبه بالوحي فعن عمر بن الخطاب قال:[بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه و سلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فاسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال يا محمد أخبرني عن الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله صلى الله عليه و سلم وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا قال صدقت قال فعجبنا له يسأله ويصدقه قال فأخبرني عن الإيمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت قال فأخبرني عن الإحسان قال أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك قال فأخبرني عن الساعة قال ما المسؤول عنها بأعلم من السائل قال فأخبرني عن

---

[24] - الحديث رواه البخاري ومسلم

[25] - سورة النساء، الآية :164.

[26] - سورة الاعراف، الآية :143.

[27] - سورة البقرة، الآية 37.

[28] - سورة الشورى، الآية : 51.

[29] - سورة الشورى، الآية :51.

[30] - سورة الشعراء، الآية :192-194.

[31] - سورة النحل، الاية :102.

[32] - سورة التكوير، الاية :23.

[33] - سورة النجم، الاية 13-15.

[34] - البخاري، محمد، صحيح البخاري (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،1981م)، ج1، ص2.

أمارتها قال أن تلد الأمة ربتها وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان قال ثم انطلق فلبثت مليا ثم قال لي يا عمر أتدري من السائل ؟ قلت الله ورسوله أعلم قال فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم][35].

اتفق معظم المفسرين كابن جرير الطبري(310هـ)، وابن كثير(630هـ)، وأبي عبدالله القرطبي(671هـ)، برواية مسندة الى عائشة أنها قالت كان أول ما أبتدئ به رسول الله من الوحي بالرؤيا الصادقة كانت تجئ مثل فلق الصبح، ثم حُبِبَ إليه الخلاء، فكان في غار حراء يتعبد فيه الليالي، حتى فاجأه الحق، فأتاه جبريل بالرسالة، وأقرأه أول آية لسورة العلق. وبلغ الجهد بالرسول حتى عاد مرتجفاً خائفاً الى زوجته، مشفقاً على نفسه، فطمأنته زوجته، وذهبت به الى ورقة الذي أخبره أن الذي نزل عليه هو الناموس الذي أنزل على موسى[36].

ويتميز الوحي بنزوله على الصادقين من عباده. حيث توجد لهم حالة في الوحي غية عن الحاضرين، وإغماء وغطيط تظهر للآخرين وليست حقيقية لمن ينزل عليهم الوحي، لأنهم في هذه الحالة مستغرقون في الملكوت الإلهي بإدراكهم المناسب لهم الخارج عن مدارك البشر العادية. ثم ينزل الوحي بعدئذٍ إما بدوي من الكلام، أو يتمثل لمن ينزل عليه على هيئة شخص يخاطبه بما هو مكلف به لتبليغه له.

وقد سئل النبي عن الوحي، وصفاته وحالاته، فذكر أنه يأتيه أحياناً مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليه، فينفصم عنه وقد وعى ما قال. وأحياناً يتمثل له الملك رجلاً فيكلمه فيعي ما يقول ويدركه أثناء ذلك من الشدة ما لا يعبر عنه[37]. وروي عن عائشة أن الرسول عندما ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه يتفصد عرقاً، لشدة وثقل ما يتلقاه عن الله من الأوامر، والنواهي، والاحكام والشرائع. ويعتقد من يراه على هذه الحالة أنه مصاب بالجنون والصرع، ومن هنا كان اتهام قريش له بذلك، وجاراهم المستشرقون على ذلك، وتبعوهم في هذا التحليل. والوحي عندما ينزل على من اصطفاه الله من عباده مهما كانت وسيلته، فستنسلخ نفس هذا الشخص الموحى إليه من البشرية الى الملكية، ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات، في لمحة من اللمحات، وذلك بعد أن تكمل ذاته الروحية بالفعل.

وفسر المؤرخ ابن خلدون ظاهرة الوحي الإلهي ومراتبه تفسيراً علمياً مقنعاً، يجعل من المنكرين لها في موقف ضعيف من الناحية العلمية. ومفاده ذلك أن الموحى إليهم ينسلخون في تلك اللحظات عن الذات البشرية، ويندمجون في الذات الملكية، ويجعل لهم سماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي أثناء ذلك الانسلاخ. فتارة تسمع الموحى إليه دوياً كأنه رمز من الكلام ولا ينقضي ذلك الدوي إلا وقد وعاه بالكامل. وتارة يتمثل للموحى إليه رجلاً فيكلمه بما أُمر به فيفهم منه ما يقول. وبعد أن ينقضي ذلك يعود الموحى إليه الى طبيعته البشرية ولكنه يكون قد وعى وحفظ وفهم ما أوحي إليه[38].

وإذا كان الوحي هو ما أشرنا إليه، فإن إثباته من الناحية العقلية أمر عسير، فالعقل الذي أصبح أداة المعرفة الأخرى كالحس والإلهام. ولم يجعل سبيلاً للمعرفة الاصلية إلا ما يبرهن عليه العقل ويقرره. ومع ذلك فإن الاستناد الى هذه الأداة في الأمور الدينية التي ينتج عنها بداهة الايمان بالأمور الغيبية أمر صعب التحقيق، إلا أنه ليس خطأ إن لم ندرك هذه المعارف عن طريقه. لأن للمعرفة العلمية وسائل أخرى يعجز العقل العقل عن إدراكها، فتتولى الوسائل التي يقذفها الله في قلوب بعض عباده فيصلون عن طريقها الى معرفة الحقيقة[39].

والوحي الإلهي يمكن تفسيره من الناحية العلمية، إذا قارناه بمسألة (التنويم المغناطيسي) الذي أثبت العلماء من خلاله تمتع الانسان بعقل باطني يفوق عقله المعتاد، وأن الانسان في حالة تنويمه مغناطيسياً يرى ويسمع ويخبر بأمور لا يمكن التكهن بها في عالم المحسوسات. وأن الانسان بهذه الطريقة ثبت أن له روحاً تستقل عن جسمه تمام الاستقلال. كما أن تصرفات وحركات بعض الحشرات كالنمل والنحل التي تأتي بأعمال تنظيمية عجيبة لا

---

[35] - القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج1، ص57-58.

36 - البخاري، صحيح البخاري، ج1، ص3-4؛ النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم: ج1، ص97-98.

[37] - البخاري، محمد، صحيح البخاري، ج1، ص2.

[38] - مقدمة ابن خلدون، (بيروت: 1966م)، ص81.

[39] - ساسي سالم الحاج في، نقد الخطاب الاستشراقي- الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الاسلامية (بيروت: دار المدار الاسلامي، 2001م)، ج1، ص296،

يمكن تفسيرها بالغزيرة وحدها، وإنما يمكن إرجاعها الى إرادة عليا توحي إليها بذلك السلوك المنظم القويم، فإذا كان الامر كذلك فإننا لا نستطيع إنكار الوحي على البشر وإقراره بالنسبة الى الحشرات والمخلوقات الأخرى[40].

المبحث الاول: الوحي من منظور المستشرقين

لقد اهتم العديد من المستشرقين بدراسة القرآن الكريم وعلومه، وقد ذهبوا في ذلك مذاهب شتى في تفسير الوحي الإلهي المنزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ولكنهم أجمعوا على إنكاره، وجاءوا بتفسيرات، وتعليلات، وتأويلات حاولوا من خلالها تفسير التصرفات التي تنتاب الرسول إبان نزول الوحي عليه، بأوضاع مختلفة، منها:

1- الوحي النفسي، والالهام السمعي.
2- حالة صرع وهستيريا.
3- اتأثير الانفعالات العاطفية .
4- أسباب طبيعية عادية كباعثة النوم (التنويم الذاتي).
5- تجربة ذهنية فكرية .
6- حالة الكهنة والمنجمين.

وغير ذلك من الأقوال التي فاقت سذاجة الجاهلين الأوائل[41].

على أن إنكارهم للوحي قادهم بداهة الى إنكار المصدر الإلهي للقرآن الكريم الذي أجمعوا أيضاً على بشريته، وأن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) قد استمده من أصول مختلفة :

1- يهودية، مستمدة من قصص التوراة، ومن شروح التلمود.
2- النصرانية، مستمدة من الاناجيل المختلفة كانجيل الطفولة، ومستمدة من الاختلاط بالرهبان مثل: الراهب النسطوري (بحيرا) الساكن في الشام.
3- الحنيفية، ورقة بن نوفل عم خديجة زوج النبي.
4- الوثنية، من سجع الكهان والمنجمين.
5- الاشعار، شعر أمية بن أبي الصلت.

وفيها سنتطرق الى أبرز المستشرقين وطروحاتهم بخصوص ظاهرة الوحي ومصدره وتعليلها حسب مناهجهم، وقبلها مصدر الوحي، الذي يخالفون فيه الرواية الاسلامية.

أولاً: ثيودور نولدكه[42]،

---

[40] - عبدالعظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن(القاهرة: طبعة عيسى البابي الحلبي، د،ت)، ج1، ص48.

[41] - عمر بن ابراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره " دراسة ونقد" (الرياض: دار طيبة1413هـ -1992م)، ج1، ص381.

[42] - ثيودور نولدكه: ولد في 2 آذار/ مارس عام 1836م في مدينة هامبورغ، أتقن العربية، العبرية، والسريانية. درس في غوتنغن وفيينا وبرلين، حصل على الدكتوراه عام 1856م وهو في سن العشرين عن تاريخ القرآن. عين مدرساً للتاريخ الإسلامي في جامعة غوتينغن عام 1861. وأستاذ التوراة واللغات السامية في جامعة كييل عام 1864م، وبخصوص تاريخ القرآن؛ يذكرالمؤلف في صدر الكتاب، فقد تقدم نولدكه بأصله للحصول على الدكتوراه عام 1859/1860م، وكان وقتها جزءاً صغيراً لا يزيد عدد صفحاته على ال200 صفحة، ويحتلُّ قسماً معتبراً منه نقد كتابي غوستان فايل وشبرنغر عن القرآن والنبي. ثم عرضت عليه دار نشرٍ ألمانية إعادة طبعه عام 1898م، ولأنَّ نظره كان قد ضعُف؛ فقد كلَّف بذلك تلميذه فريدريش شفاللي، الذي أعاد صياغته مُراعياً في ذلك ما صدر من بحوثٍ جديدة حول القرآن، وصدر الجزء الأول من الكتاب مرةً ثانية عام 1909م. وتوفي شفاللي قبل أستاذه عام 1919م،

يعد المستشرق الالماني (ثيودور نولدكه) المختص بتاريخ القرآن الكريم، من أكثر المستشرقين الذين تعاملوا مع القرآن الكريم إنصافاً، حيث يرد في ثنايا كتابه (تاريخ القرآن)الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم عليه، فمفهوم الوحي عند الغربيين ومنهم

نولدكه، لا يكون بنزول ملك من عند الله على من يجتبيه من رسله مباشرة، أو بتوسيط ملك، بل هو عبارة عن تجليات شخصياتهم الباطنية، وقد عبر (ثيودور نولدكه) عن هذا الاعتقاد قائلا:" جوهر النبي يقوم على تشبع روحه من فكرةٍ دينيةٍ ما، تسيطر عليه أخيرًا؛ فيتراءى له أنه مدفوع بقوة إلهية ليبّلغ من حوله من الناس تلك الفكرة على أنها حقيقة آتية من الله" [43].

ويشير اليها بصور أخرى، بقوله:" كانت نبوة محمد نابعة من الخيالات المتهيجة والإلهامات المباشرة للحس أكثر من أن تأتي من التفكير النابع من العقل الناضج. فلو لا ذكاؤه الكبير لما استطاع الارتقاء على خصومه ... مع هذا كان يعتقد أن مشاعره الداخلية قادمة من الله بدون مناقشة"[44].

ومع ذلك فإن له أفكار تشبه بقية المستشرقين حول مصدرية الوحي من أصول مختلفة، قائلاً بهذا الصدد بـأن: " ... المصدر الرئيس للوحي الذي نزل على النبي حرفيا بحسب إيمان المسلمين وبحسب اعتقاد القرون الوسطى وبعض المعاصرين هو بدون شك ما تحمله الكتابات اليهودية، وتعاليم محمد في جلها تنطوي في أقدم السور على ما يشير بلا لبس إلى مصدرها، لهذا لا لزوم للتحليل لنكشف إن أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير من التعاليم والفروض، هي ذات أصل يهودي" [45].

فنلاحظ أن المستشرق نولدكه يقطع بأن المصدر الأساسي والمكوّن للوحي القرآني هو الكتابات اليهودية، ودليله على ذلك قصص الأنبياء المذكورة في القرآن الكريم، وبعض التعاليم والفروض، فيورد أمثلة عديدة ليثبت افتراءاته، ويقول:" إن الشهادة المعروفة في الإسلام: لا اله إلا الله، مستقاة من عبارة يهودية يشير إليها في كتاب (صموئيل الثاني)، فضلا عن أنه يدعي بأن الوحي كان نتيجة اختلاط العرب آنذاك مع اليهود والمسيح، حتى إن بعض أشكال الصلاة ووصف الوحي بالفرقان هو ما يمكن اشتقاقه من اللغة الآرامية المسيحية، فرقان بمعنى خلاص " [46].

فصدر الجزء الثاني من الكتاب بتحرير تلميذٍ آخر من تلامذة نولدكه هو أوغست فيشر عام 1920م. وبإشارةٍ من نولدكه نفسه عمل المستشرق برغشترسّر على إصدار الجزء الثالث؛ لكنه توفّي عام 1934م (كان من عشاّق الجبال، وفيها لقيَ حتفه)؛ فسارع تلميذه أوتو برتزل لإكمال المخطوط وإصداره عام 1937م. وفي العام 2000م أعادت دار النشر الشرقية (أولمز) إصدار الأجزاء الثلاثة في مجلدٍ واحد. قسّم نولدكه (وتلامذته من بعده) الكتاب بأجزائه الثلاثة إلى ثلاثة أقسام كبرى؛ القسم الأول عنوانه: في أصل القرآن، والقسم الثاني عنوانه: جمع القرآن، والقسم الثالث عنوانه: تاريخ نصّ القرآن. قامت مؤسسة كونراد أديناور العاملة في (التنمية) في الشرق الأوسط، بإصدار ترجمةٍ عربية للكتاب، قام بهذه الترجمة الدكتور جورج تامر، وهو لبنانيٌّ يدرّس بجامعة أرلنغن بألمانيا. نشرت عدة مقالات عربية تنتقد المنهج المتبع في الكتاب، معتبرة إياه غير صالح لدراسة القرآن الكريم، آخرها ترجمة وقراءة نقدية للباحث الدكتور رضا محمد الدقيقي حصل بها الباحث على درجة الدكتوراة من جامعة الأزهر. وقدم عبد الله بن عمر البكري رئيس لجنة إحياء التراث الإسلامي والنشر العلمي عرضا للكتاب أكد فيه انه لأهمية كتاب (تاريخ القرآن) فلا تكاد تجد باحثاً مختصاً في مجال الدراسات الإسلامية في الغرب لا يرجع إليه. يذكر بأن الكتاب المترجم قد منع من التداول في عدة دول عربية منها: الأردن ولبنان والسعودية وغيرها. يعد نولدكه شيخ المستشرقين الألمان، توفي في 25 كانون الاول/ ديسمبر عام 1930م في مدينة كارلسروه في ألمانيا. ينظر: عبدالرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 2006م)، ص345؛ عبد الله محمد الأمين النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، 1997م)، ص567.

[43] - تاريخ القرآن، تعريب: جورج تامر، ج1، ص3.

[44] - المرجع نفسه، ج1، ص5.

[45] - المرجع نفسه، ج1، ص7.

[46] - المرجع نفسه، ص7-8.

وبشأن التأثير المسيحي على الإسلام، قال: "أما البعض الآخرمنها [المواد] فلا شك في أنّ مصدره مسيحي، أعني بذلك التهجد،وبعض أشكال الصلاة، ووصف الوحي بالفرقان، ما يمكن اشتقاقه من اللغة الآرامية المسيحية " [47].

وسيفضي بنا البحث المتمعن عن ما هو يهودي ومسيحي في القرآن إلى الاقتناع بأن التعاليم الأساسية التي يشترك فيها الإسلام والمسيحية هي ذات صبغةٍ يهودية" [48].

ونذكر هنا عبارة ساقها (نولدكه) في توجيه وتعزيز تعاليم مسيلمة الكذاب، بمحاولة تشبيهها بتعاليم خاتم الانبياء والمرسلين محمد صلى الله عليه وسلم، إذ قال:" تعاليم مسيلمة وتعاليم محمد متشابهة إلى حد كبير وّثمة أمور هامة مشتركة بين التعليمين، مثل الحياة الأبدية، واسم الرحمن لله، وأحكام الصيام، وتحريم الخمر، والصلاة اليومية الثلاث الثابتة، هذه القربى لا تقوم غالبًا على كون مسيلمة أخذ تعليمه من الإسلام، بل بالأحرى على اعتماد كلا التعليمين في مواضع مختلفة على المسيحية"[49].

ثانياً: غوستاف لوبون[50]

يرى المستشرق لوبون بأن التصرفات التي تعتري الرسول إبان نزول الوحي عليه ما هي إلا اصابته بالصرع الذي ينتابه في هذه اللحظات فيعتريه احتقان فغطيط فغثيان. ويرى أن يجب اعتبار محمد من فصيلة المهووسين من الناحية العلمية كأكبر مؤسسي الديانات. ويقول في هذا الصدد" ولا أهمية لذلك. فلم يكن ذوو المزاج البارد من المفكرين هم الذين ينشؤون الديانات. ويقودون الناس، وإنما أولو الهوس هم الذين مثلوا هذا الدور، وهم الذين أقاموا الاديان، وهدموا الدول، وأثاروا الجموع وقادوا البشر. ولو كان العقل لا الهوس هو الذي يسود العالم، لكان للتاريخ مجرى آخر" [51].

كل هذا يوضح أن حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن مجهولة في هذه الفترة، وإنما أراد هذا المستشرق أن يبحث عن حجة ليطعن من خلالها في الوحي، وذلك بإرجاعه إلى مخيلة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل إنه بهذا الزعم يستطيع الطعن في عقل الرسول عليه السلام، وفعلا قد ادعى لوبون ذلك لما زعم أنه

---

[47] - المرجع نفسه، ج1، ص7

[48] - المرجع نفسه، ج1، ص7.

[49] - المرجع نفسه، ج1، ص51-52.

[50] - غوستاف لوبون: ولد في مقاطعة نوجيه لوروترو بفرنسا في 7 أيار / مايو عام 1841م. درس الطب، وقام بجولة في أوروبا وآسيا وشمال أفريقيا. اهتم بالطب النفسي وأنتج فيه مجموعة من الأبحاث المؤثرة عن سلوك الجماعة، والثقافة الشعبية، ووسائل التأثير في الجموع، مما جعل من أبحاثه مرجعًا أساسيًا في علم النفس، ولدى الباحثين في وسائل الإعلام في النصف الأول من القرن العشرين.
من أشهر آثاره: حضارة العرب، وحضارات الهند، و(باريس) عام 1884م، والحضارة المصرية، وحضارة العرب في الأندلس، وسر تقدم الأمم، وروح الاجتماع الذي كان انجازه الأول. وهو أحد أشهر فلاسفة الغرب وأحد الذين امتدحوا الحضارة الإسلامية. لم يسر غوستاف لوبون على نهج معظم مؤرخي أوروبا، حيث اعتقد بوجود فضلٍ للحضارة الإسلامية على العالم الغربي. عُرف بأنه أحد أشهر فلاسفة الغرب الذين أنصفوا الأمة العربية والحضارة الإسلامية، فلم يَسِر على نهج مؤرخي أوروبا الذين صار من تقاليدهم إنكار فضل الإسلام على العالم الغربي. لكن لوبون الذي ارتحل في العالم الإسلامي وله فيه مباحث اجتماعية، أقرَّ أن المسلمين هم مَن مدَّنوا أوروبا، فرأى أن يبعث عصر العرب الذهبي من مرقده، وأن يُبديه للعالم في صورته الحقيقية؛ فألف عام 1884م كتاب (حضارة العرب) جامعًا لعناصر الحضارة العربية وتأثيرها في العالم، وبحث في أسباب عظمتها وانحطاطها وقدمها للعالم تقديم المدين الذي يدين بالفضل للدائن. ولا بد من الإشارة إلى أن بعض الباحثين العرب والمسلمين الذين قدروا عمل لوبون وأشادوا به، وجهوا انتقادات إلى آرائه في موضوعي الوحي والنبوة والقرآن وغيرها من العقائد الإيمانية الأساسية في الإسلام. وترجع أسباب هذا النقد إلى اختلاف العقليتين العلمية واللاهوتية. العقلية العلمية التي يتكلم بها لوبون تستمد يقينياتها من المشاهدة العينية والتجربة الحسية، بينما العقلية اللاهوتية التي تكلم بها النقاد، تستمد يقينياتها من عالم الغيب والميتافيزيقا، وهي العقلية السائدة في العالمين العربي والإسلامي، وهذا الاختلاف بين العقليتين هو ما يطلق عليه الباحثون الغربيون الفجوة الفاصلة بين عالمين وتفكيرين. توفي لوبون في ولاية مارنيه لاكوكيه بفرنسا في 13 كانون الاول / ديسمبر عام1931م.

[51] - غوستاف لوبون، حضارة العرب، نقله إلى العربية: عادل زعيتر(بيروت – لبنان: دار احياء التراث العربي، ط 3، 1399هـ/ 1979م)، ص141 وما بعدها.

عليه السلام كان مصابا بالصرع، كما كان مهووسا مفتونا، وذلك حين قال: "يجب عد محمد من فصيلة المهووسين من الناحية العلمية" [52].

ثم أردف مبينا أن هذا الهوس "يحفزه إلى اقتحام كل عائق، ويجب على من يود أن يفرض إيمانه على الآخرين أن يؤمن بنفسه قبل كل شيء، ومحمد كان يعتقد أنه مؤيد من الله فيتقوى فلا يرتد أمام أي مانع" [53].

ثالثاً: أجنتاس كولدزيهر[54]

ذهب المستشرقون إلى أن مصدر الوحي الحالة المرضية التي كانت تكتنف النبي محمدا (ص)، فذهب جولد تسيهر إلى أنه "خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكارا أخذ يجترها في قرارة نفسه وهو منطو في تأملاته أثناء عزلته، ولميل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة التي يلمح فيها أثر حالته المرضية، نراه ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين" [55].

يبدو أن أن كولد تسيهر يُشير إلى عدة احتمالات منها:
1 -أنّ النبي محمداً صلى الله عليه وسلم اطلع بواسطة مشاغله وأعماله التي كان يزاولها على أفكار جديدة شكلت أهمية كبرى في نفسه.
2 -أنّ النبي محمداً صلى الله عليه وسلم كان يعاني حالات نفسية مرضية كانت لها أثر غير طبيعي في تصرفاته كابتعاده عن دين قومه وعزلته في الغار حتى تكوين دينه الجديد.
فالمستشرق يؤكد أثر الحالة المرضية في مصدر الوحي القرآني.

وقد أضاف كولدزيهر شبهة أخرى حول القرآن بقوله:" فلا يوجد كتاب تشريعي اعترفت به طائفة دينية اعترافا عقديا على أنه نص منزل أو موحى به ، يقدم نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات ، كما نجد في نص القرآن"[56] .

وقد رد هؤلاء أسباب هذا الاختلاف والاضطراب لعدة أمور منها

١ ـ الاعتماد في حفظ القرآن على صدور الصحابة.

---

[52] - غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص130

[53] - المرجع نفسه، ص132.

[54] - أجنتاس كولدزيهر: ولد في 22 حزيران / يونيو عام 1850م في مدينة سكيشفيهيرفاز في هنغاريا لاسرة يهودية، يعتبر على نطاق واسع بين مؤسسي الدراسات الإسلامية الحديثة في أوروبا. تلقى تعليمه في جامعة بودابست، برلين، لايدن بدعم وزير الثقافة الهنغاري. أصبح جامعيا في بودابست في عام 1872م. في العام التالي تحت رعاية الحكومة الهنغارية، بدأ رحلة عبر سوريا وفلسطين ومصر، واستغل الفرصة لحضور محاضرات المشايخ المسلمين في الجامع الازهر في مدينة القاهرة. وكان أول يهودي في العالم يصبح استاذا في جامعة بودابست عام 1894م، ومثل الحكومة الهنغارية وأكاديمية العلوم في مؤتمرات دولية عديدة. تسلم جائزة كبير الذهبية على شرف مؤتمر ستوكهولم عام 1889م، وأصبح عضوا في العديد من الجمعيات في هنغاريا وغيرها، عين أمينا للجالية اليهودية في بودابست. أول مستشرق قام بمحاولة واسعة شاملة للتشكيك في الحديث النبوي، يعده المستشرقون أعمق العارفين بالحديث النبوي. ومكث سلطانه وسلطان مدرسته متسلطا على كثير من المستشرقين والذين ينتمون إلى هذا الدين بالاسم فقط واعتبروا كتبه المرجع الأساسى في دراساتهم للأحاديث والسنن ولم يخرج عن متابعته في كل ما قاله الا فئة قليلة جدا من المستشرقين المتاخرين عنه فقد تحرروا من متابعته وناقشوه في بعض ما قال ورأوا في أحكامه على السنة جورا وظلما. من أهم كتبه: (العقيدة والشريعة في الإسلام) نقله إلى العربية الدكتور عبد الحليم النجار، والدكتور محمد يوسف موسى، والأستاذ عبد العزيز عبد الحق، كما توجد له كتب أخرى، كالحديث في الإسلام، صدر عام 1909م، وكتاب مذاهب التفسير الإسلامي، نقله الى العربية الدكتور عبدالحليم النجار، وأخوان الصفا 1910م، والمعتزلة والمترادفات العربية عام 1918م، ودراسات محمدية، نقله الى العربية الصديق احمد، وقد علق الشيخ محمد الغزالي على كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام بقوله: والحق أن الكتاب من شر ما ألف عن الإسلام، وأسوء ما وجه إليه من طعنات. توفي في 13 تشرين الاول / نوفمبر عام1921م عن 71 سنة. ينظر: نجيب العقيقي، المستشرقون (مصر: دار المعارف، ط

[55] - العقيدة والشريعة في الاسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى (بيروت – بغداد: منشورات الجمل،2009م)، ص22.

[56] - ايجناس كولدتسيهر، مذاهب التفسير الاسلامي، ترجمة: عبدالحليم النجار (القاهرة: المركز القومي للترجمة،2013م)، ص6.

٢ ـ الكتابة بوسائل بدائية يصعب المحافظة عليها.

٣ ـ نسيان شيء من القرآن استنادا للنصوص العامة من القرآن والسنة التي ذكرت هذا الأمر.

٤ ـ وجود منسوخ التلاوة.

٥ ـ اختلاف مصاحف الصحابة في عدد السور والآيات ووجوه القراءات والاختلاف في الرسم.

رابعاً: هوبرت جريمه[57]

يقول في كتابه (محمد) :" لم يكن محمد في بادىء الامر يبشر بدين جديد، وإنما كان يدعو الى نوع من الاشتراكية، فالاسلام في صورته الاولى الاصلية لم يكن يحتاج الى أن نرجعه الى ديانة سابقة تفسر لنا تعاليمه، ذلك لانا إذا نظرنا إليه عن كثب نراه لم يظهر الى الوجود كعقيدة دينية، بل كمحاولة للاصلاح الاجتماعي تهدف الى تغيير الاوضاع الفاسدة، وعلى الاخص الى إزالة الفروق الصاخبة بين الاغنياء الجشعين، والفقراء المضطهدين... لذلك نراه يفرض ضريبة معينة لمساعدة المحتاجين، وهو إنما يستخدم فكرة الحساب في اليوم الآخر كوسيلة للضغط المعنوي، وتأييد دعوته..." [58].

خامساً: كارل بروكلمان[59]

[57] - هوبرت جريمه: مستشرق الماني ولد عام1864م، ودرس على يد المستشرق المعروف ساخاو، وزاول نشاطه منذ العام1889م في جامعة فرايبورج التي تأسست في العام نفسه، واستدعي في عام1910م الى مدينة مونستر حيث درس فيها اللغات الشرقية، . وقد تحققت له بعض الاكتشافات في بحوثه الاثرية (= النقوش). من آثاره محمد (صلى الله عليه وسلم) في مجلدين، صدر المجلد الثاني في مدينة مونستر ما بين عامي 1892-1895م وفيه قدم محمد كمصلح اجتماعي، كما قدم في هذا الكتاب عرضاً وصفياً للشريعة في القرآن. وفي عام1904م كرر (جريمه) نظريته حول نبي الله (محمد) وذلك في كتابه (الاهمية التاريخية لشبه جزيرة العرب)، لكنه عبر في هذه المرة عن أن أقدم تعاليم للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم) تعود الى التوحيد في الجنوب العربي (= اليمن). وفي الختام عاد (جريمه) مرة أخرى الى تفسيره الفريد حول عظة النبي محمد، حين انتقى وصنف القرآن في العام1923م، وترجمه في وزنه الشعري الاصلي. وصدر له بحث تحت اسم محمد في مجلة الدراسات السامية عام1928م، بالاضافة الى تاريخ العرب في الشام قبل الاسلام عام1929م، وقد فارق الحياة عام1942م. ينظر: يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربية والاسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، نقله عن الالمانية: عمر لطفي العالم (بنغازي – ليبيا: دار المدار الاسلامي، ط2، 2001م)، ص334؛ يحيى مراد، معجم أسماء المستشرقين (بيروت: دار الكتب العلمية،2004م – 1425هـ)، ص269.

[58] - التهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، في افتراءات المستشرقين على الاسلام والرد عليها، يحيى مراد،(بيروت: دار الكتب العلمية،2004م-1425هـ)، ص201 نقلاً عن محمد كامل عياد، صفحات من تاريخ الاستشراق، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، تشرين الاول/ اكتوبر 1969م، المجلد44، ج4، ص794؛ وقارن بما ذكره ساسي سالم الحاج في، نقد الخطاب الاستشراقي-الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الاسلامية (بيروت: دار المدار الاسلامي، 2001م)، ج1، ص299، حيث نقل من المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون الذي نقل بدوره المعلومة من المستشرق الالماني جريمه، في كتابه (محمد).

[59] - كارل بروكلمان: ولد في 17 ايلول/ سبتمبر عام 1868م في مدينة روستوك. بدأ دراسة اللغة العربية وهو في المرحلة الثانوية، كانت أشد أمانيه العيش فيما وراء البحار، وذلك بسبب انحدار حياة الأعمال في روستوك، وتطلع العديد من التجار إلى العمل فيما وراء البحار. وهو لا يزال في الدراسة الثانوية، بدأ يدرس السريانية، والآرامية الكتابية، وأتقن العبرية. درس في الجامعة بالإضافة إلى اللغات الشرقية اللغات الكلاسيكية (اليونانية واللاتينية) ودرس على يدي المستشرق ثيودور نولدكه ، الذي كلفه بالقيام بدراسة عن العلاقة بين كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير، وكتاب أخبار الرسل والملوك للطبري، وقد استطاع الحصول على الدكتوراه الأولى عام 1890م. انتخب بروكلمان في مجاميع: برلين وليبزيج وبودابست وبون ودمشق، وغيرها. وترك كثيرا من المؤلفات من أهمها: العلاقة بين كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير، وكتاب أخبار الرسل والملوك للطبري، رسالته للدكتوراه عام 1890م. ديوان لبيد مترجم من طبعة فيينية، عام 1891م. كتاب تلقيح فهوم أهل الآثار في مختصر السير والأخبار، رسالة الأستاذية، عام 1893م. المعجم السرياني، عام1895م. كتاب الوفا في فضائل المصطفى، مخطوط، عام 1895م. تاريخ الآداب العربية، المجلد الأول. 1898م، عمل عبد الحليم النجار في ترجمة هذا الكتاب فعاجلته الوفاة قبل أن ينجزه. اهتم بروكلمان بدراسة التاريخ الإسلامي وله في هذا المجال كتاب مشهور (تاريخ الشعوب الإسلامية)، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. ومن أشهر مؤلفاته كتاب تاريخ الأدب العربي الذي ترجم في ستة مجلدات وفيه رصد لما كتب في اللغة العربية في العلوم المختلفة من مخطوطات ووصفها ومكان وجودها.، توفي في مدينة هاله في 6 أيار/ مايو عام1956م عن 87 عاماً. ينظر: عبدالرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 98-105؛ يحيى مراد، معجم أسماء المستشرقين، ص155-159..

يشير كارل بروكلمان إلى مسألة هي أن مصدر الوحي ناتج عن الأفكار التي كونها النبي محمد زيادة على ما استفاده في اليهودية والنصرانية، والتي كانت لهما الأهمية الكبرى في ولادة دينه الجديد [60].

وقد عرض لتأريخ القرآن في الفصل الثاني من الباب الثاني من تأريخ الأدب العربي، وقد خصص هذا الفصل الموجز له ، فعرض للوحي ، وجمل القرآن المؤثرة، ذاكراً بأن القرآن يأخذ طابع (سجع الكهان)، أي بعبارة أخرى أن بعض أصول الوحي اقتبسها النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) من الكهانة العربية الوثنية التي كانت سائدة في مناطق عديدة الجزيرة العربية قبيل البعثة النبوية [61].

سادساً: آرثر جيفري[62]

ينقل آرثر جفري عن المستشرق البريطاني مارجليوث في كتابه (محمد) ما نصه:" كان لا بدّ أنْ تعتري الدَّهشة الباحثين الأوربيّين بسبب تلك الإفادات الموجودة في المصادر حول النّوبات الغريبّة الّتي كانت توافي مُحَمَّداً ، سيّما عِنْدَ الوحي، إنّ الانطباع ... بأنّه كان عُرْضَةً للصَّرْاع تجد تأكيدها اللاّفت في الملاحظات المدوّنة لتجاربه أثناء الوحي ـ و لا يقلّ من أهميتها احتمال أن تكون الأعراض غالباً قد زُيّفت . العمليّة الّتي كانت تصحبها نوبة أحياناً بصلصلة الأجراس في الأذنيْن أو بتخيّل أحدٍ حاضر ، بإحساس (اللاوعي ، الّتي تُرافق (أو تُسبق الرعب ، تلك التي تدفع المريض إلى التّعرق و إمالة الرأس ، و إطلاق الزبد من الفمّ ، و تجعل الوجه يحمرّ أو يبيض ؛ وإلى الشعور بالصّداع..."[63] .

ومن جهة أخرى ينقل عن محاضرات المستشرق ريتشارد بل (الاسلام في بيئته المسيحية) أمام جامعة إدنبره الصادرة في لندن عام1926م، قوله:" ... بأنَّ الإشكاليّة تكمن في أنّه عشيّة مجيء مُحَمَّدٍ ، أصبحت الأفكار الدينيّة الجديدة تتخلّل الجزيرة العَرَبِيّة ، لحدٍ ما من جانب اليهود و بالأعم من قِبل المصادر المسِّيحيّة ، التي أتت الجزيرة العَرَبِيّة من ثلاثة اتجاهات : نزولاً من سوريا إلى شمال غرب ، من الرافدين إلى شمال شرق و من الأعلى من الأحباش عبر جنوب الجزيرة العَرَبِيّة . وأحد براهين ذلك أنّ معظم المعجم الدّينيّ مستعارٌ إمّا من الأثيوبيّة أو السّريانيّة ، و حتّى المصطلحات اليهوديّة ، و المصطلحات الدّينيّة الفارسيّة الّتي جاءت من خلال السريانية . و على هذا النحو فإن : الله ، القُرْآن ، الفُرْقَان ، صلوات ، جهنّم ، جنّة ، فِرْدَوْس ، زكاة ، دين ، الخ ، كلّ تلك

---

60 - تاريخ الشعوب الاسلامية، نقله إلى العربية: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي(بيروت: دار العلم للملايين،ط5، 1968م)، ص69.

61 - كارل بروكلمان، تأريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار(القاهرة- مصر: دار المعارف، ١٩٦٨م)، ج1، ص137.

62 - آرثر جيفري: مستشرق استرالي ولد في مدينة ملبورن في18 تشرين الاول / اكتوبر عام1892م، تخرج من جامعة ملبورن عام 1918م، ثم حصل علي شهادة الماجستير عام 1920م، عمل أستاذا في مدرسة الدراسات الاستشراقية في الجامعة الأمريكية بالقاهرة عام 1921م، حصل علي درجة الدكتوراه عام 1929م، رحل إلي جامعة كولومبيا عام 1938م، وعمل بها أستاذا في قسم لغات الشرق الأوسط والأدنى، تزوج من الانسة إيلسا عام 1923م، وكانت سكرتيرة مدير الجامعة الأمريكية بالقاهرة، توفي في كندا في الثاني من شهر آب/ اغسطس عام 1959م ودفن فيها. تخصص في الدراسات الاسلامية، معروف بتعصبه ضد الاسلام، له مؤلفات عديدة تخص القرآن الحكيم منها: مقدمة كتاب المصاحف:- كانت من أول مؤلفاته والذي تم نشره 1937م، كتاب المفردات الأجنبية في القرآ، تم نشره عام 1938م، كتاب الكلمات الدخيلة في القرآن، وهذا الكتاب صدر باللغة الإنكليزية، كتاب القرآن ككتاب دين، هذا الكتاب صدر باللغة الإنكليزية عام 1952م، كتاب مقدمتان في علوم القرآن، حقق جيفري في هذا الكتاب عن مقدمتين لكتابين مختلفين: كتاب (مقدمتان في علوم القرآن)، ضم مقدمتين لتفسيرين هما (كتاب المباني لنظم المعاني) لمؤلف مجهول ومقدمة تفسير ابن عطيه المعروف. مصادر تاريخ القرآن، صدر بالإنكليزية في سنة 1937م. كان كثير الطعن علي كتاب الله سبحانه وتعالي، كما أوضح ذلك في مقدمته في كتاب المصاحف حيث أنه كان دائما يعتمد علي جمع روايات يعمل من خلالها علي إفشاء حالة من الظن والتشكيك بالقرآن الكريم. وأنه كان يعتمد في منهجه علي إثارة غيرة المسلمين من النصارى، وكأنه يريد أن يثير غيرة المسلمين من النصارى الذي فازوا بنتائج باهرة في إثبات تحريف كتبهم، وهو يمني المسلمين بنتائج باهرة لها أثر عظيم إن هم فعلوا مثل النصارى ونجحوا في إثبات تحريف كتابهم، ويبدو أن هناك من أخبره أن المسلمين كانوا مجموعة من الأعراب في الصحراء حفروا الأرض فعثروا علي قرطاس مكتوب عليه القرآن، فقالوا إنه هذا هو كتاب الله!، كان دائما في منهجه يتبع أسلوب التمويه والإطالة في موضوعاته، حتي يثير من يقوم بقراءة كتبه ويزرع بداخله روح من التشتت والتشكيك، أنه كان دائما يبني أرائه عن الدين من خلال وجهة نظره الذاتية وخلفيته الفكرية (وكما قال فريدريك جرانت الكاتب بنفس المجلة إن الدين عنده لم يكن مجرد بحث أكاديمي محض. وإن كان ذكراً هذا الكلام في معرض المدح إلا أنه يلقي الكثير من الضوء علي الخلفية الفكرية التي تشكل قناعات جيفري وتوجه وتحرك أبحاثه ، ويمكن في ظلها فهم آرائه وكتاباته عن الإسلام والقرآن. ينظر:، حسن منديل حسن العكيلي، بحث تزييف المخطوط العربي لدي المستشرقين. المستشرق آرثر جيفري نموذجاً، مجلة دراسات استشراقية ، العدد8، 2016م/1437هـ، ص2. حاتم القرشي، نقد لمقدمة آرثر جيفري في كتاب المصاحف، نقد منشور في موقع ملتقي أهل التفسير، 2011م/1432هـ، ص7؛ جمال عبدالهادي ووفاء محمد، منهج كتابة التاريخ الإسلامي لماذا وكيف (المنصورة: دار الوفاء، 1414هـ / 1994م)، ص246.

63 - آرثر جفري، بحثا عن محمد التاريخي، ترجمة: مالك سليماني: www.muhammadanism.org

الكلمات من هذا المنشإ، والشّخصيات البارزة الّتي تتحرك على مسرح القُرْآن : إبراهيم ، يونس ، موسى ، عيسى ، إدريس كلها من مصدرٍ سريانيّ "[64].

ويذكر المستشرق جفري أنه وجد في عدّة مصادر يقول: " أنّ رسول الله توفّي حتى قبل أن تتمّ أيّة عملية جمع للقرآن" . ويجادل المسلمون المتشدّدون أنّ النبي نفسه لم يكن يعرف القراءة ولا الكتابة. لكن في جيلنا هذا كل من د. توري من جامعة يال ود. ريتشارد بيل من أدنبره، كل منهما يعمل على حد وبشكل مستقلّ عن الآخر، توصّلا إلى نتيجة أنّ الدليل الباطني في القرآن نفسه يشير إلى حقيقة مفادها أنّه كان يعرف الكتابة، وأنّه خلال فترة ما قبل وفاته كان مشغولاً في تحضير مادّة (الكتاب)، ليتركه لأتباعه من بعده كنصّ مقدّس، وأن يكون لهم كما كانت التوراة لليهود أو الإنجيل للمسيحيين"[65].

سابعاً: ريجيس بلاشير[66]

لقد كتب المستشرق الفرنسي (ريجيس بلاشير كتاباً بعنوان (القرآن)، مكون من سبعة فصول، اختصت اربعة منها في تاريخ القرآن الكريم، وقد عالج بلاشير في هذه الفصول الاصل اللغوي لكلمة القرآن التي يقول ربما تكون مأخوذة من السريانية التي يرد فيها لفظ مشابه لها في المعنى"[67]. ويقول في مكان آخر وما تتميز به السور القرآنية من تحذير وإنذار وقصص تتحدث عن عذاب الغابرين وأنها تؤدي الى حيرة القارىء لا سيما غير العربي وموقفه السلبي من القرآن لا سيما في القراءة والتحليل لأنه سوف ييأس من فهم القرآن[68].

64 - المرجع نفسه.

65 -آرثر جفري، التاريخ النصي للقرآن، ترجمة ابراهيم جركس، موقع الحوار المتمدن:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid

66 - ريجيس بلاشير: ولد ريجيس بلاشير في 30 حزيران/ يونيو عام 1900م بمونروج، في ضواحي العاصمة الفرنسية باريس. ثم هاجر مع أسرته في عام 1915م إلى المغرب حيث اشتغل والده في الإدارة المحلية. درس العربية في ثانوية الدار البيضاء على المستشرق الفرنسي الكبير هنري ماسي صاحب المؤلفات المشهورة في التراث العربي وعُضو المجمع العلمي العربي بدمشق. وقد أظهر أثناء دراسته تفوقا فجعل ذلك الأستاذ يوليه عناية كبيرة ويوجهه نحو البحث العلمي في مجال الدراسات العربية، وبعد حصوله على شهادة الباكالوريا سافر إلى الجزائر لمواصلة تحصيله العلمي في الجامعة التي كانت آنذاك معقلا للمستشرقين الفرنسيين أمثال الإخوة جورج ووليم مارسيه ولفي بروفنسال، فنهل من معارفهم، واستفاد من خبرتهم وتجاربهم. حصل على الليسانس في اللغة العربية في عام 1922م وشهادة التبريز في التخصص نفسه في سنة 1924م، بعد ذلك، عيّن مباشرة أستاذا في مدرسة مولاي يوسف بالرباط إلى غاية 1929م، ثم عمل باحثا بالمعهد الدراسات المغربية العليا في الرباط الذي كان يديره آنذاك المستشرق الفرنسي الكبير هنري تيراس مؤسس مجلة (هسبيريس) للدراسات العربية. وهي ما زالت تصدر إلى اليوم في المغرب بنفس الجدية والرصانة العلمية. وكان خلال ذلك لا يكاد ينقطع عن مواصلة الدراسة والبحث العلمي سواء في مشروعه الدكتوراه وغيره.عاد بلاشير إلى فرنسا في عام 1935م ليدرّس اللغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية الشهيرة الواقعة في 4 شارع ليل في الحي السابع بباريس، وهي مدرسة قائمة إلى اليوم تكوّن أجيالا من المختصين في اللغات الشرقية من الفرنسيين وغيرهم من الطلبة والباحثين القادمين من كل أصقاع العالم. لقد شكل هذا التعيين الاعتراف الأول بمكانته العلمية فقد خلف في هذا المنصب العالي بالمدرسة العريقة عالما مستشرقا معروفا وهو موريس غوديفروا ديمومبين الذي أحيل على التقاعد. وبعد عام، ناقش رسالة الدكتوراه الدولة في جامعة السوربون حول الشاعر العربي الكبير أبو الطيب المتنبي. وارتقى في عام 1950م إلى درجة أستاذ كرسي الأدب العربي في العصر الوسيط في جامعة السوربون، وبقي في هذا المنصب إلى غاية إحالته على التقاعد في سنة 1970. وكان له نشاط واسع خارج الجامعة، فعمل مديرا لمعهد الدراسات الإسلامية التابع لأكاديمية العلوم من 1956 إلى غاية 1965م، كما شارك في تأسيس جمعية تطوير العلوم الإسلامية. وعين عضوا في أكاديمية العلوم في كانون الثاني 1972م. واصل ريجيس بلاشير نشاطه العلمي في فرنسا والعالم العربي بكل عزم وصبر إلى أن جاءته المنية في باريس في 7 آب/ اغسطس عام 1973م وقد ناهز ثلاثة وسبعين عاما. مستشرق فرنسي ولد في مدينة مونترج يوم 30 حزيران/يوليو عام 1900م ، معروف بإطلاعه العميق على اللغة العربية و الأدب. استاذ في كلية الدراسات المتقدمة - جامعة باريس، عضو الأكاديمية الملكية السويدية للرسائل والتاريخ والأثار، أهم مؤلفاته: شاعر عربي من القرن الرابع الهجري: أبو الطيب المتنبي. ترجمة فرنسية لكتاب (طبقات الأمم) لصاعد الأندلسي. تاريخ الأدب العربي بحث فيه نشأة التدوين التاريخي في الأسلام حتى نهاية القرن الخامس، توفي دون أن يتمّه؛ وقد ظهر منه ثلاثة أجزاء تنتهي عند 125هـ/724م. ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية. معضلة النبي محمد لخص فيه أبحاث المستشرقين الذين كتبوا عن حياة النبي. نحو العربية الفصحى بالاشتراك مع ماوريس ديمومبين. توفي بلاشير في مدينة باريس يوم 7 آب/ أغسطس عام 1973م

67 - ريجيس بلاشير، القرآن نزوله تدوينه ترجمته تأثيره، ترجمة : رضا سعادة (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤م)، ص29.

68 - بلاشير، القرآن، ص23.

ومن جانب آخر فقد طرح بلاشير أفكاراً لا تختلف كثيراً عمّا طرحه بعض المستشرقين بخصوص مسألة التأثير، أي تأثر الرسول بالنصوص الدينية اليهودية والمسيحية "إذ اعتبر أن القصص القرآني يرجع إلى مصدر يهودي مسيحي، معتمداً في حكمه هذا على ما زعم من وجود علاقات مستمرة، كانت تربط مؤسس الإسلام بالفقراء المسيحيين في مكة"[69]. وفي حديثه عن تكوين المصحف رأى أنه "خلال المرحلة الأولى المشتملة على الأعوام العشرين من الدعوة الإسلامية التي قام بها محمد نفسه، لم تزل المنزلات بكاملها تودع الذاكرة، وتنقلها الألسن إلى الآذان، ولا شك في أن مفهوم النصّ المكتوب كان حاضراً في أذهان المهتدين المكيين الذين لم يتجاوز عددهم المئة إبان الهجرة سنة 622م. ويبدو أن فكرة تدوين مقاطع الوحي المهمة التي نزلت في السنوات السالفة على مواد خشنة من الجلود واللخاف، لم تنشأ إلا بعد إقامة محمد في المدينة"[70].

ثامناً: مكسيم رودنسون[71]

لقد ذهب رودنسون الى أن الوحي الذي ينزل على الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، هو عبارة عن وصوله الى إحدى درجات التصوف التي لم تصل بعد الى رتبة الاتحاد بالله. أي أن رودنسون يريد أن يقول: إن الوحي المحمدي هو عبارة عن ذلك الكشف الذي عرفت البشرية منه ألواناً كالشعراء والمتصوفين وبعض الكهان والعرافين. وهذا الكشف أو الالهام يكون غالباً نتيجة للتفكير الطويل والتأمل الشديد والرياضة الروحية المجهدة، والسهر المتواصل، وغيرها من العوامل النابعة عن الذات البشرية الداخلية.

تاسعاً: مونتجمري وات[72]

69 - المرجع نفسه، ص23-25.

70 - المرجع نفسه،ص27-29.

71 - مكسيم رودنسون: ولد م.رودنسون في 26 كانون الثاني/ يناير عام 1915م في مدينة باريس، كان والدا مكسيم رودنسون من المهاجرين اليهود الروس البولنديين عرقيا الذين كانوا أعضاء في الحزب الشيوعي الفرنسي الذي تأسس عام1920م. وصلوا إلى فرنسا في نهاية القرن 19 كلاجئين وفارين من مذابح في الإمبراطورية الروسية. درس رودنسون في المدارس الحكومية في باريس، وانتسب سنة 1937 إلى المركز الوطني للبحوث، وأحرز طوال دراسته عدّة شهادات جامعية، منها شهادة في اللغات الشرقية، وأخرى في علم الاجتماع، كما نال شهادة الدكتوراه في الأدب. كان مولعا باللغات، ويتقن حوالي ثلاثين لغة بين قديمة وحديثة، هذا فضلا عن معرفته بلهجات عربيّة عدّة، اكتسبها خلال تجربته في عدد من البلدان العربيّة إبّان الانتداب الفرنسي في سوريا ولبنان، حيث أمضى قرابة سبع سنوات في الجيش الفرنسي (1940-1947)، أمضاها في القيام بعديد المهام ذات الصبغة الاجتماعيّة تخصيصا؛ فقد عمل معلّما بصيدا وكُلّف إثر انتقاله إلى بيروت بالإشراف على مكتبة بعثة الآثار الفرنسية الدائمة في المشرق، وقام بعديد الرحلات بين لبنان وفلسطين والأردن وسوريا والعراق، وهو ما أتاح له فرصة الاطلاع على خصائص الحياة السياسية والاجتماعيّة والاقتصاديّة والعقائديّة... في هذه المناطق. قضى سبع سنوات في الشرق الاوسط استاذا، ثم موظفا في مصلحة الآثار في بيروت. عمل منذ مدة مديرا للدراسات في المدرسة العملية للدراسات العليا بالسوربون، يعلم هناك الاتيوبية والحميرية القديمتين، كما كان يحاضر في التاريخ البشري للشرق الاوسط. انضم رودنسون إلى الحزب الشيوعي الفرنسي في عام 1937م (لأسباب أخلاقية)، تحولت في وقت لاحق بعيدا بعد إنجراف الحزب إلى الستالينية. تم طرده من الحزب في عام 1958م. يعتبر رودنسون أحد المناضلين التقدميين المناهضين للاستعمار كان يدير مجلة الشرق الأوسط. كما له دراسات كثيرة عن الشرق المعاصر والتاريخ الثقافي و البشري للعالم الاسلامي والتاريخ الافريقي، وعلم الاجتماع و اللغات السامية. له عدة مؤلفات متنوعة الاهتمامات مثل: (الاسلام والراسمالية)، و(الماركسية والعالم الاسلامي)، و(اسرائيل والرفض العربي)، و (جاذبية الاسلام)، و(العرب)، و(محمد)، وغيرها من المؤلفات المهمة. اضافة الى مقالاته العديدة والمتنوعة، ذات الاهمية فيما يرجع لمواقفه تجاه القضايا العربية الراهنة، والتي تتسم بميزات مهمة. فقد قام مثلا بنشر دراسة طويلة في مجلة الازمنة الحديثة بعنوان (اسرائيل ، واقع استعماري)، وفي السبعينات من القرن العشرين تراس مع المستشرق الفرنسي جاك بيرك لجنة لايضاح حقائق النزاع الاسرائيلي، دائبة النشاط برغم التحكم الصهيوني بوسائل الاعلام. وهو في جملة اهتماماته الكثيرة والمتنوعة ، كتب في اوائل الستينيات كتابه (Mahomet . محمد) الذي اختير كنموذج للبحث حول الدراسات الاستشراقية للنبوة المحمدية. توفي في مدينة مرسيليا في 23 أيار/مايو عام 2004م عن 89 عاماً. ينظر: جلول، فيصل، الجندي المستعرب: سنوات مكسيم رودنسون في لبنان وسوريا (1940-1947)، (بيروت- لبنان: دار الفارابي، ط2، 2012م)، ص5 وما بعدها.

72 - مونتجمري وات: وليام مونتجمري وات، ولد في14 آذار/ مارس عام1909م، مستشرق وكاهن بروتستانتي بريطاني عمل أستاذا للغة العربية والدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي بجامعة إدنبرة عاصمة اسكتلندا، من زملائه في الدراسة المؤرخ المغربي محمد بن عبود. كان هذا المستشرق يعمل أستاذا ورئيسا لقسم الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة أدنبرة لمدة خمسة عشر عاما حتى تقاعده سنة 1979م، وقد قام خلال هذه الفترة بتدريس الإسلام عقيدة وتاريخا وحضارة لعدة أجيال من الطلبة وكثير منهم مسلمون (عرب وباكستانيون)، من أشهر كتبه: كتاب محمد في مكة صدرعام1953م، وكتاب محمد في المدينة صدرعام1956م في جامعة إدنبرة، ومحمد خاتم الأنبياء، و محمد نبي ورجل دولة، والفلسفة الإسلامية والعقيدة، والفكر السياسي الإسلامي، والعقائد

يعد مونتجمري من المستشرقين الذين أولوا سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في العديد من كتبه: محمد في مكة، محمد في المدينة، محمد رجل دولة، وغيرها، ولكن مع ذلك فهو مثل باقي المستشرقين يردد العديد من الاشكاليات حول الوحي ومصدره، فبخصوص اعتقاد العديد من المستشرقين بأن النبي محمد صلى الله عليه وسلم كان له معلميان اثنان: الاول الراهب النسطوري (سرجيوس بحيرا)، والثاني: ورقة بن نوفل ابنة عم السيدة خديجة زوج النبي محمد صلى الله عليه وسلم، أما ما يتعلق بأخذ النبي محمد (ص) من المعلم الثاني نستعرض ما أشار إليه مونتجمري وات في هذا الصدد، فذكر أن النبي محمدا (ص) التقى بورقة بن نوفل وأخذ عنه أصول دينه، فيقول: " كانت خديجة ابنة عم رجل يدعى ورقة بن نوفل بن أسد وهو رجل متدين اعتنق أخيرا المسيحية، ولا شك أن خديجة قد وقعت تحت تأثيره ويمكن أن يكون محمد قد أخذ شيئا من حماسه وآرائه"[73].

يلاحظ أن مونتجمري وات يؤكد أن النبي صلى الله عليه وسلم قد وقع تحت تأثير الديانة النصرانية، التي سبقته الى ذلك زوجه خديجة، كما يشير إلى العلاقة الوثيقة التي جعلته يتأثر بأفكار ورقة حتى بدت في تعاليمه صلى الله عليه وسلم فيما بعد، بقوله بهذا الصدد: " من الأفضل الافتراض أن محمدا كان قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة، وقد تأثرت التعاليم الإسلامية اللاحقة كثيرا بأفكار ورقة"[74] .

المبحث الثاني: نقد دراسات المستشرقين وفق منهج البحث العلمي

إن نظرية الوحي عند النصرانية تتصل اتصالا وثيقا بنظرة المستشرقين إلى وحي القرآن وهي أساس الشبهات التي يثيرونها حول الوحي القرآني فالمراد بالوحي عند النصارى هو إظهار الحقائق الغير ممكن معرفتها بالقوى الطبيعية أما ما يمكن للعقل أن يصل إليه فيسمى إلهاما.

فقول النصارى هذه كلمة الله أو منزل من الله ، أو من عند الله أي أن الله سبحانه هو المؤلف السامي له باختيار مواضيعه ومعانيه ، وإلهام ناقليه وتحريكهم على كتابته بالنوع الذي أراده وعصمته إياهم عن الخطأ في غضون تسطيرها من أولها إلى ختامها. والمعنى أن الله سبحانه إذا أراد كتابة شيء من أسراره حرك كاتبا يختاره فيحثه على كتابة السفر المقصود ثم يمده بنفحته ويلهمه اختيار الحوادث والظروف والأعمال والأقوال التي شاء سبحانه بتبليغها لفائدة عباده، قال أحد علماء اللاهوت النصرى: "هو حلول روح الله في الكتاب الملهمين لاطلاعهم على الحقائق الروحية والأخبار الغيبية ، من غير أن يفقد هؤلاء الكتاب بالوحي شيئا من شخصياتهم فلكل منهم نمطه في التأليف وأسلوبه في التعبير"[75].

وقد عرف معجم لاروس الوحي قائلا : "حقيقة فعل يدخل به الهواء في الرئتين ومجازا نصيحة أو إيحاء أو حالة نفسية يوجد عليها الروح عند ما يكون تحت تأثير قوة فوق الطبيعة كوحي موسى والأنبياء"[76].

ومن هنا لا يفقد المتكلم أو الكاتب شيئا من شخصيته وإنما يؤثر فيه الروح

الإسلامية، والإسلام واندماج المجتمع، والإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، وفي تاريخ إسبانيا الإسلامية، وتأثير الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، صدر عام1970م يتألف من ست فصول تتناول تأثير الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا القرون الوسطى والمداخل الجغرافية لهذا التأثير كالأندلس، ترجع أهميته إلى تقييمه أثر الحضارة العربية الإسلامية في الفصل الأخير من الكتاب.، ترجم الكتاب إلى عدد من اللغات ومن بينها العربية نقلاً عن الترجمة الروسية وطبعته وزارة الثقافة السورية بدمشق. توفي وات في 24 تشرين الاول/ أكتوبر عام 2006م عن 97 سنة. ينظر: احمد غراب، رؤية اسلامية للاستشراق(الرياض، المنتدى الاسلامي، ط2، د،ت)، ص 115-126؛ ايهاب مسعد،غربيون أنصفوا الإسلام المستشرق البريطاني مونتغمري وات، مجلة العرب القطرية، 27 اغسطس،2011م.

73 - مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن عبدالله الشيخ (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب،2002م)، ص74-75.

74 - المرجع نفسه، ص75.

75- جورج بوست، قاموس الكتاب المقدس،

76 - عبدالرحمن بدوي، دفاع عن القرآن، ص 28. ثم يقول: "ويأتي الرد على اتهام مشابه يسلّم بأن محمداً كان له معلم أجنبي:{ ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر...}، سورة النحل، الآية 103.

الشك في الوحي؛ إن هذا المستشرق الذكي لا يجد أمامه - وهو يعمد إلى التشكيك في الوحي من أساسه - إلا الرجوع إلى حادثة سفر رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كان طفلا مع عمه إلى الشام ومحاولة تعرف راهب عليه، ليدس من خلالها سمه، حيث قال؛ :" وتقول القصة إن محمدا سافر مرة مع عمه إلى سورية فتعرف في بصرى براهب نسطوري في دير نصراني فتلقى منه علم التوراة"[77] .

يحاول لوبون أن يراوغ القارئ بمكر الثعلب حينما لا يذهب إلى الضرب في الوحي مباشرة، وإنما بإيراد خبر جاء في قصة من غير ذكر كامل لنص القصة كما رويت، ولا إشارة إلى المصادر التي أوردت القصة، وهذا من العيوب المنهجية لدى لوبون الذي لا يقدم للقارئ مصادره التي اعتمد عليها في بحثه العلمي.

والحق أن كتب السيرة والتاريخ والشمائل لا تذكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تلقى علم التوراة من الراهب النسطوري بحيرى، بل تذكر أن الراهب هو الذي أراد التعرف على رسول الله صلى الله عليه وسلم وسؤاله عن بعض المسائل، قال ابن اسحاق: " قال له فبالله إلا ما أخبرتني عما أسألك عنه، فقال له: سلني عما بدا لك. فجعل يسأله عن أشياء من حاله في نومه وهيئته وأموره، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره، فيوافق ذلك ما عند بحيرى من صفته، ثم نظر على ظهره، فرأى خاتم النبوة بين كتفيه على موضعه من صفته التي عنده ... قال ابن إسحاق: فلما فرغ أقبل على عمه أبي طالب، فقال له ما هذا الغلام منك؟ قال له ابني. قال له بحيرى: ما هو بابنك، وما ينبغي لهذ الغلام أن يكون أبوه حيا، قال: فإنه ابن أخي، قال: فما فعل أبوه؟ قال: مات وأمه حبلى به، قال صدقت، فارجع بابن أخيك على بلده، واحذر عليه يهود فوالله لئن رأوه وعرفوا منه ماعرفت ليبغنّه شرا، فإنه كائن لابن أخيك هذا شأن عظيم، فأسرع به إلى بلاده" [78].

ومن هنا يتضح أن لوبون لم يكن هدفه الموضوعية والصدع بالحق، بقدر ما كان الهدف هو التشكيك في مصدر الوحي وتزييف حقيقة الإسلام، ويزعم لوبون أن سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم في السنوات الخمس عشرة بعد زواجه بخديجة رضي الله عنها سكت عنها التاريخ.

وهذا الزعم فيه تلميح لشيء كان يرمي إليه هذا المستشرق، ألا وهو الافتراض بأن الفترة يجب أن تكون مليئة بالأحداث والأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع خديجة، وعدم أي ذكر لها -حسب زعمه- يعني أنه عليه السلام يكون قد اختلى بنفسه ليفكر في الدين الذي يريد أن يتزعمه، وهذا الافتراض ظاهر في قوله؛ "ويفترض وإن لم يقم دليل على ذلك، أنه كان يفكر أثناءها في مبادئ دينه الذي سيكون زعيمه" [79].

يبدو أن لوبون رغم ذكائه ومحاولته اقتناص الفرص للشك بذكاء في الوحي وصاحبه، يخونه ذكاؤه، وبذلك تسقط فرضياته، لأن كتب التاريخ والسيرة والشمائل تذكر أنه وقعت وقائع مهمة في هذه الفترة في حياة القرشيين وكان لرسول الله صلى الله عليه وسلم مهمة فيها. ومن ذلك؛ بنيان الكعبة وحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بين قريش في وضع الحجر، هذا بالإضافة إلى أنه كان يتلقى ودائع القرشيين ليحافظ عليها فسموه بذلك الأمين، كما كان يذهب إلى غار حراء ليتحنث، وقد ولد له مع خديجة رضي الله عنها سبعة أولاد؛ ثلاثة ذكور وأربع إناث، وكل ذلك قد ذكرته مختلف كتب السير والتاريخ ولم تسكت عنه كما هو معلوم.

لكن صاحبنا لم تخل شكوكه ومزاعمه من الاضطرابات والجمع بين المتناقضات، ونلمس ذلك في كونه وصف الرسول صلى الله عليه وسلم فيما سبق بالمهووس، وفي موضع آخر يصفه أنه "كان شديد الضبط لنفسه كثير التفكير صموتا حازما سليم الطوية... وكان صبورا قادرا على احتمال المشاق ثابتا بعيد الهمة لين الطبع وديعا" . وهنا يحق لنا أن نسأله؛ هل من كانت هذه صفاته في رزانة عقله وطبعه الهادئ وسلامة طويته يمكن نعته بالمهووس؟

77 - المرجع نفسه، ص130.

78 - ابن هشام، السيرة النبوية، حققه وضبطه وترجمه ووضع فهارسه: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (د،م: د،ت)، ق1، ص182.

79 - ابراهيم والعيز، شكوك غوستاف لوبون في نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم قراءة نقدية في كتاب حضارة العرب، هوية بريس الإثنين 25 ماي / ايار2015م.

لا نجد أمام هذه التناقضات التي لاحظناها على هذا المستشرق إلا الاستنتاج بأنه لم يخرج عن نمط المستشرقين الحاقدين رغم ادعائه الموضوعية والعلمية وتزكية ذلك من كثير من الباحثين.

وفي الخلاصة نقول؛ يظهر من خلال هذا العرض الموجز عن شكوك غوستاف لوبون، أن ما وصف به الحضارة العربية من تألق وتأثير في الحضارة الغربية، قصد به استدراج القراء ليصل إلى هدفه المنشود، ألا وهو الإجهاز على الأصلين اللذين بنت عليهما الحضارة الإسلامية قواعدها، وأولهما الوحي الذي يعد الأصل الأول للتشريع الإسلامي، وثانيهما المبلغ للوحي وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم[80] .

ومع هذا فهناك بعض المستشرقين ممن أنصفوا الحقيقة، يقول المستشرق الإنجليزي توماس كارليل :" لقد أصبح من أكبر العار على أي فرد متمدين من أبناء هذا العصر أن يصغي إلى ما يظن من أن دين الإسلام كذب ، وأن محمدا خَدَّاع مُزَوِّر ؛ وآن لنا أن نحارب ما يشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة ؛ فإن الرسالة التي أداها ذلك الرسول ما زالت السراج المنير مدة اثني عشر قرنا [توفي كارليل عام1881م)، لنحو مائتي مليون من الناس أمثالنا ، خلقهم الله الذي خلقنا ؛ أفكان أحدكم يظن أن هذه الرسالة التي عاش بها ومات عليها هذه الملايين من الفائتة الحصر والإحصار أكذوبة وخدعة ؟! أما أنا فلا أستطيع أن أرى هذا الرأي أبدا، ولو كان الكذب والغش يروجان عند خلق الله هذا الرواج ، ويصادفان منهم مثل ذلك التصديق والقبول : فما الناس إلا بُلْهٌ ومجانين ، وما الحياة إلا سخف وعبث وأضلولة ، كان الأولى بها ألا تخلق فوا أسفاه ؛ ما أسوأ مثل هذا الزعم ، وما أضعف أهله ، وأحقهم بالرثاء والمرحمة !! وبعد ؛ فعلى من أراد أن يبلغ منزلةً ما في علوم الكائنات أن يصدق شيئا ألبتة من أقوال أولئك السفهاء ؛ فإنها نتائج جيل كفر ، وعصر جحود وإلحاد ؛ وهي دليل على خبث القلوب ، وفساد الضمائر ، وموت الأرواح في حياة الأبدان ، ولعل العالم لم ير قط رأيا أكفر من هذا ولا ألأم!!"[81].

ويقول المستشرق الأمريكي ول ديورانت : ولم يكن المحيطون بالنبي في هذه الأوقات يرون جبريل أو يسمعونه، وقد يكون ارتجافه ناشئاً من نوبات صرع فقد كان يصحبه في بعض الأحيان صوت وصفه بأنه يشبه صلصلة الجرس، وتلك حال كثيراً ما تحدث مع هذه النوبات ، ولكننا لا نسمع أنه عض في خلالها لسانه ، أو حدث ارتخاء في عضلاته كما يحدث عادة في نوبات الصرع , وليس في تاريخ محمَّد ما يدل على انحطاط قوة العقل التي يؤدي إليها الصرع عادة ، بل نراه على العكس يزداد ذهنه صفاء ، ويزداد قدرة على التفكير ، وثقة بالنفس ، وقوة بالجسم والروح والزعامة ، كلما تقدمت به السن ، حتى بلغ الستين من العمر . وقصارى القول : أنا لا نجد دليلاً قاطعاً على أن ما كان يحدث للنبي كان من قبيل الصرع ، ومهما يكن ذلك الدليل : فإنه لا يقنع أي مسلم مستمسك بدينه[82].

وللتأكيد ننقل من قول المستشرق الألماني ماكس مايرهوف، قوله:" لقد أراد بعضهم أن يَرى في محمَّد رجلاً مصاباً بمرض عصبي، ولكن تاريخ حياته من أوله إلى آخره ليس فيه شيء يدل على هذا ، كما أن ما جاء به فيما بعدُ من أمور التشريع والإدارة يناقض هذا القول ".

ومن جانب آخر فإن المستشرق وات قد اعتمد على الشبهة التي ادعاها بعض المبشرين[83] ، وهي أن الوحي القرآني بدعة نصرانية، وقد سعى إلى إثارتها المستشرقون فكان مفاد دعوتهم أن القرآن الكريم مستل من أصول نصرانية وأن النبي محمد صلى الله عليه وسلم تعلم على يد رئيس النصارى بحسب تعبيرهم وهو (ورقة بن

80 - المصدر نفسه.

[81] - الابطال، ترجمة: محمد السباعي، ص45-55.

[82] - قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران (وزارة القثقافة المصرية: مكتبة الاسرة،2001م)، مج7، ج13، ص26.

83 - مونتجمري وات، محمد في مكة، ص74-75.

نوفل)[84]، فقد ذكر الكاهن السوري يوسف درة الحداد[85] مستشهدا بالروايات الإسلامية قائلاً: "الشهادات الإسلامية متضافرة في النتيجة الحاسمة، أن ورقة بن نوفل (رئيس النصارى) بمكة كان يكتب ويترجم إنجيل النصارى لجماعته، فالنصارى موجودون بمكة مع مطرانهم وإنجيلهم ومحمد مدة خمس عشرة سنة ما بين زواجه من خديجة ومبعثه كان بجوار ورقة يحضر كتابه الإنجيل وترجمته إلى العربية"[86]. فهو يستنتج من هذه الاقوال بعض الافتراضات منها:

1- ورقة بن نوفل كان من النصارى بل ورئيسهم.
2- التأكيد على وجود النصارى في مكة المكرمة.
3- العلاقة الوثيقة بين ورقة والنبي محمد صلى الله عليه وسلم والتي كان من نتائجها ترجمة الإنجيل إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم وعن طريق مطالعة الكتاب، يلاحظ أن المؤلف اهتم بتأصيل هذه المطالب إذ عقد فصلا مستقلا للحديث عن ورقة بن نوفل وأثره في محمد والقرآن وضح من خلاله المطابقة القائمة بين النصرانية والدعوة القرآنية ثم يستعين ببعض الآيات القرآنية الدالة على رعاية القس ورقة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم[87].

يبدو في اعتقادي أن الكاهن السوري الحداد لم يأتي بهذه الافكار من بنات أفكاره؛ وانما استقاها من كتابات المستشرقين الغربيين بشتى انتماءاتهم أمثال: البلجيكي هنري لامنس (ت1937م)، والفرنسي ريجيس بلاشير(ت1973م)، والامريكي ول ديورانت(ت1981م)، حيث يقول بهذا الصدد:" وكان في بلاد العرب كثيرون من المسيحيين، وكان منهم عدد غير قليل في مكة، وكان محمد على صلة وثيقة بواحد منهم على الاقل ورقة بن نوفل ابن عم خديجة الذي كان مطلعاً على كتب اليهود والمسيحيين المقدسة"[88] .

يبدو أن بعض الباحثين العرب يعتقدون أن الكاهن السوري قد اعتمد في مؤلفه على مجموعة من الروايات التي ذكرها البخاري ومسلم في صحيحهما التي استدلا من خلالها على هذه الشبهة: " فانطلقت خديجة حتى أتت ورقة بن نوفل وكان امرأً تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني فيكتب الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله ان يكتب وكان شيخا كبيرا قد عمى، فقالت له خديجة: يا ابن عم اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة يا ابن أخي ماذا ترى فأخبره رسول الله (ص) ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى يا ليتني فيها جذعا ليتني أكون حيا إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله(ص): أو مخرجي هم؟ قال: نعم لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي وان يدركني يومك أنصرك نصرا مؤزرا ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي"[89].

والبخاري لم يقصد أن تكون الجملة الثانية نتيجة للاولى" لم يلبث ورقة أن توفي، وفتر الوحي، ولو قصد ذلك لاستعمل الفاء بدل الواو، إذ الواو لا تفيد الترتيب.[90]

---

84 - ورقة بن نوفل: هو ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزّي بن قصيّ، وأمه هند بنت أبي كثير بن عبد بن قصيّ ، وهو أحد من اعتزل عبادة الأوثان في الجاهلية وطلب الدّين وقرأ الكتب وامتنع من أكل ذبائح الأوثان. ينظر: أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني (بيروت: دار إحياء التراث العربي ، 1994م)، ج3، ص84؛ عزالدين ابن الاثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج5، ص88؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ،ج6، ص474.

85 - يوسف درة الحداد: الاب يوسف درة الحداد والمعروف أيضاً ب (الحداد)، ولد في 1913م في بلدة بيرود – القلمون في سوريا، وتوفي في 1979م في لبنان. تخرج من اكليركية القديسة حنة (الصلاحية) في القدس، خدم النصارى بعد سيامته الكهنوتية سنة 1939م في ابرشيتي حمص وبعلبك، ثم انقطع زهاء عشرين سنة للبحث والكتابة في حقل استهواه منذ ايام التلمذة، حقل الشؤون القرآنية على وجه عام، والمعضلات الإسلامية المسيحية، والدراسات الانجيلية والكتابية على وجه خاص. فاكب بجلد على العمل، قل ان يضاهى مثله، وبقدرة على الاستساغة والتأليف كبيرة، اعتماداً على كتب المستشرقين من أمثال البلجيكي هنري لامنس، والامريكي ول ديورانت، والفرنسي ريجيس بلاشير وغيرهم، فانتج نتاجاً كبيراً، بعضه نشر وبعضه لا يزال مخطوطاً أو قيد الطبع. مجموعة الحداد من ابرز المجموعات الدراسية التي ظهرت وهي تتالف من ثلاث سلاسل: سلسلة الدروس القرآنية، سلسلة الحوار الإسلامي المسيحي، وسلسلة الدراسات الانجيلية. ينظر: مجموعة الحداد القرآنية والانجيلية؛ https://ar.wikipedia.org/wiki/

86 - يوسف درة الحداد، القران دعوة نصرانية، ص98-99.

87 - المرجع نفسه، ص345-348.

88 - قصة الحضارة، مج7، ج13، ص23.

89 - ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري4-1/3 :، النيسابوري، مسلم ، صحيح مسلم: 1/97-98.

90 - يحيى مراد، افتراءات المستشرقين على الاسلام والرد عليها، ص213.

ومن جانب آخرناقش أحد رجال الدين النصارى أيضا مسألة الحروف المقطعة في فواتح السورعلى أنها رموز مختصرة لجمل سريانية اختزلت بطريقة منسقة زعما منهم أن ورقة بن نوفل قد ترجمها للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، فقد أشار الكاهن السرياني سهيل قاشا[91] إلى ذلك بعد أن أرجع هذه الحروف إلى أصولها السريانية كما يدعي مستخلصا: "هذه الفواتح السريانية تؤيد بل تؤكد أن ورقة بن نوفل كان يترجم الكتاب(الإنجيل) من اللسان العبراني إلى العربي الذي بدوره دخل إلى القرآن، فأبقى محمد على تلك الحروف التي كان ورقة وغيره يفتتح بها سوره الجديدة، أو الإصحاحات المترجمة والتي على الأغلب كان ورقة يتركها كافتتاحيات للأسفار من العهد القديم أو الإنجيل"[92].

وسوف لا نعول كثيرا على قصة الراهب بحيرى الواردة في الأثر، والتي تذكر أن محمداً قابله وهو في الثانية عشر من عمره عندما صاحب عمه أبا طالب في سفره إلى سوريا. فالصواب يمنعنا من الأخذ بهذه المقابلة العارضة، واعتبارها مصدراً لتعليم محمد، لأن الحادثة إما أنها أسطورية ، أو أنه يتعين علينا اخذ كل الوقائع التي تذكرها في الحسبان. وحينئذ نجد ان القصة تذكر ان هذه المقابلة كانت في حضور جميع افراد القافلة، وان محمداً كان في دوره (مسؤولا) لا مستمعاً، وبانتهاء الاستجواب خلص الراهب إلى نبوءة مضمونها توقع بعثة هذا الشاب رسولا في المستقبل، إن الفكرة إذن تنفد نفسها[93].

وتجدر الاشارة الى أن أول نص طويل ومنظم حول الإسلام إستقى منه النصارى معلوماتهم هو جزء من مؤلف القديس يوحنا الدمشقي[94].
يوحنا الدمشقي ناقش الإسلام كبدعة. وقد رُوِّج في تلك الآونة لقصة خرافية، وهي أن محمداً كان تلميذاً للراهب النسطوري سيرجيوس (بحيرى)[95]؛ كما أطلق المسيحيون السريان على المسلمين لقب (ملَّة أبناء الجارية)[96].

وبخصوص استفادة الرسول من حاشيته المسيحية واليهودية؛ فإن وثائق العصر الجاهلي تكذبه، وكلها تفيد أنه لا يوجد أي تأثير جانبي في تلك البيئة، وقد نفى (بشر فارس) في دراسة كتبها بالفرنسية (الشرف عند العرب قبل الاسلام): أن يكون الإسلام من صنع اليهودية والمسيحية.

---

91 - سهيل قاشا: ولد سهيل بن بطرس بن متي قاشا في بخديدا (= قره قوش) لعائلة سريانية عام 1942م، تلقى دروسه الابتدائية في مدرسة الحمدانية الثانية في بخديدا من الفترة 1948 لغاية 1954م. انتقل بعد ذلك مع أسرته إلى الموصل، واصل دراسته في الموصل وفي مدرسة أم الربيعين للفترة من العام 1954 – 1858م، ثم في الإعدادية الشرقية من العام 1958 – 1960م. بعد تخرجه منها واصل دراسته في الدورة التربوية لاعداد المعلمين وتخرج منها معلماً سنة 1961م . بعد تخرجه عمل معلماً في مدرسة كورك بقضاء زاخو من عام 1961 – 1962م ثم ونسب معلماً في مدرسة المستنطق في قضاء حمام العليل حتى عام 1964م، وفي العام 1965م عين معلماً في مدرسة غرناطة في تلعفر . نقل علم 1968م إلى مدرسة السلامية التابعة لقضاء الحمدانية .كما سيم كاهناً على السريان الكاثوليك في الموصل. وبعدها نقل إلى مدرسة الطاهرة الابتدائية بالموصل من علم 1977 لغاية 1983م، ظهرت ميوله في الكتابة والتأليف والنشر منذ وقتٍ مبكر. حصل على شهادة البكالوريوس من قسم التاريخ/ كلية التربية/ جامعة الموصل عام 1978م . وبعد ان أكمل دروسه اللاهوتية في اكليريكية مار انطون البادواني إرتقى إلى الدرجة الكهنوتية، وعين مديراً للاكليريكية الكبرى للسريان الكاثوليك في بيروت،.ينظر: https://ar.wikipedia.org/wiki/

92 - سهيل قاشا، القرآن بحث ودراسة (بيروت: العارف للمطبوعات والنشر، 2012م)، ص247.

93 - محمد عبدالله دراز، مدخل الى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية،1990م)، ص133-134.

94- يوحنا الدمشقي: ولد باسم يوحنا منصور بن سرجون عام 676م في دمشق خلال حكم الدولة الأموية، من عائلة مسيحية نافذة إذ كان والده يعمل وزيرًا في بلاط الخلافة الأموية وكذلك كان يعمل جده كرئيسًا لديوان الجباية المالية فيها. وقد شغل يوحنا الدمشقي نفسه هذه الوظيفة فترة من الزمن، ومن ثم دخل إلى دير القديس سابا قرب القدس في فلسطين بعد بداية خلافة هشام بن عبد الملك، وقد جمعته صداقة معه ومع عدد من الخلفاء قبله. وتميز بمؤلفاته اللاهوتية الفلسفية العديدة ودفاعه الشديد عن العقائد المسيحية ورده على (الهرطقات المختلفة خصوصًا فيما يتعلق بتكريم الأيقونات)؛ وكان يؤلف باليونانية مع استخدامه السريانية في حياته اليومية وإحسانه العربية. يعتبر يوحنا الدمشقي آخر آباء الكنيسة الشرقية بإجماع الباحثين. وقد شكلت مؤلفاته مرجعًا مهمًا لجميع لاهوتي القرون الوسطى حتى أن توما الإكويني يستشهد به في مؤلفاته، ووصفه فيليب حتي بأنه "أبرز مفاخر الكنيسة السورية في ظل الدولة الأموية". توفي يوحنا الدمشقي في 4 / كانون الاول عام 749م في دير مار سابا، في القدس بعد حياة رهبانية نسكية طويلة، ودفن في الدير. ظل جثمانه في الدير معروفًا ومكرمًا من قبل المسيحيين حتى القرن الثاني عشر حيث نقل إلى القسطنطينية، ينظر: https://ar.wikipedia.org/wiki/

95 - يعتقد البعض بأن الراهب بحيرى ينتمي الى العقيدة الآريوسية التي لا تعتبر السيد المسيح الهاً أو ابن إله.

96 - رسالة بولس الى أهل غلاطية،، الإصحاح 4: 21-31.

ولكي نفترض صحة هذا الزعم فلا بد أن محمداً كان يعرف العبرية والسريانية واليونانية، ولابد أنه كان لديه مكتبة عظيمة اشتملت على كل الأدب التلمودي والأناجيل المسيحية ومختلف كتب الصلوات وقرارات المجامع الكنسية وكذلك بعض أعمال الآباء اليونانيين وكتب مختلف الكنائس: الملل والنحل المسيحية.

ويعلق عبد الرحمن بدوي على هذا بقوله: "هل يمكن أن يعقل هذا الكلام الشاذ لهؤلاء الكتاب، وهو كلام لا برهان عليه. إن حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم قبل ظهور رسالته وبعدها معروفة للجميع. ولا أحد قديماً أو حديثاً يمكنه أن يؤكد أن النبي كان يعرف غير العربية، إذاً كيف يمكن أن يستفيد من هذه المصادر كما يدَّعون"[97].

ومن جانب آخريقول الأستاذ سيد قطب: " وحتى الماديون الملحدون في روسيا الشيوعية، عند ما أرادوا أن يطعنوا في هذا الدين في مؤتمر المستشرقين عام 1954م كانت دعواهم أن هذا القرآن لا يمكن أن يكون من عمل فرد واحد - هو محمد - بل من عمل جماعة كبيرة. وأنه لا يمكن أن يكون قد كتب في الجزيرة العربية بل إن بعض أجزائه كتب خارجها. فكيف كان يمكن - وهذا رأي جماعة من العلماء في القرن العشرين - أن يعلمه بشر لسانه أعجمي عبد لبني فلان في الجزيرة؟"[98] .

ويرد ذلك الوقوف على سيرته صلى الله عليه وسلم وعلى كيفية نزول الوحي علي، فالواقف على ذلك يجد أن الوحي كان يأتي رسول الله صلىالله‌عليه وسلم في أوقات عدة وبأشكال مختلفة فقد كان يأتيه في ظروف اعتيادية ، ويقطعه في ظروف عصيبة وهو بأشد الحاجة إليه. فكل ذلك يدل على أن الوحي خارج عن ذاته وليس له فيه أدنى تدخل. فها هم المنافقون يخوضون في عرضه الشريف في قصة الإفك التي افتريت ضد زوجته المصون ويشتد الأمر عليه ويتمنى لو يجد شيئا يقوله ليبرئ زوجته أو يثبت ما يقولونه فيرتاح مما هو فيه ولكن الأمر ليس بيده ، ولم يستطع أن يقول شيئا حتى نزل من صاحب هذا القرآن وهو الله سبحانه ما يبرئ هذه الزوجة الطاهرة النقية ويرد كيد المنافقين.

وما حصل معه في سؤال المشركين له عن ثلاثة الأسئلة المذكورة في قصة أهل الكهف ، ولم أذكر القصة لطولها؛ وتبين أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يستطع أن يأتيهم بجواب حتى خاض المشركون في أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ما طاب لهم من قول حتى نزلت الإجابة من السما، كل ذلك يؤكد أن الوحي أمر خارج عن إرادة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعن رغبته وأنه ما كان يظهر عليه أثناء نزول الوحي عليه أثر للانفعالات الطاغية المزعومة عند (نولديكه) فقد كان يأتيه أحيانا بصورة رجل كبقية الرجال حتى أنه لا يستطيع أن يميز جبريل عليه السلام أحد من الحاضرين إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيدارس الرسول صلى الله عليه وسلم قواعد الإسلام وأصوله كما حصل فيما رواه «عمر» في حديثه الطويل. كما أنه أحيانا كان ينفث في روعه شيئا من أمور الإسلام.

وأشد ما كان يلاقيه عند نزول جبريل (عليه السلام) بصوت كصلصلة الجرس وهذا الصوت كان يثير في رسول الله صلىالله‌عليه وسلم عوامل الانتباه فتهيأ نفسه بكل قواها لتلقي القول الثقيل الذي جاء به من الله ـ سبحانه وتعالى ـ وهذه الكيفية شدتها ناتجة لما يحصل من ممازجة جبريل (عليه السلام) لروح محمد صلىالله عليه وسلم ويخاطبه بصوت قوي يشبه صوت الجرس يفهمه هو دون غيره. وسبب المعاناة والتعب والكرب عند نزول الوحي، لأنه أمر طارئ على الطباع البشرية[99].

وقال في الإمتاع : جعل الله تعالى لأنبيائه عليهم السلام الانسلاخ من حالة البشرية إلى حالة الملكية في حالة الوحي فطرة فطرهم عليها، وجبلة صورهم فيها، ونزههم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسين لها بما ركب في غرائزهم من العصمة والاستقامة فإذا انسلخوا عن بشريتهم وتلقوا في ذلك ما يتلقونه عادوا على المدارك البشرية لحكمة التبليغ للعباد. فتارة يكون الوحي كسماع دوي كأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى

97 - دفاع عن القرآن الكريم، ص29.
98 - في ظلال القرآن (القاهرة: دار الشروق،1397هـ)، ج4، ص2195.
99 - عمر بن ابراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ج1، ص387.

الذي ألقي إليه فلا ينقضي الدوي إلا وقد وعاه وفهمه، وتارة يتمثل له الملك رجلا فيكلمه ويعي ما يقوله والتلقي من الملك والرجوع إلى البشرية وفهمه ما ألقي إليه كله يتم في لحظة واحدة ، بل أقرب من لمح البصر ، ولذا سمي وحيا، وإنما كان التعب والشدة في حالة النزول ليبلو صبره فيرتاض لاحتمال ما كلفه من أعباء النبوة، وفائدة هذه الشدة ما يترتب على المشقة الناتجة عن تلقي الوحي من زيادة الزلفى ورفع الدرجات[100].

الخاتمة

مما تقدم أعلاه فإن كثيرا من الشبهات التي أثارها المستشرقون جاءت من الكتابات التي ذكرها رجل الدينى النصراني (يوحنا الدمشقي) المعاصر للدولة الاموية ومن سار على نهجه من المعاصرين ك(لويس شيخو اليسوعي) ويوسف الحداد وغيرهم من الكهنة من أتباع الكنائس النصرانية الشرقية بشتى انتماءاتها الطائفية، فجاء المستشرقون ونسجوا على منوالهم بدون روية والبحث عن الحقيقة.

لذلك فإن صور الوحي كلها تدل أن رسول الله صلىالله عليه وسلم كان في حالة تلقيه الوحي يكون في قمة الهدوء وسلامة الأعصاب ولم يكن يظهر عليه أي انفعالات عاطفية طاغية ، وهيجان أحاسيس كما زعم المستشرقون وعلى رأسهم (نولديكه) و(وغوستاف لوبون).

ولذلك فإن أكثر المستشرقين لم يتوصلوا الى تكوين فكرة عن الوحي الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ولا عن مصدر القرآن، فأنساق الكتاب الغربيون في اتجاهاتهم يرددون الفكرة نفسها من غير بينة، بل أن المتعصبين منهم عندما يتحدثون عن الرسول والقرآن والاسلام، تتحول ألسنتهم وأقلامهم الى معاول هدم.

100 - القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج1، ص58-60.

آليات الإصلاح والمقاومة في مقالات العلاّمة محمد البشير الإبراهيمي

د.صليحة سبقاق

جامعة محمد خيضر بسكرة – الجزائر

Saliha.sebgag@univ-biskra.dz

ملخّص :

كان العالم العربي والإسلامي لعقود طويلة من الزّمن محطّ أطماع الدّول الاستعماريّة الغاشمة الّتي سعت إلى فرض سيطرتها وبسط نفوذها على دول عربيّة عديدة منه، فقد عاشت الجزائر تحت وطأة الاستعمار الفرنسي طيلة مئة وثلاثين سنة، حاولت فرنسا من خلالها طمس الهويّة الجزائريّة بشتّى الطّرق حيث كانت القوى الفرنسيّة الغاشمة تهدف بالدّرجة الأولى إلى القضاء على اللّغة العربيّة و الدّين الإسلامي، و من ثمّ فرنسة الإنسان الجزائري، وجعل الجزائر إقليما تابعا لها ، و لكن عزيمة أبناء الشّعب كانت لها بالمرصاد، وقد كان العلاّمة محمد البشير الابراهيمي واحدا من الرّواد الّذين تصدّوا للطّغمة الغاشمة و حملوا على عاتقهم مهمة إيقاظ الوعي لدى أبناء الجزائر للحفاظ على اللّغة العربيّة و الإسلام.

ومن هنا تهدف هذه الورقة البحثيّة إلى إلقاء الضّوء على الجهود الّتي بذلها الإبراهيمي من أجل المقاومة و الإصلاح و الحفاظ على الثّوابت الوطنيّة الجزائريّة من خلال المقالات الّتي كان ينشرها في جريدة البصائر، لسان حال جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين إبّان فترة الاحتلال الفرنسي، و نحاول أيضا تقصّي أسلوب الإبراهيمي في كشف نوايا المستعمر المضمرة، محاولين الإجابة عن التّساؤلات الآتيّة :ما هي أساليب اللّغة والبيان الّتي وظّفها الإبراهيمي في مقالاته من أجل التّأثير في المتلقّي؟ وكيف استطاع أن يوظّف سلطة الكتابة في مواجهة سلطة المستعمر؟ و إلى أي مدى تمكّن من تطويع اللّغة ليشكّل منها آليّات للمقاومة و الإصلاح؟

مقدّمة :

لا شكّ في أنّ الشّعوب الأصيلة حين تتعرض لخطر خارجي يستهدف وحدتها وأراضيها فإنها تنتفض للدّفاع عن كيانها والذّود عن هويّتها ،وهذا حق مشروع ومطلوب ،كفلته الأمم المتّحدة واعترفت به كحقّ من أجل الحريّة وتقرير المصير ،وإذ انقسمت دول العالم إلى دول مستعمِرة وأخرى مستعمَرة ،فإن فرنسا من أعتى الدّول الاستعمارية التي سعت إلى بسط سيطرتها على عدد من الدول العربية والإفريقية بشتّى الطّرق و التي أبرزها طريق السّلاح والقوّة ،وقد كانت الجزائر من أهمّ الدّول التي سعى الاحتلال الفرنسي إلى الاستيطان فيها وبسط نفوذه على أراضيها وخيراتها وإن كانت أغلب الدّول التي وقعت تحت وطأة هذا الاستعمار الغاشم قد قاومته وتصدت له ،إلاّ أن مقاومة الشعب الجزائري له ،شكلت صورة متفرّدة من صور المقاومة والثّورة الّتي انتهت باستقلال الجزائر وطرد المستعمر

المعتدي ،وإن كانت الجزائر قد دفعت الملايين من الشّهداء منذ دخول المستعمر الفرنسي إليها سنة 1830م إلى غاية خروجه منها مذلولا سنة 1962م .

وقد تنوّعت أشكال المقاومة واختلفت حسب فئات الشّعب وحسب مناطق القطر الجزائري الكبير ،واتفقت كلّها على التّصدّي للطّغمة الفرنسية الغاشمة ،وكانت وسيلتها في ذلك السّلاح والقلم على حدّ سواء ،ومن أبرز القادة الإصلاحيّين الّذين سخروا أقلامهم للدّفاع عن الوطن وحثّ الشّعب الجزائري على المقاومة ورفض الاستعمار نجد العلامة محمد البشير الابراهيمي ،وهو من الأوائل الذين استشعروا الخطر المحدّق بالأمة الجزائرية وتكشّف النّوايا الخبيثة للمستعمر الفرنسي من خلال مقالاته ومؤلّفاته ،وراح يرسم للأجيال طريق الكفاح والنّضال ،ومن هذا المنطلق المتفرّد للبشير الإبراهيمي فإننا نروم في هذه الدراسة كشف الآليات والأساليب التي عمد إليها في مقالاته ،وكيف طوّع اللغة من أجل أن تكون سلاحا للمقاومة والإصلاح .

التعريف بالعلّامة محمّد البشير الإبراهيمي :

إنّنا إذ نقدّم تعريفا وجيزا للبشير الإبراهيمي الذي يعتبر من أبرز قادة الإصلاح والمقاومة في الجزائر ،نوافق تماما ابنه الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي في قوله " إنّ الحديث عن الإبراهيمي هو حديث عن الجزائر أصالة وحضارة وصمودا ونهضة وتحرّرا ،فقد جسّد الجزائري شخصيته :نشأة وتكوينا وإشعاعا وقولا وكتابة وسلوكا " ([1]) فقد كانت الجزائر الشّغل الشّاغل للإمام الإبراهيمي وكان أحسن من يمثّلها خير تمثيل ،وإذ نعرّف الإمام فإنّه أولى بنا أن نعرض تعريفه لنفسه في حديث كتبه الشّيخ جوابا على أسئلة مجلة (المصوّر) المصرية ونشر سنة 1955 نلخّصه فيما يلي : ([2])

هو محمد البشير بن محمد السّعدي بن عبد الله عمر الإبراهيمي نسبة إلى قبيلة ذات بطون وأفخاذ تعرف ب (أولاد ابراهيم) ،ولد يوم 13 جوان 1889 بقرية رأس الوادي بناحية مدينة سطيف ،وقد قام على تربيته وتعليمه عمّه الشّيخ محمد المكّي الإبراهيمي،وحفظ القرآن متقنا في آخر الثّامنة من عمره ،وما بلغ العاشرة حتى كان يحفظ متونا علميّة مطوّلة ،ثمّ حفظ بعدها دواوين الشّعراء القدامى وكُتُب الأدب واللّغة والنحو .وفي سنة 1911م رحل إلى المدينة المنوّرة ليلتحق بوالده ،ومرّ على القاهرة وأقام بها ثلاثة أشهر ارتاد خلالها الأزهر الشّريف والتقى بشعراء مصر الكبار أمثال أحمد شوقي وحافظ إبراهيم ،وبعد أن استقر في المدينة المنورة عكف غلى القراءة والإقراء ،فكان يلقي عدّة دروس متطوّعا ويتلقى عدّة دروس في التّفسير والحديث،وقد كان يغشى المكتبات وينهل من محتويات كتبها ،وهذا الطّور من حياته هو الذي فتح ذهنه للأعمال العامّة فشارك برأيه في الآراء المتعلقة بالسّياسة العامّة للدّولة العثمانية ،وفي علاقة العرب بها وفي الإصلاح العلمي بالحرم المدني ،وتعتبر آراءه في ثورة الشّريف حسين بن علي (حيث كان من المقاومين لها بقلمه ولسانه) سببا مباشرا في إجلائه وأبيه إلى الشّام ،حيث وصل إلى

[1] أحمد طالب الإبراهيمي : آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي ،دار الغرب الإسلامي ،بيروت ،ط1 ،1997 ،ص6
[2] محمد البشير الإبراهيمي : في قلب المعركة ،دار الأمة للنشر والتوزيع ،الجزائر ،ط1 ،2007 ،ص95

دمشق سنة 1916 ،واشتغل بها أستاذا للآداب العربية وتاريخ اللّغة وأطوارها وفلسفتها بالمدرسة السّلطانية الأولى وتخرج على يده جمع من الطّلبة المتفوّقين .

رجع إلى الجزائر في أوائل سنة 1920 على نية القيام بعمل علمي عام يعقبه عمل سياسي ،فوجد الجوّ أصلح ممّا تركه بسبب تأثير الحرب وويلاتها في النفوس.وفي عام 1931 تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين " كرد فعل إيجابي على احتفال فرنسا بمرور قرن على احتلال الجزائر ،بعدما أيقنت أن الجزائر قد أصبحت إلى الأبد قطعة منها مسيحية الدّين ،فرنسيّة اللّسان ،فجاء شعار الجمعية صارخا مدويّا في وجه فرنسا وراسما طريق الخلاص منها :(الإسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا) " ([3]) واعتمادا على عناصر الهوية الجزائرية الثّلاث قاد الإبراهيمي الحركة السياسية و الدينية والثقافية في الجزائر هادفا إلى المقاومة والإصلاح ،وقد تعرّض بسبب ذلك إلى مضايقات عديدة من طرف الاستعمار الفرنسي وصلت حدّ السّجن والتعذيب والنّفي والمحاكمة العسكريّة ،وقد كان حريصا على إسماع صوت المقاومة الجزائرية في المشرق والعالم من خلال سفره إلى عدّة دول منها : مصر والحجاز والعراق وسوريا والأردن وفلسطين وباكستان وكان غرضه من هذه الرحلات أمران رئيسيان كما يقول (**الأول مشاركة دعاة الخير في هذا الشرق فيما يدعون إليه،وأنا أرى أن هذا فرض عليّ يجب أن أؤديه،والثّاني التّعريف بالجزائر المنسية من أخواتها ،ودعوة الحكومات الإسلامية العربيّة على الخصوص إلى إعانتها في نهضتها الثّقافية**) ([4]) وقد ظلّ وفيّا ومجاهدا في سبيل الجزائر والإسلام والعروبة إلى أن وافته المنية يوم 20 ماي 1965 م تاركا وراءه إرثا علميا وأدبيا ونضاليا يخلّد ذكراه .

لغة الإمام الإبراهيمي سلاحا للمقاومة والإصلاح :

لقد كان الشيخ الإبراهيمي أديبا وشاعرا مدافعا عن اللّغة العربية ،ولعّل صفة الشّاعرية في شخصيّته هي الّتي جعلته يتأثّر بالواقع المرير الذي يعيشه الشّعب الجزائري من حوله ،ودفعته إلى تبنّي قضيّة الدّفاع عن الوطن والإسلام واللّغة العربيّة ،وقد رأى الشّيخ أن كتابة المقال هي أهم وسيلة يخاطب بها أفراد الشّعب وأنّ نظم الشّعر في تلك المرحلة الحسّاسة من تاريخ الشعب الجزائري لن يضمن له وصول ما يريد قوله بالطريقة التي يريدها إلى فئات الشّعب المختلفة "لأنّ الجمهور الأوّل والمباشر للأديب هو جمهور يخلق في وجدان الأديب قبل أن يوجد حقيقة حوله ،في الزّمن الذي يعيشه أو البيئة التي تحيط به" ([5]) وقد كان جمهور الشعب الجزائري كله في وجدان الشّيخ الإبراهيمي ،لذلك اعتمد على المقالة الأدبية ذات الأغراض السّياسية في مخاطبة أبناء الجزائر والوطن العربي .

والحقيقة أن نشاط الإبراهيمي ونضاله واكب فترة طويلة من المقاومة والكفاح كانت فيها "المخيّلة الفنّية الجزائرية تتألّم وتقاوم ضربات الاستعمار بكل الأشكال والصّيغ التّعبيرية المتاحة ،من أجل تغذية روح المقاومة

[3] أحمد طالب الإبراهمي : آثار الإمام الإبراهيمي ،مرجع سابق ،ص11
[4] البشير الإبراهيمي : في قلب المعركة ،مرجع سابق ،ص 104
[5] شوقي المعري ووائل بركات : المقالة العربية ،منشورات جامعة دمشق ،سوريا ،2011 ،ص 50

الشّعبية وتجديدها،وتفعيل أدواتها العسكرية والسّياسية ،لتمكينها من الصّمود والاستمرار في مواجهة الغرب المحتل القادم من الشّمال الذي كان ينظر إلى المتخيّل الجزائري ككائن يجب تدميره والقضاء عليه حضاريّا وثقافيا"([6]) وقد اكتشف ذلك بسريرته النّقية التي جعلته يستشرف أن واقعا سوداويا قاتما سيعيشه الشّعب الجزائري إن هو لم ينتفض ضدّ المحتلين الطّغاة،وهوالقائل :(**إن الحالة الرّاهنة في الجزائر ،والتي تزداد وتشتد على مرّ الأيام هي الظاهرة البينة على أن الشعب الجزائري مصمم على تحرير نفسه من السّلطان الاستعماري ،وعلى أن يجعل بيده حدّا لنظام مبناه على القوة والبطش وإذلال أحد عشر مليونا عربي ،وإخضاعهم لحياة الذل السياسي والاستغلال الاقتصادي)** ([7]) إنّه إذ يقدّم صورة مختصرة لواقع الشّعب الجزائري آنذاك ،يريد أن يشرك القارئ في تقبّل كلّ الوسائل المتاحة من أجل المقاومة بل ويدفعه إلى إيجاد وسائل أكثر قوّة لمواجهة الاستعمار .

وإذا كان الإبراهيمي قد اعتمد على كتابة المقال في استنهاض همم أفراد الشّعب فإنه توسّل خلال ذلك بآليات وأدوات أسلوبية تتلاءم مع المقال الصحفي لعلمه بأن " التّحرير الصّحفي كفنّ كتابي يعتمد على الأسلوب العلمي المتأدّب أو اللّغة الوسطى التي يسميها البعض باللّغة الصحفيّة أو اللّغة الإعلامية ذات الأسلوب الذي يفهمه قارئ الصّحيفة العادي وذات الأشكال أو القوالب الفنية المتميزة التي يتم من خلالها نقل المضمون الصّحفي " ([8]) وقد انعكست ذاتيته الأدبية في مقالاته التي تشكّلت من سمات أسلوبية لها من الخصوصيّة ما يجعلها موجودة في أغلب مقالاته ،ونتعرض فيما يأتي إلى أهمها :

1) الحجاج والمنطق :

يهدف فنّ المقال عموما إلى الإقناع ،ممّا يجعل الأسلوب الحجاجي أبرز الأساليب المستعملة فيه،ولكن البشير الإبراهيمي استطاع أن يمزج بين الصّفة الأدبية لفن المقال ،ونوع المقال من حيث كونه مقالا صحفيا ،والغرض السّياسي من المقال،وبالتالي فإنه استغل ثلاث إمكانات في آن واحد(الأدبيّة والصحفيّة والسياسيّة) من أجل ايصال صوته إلى مواطنيه وإلى العالم العربي كافّة ،فإذا كان الحجاج يحمل بعدين أساسيين وهما(البعد البلاغي والبعد البياني) فإنّ الإبراهيمي اشتغل على الحجاج من حيث الحاصل والمأمول ،لعلمه حتما بأن "الأساليب البلاغية قد تعزل عن سياقها البلاغي لتؤدي وظيفة إقناعية استدلالية "([9]) فها هو يخاطب الجزائريين قائلا (**أيها الأحرار الجزائريّون :اعلموا أن الجهاد للخلاص من هذا الاستعباد قد أصبح اليوم واجبا عاما مقدّسا ،فرضه عليكم دينكم وفرضته قوميّتكم وفرضته رجولتكم وفرضه ظلم الاستعمار الذي شملكم ،ثم فرضته أخيرا مصلحة بقائكم لأنكم اليوم أمام أمرين :إما حياة أو موت ،إمّا بقاء كريم أو فناء شريف**) ([10]) وذلك ليعلن لهم أن الجهاد أصبح واجبا وفرضا وقد أوضح الأسباب التي جعلته كذلك واستدل على هذه الأسباب من صميم شخصية الإنسان

[6] عزيز لعكايشي : المقاومة الثورية والأشكال الأدبية في الإبداع الجزائري الحديث ،مقال منشور ضمن كتاب :ثقافة المقاومة في الأدب والفنون ،جامعة فلادفيا ،الأردن ،2006 ،ص205

[7] عزيز لعكايشي : المقاومة الثورية والأشكال الأدبية في الإبداع الجزائري الحديث ،ص53

[8] سامي الشريف وأيمن منصور رندا : اللغة الإعلامية ،منشورات كلية الإعلام ،جامعة القاهرة ،2004 ،ص125

[9] صابر الحباشة : التداولية والحجاج ،دار صفحات للدراسات والنشر ،دمشق ،ط1 ،2008 ،ص50

[10] محمد البشير الإبراهيمي : في قلب المعركة ،مرجع سابق ،ص40

الجزائري ،وهي (الدّين ،القومية ،الرجولة ،المصلحة) فقد كان بإمكان الإبراهيمي وهو الإمام الشّارح لكتاب الله أن يستدل على وجوب الجهاد من الكتاب والسّنة فحسب ولكنّه فضّل أن يضيف سبب(الرجولة) إلى سببي(الدّين والقوميّة) لعلمه بأن شخصية الإنسان الجزائري لا تخضع للذّل مهما كان نوعه وأنّ رجولة الجزائري طاغية في كل المواقف البسيطة من الحياة فكيف بها في موقف احتلال بلده الّتي هي عِرضه ،ثم أنّه أضاف سبب (المصلحة) ليدفع القارئ إلى إعمال المنطق ،فمن غير المعقول أن يسكت الجزائري عن عمليات نهب خيرات بلده التي يقوم بها المستعمر بينما يرزأ هو صاحب الأرض تحت وطأة الجوع والفقر ،وقد وظّف لفظتي الحياة والموت للقيام بالدّور الحجاجي العام في خطابه هذا ،توظيفا مغايرا لما يتوقّعه المتلقي،إذ أنّه يقرّ بأنّ في الحياة (بقاء كريم) وفي الموت (فناء شريف) فالجهاد يستلزم موتا أو حياة ،يكون الجزائري منتصرا فيهما على حدّ سواء،فإذا قضى على المستعمر تمتّع بكرامة الحياة وإذا مات شهيدا نال شرف الشّهادة ،وتظهر الكفاءة اللغوية للإبراهيمي " حيث يصير الخطيب مالكا للأشخاص ومهيمنا عليهم بواسطة الكلمات " ([11]) إذ لا يرضى الإبراهيمي بمجرّد إقناع المتلقي بل يسعى إلى تحقيق الفعل المرجو من الإقناع وهو المقاومة والجهاد .

وقد كان الإبراهيمي يركّز على تلاؤم مقام الخطاب بأحوال المخاطَب ،لذلك فإن الحجاج لديه يقوم على ما هو كائن ليخبر عمّ هو متوقع ،فهو حين ينبّه إلى كيد المستعمر يخاطب الشّعب قائلا : **(ولا تعاهدوه فإنّه لا عهد له ،ولا تأمنوه فإنّه لا أمان له ولا إيمان .إنّ الإستعمار يلفظ أنفاسه الأخيرة فلا يكتب عليكم التاريخ أنّكم زدتم في عمره يوما بموالاتكم له ،ولاتحالفوه فإن طبعه الحيواني أن يأكل حليفه قبل عدوه)** ([12]) فالإبراهيمي العالم المتمرّس في الحياة يعي بأن المستعمر لا عهد له ولا أمن ولا إيمان وأنه كالحيوان حتى وإن حالفوه سيعود ليأكلهم ، وهو يبرهن على حال المستعمر ويحذّر من عواقب موالاته والتي أقلها أن يسجّل التّاريخ رضوخ الجزائريّين للمستعمر ،وهذا الأسلوب يستهدف نفسية الجزائري الذي لا يقبل أن يكون في تاريخه وصمة عار مهما كانت. ويأتي هذا الأسلوب إيمانا من الإبراهيمي بأن "طريق الحجاج هو أسلوب يتجه نحو مخاطبة العقل وآلياته العقلية إعمالا للحواس والإدراك والحدس" ([13]) وطالما كان رجال الإصلاح في الجزائر يخشون من تصديق الشّعب غير الواعي لوعود المستعمر الذي أفلح في تجنيد أبناء الشّعب الجزائري إلى صفوفه في الحرب العالمية الأولى ،وها هو الإمام يذكرهم بذلك وحجته تلك الوعود الكاذبة ،في قوله **(وعاد بالتقتيل على من كانوا بالأمس يمدّون حياته بحياتهم ،ليريهم مبلغ الصّدق في تلك الوعود ويحدّثهم بلغة الدم ومنطق الأشلاء)** ([14]) فهو ينتقل من سياق التّحذير في القول الأول إلى سياق التّرهيب في القول الثّاني حيث أوضح بأن وعود المستعمر الزائفة لن تسفر عن حياة كريمة ولكنّها ستسفر عن الدّماء والأشلاء ،ونسجّل هنا أنّ براعة الحجاج لدى الإبراهيمي تتجاوز القرائن الحجاجيّة التّقريرية إلى القرائن البلاغيّة كالاستعارة الواردة في قوله (لغة الدماء ومنطق الأشلاء) وهذا لكونه

[11] أوليفير وبول : هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي ؟،تر :محمد العمري ،ضمن كتابه البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول ،إفريقيا الشرق ،المغرب ،دط ،2005 ،ص20

[12] محمد البشير الإبراهيمي : في قلب المعركة ،ص 62

[13] إبراهيم عبد المنعم إبراهيم : بلاغة الحجاج في الشعر العربي ،مكتبة الآداب ،القاهرة ،ط1 ،2007 ،ص1

[14] الإبراهيمي : عيون البصائر ،ص370

بالأساس أديبا وشاعرا ولحرصه على الجانب الجمالي الفنّي في مقالاته وعيا منه بأن الأساليب البيانية أشد وقعا على النّفس في سياق التّحذير والتّرهيب الذي يؤدي إلى الثّورة والمقاومة وقد كان حريصا على أن " تأتي النّتائج والأحكام متّفقة مع المقدّمات وأن تنتظم الفكرة الواحدة في عقد منظوم مع الأفكار المرتبطة بها أو المكملة لها خلال السياق "([15]) إذ قام بكشف الوعود الكاذبة ،ثم انتقل إلى التحذير ليصل إلى الترهيب .

أسلوب الاستفهام :

عمد الإبراهيمي إلى توظيف الآليات الأسلوبية التي تحمل على عاتقها مهمة تحريض المتلقي على تغيير وجهة الدّلالة ،فإذا كان المعنى تقريريا واضحا أمام القارئ لن يستثير فيه الدهشة التي تؤدي إلى شحذ الهمم،ومن أهم الأساليب الشائعة في مقالات الإبراهيمي أسلوب الاستفهام الذي استطاع الإبراهيمي أن يخرجه إلى سياق تواصلي خاص ،إذ أن "استعمال الأسئلة الاستفهامية من الآليات اللغوية التوجيهية،بوصفها توجه المرسل إلى خيار واحد وهو ضرورة الإجابة عليها،ومن ثم فإنّ المرسل يستعملها للسيطرة على مجريات الأحداث ،كما يستعمل الاستفهام للسّيطرة على ذهن المرسل إليه "([16]) فأحيانا لم يكن الإبراهيمي ينتظر جوابا عن الاستفهام لأن الإجابة تكون متضمنة في الكلام الذي قبله ،فهو حين يدعو إلى التمرد على فرنسا ومقاومتها يوضح قائلا **(ففتحت بأبنائكم الأوطان وقهرت بكم أعداءها ورحمت بهم وطنها الأصلي،فما رعت لكم جميلا ،ولا كافأتكم بجميل ،بل كانت تتربص بكم ثم تخذلكم ،وتحيا بأبنائكم ثم تقتلكم ،كما وقع لكم معها في شهر مايو 1945 ،وما كانت قيمة أبنائكم الذين ماتوا في سبيلها ،وجلبوا لها النصر إلاّ أنها نقشت أسماء بعضهم في الأنصاب التذكارية ،فهل هذا هو الجزاء ؟)** ([17]) لقد بدأ بمقدمة طويلة أورد فيها حقيقة المستعمر بأسلوب بلاغي مميز ،ليسأل في الأخير (هل هذا هو الجزاء ؟) فالاستفهام هنا يدخل دائرة الإنكار عودا على حديث البدء إذ إجابة السؤال جاءت قبله بحيث يصير المرجو من السّؤال هو الفعل الذي يهدف إلى المقاومة وليس المرجو منه الإجابة عن سؤال محدّد.

لقد لجأ الإبراهيمي لهذا الأسلوب " نظرا لما يعمله الاستفهام من جلب القارئ أو المستمع في عملية الاستبدال بحيث أنه يشركه بحكم وقوة الاستفهام وخصائصه " ([18]) وقوة الاستفهام التي يعتمد عليها الإبراهيمي ناتجة عن قوة رد فعل المتلقي ،فقد عمد إلى توليد الاستفهامات من بعضها البعض لزيادة التّأثير فيه ،ومثال ذلك قوله **(أتخافون على أعراضكم وقد انتهكتها ؟ أم تخافون على الحرمة وقد استباحتها ...أم تخافون على الأرض وخيراتها وقد أصبحتم فيها حفاة عراة جياعا ؟ أم تخافون على القصور وتسعة أعشاركم يأوون إلى الغيران كالحشرات والزواحف ؟ أم تخافون على الدّين ؟ ويا ويلكم من الدّين الذي لم تجاهدوا في سبيله)** ([19]) إنّ توالي

[15] سامي شريف : اللغة الإعلامية ،ص131

[16] عبد الهادي بن ظافر الشهري : استراتيجيات الخطاب –مقاربة لغوية تداولية ،دار الكتاب الجديدة المتحدة ،ط1 ،2004 ،ص352

[17] محمد البشير الإبراهيمي : في قلب المعركة ،ص 20 مربع 7

[18] عبد الحكيم بن عيسى : البيان الحجاجي في إعجاز القرآن الكريم ،مجلة التراث العربي ع 102 ،نيسان 2006 ،ص 192

[19] محمد البشير الإبراهيمي : في قلب المعركة ،ص21

هذه الاستفهامات يأتي عند نقاط مفصلية من حياة الشّعب الجزائري آنذاك ،إذ يحيلهم كل استفهام منها على واقع مرير، يذكرهم أن فرنسا هي من استباح حرمتهم وهتك أعراضهم وأخذ أراضيهم وسكن دورهم.

إنّ توليد الاستفهام الإنكاري هنا يفرز ضغطا حادّا على نفسيّة المخاطَب ،الذي يشترك مع المخاطِب في الاعتراف بالأفعال المنكرة التي يمارسها المستعمر ضدّه ،والحقيقة أن "الاستفهام في خطابات محمد البشير الإبراهيمي يؤدي إلى أغراض تداولية مختلفة ،مما يولّد عديد المعاني التي تتحدّد تبعا للسّياق الذي يرد فيه الاستفهام وللغرض الإنجازي الذي يقصده "([20]) فالاستفهام التّوليدي يولد في نفس الوقت معاني عديدة ولكنها تحيل جميعها إلى غرض إنجازي واحد وهو الدّعوة إلى المقاومة .

ولم يَحِد الإبراهيمي عن أسلوبه الاستفهامي الخاص حينما راح يدعو إلى الإصلاح بعد الإستقلال،وهو القائل **(والآن قد تقلّص ظلّ الاستعمار الفرنسي أو كاد بعد أن ترك فينا ندوبا يعسر محوها ،فماذا أعددنا لعلاج النّدوب التي تركها في مجتمعنا؟ وماذا إدخرنا لعهد الاستقلال السّعيد ؟ وماذا هيّأنا من الأشفية للدّاء العضال الكامن في بعض النفوس؟)** ([21]) إنها الأسئلة الاستباقية التي تنبئ الشعب الجزائري بأنه انتقل من الجهاد الأكبر إلى الجهاد الأصغر ،وأنّ طرد المستعمر من البلاد يستلزم طرد الصفات السّيئة من النّفوس ونبذ العصبيّة والجهويّة والأنانيّة من أجل الاستمتاع بلذّة الاستقلال ولربّما لم يكن المتلقّي ينتظر هذا الكلام وهو في عزّ فرحة الاستقلال ،ولكن نظرة الإبراهيمي الاستشرافية حتّمت عليه أن يغير نظرة القارئ للعالم من حوله بعد الاستقلال ،ومتتالية الاستفهامات حقّقت له ما أراد ،لأن النّص الّذي أمامه " يضع القواعد التي يحقّق القارئ المعنى على أساس منها ،ولابّد للوعي الموجود عند القارئ من أن يقوم بعملية تكيّف داخلية معينة ،لكي يستقبل وجهات النّظر الغريبة التي يقدّمها النص ويعالجها أثناء القراءة وذلك موقف ينتج عنه إمكانية تعديل نظرة العالم الخاصة بالقارئ " ([22]) وهو التّغيير الذي هدفه الإصلاح حيث نستنتج أن الأساليب والآليات التي اعتمد عليها الإبراهيمي كانت دائما تهدف إلى التغيير، إذ تارة يقود التغيير إلى المقاومة وتارة أخرى يقود إلى الإصلاح ،وهنا يمكننا اعتماد التغيير نسق واحد له وجهان هما المقاومة والإصلاح .

وقد اتخد الإبراهيمي من أسلوب الاستفهام أيضا استراتيجية يتمكن من خلالها من الالتفات من ضمير إلى آخر ،وإذا كان الالتفات ظاهرة أسلوبية قائمة بذاتها يعتمدها الأدباء والشّعراء من أجل الانتقال بين الضمائر ،إلاّ أن الإبراهيمي جعل في كثير من مقالاته الالتفات في قالب استفهامي ليضاعف من قوة التأثير في المتلقي ،وإن كان قد دأب على مخاطبة الشعب الجزائري بعبارات : أيها الجزائريون ،أيها المسلمون ،أيها المجاهدون ،أيها الإخوة ....إلخ ،إلاّ أنه كان في خضم خطاباته يلتفت ليخاطب ذاته أو لياخطب الجزائر ،ومن ذلك قوله **(.... خطّت الأقدار في صحيفتي أن أفتح عيني عليك وأنت موثقة ،فهل في غيب الأقدار أن أغمض عيني فيك وأنت مُطْلقة**

[20] علي حميداتو : الملفوظات الاستفهامية بين القمة الحجاجية والتوجيه المعنوي ،قراءة في نماذج من خطابات محمد البشير الإبراهيمي ، مجلة دراسات أدبية ،ع 10،ص 8

[21] محمد البشير الإبراهيمي : في قلب المعركة ،ص 209

[22] رامان سلار : النظرية الأدبية المعاصرة ،ترو تح :جابر عصفور ،دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ،القاهرة ،1991 ،ص191

؟ وكتبت الأقدار علي أن لا أملك من أرضك شبرا ،فهل تكتب علي أن أحوز في ثراك قبرا ؟) ([23]) والحقيقة العميقة أنه يخاطب ذاته من خلال مخاطبة الجزائر ،إذ يتساءل إذا كان الله سبحانه و تعالى سيطيل عمره حتى يشهد استقلال الجزائر،ويوصل رسالة خاصة للقارئ مفادها أنه وإن عاش مدافعا عن الجزائر وأرضها إلاّ أنه لا يملك فيها منزلا خاصّا وأنّ أقصى ما يتمناه هو أن يدفن في ثراها .

إذن لقد استطاع الإبراهيمي أن يخرج أسلوب الاستفهام من وظيفته الأساسية إلى سياقات أخرى لا تتطلب في الغالب أجوبة محدّدة ،ليغدو السؤال آلية استنكار وتحفيز ،هدفه الأساس هو التغيير الذي يحدث من خلال المقاومة أو الإصلاح .

سلطة المقال في مواجهة سلطة المستعمر :

عندما اختار البشير الإبراهيمي سلاح القلم لمواجهة المستعمر ،كان بإمكانه أن يتخذ الشعر وسيلة لذلك ،فهو الشاعر والأديب ،ولكنه اختار كتابة المقالات الصحفية ذات الطابع الأدبي والغرض السّياسي والدّيني ،لأنه وجدها الوسيلة الأنسب للدعوة إلى المقاومة والإصلاح ،ولعل " التمرد على الواقع ،وعدم القناعة به ،والطموح إلى ما هو أفضل هي خصائص الأديب الصادق الذي يسعى بأدبه إلى التأثير في الجمهور وتغييره"([24]) وهو يسير في نفس الطريق الذي سار فيه أغلب الكتاب والأدباء خلال فترة الاستعمار الفرنسي ،إذ كان البعد الثوري السياسي مهيمنا على معظم الأشكال الأدبية ،ولكن هذا لا ينفي أن الإبراهيمي قد اتخذ سمتا خاصا يميّزه عن غيره في الدّعوة إلى الإصلاح والمقاومة ،بل وكان يدعو غيره من الكتاب إلى التركيز على مبادئ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي تقوم على نشر العلم والدين ،اللّذين يعتبران أساس المقاومة والإصلاح ،فقد خاطب كتّاب جريدة البصائر قائلا : **(إلى حملة الأقلام من أنصار الجريدة والذّادة عنها والحريصين على أن تكون مكانتها في النّفس مكافئة لمكانة الجمعيّة ،نسوق هذه الكلمات الآتية تذكيرا لحضراتهم وتبيينا على ما يجب أن يراعوه فيما يوافون به الجريدة من ثمرات أقلامهم .إن جريدة البصائر هي لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ،ومعنى هذا أن مبدأ الجريدة هو مبدأ الجمعية ،ومبدأ الجمعية وإن تعدّدت مناحيه يرجع إلى كلمتين ذواتي مدلول واسع وهما العلم والدين)** ([25]) وهذا يعني أن دعوة الإبراهيمي كانت قائمة على أسس ومبادئ تخدم البلاد والعباد وهذه الأسس اشترك فيها أغلب المصلحين والدعاة الجزائريين في عصره ،بحيث راح كل كاتب يصوغه وفق أسلوبه الخاص ،وقد انتشرت ثقافة المقاومة لدى أغلب كتاب المقالة " وهذه الثقافة نلاحظها على كافة الأنساق الجمالية للإبداع ،بحيث صارت صياغة فنية لوجدان ثوري عريق ،عراق الوطن الجزائري وفعلا ثوريّا حقيقيّا ،فتغيّرت مقاييس الجمال الفنّي وانصهرت في بوتقة واحدة "([26]) إنّه الجمال الفني الذي يدفع إلى الفعل الثوري.

[23] محمد البشير الإبراهيمي : في قلب المعركة ،ص17

[24] شوقي المعري و وائل بركات : المقالة العربية ،مرجع سابق ،ص53

[25] أحمد طالب الإبراهيمي : آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي ،ص208

[26] عزيز لعكايشي : المقاومة الثورية في الإبداع الجزائري الحديث ،مقال ضمن كتاب المقاومة في الآداب والفنون ،جامعة فيلادفيا ،الأردن ،2006 ،ص213

والحقيقة أن جريدة البصائر كان لها الأثر الكبير في نشر الوعي الثّوري في نفوس الجزائريين " ويؤكد المؤرخ الفرنسي شارل آندريه جوليان أن حركة العلماء اتخذت مواقف سياسية تتعارض بصورة مطلقة مع النّفوذ الفرنسي ،فقد حاربت بصراحة التفرنس ،وخاصة بتطوير صحافة عربية وتعليم يلقن بالعربية ،ومن كل ذلك فإن تأثيرها في ميلاد الوطنية الجزائرية وانتشارها كان حاسما " ([27]) وهذا الدّور الذي لعبته جريدة البصائر وغيرها من الجرائد الوطنية دفع بالمستعمر إلى تضييق الخناق على الكتّاب وعلى حرية الصحافة .

وقد تعرّض الشّيخ الإبراهيمي إلى مضايقات عديدة من طرف السّلطات الاستعمارية وصلت إلى حدّ السّجن ،ولكن ذلك لم يكن ليثني الإبراهيمي عن مسعاه الذي اختاره لنفسه فها هو يتحدث عن ذلك قائلا : **(أما خصومنا الأقوياء فهم أول من يعلم أن دخول السجن شرف ما بعده شرف ،إذا كان في سبيل الحفاظ على الدين أو الإسعاد للأمة أو غير ذلك من الشؤون العامة التي يكبرها الناس ويفيضون عليها الاحترام والتّقديس ،وأنّ الحبس لهذه الأسباب بقدر ما يضيق على صاحبه أياما معدودات يوسع له في آفاق الشّهرة والخلود)** ([28]) فهو يعتبر السّجن بابا من أبواب الشّهرة والخلود ،فقد كان موقفه صريحا حيال وطنه،حيث سعى إلى خدمته بقلمه ولسانه وقد كان إيمانه قويا بانتصار الثورة الجزائرية وقدرتها على طرد المستعمر الفرنسي .

لقد مارست مقالات الإبراهيمي سلطة الكلمة في مواجهة وضع عام تتحكم فه سلطة المستعمر ،نظرا لما تحلّى به الإمام من جرأة نفسية وشجاعة أدبية ورغبة متأصلة في تحرير الجزائر من براثن الاستعمار الغاشم ،بحيث استطاع أن يسمع صوته ويوصل دعوته إلى مختلف فئات الشّعب الجزائري بأسلوبه الخاص الذي مكّن لمقالاته أن يكون لها سلطة مناهضة لسلطة المستعمر .

خاتمة :

ختاما نخلص إلى أنّ العلاّمة البشير الإبراهيمي كان صاحب بصيرة وجرأة نادرة استطاع من خلالها أن يقف في وجه المستعمر الفرنسي ،وأن يحثّ الشّعب الجزائري على المقاومة وطرد المستعمر ،متكئا في ذلك على مبادئ أساسية لم يحد عنها وهي الدّين والتعليم ،ولم يقف فقط عند الدعوة إلى المقاومة ولكنه قاد أيضا حركة الإصلاح التي عمل من خلالها على تربية النشء الجزائري ودفع المواطنين إلى التّخلي عن الصّفات السلبية التي كانت منتشرة في أوساطهم بسبب الجهل والفقر ،ويمكننا أن نلخص أهم النقاط التي جعلت من مقالات الإبراهيمي تكتسب طابعا خاصا في الحثّ على المقاومة والإصلاح فيما يلي :

[27] شارل آندريه جوليان : افريقيا الشمالية تسير ،تر : المنجي سليم وآخرون ،الدار التونسية للنشر والشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ،1978 ،ص135

[28] أحمد طالب الإبراهيمي : آثار الإمام محمد بشير الإبراهيمي ،ص227

- صفة الشّاعرية في شخصية الإمام الإبراهيمي جعلت تأثره بحال الجزائريين مضاعفا بحيث كرّس حياته لاستنهاض همم الشّعب المحتل .
- ذكاء الإبراهيمي الذي جعله يختار كتابة المقال لمواجهة المستعمر وحثّ الشعب على المقاومة رغم كونه شاعرا ،لوعيه بمدى فاعلية المقال في تلك الفترة الحرجة من تاريخ الجزائر .
- تمكّن الإبراهيمي من تطويع اللّغة لتحمل صفة الأدبية وتؤدي في نفس الوقت الغرض السّياسي والاجتماعي .
- اهتمام الإبراهيمي بالتأثير في المتلقي من خلال توظيفه لآليات أسلوبية محدّدة منها : الأسلوب الحجاجي الذي يدفع القارئ إلى إعمال المنطق للوصول إلى الدلالة المقصودة ،وكذلك أسلوب الاستفهام الذي اشتغل عليه الإبراهيمي اشتغالا يخرج الاستفهام من دائرته الوظيفة الاعتيادية إلى سياقات نفسية تقود إلى المقاومة والإصلاح .
- طيلة فترة نشاط الشيخ الإبراهيمي شكّلت مقالاته ذعرا في نفوس المستعمر لأنها شكّلت سلطة مضادة له،استنهضت همم الشّعب الجزائري ودفعته إلى الثّورة والتّمرد ،مما جعله يتعرض إلى مضايقات عديدة من طرف المستعمر وصلت إلى حدّ السّجن والنّفي .

لقد قام الإبراهيمي بواجب الدفاع عن وطنه بقلمه ولسانه ونافح عن الجزائر وحريتها وكيانها وهويتها إلى أن أنعم الله عليه برؤيتها حرّة مستقلة ،رحمه الله وغفر له وأسكنه فسيح جناته .

قائمة المصادر والمراجع:

- محمد البشير الإبراهيمي : في قلب المعركة ،دار الأمة للنشر والتوزيع ،الجزائر ،ط1 ،2007
- أحمد طالب الإبراهيمي : آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي ،دار الغرب الإسلامي ،بيروت ،ط1 ،1997
- شوقي المعري ووائل بركات : المقالة العربية ،منشورات جامعة دمشق ،سوريا ،2011
- عزيز لعكايشي : المقاومة الثورية والأشكال الأدبية في الإبداع الجزائري الحديث ،مقال منشور ضمن كتاب :ثقافة المقاومة في الأدب والفنون ،جامعة فلادفيا ،الأردن ،2006
- سامي الشريف وأيمن منصور رندا : اللغة الإعلامية ،منشورات كلية الإعلام ،جامعة القاهرة ،2004
- صابر الحباشة : التداولية والحجاج ،دار صفحات للدراسات والنشر ،دمشق ،ط1 ،2008
- أوليفير وبول : هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي ؟،تر :محمد العمري ،ضمن كتابه البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول ،إفريقيا الشرق ،المغرب ،دط ،2005
- إبراهيم عبد المنعم إبراهيم : بلاغة الحجاج في الشعر العربي ،مكتبة الآداب ،القاهرة ،ط1 ،2007
- عبد الهادي بن ظافر الشهري : استراتيجيات الخطاب –مقاربة لغوية تداولية ،دار الكتاب الجديدة المتحدة ،ط1 ،2004
- عبد الحكيم بن عيسى : البيان الحجاجي في إعجاز القرآن الكريم ،مجلة التراث العربي ع 102 ،نيسان 2006

- علي حميداتو : الملفوظات الاستفهامية بين القمة الحجاجية والتوجيه المعنوي ،قراءة في نماذج من خطابات محمد البشير الإبراهيمي ، مجلة دراسات أدبية ،ع10
- رامان سلار : النظرية الأدبية المعاصرة ،ترو تح :جابر عصفور ،دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ،القاهرة ،1991
- شارل آندريه جوليان : افريقيا الشمالية تسير ،تر : المنجي سليم وآخرون ،الدار التونسية للنشر والشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ،1978

الدين ودوره في تربية الإنسان

الأستاذ الدكتور محمد نجم الحق الندوي*

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:-

فمن اهتمام التربية الحديثة على تربية الإنسان المتكاملة أنها أخفقت في معالجة النواحي الروحية والوجدانية للإنسان، مما دفع بالإنسانية في منزلقات المادية المحضة التي تفقد الإنسان إنسانيته، وتنحرف به عن أهدافه التي خلق من أجلها، وعن المسيرة التي رسمها الله له، فجاء هذا البحث المتواضع لاستطلاع تربية الإنسان وبناء شخصيته في ضوء القرآن الكريم، مستعرض المرتكزات التربوية ومعايير العمل التربوي وطرقه في ضوء دراسة النصوص القرآنية بشكل خاص، وأظهر البحث مجموعة مرتكزات للبيئة تقوم على مصداقية المعرفة القرآنية، ووحدانية الخالق، وتميز الإنسان بالعقل والاختيار، ومسئوليته أمام الخالق والانقياد والتسليم له بالعبادة والحاكمية، وإعمار الأرض. وقد ركزت تربية الإنسان في ضوء القرآن على مجموعة من القيم المثلى كالخيرية والتوازن والعمل بالأسباب والمحبة والقوة والتقوى مراعيا متطلبات فرديته واجتماعيته، مستخدما في تربيته أساليب لا حصر لها، أهمها تنوع الخطاب، واستغلال الحدث، وأحداث اليوم الآخر، والقدوة الحسنة، والمواعظ والعبر، والتعزير والعقاب، والقصة والعادة. وخلص البحث إلى أن التربية الدينية تقوم على تعريف الإنسان بنفسه، وبالمكونات المحيطة به، وتجعل من الإيمان بالله واليوم الآخر نقطة الارتكاز في التعامل مع كل كل شيء.

مفهوم التربية في القرآن الكريم

من المعلوم أن كلمة التربية في أصلها اللغوي ترجع إلى الفعل ربا يربو أي زاد ونما[1] كما استخدمها القرآن الكريم ﴿**وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت**﴾و﴿**قل ألم نربك فينا وليداً ولبثت فينا من عمرك سنين** ﴾و﴿**وقل رب ارحمهما كما ربياني صغير اً** ﴾.وترجع أيضاً إلى ربي يربى على وزن خفي يخفي ومعناها نشأ وترعرع. أما علماء التربية المحدثون فيرون أن التربية هي تلك العملية التي عن طريقها يتم تنمية جوانب الشخصية الإنسانية في مستوياتها المختلفة، مستوى الوعي والإدراك المعرفي، والمستوى العاطفي والوجداني والذي يشتمل على الميول والاتجاهات والقيم، والمستوى الحركي والنزوع والمهارة، والذي يتصل بالمهارات العملية المختلفة والتي تعتمد بالدرجة الأولى على حركة البدن[2].

كما يميل الإنسان بفطرته إلى تنظيم عناصر السلوك تنظيماً محكماً بالاضافة إلى أنه يتعين عليه أن يتصدى إلى مشكلات الوجود الأساسية على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعات فأنها تواجه مجموعة من المشكلات الأساسية الخاصة بالحياة الاجتماعية التي لا تقل أهمية عن ذلك[3].أن مهمة المربي هي تعبئة الأجواء التي تعين على أن يكون السلوك سوياً لكنه لا يحمل الناس على ذلك[4] فإن النفس البشرية تحتاج إلى دوام التربية و استمرارية التوجيه فهي ليست آلة وليست حالة منتهية ولكنها دائمة التقلب متعددة المطالب متعددة الاتجاهات، فهي بحاجة إلى تربية وتوجيه مستمران[5].

إن من أبرز مهام عملية التربية هو مساعدة المتعلمين على فهم العالم وفهم أنفسهم وتنمية فهم أعمق لأن التربية بحكم طبيعتها إذ تتجه إلى إجراءات عملية وتطورات تنفيذية فإن ذلك لا بد أن يستند إلى وجهة نظر تعبر عن حالة ضرورة تكمن في طريقة فكرية أن صح هذا التعبير، بناء عليها يجول المربي في دنيا السلوك البشرية[6].

---

* الأستاذ بقسم علوم الحديث والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ، بنغلاديش.
E-mail: dmnhnadwi@yahoo.co.in/Mobile:0088-01819336118

[1]) راجع ما جاء من المعجم الوسيط، ج1، ط3، ص333، ولسان العرب لابن منظور، المجلد الرابع عشر، ص304 -305.

[2]) سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية، عالم المعرفة، الكويت، 1995م، ص:18.

[3]) محمد علي شكري، قراءات معاصرة في علم الاجتماع، ط2، دار الكتاب للتوزيع، القاهرة، 1979م، ص: 187.

[4]) سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية، المرجع السابق، ص:16.

[5]) محمد قطب، مناهج التربية الإسلامية، دار الشروق، بيروت، 1981م، ص:54.

[6]) سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية، المرجع السابق، ص:24.

أننا بحاجة إلى تربية هادفة تعمل على المحافظة على فطرة الإنسان ورعايتها وتنمية مواهبه واستعداداته كلها وتوجيه هذه الفطرة وهذه المواهب كلها نحو صلاحها وكمالها اللائق بها ووفق خطة متدرجة شيئاً فشيئا تنتقل بالمتربي من طور إلى طور ومن حال إلى حال ومن مرحلة إلى أخرى[7]. ليست العملية التربوية مجرد تعليم معلومات وإنما هي أولاً عملية تنمية بشرية لأن تنمية الشخصية الإنسانية هدف من أهداف التربية وبالرغم من كثرة التعريفات للشخصية إلا أنه يمكن القول بأنها أسلوب عام منظم نسبياً لنماذج السلوك والاتجاهات والمعتقدات والقيم والعادات والتغيرات لشخص معين وهذا الأسلوب العام هو محصلة خبرات الشخص في بئية ثقافية معينة وتتشكل من خلال التفاعل أفكار وأهداف وقيم، فالشخص يشارك الآخرين في بعض خصائصه الاجتماعية بالإضافة إلى انفراده بخصائص غريبة عنهم[8].

إن حاجة الإنسان الملحة في كل عصر ومصر تكمن في توفر تربية شمولية منظومية تربط بين الإيمان والأخلاق والعلم الصحيح والعمل الصالح. وأن هذه العناصر الأربعة للتربية ينبغي أن تصبح متلازمة متماسكة لسعادة البشر ونجاح الإنسانية مما يحيط بها من شرور وأخطار. أن معظم النظم التربوية السائدة في العالم اليوم وبخاصة في العالم العربي والإسلامي تتراخى في العنايه بالإيمان وبالأخلاق فاختلت التربية واعتلت وأصبحت تشكل خطراً على أهمية الدين والأخلاق الفاضلة في حياة الإنسان المعاصر[9].

إن محاولات تجديد الفكر الإسلامي في العصور الحديثة لم تصل إلى غايتها ولم تستطع أن تصل حاضر المسلمين المتخلف المؤسف بماضيها التليد الزاهر فقد خيّم على العالم الإسلامي فترة ركود ثقافي خلف وراءه أوضاعاً سيئة. إن الصلة ما بين التربية والتعليم في الإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة وثيقة جداً، بل لكأنهما يسيران في خطين متوازيين من حيث الغاية والأهداف ومن حيث معالم الطريق التي ترسمها الشريعة لعباد الله المتقين الذين يتخذون من العلم والهداية زادا للطريق ومن التأدب والأخلاق نورا للمسيرة ﴿**وتزودوا فإن خير الزاد التقوى *واتقون يا أولي الألباب**﴾. (البقرة: 197)، فالدين الإسلامي يدعو إلى الإيمان والتقوى والتربية الإسلامية تنمي التقوى والتقوى تزيد من العلم ﴿**فاتقوا الله ما استطعتم**﴾ (التغابن16)وقال تعالى ﴿**واتقوا الله ويعلمكم الله**﴾ (البقرة: 282).إن القرآن الكريم هو الذي قام فعلا بدور التربية وله في ذلك منهج فريد يربي الإنسان الفطرة السليمة والقلب الذكي والعقل الواعي والقدوة الحسنة[10].

إن العلوم الاجتماعية التي ظهرت حديثا إنما تقف على ساق واحدة أجهدت نفسها إجهادا شديدا في دراسة ما في الإنسان وأغفلت أو تجاهلت الجانب الروحي الذي ينتمي إلى عالم الغيب،فلما أهملت مصدر المعرفة بالغيب ألا وهو الوحي فإنها قد ضلت فأضلت أجيالا متعاقبة من البشر ممن أحسنوا الظن بتلك العلوم[11].

إن القرآن في صياغته للنظرية التربوية للإنسان يعمل على جعله مرهف الحس موصولاً بربه،كأنما يرى يد الله تسقط الغيث وتنبت الزرع وتبعث الحياة في موات الأرض وينبض قلبه مع كل ظاهرة من ظواهر الكون ويتجاوب حسه مع تسبيح الوجود وبحمد الله وقدرته[12]. قال تعالى﴿**نحن خلقناكم فلولا تصدقون، أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين * على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون، ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطامًا فظلتم تفكهون * إنا لمغرمون بل نحن محرومون * أفرأيتم الماء الذي تشربون * أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون * لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون * أفرأيتم النار التي تورون * أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون * نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين * فسبح باسم ربك العظيم**﴾ (الواقعة: 57-74).فكان القرآن الكريم ولا يزال فتحاً جديداً في تاريخ الفكر الإنساني، ونقلة هائلة للعقل والتفكير، وثورة عنيفة على الغفلة والجمود والتقليد. وعلى ضوء هذا المنهج سارت الحضارة الإسلامية على أساس فكري سليم، وكانت علومها ومعارفها على صلة وثيقة بالكون والحياة، مرتبطة بالإيمان والخلق القويم فجاءت نتائجها عملية دفع للحياة إلى التقدم،والبشرية نحو المعرفة[13].

فالقرآن منهج حياة متكامل تنبثق أخلاقه وعباداته وشرائعه من عقيدته فهي الأصل وما عداها فروع ومن ثم جعلها ميزانا لأفكار الناس وقيم الحياة، ووضع ما دونها من قيم وما عداها من موازين وما قام على غير أساسها من الأفكار[14]. إن القرآن الكريم يعرض الأفكار والمفاهيم والأوامر والنواهي والترغيب والترهيب وإخبار الغيب وإخبار الواقع لم يعرضها أشتاتا متفرقة لا تربطها رابطة بل جاء مضمونه التربوي وحدة واحدة ومنهجا

---

[7]) عبد الرحمن النحلاوي، أصول التربية الإسلامية، المرجع السابق،ص:13.

[8]) هادي نعمان الهيتي، ثقافة الطفل، عالم المعرفة، الكويت، 1988م، ص:37.

[9]) محمد فاضل الجمالي، نحو تربية مؤمنة، المرجع السابق، ص:5.

[10]) المرجع السابق، ص:9.

[11]) إبراهيم عبد الرحمن رجب، منهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، مجلة المسلم المعاصر. العدد (80)، السنة(20)، دلمون للنشر،قبرص, 1996م, ص:40.

[12]) محمد شديد، منهج القرآن في التربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م،ص:109.

[13]) محمد شديد، منهج القرآن في التربية، المرجع السابق، ص:109.

[14]) محمد شديد، منهج القرآن في التربية، المرجع السابق، ص:316.

مترابطا شاملا واضح المعالم يمكن استقراؤه من خلال آياته المرتكزات التربوية الأساسية التي أكد عليها القرآن الكريم:

1- مكانة القرآن الكريم

القرآن الكريم كتاب منزل من عند الله على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة الوحي، وقد تحدث القرآن الكريم عن نفسه في كثير من المواضع وقال ﴿**إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلاً**﴾ (الإنسان: 23)، وقال﴿**وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم**﴾ (النمل: 6)، وقال﴿**ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون**﴾ (الزمر: 27)، وقال ﴿ **ق والقرآن المجيد**﴾ (ق:1)، وقال﴿**إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وبشر المؤمنين**﴾ (الإسراء:9)، وقال﴿**إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون**﴾ (الواقعة: 77)، وقال﴿**ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر**﴾ (القمر:17)، وقال﴿**ولو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً**﴾ (الحشر:21)، وقال﴿**وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث**﴾ (الإسراء:106).

هذه الآيات وغيرها مما حفل به القرآن الكريم بهذا الخصوص تبين مكانته المرموقة ودوره الفاعل في تربية الإنسان، وقد حث القرآن الكريم البشرية على تدبره وفهمه والاتعاظ بما جاء فيه قال تعالى﴿**أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾ (النساء:82). ووصف الذين لا يتدبرونه بأن قلوبهم مقفلة فقال تعالى ﴿**أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها**﴾ (محمد:24). فتدبر القرآن الكريم يحتاج إلى الانفتاح والتفاعل والتوجه لما جاء فيه فالقرآن ميسر للتدبر والفهم فقد صرف فيه من الأخبار والأمثال والوعد والوعيد ما أحاط بكل شيء ويكفي لتعليم الإنسان وتربيته قال تعالى ﴿**وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين** ﴾ (الشعراء:193-195). وقال أيضاً ﴿**فذكر بالقرآن من يخاف وعيد**﴾ (ق:45) وقال ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾ (الأنعام:38)، وكان فيما اختتم به القرآن الكريم إشارة واضحة إلى تمام ما جاء فيه وكماله فقال تعالى﴿**واليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ (المائدة:3).

وسلك القرآن الكريم منهجا عالميا يتصف بالثبات يربي الإنسان أياً كان لونه ومكانه وزمنه، فهو وحي السماء وكلام خالق الإنسان وهو أعلم بما خلق، فهو يعلو ولا يعلى عليه، ترجع إليه العقول وتطمئن به النفوس، من تدبره اهتدى ومن عقله فاز في الدنيا والآخرة. فقد ضمن لأخلاقه وآدابه الثبات والخلود فربطها بالحق الأصيل الذي قامت عليه السموات والأرض ونسبها إلى الله تعالى وله المثل الأعلى في كل ما خلق ودبر وارتضى من خلق كريم[15]، ﴿**الذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم**﴾ (النحل: 60)، وقال﴿**وهو الذي يبدو الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم**﴾ (النحل: 60).

2- وحدة الوجود

وفي معرض الحديث عن خلق الإنسان الأول آدم عليه السلام ثم تناسل الناس من بعده بيّن القرآن الكريم أن الإنسان منظومة خاصة لها صفاتها الخاصة ولكنها محكومة بعلاقات مع بقية المخلوقات والتي تشكل معاً منظومة كبرى ؛ الإنسان والكون والحياة كما تحدث القرآن الكريم عن خلق الإنسان في سياق خلق السموات والأرض والليل والنهار والأنعام قال تعالى ﴿ **خلق السموات والأرض بالحق يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى ألا هو العزيز الغفار * خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج يخلقكم من بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث ذلكم الله ربكم له الملك لا اله إلا هو فأنى تصرفون**﴾ (الزمر: 5-6).

إن هذا العرض للإبداع وللإتقان وللخلق بعناصره المختلفة يشير إلى منظومة تشكل وحدة واحدة تتوجه فيها العلاقات نحو تأكيد العلاقة الخالقية والإبداع والإتقان، كما تتضح معالم هذه العلاقات بين خلقه وتدبيره قال تعالى﴿ **يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكي لا يعلم من بعد علم شيئاً وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج * ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شيء قدير، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور**﴾ (الحج: 5-7). فهذه المنظومة من العناصر المختلفة محكومة بطلاقة القدرة الإلهية في الخلق والتدبير ومن هذا التدبير إرادة الله أن تكون هنالك نواميس وسنن من خلقه سبحانه وتعالى تحكم هذه المنظومة ومسيرتها العظيمة.فالإنسان والكون كلاهما عنصر من عناصر منظومة الوجود متساويان في المخلوقية لله ومحكومان بنفس القانون الإلهي في السيطرة والتدبير وتحديد المصير. وعلاقة الإنسان بهذا العالم هي علاقة مبنية على وحدة الوجود ووحدة التكوين ووحدة النظام.

---

[15]) محمد شديد، منهج القرآن في التربية، المرجع السابق، ص:179.

3- تسخير الكون للإنسان تكريما له

إن مظاهر الوحدة بين الإنسان والكون جزء من الطبيعة المادية بحكم الانتماء لنفس الظروف. ولكن في التفاضل القيمي يبقى الإنسان متميزاً على الكون تميز استعلاء ورفعة، فمن حقيقة الوحدة بين الإنسان والكون وحقيقة استعلائه عليه نشأت حقيقة ثالثة في نطاق رفعة الإنسان وهي حقيقية تسخير الكون للإنسان، فلما كان الإنسان يشترك مع الكون في وحدة تركيب مادي فإنه يكون بذلك مهيئاً لأن يتفاعل معه تفاعل انتفاع، إذ التجانس شرط في هذا التفاعل قال تعالى﴿**ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثر ممن خلقنا تفضيلا**﴾ (سورة الإسراء: 70). فمن تكريمه أن مكنه الله تعالى من استخدام ما حوله من مسخرات وقوى كونية ولفت نظره إلى أنه مسلط عليها بإذن الله قال تعالى ﴿ **الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها * إن الإنسان لظلوم كفار**﴾ (إبراهيم: 32-34).

4 – تميز الإنسان:

فالإنسان يحتل مكانة مرموقة بين الخلق كله فهو مخلوق مكرم من اللحظات الأولى التي خلقه الله فيها كما اتضحت في قصة الخلق الأولى عندما أمر الله الملائكة بالسجود له عند اكتمال خلقه ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين**﴾ (سورة الحجر: 28-29). وحتى يكون مؤهلاً لهذه المنزلة كرمه الله تعالى بصفات من شأنها أن تجعله قادراً على التمييز بين الخير والشر وجعل له الإرادة التي تمكنه من الاختيار بينهما. إن النفس الإنسانية نزاعة بفطرتها للكسب والاكتساب، قال تعالى في وصف طبيعتها ﴿**ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها** ﴾ (الشمس: 7-10)، خلقها الله سبحانه وتعالى وأودع فيها ما قدّر وأراد من قوة وضعف وذكاء وعزم وقعود، وهذه الصفات هي طاقتها الحيوية وأدوا ت النشاط البشري في كل المجالات. وجعل لها نوافذ وأدوات تمكنها من الاختيار الصحيح ﴿**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾ (النحل: 78)، وقال أيضاً ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً** ﴾ (الإسراء:36)، كل هذا وذاك متداخل متراكم و نزعة من النزعات الفطرية ينبوع من الطاقة.أما أنّ هذه الطاقة ستتجه إلى الخير أو الشر فأمر يتعلق بتوجيهها إلى غايات نبيلة أو وضيعة، كما يتعلق بالتحكم الرشيد في هذا التوجيه. إن كل النزعات الفطرية قديرة على فعل الخير والشر، وهذا يعني أن التربية والتوجيه ضروريان لنزعات الإنسان الفطرية إذا أردنا أن نوجهها وجهة خير نبيلة.

لقد بدأت عملية التربية القرآنية منذ هذه اللحظة بأسلوب منظومي فمحمد الأمي مكلف بالقراءة بالرغم من أميته، فالقراءة ليست فوق طاقته بل هو مؤهل لها ومهيئ بفطرته وقادر على الامتثال للطلب، وحتى يستطيع حمل الرسالة عليه أن يلج مداخل المعرفة، إن اقرأ بالنسبة للإنسان تعني فتح أبواب العلم والمعرفة أمامه ومفتاحها القراءة، وامتلاك الإنسان لهذه القدرة هو فضل من الله ميزه فيها على جميع المخلوقات، لذلك وجب أن تكون القراءة باسم الله الذي خلق الإنسان وهداه للقراءة وليس هذا الأمر صعباً على الله، فقد خلق الإنسان من علق من ماء مهين، ثم كرمه فأنشأه خلقاً آخر تبارك الله أحسن الخالقين، يقول الله تعالى﴿**خلق الإنسان من علق**﴾.(الأعلى: 2)، ﴿**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين**﴾.فلا يجوز للإنسان أن ينسى أن ما به من نعمة وكرامة وتميّز فمن الله تعالى خالقه ومعلمه ومتكرم عليه بالخلق والتميز. إذن فهي منظومة تربوية حدد عناصرها مجموعة من العلاقات عرفت الإنسان بالخالق وبصرته بنفسه وكشفت له جانباً هاماً من قدراته على بناء الحضارة الإنسانية.

معايير العمل التربوي في ضوء القرآن الكريم

إن الله تعالى هو المربي وهو المعلم للبشرية لا جدال في ذلك، وللعمل التربوي معايير معينة حددها القرآن الكريم بما يتناسب ومنزلة الإنسان في هذا الوجود وتميزه على كثير من المخلوقات واستخلافه في الأرض. إن مهمة استخلافه في الأرض مسألة دقيقة وعظيمة يحتاج فيها الإنسان إلى وعي وإرادة ليكون سيداً لهذه الأرض وليكون عنصر خير وإصلاح فيها وإلا انقلب الأمر إلى الضد فيصبح الإنسان عبداً للشهوات فيخلد إلى الأرض ويسعى فيها فساداً قال تعالى ﴿ **واحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض** ﴾ (القصص: 77). وفيما يلي استعراض لبعض المعايير الهامة للسلوك.

اهتم القرآن بقيمة الحب وجعلها من المعايير الأساسية لتنظيم العلاقة بين الفرد وربه وبين الفرد والرسول صلى الله عليه وسلم وبينه وبين مجتمعه. وبمقدار ما تكون هذه القيمة مؤصلة في النفس الإنسانية تكون هذه العلاقة متينة وقد جعل القرآن محبة الله تعالى هي الأساس ﴿**ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله**﴾ (البقرة: 165)، فحب الله نواة الإيمان ولا يصلح إيمان بلا حب فبمقدار هذا الحب ينقاد الإنسان ويخضع ويسلم لله تعالى في كل شأن ويرجع إليه في كل أمر ويترتب على حبه لله تعالى حب الرسول المبعوث من عند الله فهو القدوة الحسنة والمثل الأعلى الكامل والتطبيق العملي لمنهج القرآن وصلته

بالله، ففي إتباعه ضمان من السرف والانحراف والشطط وسبيل إلى حب الله ﴿**فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم** ﴾. (آل عمران: 31)

إنما التربية العملية على حب الله وطاعته، وحب الله ثمرة المعرفة والعبادة فقد أثنى القرآن على المؤمنين الذين وصلت بهم عبادتهم إلى هذا المقام، وهو حب له أثره وثمرته في النفس ولا بد أن يؤدي إلى حب ما تحبه النفس وتهواه ﴿**قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين** ﴾ (التوبة: 24)، فحب الله ورسوله فوق كل حب والإحساس الدائم بنعم الله وفضله ينمي عاطفة الحب ويؤدي إلى السمو إلى مقام الشكر وشكر النعم نوع من الإحسان.

كما أن أساس العلاقة في المجتمع الإسلامي الأخوة﴿**إنما المؤمنون أخوة**﴾ (الحجرات: 10). تربط بين الأفراد بعد صلة الإيمان صلة الرحمة وصلة المحبة، والتكافل. قال تعالى ﴿**محمد رسول الله والذين معهم أشداء على الكفار رحماء بينهم**﴾. (الفتح: 29)، وقال أيضاً﴿**يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن أن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه واتقوا الله إن الله توابٌ رحيم**﴾ (الحجرات: 11)، وقد وصف رسول الله ﷺ المجتمع المؤمن فقال:{ **مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى**} (البخاري ومسلم).

وكما أن القرآن الكريم منهجا جماعيا يهدف إلى تكوين جماعة متميزة تحمل مبادئه وتعمل على تبليغها والجهاد في سبيل تأمينها والدعوة إليها وفرائض الإسلام جميعا تربي الفرد ليكون لبنة في بناء المجتمع وعضوا في جماعة المؤمنين،فالزكاة تربية للفرد على المساهمة بماله في سبيل إسعاد مجتمعه وفي بذله وصدقته وبره إحساس بالجماعة وشعوره بالأخوة والحب، وكذلك الصوم شعور بوحدة الأمة والصلاة إحساس بالجماعة﴿**لا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم، وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم**﴾. (فصلت: 34-35) وهكذا أغلق القرآن الكريم أبواب العلائق جميعاً إلا ما كان منها قائما على أساس الإيمان وجعل من العقيدة صلة أقوى من صلات القرابة والرحم وجعل من المؤمنين أمة واحدة تجمعهم رابطة الإيمان بالله وعلى أساس هذه التربية أقام الرسول الكريم مجتمعه الجديد في المدينة[16].

وكما أن علاقة الحب قائمة بين أفراد المجتمع المسلم وعليها تبنى العلاقات فيحس المؤمن أنه واحد من الأمة المؤمنة المتميزة في الأمن تحت راية الله، له من جهادهم رصيد ومن عملهم أسوة ومن ذكرهم سكينة ومن حبهم زاد على طول الطريق ﴿**والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا * ربنا إنك رؤوف رحيم**﴾. (الحشر: 30)

الأساليب القرآنية في التربية

ليس القرآن مجرد كتاب يلتزم منهجاً واحداً لبيان تشريعاته وليس مجرد كتاب أدب يعتنى بهز المشاعر والأحاسيس وإثارة الأخيلة وإنما هو كتاب لتربية الناس ينوع من أساليبه باختلاف المواقف والموضوعات فلم يعبر في كل ما كان واجباً بمادة الوجوب ولا في ما هو محرم بمادة الحرمة، بل تراه يعبر طوراً عن الواجب بصفة الأمر بالفعل فيختار القرآن الكريم للتربية كثيرا من الأساليب, ومن أشهرها:

1- التربية في ظل الأحداث

تتميز التربية بالأحداث أنها تحدث في النفس حالة خاصة هي أقرب للانصهار.أن الحادثة تثير النفس بكاملها وترسل فيها قدراً من حرارة التفاعل والانفعال يكفي لظهورها أحياناً أو الوصول بها إلى قرب الانصهار، وتلك حالة لا تحدث كل يوم في النفس. وليس من اليسير الوصول إليها والنفس في راحتها وأمنها وطمأنينتها، مسترخية ومنطلقة في تأمل لذلك كان استغلال الحادثة مهمة كبيرة من مهام التربية لينطبع على النفس في حالة انصهارها ما يريد المربي أن يطبعه من التوجيهات والتهذيبات فلا يزول أثرها أبداً. وهكذا كانت تربية القرآن للإنسان فصورها كثيرة، كان القرآن ينزل بعد كل حادثه ومع كل مناسبة بالتوجيه والتربية، فجاءت تربية تجريبية واقعية كما جاء تشريعه مرتبطاً بواقع النفوس متمشياً مع الفطرة ليس فيه افتراض ولا تعسف[17].

2- التربية بالتعريف باليوم الآخر

أما التربية بالتعريف باليوم الآخر فقد رسخ القرآن الكريم في النفس الإنسانية معنى المصير وحقيقته ولم يلجأ في ذلك إلى الإقناع الذهبي المجرد بل ساق الدليل على البعث بأسلوب تربوي يجمع بين مخاطبة العقل والوجدان وأقام الحساب على مبدأ التبعية الفردية وقرر المسؤولية الفردية من ذلك بوضوح فبدون هذا المنهج لا تثمر تربية ولا يصح في الحياة سلوك ولا يقوم لضمير الفرد وجود ولا لتكليفه أو حسابه وزن أو اعتبار أن صورة ما

[16]) محمد شديد، منهج القرآن في التربية، المرجع السابق، ص:316.

[17]) محمد شديد، منهج القرآن في التربية، المرجع السابق، ص:362.

يجب أن يكون هو العنصر المعياري، لأنه بدونه يكون كل شيء مساوياً لكل شيء دون وجود نقطة بدء يقاس إليها كل شيء. فالعقيدة الصحيحة بما فيها الإيمان باليوم الآخر هي نقطة البدء وهي معيار الفلاح في الدنيا والآخرة.

3- التربية بالقدوة

اعتنى القرآن بمواصفات القدوة التي تربي ملاحظتها وفق مهج الله تعالى، فكان الرسول صلى الله عليه وسلم هو خير قدوه للناس: ﴿ **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة** ﴾ (الأحزاب: 21)، ووضح في شخصية صلى الله عليه وسلم الصورة الكاملة للمنهج الإسلامي، الصورة الحية الخالدة على مدار التاريخ. كان خلقه للقرآن وكان مبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله وسراجاً منيراً﴿ **يا أيها النبي أنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً** ﴾ (الأحزاب: 45-46)، وعن طريقه صلى الله عليه وسلم أنشأ الله هذه الأمة ومن الله عليها بالإسلام ﴿ **لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وأن كانوا من قبل لفي ضلال مبين** ﴾ (آل عمران:164). وهذه القدوة باقية ما بقيت السموات والأرض ﴿ **وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**﴾ (الأنبياء:107)، إن شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم هي القدوة الحسنة الدائمة المتجددة على مر الأجيال والعصور تظل حيويتها دافعه شاخصة ولا تتحول إلى خيال مجرد.

4 – التربية بالموعظة

ومما استخدمه القرآن في تربية الإنسان أسلوب الموعظة فالنفس الإنسانية لديها الاستعداد للتأثر بما يلقى إليها من كلام وهو استعداد مؤقت في الغالب ولذلك يلزمه التكرار والموعظة المؤثرة تفتح طريقها إلى النفس مباشرة عن طريق الوجدان وتهزه هزاً وتثير كوامنه[18]، والقرآن مليء بالمواعظ والتوجيهات ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل أن الله نعماً يعظكم به** ﴾ (النساء:58) ﴿ **واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى، واليتامى والمساكين، والجار ذي القربى، والجار الجنب والصاحب بالجنب أبن السبيل وما ملكت إيمانكم أن الله لا يحب كل مختالاً فخوراً**﴾ (النساء:36)، ﴿**وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم**﴾ (لقمان: 13-19) هذه بعض النماذج من المواعظ التي حفل بها القرآن الكريم لحث النفس الإنسانية على التقوى والهدى.

5- التربية بالتعزير والعقوبة

لقد رتب القرآن على العمل الصالح جزاء حسناً في الدنيا والآخرة قال تعالى ﴿**والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفساً إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون**﴾ (الأعراف:42)، ولم يقتصر الإسلام على أسلوب واحد في التربية بل استخدم مختلف الأساليب المتاحة حسب الحاجة ففي مقابل الوعد بالنعيم للمتقين الذين يعملون الصالحات رتب العقاب على الكفار والعصاة ومن يسعون في الأرض فساداً. ولا يخفى على أحد أن التربية المتزنة هي التي توازن بين الرقة واللطف والحنان من جهة والحزم والعقوبة من جانب آخر﴿ **ألم يأن للذين أمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون**﴾ (الحديد: 16)، ﴿**إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل من سم الخياط وكذلك نجزى المجرمين** ﴾ (الأعراف: 40)، ﴿**والذين أمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونورهم والذين كفروا وكذبوا بآيتنا أولئك أصحاب الجحيم .**﴾ (الحديد: 19)

6- التربية بالقصة

من المعلوم أن في القصة سحرا يسحر النفوس وتجعلها تعيش أحداثها حدثاً حدثاً بانفعال ومتابعة وكأنما أحداثها واقعة ومشاهدة يتتبعها الإنسان من موقف إلى آخر، وهو ميل فطري لدى الإنسان، فاهتم القرآن بهذا الأسلوب لما له من تأثير فائق وأكثر من استخدامه في مختلف المواقف التربوية، فقد استخدم القرآن الكريم مختلف أنواع القصص التاريخية الواقعية المقصودة بأماكنها وأشخاصها وحوادثها والقصة الواقعية التي تعرض نموذجاً لحالة بشريه فيستوى أن تكون بأشخاصها الواقعين أو بأي شخص يتمثل فيه ذلك النموذج، والقصة التمثيلية التي لا تمثل واقعة بذاتها ولكنها يمكن أن تقع في أية لحظه من اللحظات وفي أي عصر من العصور[19]. ففي قصص الأنبياء عليهم السلام وفي قصص المكذبين بالرسالات وما أصابهم من جزاء هذا الكذب وفي قصة ابني آدم ﴿**واتل عليهم نبأ بني آدم بالحق**﴾(المائدة:27)، وفي قصة صاحب الجنتين ﴿**واضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعا** ﴾ (الكهف).وتربية للروح والعقل والجسم

[18]) محمد قطب، مناهج التربية الإسلامية، المرجع السابق،ص:187.

[19]) محمد قطب، مناهج التربية الإسلامية، المرجع السابق،ص:193.

وتربية بالقدوة والموعظة وهو سجل حافل بالأحداث والأمثال، وقصة خلق آدم وعلاقته بالشيطان من أهم القصص التوجيهية في القرآن الكريم فهي قضية البشرية الأولى وقصة البشر على مدار التاريخ.

7- التربية بالعادة

عندما تتكون العادة لدى الإنسان تختزل كثير من أشكال الطاقة وتتوجه إلى ميادين أخرى جديدة من العمل والإنتاج المبدع والإسلام يستخدم العادة كوسيلة من وسائل التربية فيحول الخير كله إلى عادة تقوم بها النفس بغير جهد وبغير كد وبغير مقاومة وفي الوقت ذاته يحول دون الآلية الجامدة في الأداء بالتذكير الدائم بالأهداف المقصودة. هذا وقد حارب الإسلام كثيراً من العادات السيئة التي كانت منتشرة بين الناس كوأد البنات وشرب الخمر والزنا والربا والميسر..إلى غيرها من العادات السيئة الجاهلية.فيلجأ القرآن في ذلك إلى إثارة الوجدان وإنشاء الرغبة في العمل ثم يحول الرغبة إلى عمل واقعي ذي صورة محددة واضحة السمات فيلتقي الظاهر بالباطن فيتطابقان ويتكافأن رغبة وسلوكا ثم يحول الرغبة والعمل من مسألة فردية إلى رباط اجتماعي[20].

الخاتمة والتوصيات

نلاحظ مما سبق عرضه أن منهج القرآن الكريم في تربية الإنسان يرتكز بشكل أساسي على الإيمان الصادق بالله تعالى وبصفاته وهي تشكل النواة التي تنطلق منها كل المفاهيم والمناهج والأساليب، فنظرة الإنسان إلى الكون والحياة ومفاهيمه عنها تنطلق من هذه النواة، وتحديده لأهدافه ومهامه في الحياة ينطلق منها، وتنظيم كل العلاقات مع الله ومع نفسه ومع المجتمع ينطلق منها أيضاً، وضبط عمله وفق قيم ومعايير معينة ينطلق منها وإعماره للأرض ينطلق منها واستعداده للآخرة ينطلق منها أيضاً، فما من فكر ولا عمل إلا ويتصل مباشرة بهذه العقيدة. والامتثال لهذه العقيدة وتفعيل أثرها يتطلب من الإنسان التوجه إلى الخالق العظيم والمنعم على الوجود بجليل النعم، بالعبادة والحمد والشكر. كما يتوجه إليه بالتسليم والاحتكام إليه فله سبحانه وتعالى الخلق والأمر وهو خير الحاكمين، ومما يلازم هذه العقيدة الصادقة العمل الجاد الصالح الخالص لوجه الله فالإخلاص لله في الاعتقاد وفي التوجه وفي العمل يمثل درجة الإحسان التي أكد عليها القرآن في أكثر من موقع وأحسن كما أحسن الله إليك.

وفي ضوء ذلك توصي الدراسة بما يلي:

1- أن يركز التربويون على بلورة العقيدة الإيمانية الصحيحة وتعميقها في نفوس الطلبة وجعلها المنطلق الذي تنطلق منه كل الأفكار والقيم والأساليب..

2- أن يتوجه التربويون إلى القرآن الكريم يستمدون منه الفكر والقيم والوسائل والأساليب لتربية جيل صالح مؤمن بالله ومتمسك بالقيم والأخلاق.

3- أن يؤكد المربون على الجانب الروحي والقيمي في عملية التربية.

4- أن يركز التربويون على دور الإيمان باليوم الآخر لما له من أثر بالغ في تربية النفوس وضبط السلوك.

5- حفز التربويين على استخدام أساليب متنوعة على غرار ما جاء في القرآن لمناسبتها لطبيعة النفس الإنسانية وقدرتها على حفز المتعلم على التعلم.

المراجع:

[20]) محمد قطب، مناهج التربية الإسلامية، المرجع السابق،ص:200-204.

1) أبو حطب، فؤاد، وجهة إســـلامية لعلم النفس، بحوث ومناقشـــات المؤتمر العلمي العالمي الرابع للتفكير الإسلامي بالقاهرة، سنة 1989م.
2) أبو سليمان، عبد الحميد، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الخرطوم، المعهد العالمي للفكر، سنة 1990م.
3) الإبراشي، محمد عطية، التربية الإسلامية وفلاسفتها، القاهرة، سنة 1975م.
4) الجمالي، محمد فاضل، نحو تربية مؤمنة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، سنة 1977م.
5) رجب، إبراهيم عبد الرحمن، منهج التوجيه الإسـلامي للعلوم الاجتماعية، مجلة المسـلم المعاصـر ـــــ العدد (80)، السنة(20)، دلمون للنشر – قبرص، سنة 1996م.
6) رمزي، عبد القادر هاشم، النظرية الإسلامية في فلسفة الدراسات الاجتماعية التربوية، الدوحة، دار الثقافة، سنة 1984م.
7) زيتون، حسن حسين، تصميم التدريس (رؤية منظومية)، ج1، طبعة 2، عالم الكتب – القاهرة، سنة 2001م.
8) السيد، فؤاد، علم النفس الاجتماعي، دار الفكر العربي – القاهرةو سنة 1981م.
9) شديد، محمد (1994)، منهج القرآن في التربية، مؤسسة الرسالة، بيروت.
10) شـــكري، علياء والجوهري، محمد علي، قراءات معاصـــرة في علم الاجتماع، ط2، دار الكتاب للتوزيع، القاهرة، سنة 1979م.
11) عبد الله، عبد الرحمن صالح، المرجع في تدريس علوم الشريعة، دار البشير – الأردن، سنة 1997م.
12) علي، سعيد إسماعيل، الفكر التربوي العربي الحديث، عالم المعرفة، الكويت، سنة 1987م.
13) علي، سعيد إسماعيل، أصول التربية الإسلامية، دار الثقافة، القاهرة، سنة 1987م.
14) علي، سعيد إسماعيل، فلسفات تربوية، عالم المعرفة، الكويت، سنة 1995م.
15) قطب، محمد, مناهج التربية الإسلامية، دار الشروق، بيروت، سنة 1981م.
16) المصـري، محمود زايد، تأملات في السـنن الكونية التي تحكم قيام الحضـارات ومراجعها في ضـوء القرآن الكريم، مجلة المسلم المعاصر، العدد (80)، السنة (20)، دلمون للنشر – قبرص، سنة 1996م.
17) النحلاوي، عبد الرحمن، أصول التربية الإسلامية، دار الفكر، دمشق، سنة 1979م.
18) الهيثي، هادي نعمان، ثقافة الطفل، عالم المعرفة، الكويت، سنة 1988م.

أساليب الحوار مع أهل الكتاب في القرآن الكريم

أ.د. شوكت عارف محمد الاتروشي

فاكولتي العلوم الانسانية – جامعة زاخو / العراق

Email; shawkat.a.mohammed@uoz.edu.krd

رقم الموبايل : 009647514908002.

ملخص البحث

لا شك أنّ موضوع الحوار مع غير المسلمين يُعد من القضايا الأساسية التي إهتم بها الاسلام، وركّز عليها في البناء الفكري، والعقائدي التزاماً بالمنهج القرآني، والسنة النبوية الشريفة التي دعت الى علاقة طيبة مع غير المسلمين لا سيما من أهل الكتاب من اليهود والنصارى أساسها التسامح، والعدالة، والاحسان، والرحمة، والحوار هي أفضل وسيلة لتبليغ الحق ونصرته، ودفع الباطل، والهدف منها الوصول الى الحقيقة، وهي في اطار الدعوة الاسلامية أداة التصحيح والبناء والتقويم الذاتي ،كما أن الحوار وسيلة من وسائل الشورى والتناصح والتعاون على البر والتقوى، وقد وضع القرآن الكريم قواعد واضحة للحوار مُنطلقاً في ذلك من وحدة الأصل الانساني، وأن الناس جميعاً خُلقوا من نفس واحدة، فالناس جميعاً في الاسلام من أبناء عائلة واحدة، ولهم الحق في العيش بكرامة دون إستثناء أو تمييز، فالانسان مُكّرم دون النظر الى دينه، أو لونه، أو جنسه، وهناك الكثير من الآيات، والأحاديث النبوية، والشواهد التاريخية التي تُعبّر عن روح الاسلام، ودعوته الى الحوار لا سيما مع أهل الكتاب باعتبارهم في الأصل أصحاب ملل سماوية قبل أن يطرأ عليها النسخ والتحريف، وعندهم من البشارات برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ما يدل على نبؤته ،كما أنّ هناك الكثير من النقاط المشتركة التي من الممكن أن تكون منطلقاً وأساساً لحوار ناجح بين الطرفين .

والبحث محاولة لدراسة موضوع الحوار مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى في القرآن الكريم مُبيناً فيه منهج الحوار الذي دعا اليه الاسلام ، وضرورة الالتزام بادآب المحاورة، ومنهج الدعوة الاسلامية الذي لطالما دعا الى اقامة جسور التواصل بين البشر عبر قنوات الحوار البناء بغض النظر عن أعراقهم ومعتقداتهم بما يفضي الى المستقبل الإنساني الأمن، ويُجنب العالم خطر الصدام بين الثقافات، والصراع بين الحضارات، وهما الجمرة الخبيثة التي طالما أشعلت الحروب، وهدّدت السلام العالمي، وقد إرتأينا تقسيم البحث الى أربعة مباحث:-

- **المبحث الأول**: الحوار في اللغة، والاصطلاح .
- **المبحث الثاني**: اسس الحوار، وآدابه.
- **المبحث الثاني**: الأهداف المرجوة من الحوار مع أهل الكتاب.
- **والمبحث الثالث والأخير**: المنهج القرآني في محاورة أهل الكتاب.

الكلمات المفتاحية : الحوار، النقاش ، الجدال ، اليهود ، النصارى، اهل الكتاب في القرآن الكريم .

Methods of dialogue with Jews and C

in the Holy Quran

Prof .Dr. Showkat Arif Mohammed
Department of History / Faculty of Human Sciences / University of Zakho (Iraq)
Shawkat.a.mohammed@uoz.edu.kr- Eimal
No. Mobile-009647514908002

Abstract

There is no doubt that dialogue with non-Muslims is one of the main issues that Islam has focused on according to Quranic and Sunnah teachings, which called for a good relationship with non-Muslims, especially the people of the book - Jews and Christians - on the basis of tolerance, justice, charity and dialogue. , And the goal of dialogue is to reach the truth, and in the eyes of Muslims a tool for correction, construction and self-evaluation. Dialogue is also a means of consultation.The Qur'an has established clear rules for dialogue that begin with the unity of human origin, and that all people are created from the same one as mentioned in Surat Al-Nisaa (1). All human beings belong to one family and have the right to live in dignity without distinction,There are many references in the Qur'an, as well as prophetic traditions and historical evidence that confirm Islam's call for dialogue, especially with Jews and Christians. Because they are originally owners of sacred religions before they are distorted, there are many common points that can be the basis for a successful dialogue between the parties.

This research is an attempt to study the issue of dialogue with Jews and Christians in the Holy Quran, which explains the method of dialogue called by Islam and the need to adhere to the Islamic call method, which called for establishing bridges of communication between people through channels of positive dialogue regardless of their race and beliefs, In the future, and avoids the world from the risk of conflict and wars among civilizations, and decided to divide the search into four sections

– The first topic: We identified the dialogue in the language and term.

-**The second topic**: the foundations of dialogue, and literature

- **The third topic**: the objectives of dialogue with the people of the boo**k**.

- **The fourth and final topic**: We discussed the approach of the Holy Quran and its methods in dialogue with Jews and Christians.

Key words: Dialogue; debate; debate; Jews; Christians; people of the Bible in the Holy Quran.

المبحث الأول: الحوار في اللغة، والاصطلاح:

الحوار في **اللغة** من الحور، وهو الرجوع الى الشيء وعن الشيء، حار الى الشيء وعنه حوراً ومحاراً ومحاورة وحوراً رجع عنه واليه، والمحاورة مراجعة الكلام[1]، قال تعالى: ﴿**إِنَّهُ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ**﴾[2]، اي لن يرجع الى الله تعالى مبعوثاً محشـــوراً ، قال ابن عباس لم اعلم ما معنى (ويحور) حتى سمعت اعرابية تقول لبنية لها :حوري ، اي ارجعي[3]، ويفهم من المعنى اللغوي للحوار هو المراجعة في الكلام لغرض البيان بشكل أوضح، وقد ورد لفظ الحوار في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع: الأول في قصة أصحاب الجنة:﴿ **وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا** ﴾[4]، والثاني في نفس القصة:﴿**قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَـوَّاكَ رَجُلًا**﴾[5]، والثالث:﴿**قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْـتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْـمَعُ تَحَاوُرَكُمَا ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾[6]، ويفهم من هذه المواضع الثلاثة أنّ الحوار مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين.

أما الحوار في **الاصـطلاح**: فيمكن تعريفه بأنه حديث أو مناقشـة بين طرفين أو أكثر دون وجود خصـومة بينهم بالضـرورة بهدف الانتقال من تصور الى آخر وصولاً الى الحقيقة [7]، ومن الجدير بالذكر أن مصطلح الحوار لفظ عام يختلف عن بعض المصطلحات القريبة مثل الجدل، والمناظرة التي تشـترك مع الحوار في كونها مراجعة الكلام، وتداوله بين طرفين الا أنها تأخذ طابع القوة والغلبة وهي الخصـومة في الحقيقة[8]، فأصـل كلمة الجدل كما هو واضـح من الشـدة، والغلبة، واسـتعملت في المناظرة والمخاصـمة.والغرض منه الزام الخصـم والتغلب عليه، وهذا ما لا تجده في الحوار، وورد (الجدل) في القرآن الكريم في تسعة وعشرين موضعاً كلها مذمومة الا في ثلاثة مواضع وهي: ﴿**ادْعُ إِلَىٰ سَـبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَـنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَـن**﴾[9]، وقوله تعالى:﴿**وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ [10]، وقوله تعالى:﴿**قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا**﴾[11]، والموضع الثالث لا يشير الى مدح أو ذم، أما بقية المواضع في القرآن الكريم فقد جاءت في سـياق عدم الرضـا عن الجدل، وكذلك عن عدم جدواه لانها تفتقد في كثير من الأحيان شـروطاً أسـاسـية

(1) ابن منظور،جمال الدين محمد بن مكرم(ت: 711هـ/ 1311م)،لسان العرب، دار صادر، بيروت،د/ت ، 4/217-218؛ الفراهيدي، ابي عبدالرحمن الخليل بن احمد (ت: 175هـ/789م)، العين، تحقيق مهدي المخزومي، وابراهيم السامرائي، دار الهلال ،د/ت،3/ 287.

(2) سورة الانشقاق، الآية(14).

(3) ابن عطية الاندلسي، ابو محمد عبدالحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،تحقيق. عبدالسلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، 5/458

(4) سورة الكهف، الآية (34).

(5) سورة الكهف،الآية (37).

(6) سورة المجادلة، الآية (1).

(7) محمود البستاني، دراسات في علوم القرآن، مدينة العلم ،مطبعة البقيع، 1427هـ، ص 266. صالح بن عبداله بن حميد، اصول الحوار وآدابه في الاسلام، دار المنارة للنشر، جدة، 1994، ص6.

(8) ابن منظور، المصدر السابق، 11/103-105. الجرجاني، علي بن محمد بن علي(ت: 816هـ/ 1413م)، معجم التعريفات، تحقيق. عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، 1987، ص74-75.

(9) سورة النحل، الآية (125).

(10) سورة العنكبوت، الآية(46).

(11) سورة المجادلة،الآية (1).

للحوار الايجابي كطلب الحق أو الجدال بغير علم أو يطلقه الكفار على الرسـل كما في قوله تعالى:﴿**قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ**﴾(12).

فالجدل لم يؤمر به ولم يمدح في القرآن الكريم على الاطلاق، وانما قيد بالحسنى، فلفظت الجدل مذمومة الا اذا قيّدت.وقد يرادف الجدل السلبي أحياناً مصطلح المحاجة والتحاج كما في قوله تعالى:﴿**وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ ۚ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ** ﴾(13)، قال أي تجادلوني في أمر الله، وقد فسّر ابن الجوزي المحاجة بانها المخاصمة والجدل، فيقول:حاج بمعنى خاصم، وحاجوك أي جادلوك وخاصموك(14).

والفرق بين الحوار والجدل أنهما يلتقيان في أنهما حديث أو مناقشة بين طرفين لكنهما يفترقان بعد ذلك: ومدلول الحوار اوسع من الجدل الذي يفيد معنى الصراع والتخاصم بالكلام، والتمسك بالرأي والتعصب له، بينما تتسع كلمة الحوار للصراع ولغيره مما يراد منه ايضاح الفكرة، فالحوار مراجعة الكلام، والحديث بين طرفين دون وجود خصومة بالضرورة بل يغلب عليه الهدوء والبعد عن التعصب.

أما **المناظرة** :"فهي" تردد الكلام بين شخصين يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وابطال قول صاحبه مع رغبة كل منهما في ظهور الحق"(15)، والمناظرة أصلها من النظر، والنظر يقع على الاجسام والمعاني، فما كان بالابصار فهو للاجسام، وما كان بالبصائر كان للمعاني، والنظير هو المثل والند يقال:ناظرت فلاناً اي صرت نظيراً له في المخاطبة(16).

ولم يرد في القرآن الكريم المناظرة بمعنى الحوار والجدل، وأقرب ما ورد النظر سواء بعين البصر أو البصيرة كقوله تعالى: ﴿**وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ**﴾(17)، والمناظرة من النظير أو النظر بالبصيرة اظهاراً للصواب، وهي محمودة لأن الغرض منها الوصول الى الحقيقة، وهي قريبة من الحوار(18).

المبحث الثاني: اسس الحوار، وآدابه:

لكي يكون الحوار ناجحاً ومثمراً، فقد حّدد القرآن الكريم المباديء، والاسـس المنهجية التي ينبغي على المتحاورين مراعاتها، ومن هذه الاسس والضوابط:

- **الاعتراف بالآخر، وبأن الاختلاف بين البشر حقيقة فطرية:** والاعتراف بالآخر يساعدنا على اكتشاف ايجابيات الطرف الآخر والوقوف على سلبياته، كما يساعدنا في اكتشاف ايجابياتنا لتنميتها، والوقوف على سلبياتنا لعلاجها، وبهذا المعنى يكون الحوار اكتشافاً للآخر داخل الذات، واكتشافاً للذات في نظر الآخر، أي التعرف على الأنا الموضوعية التي يراها الآخرون مقابل الأنا الذاتية التي نراها نحن(19).

(12) سورة نوح، الآية (32).
(13) سورة الأنعام، الآية (80).
(14) ابن الجوزي، ابي الفرج جمال الدين عبدالرحمن (ت: 597هـ/ 1201م)، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الاسلامي، بيروت، 1384هـ، ص451.
(15) احمد بن عبدالرحمن الصويان، الحوار اصوله المنهجية وآدابه السلوكية، دار الوطن، الرياض، 1413هـ ، ص 17.
(16) ابن منظور، المصدر السابق، 5/218-219، الجرجاني، المصدر السابق، ص232.
(17) سورة النمل، الآية (35).
(18) الجرجاني ، المصدر السابق، ص 195.
(19) عمار جيدل، حوار الحضارات ومؤهلات الاسلام في التاسيس للتواصل الانساني، دار الحامد، الاردن، 2003، ص37.

- **امتلاك الحرية الفكرية:** لا بد لكي يبدأ الحوار أن يمتلك أطرافه حرية الحركة الفكرية، وقد أمر الله سبحانه وتعالى رسوله أن يحقق ذلك ويوفره لمحاوريه، قال تعالى: ﴿ **قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**﴾ [20]، وقوله تعالى: ﴿ **قُل لَّا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ ۚ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ [21].
- **تحديد موضوع الحوار وهدفه:** يعتبر عاملاً مهماً لنجاح الحوار وتحقيق هدفه، وافتقاده يؤدي الى فشل الحوار.قال تعالى:﴿ **هَا أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ [22].
- **الاتفاق على اصول مرجعية للحوار:** قال تعالى:﴿ **وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ**﴾[23] ، أما اذا كان الطرف الآخر غير مسلم فينبغي الاعتماد على القواعد والاسس المشتركة بين الأديان والحضارات كالقواعد العقلية، والمسلمات، والمثل، والقيم العليا، ونحو ذلك التي يعرف بها الصواب من الخطأ، والحق من الباطل.
- **الانطلاق في الحوار من نقاط الاتفاق:** ثمّ التدرج منها الى مواضيع الخلاف، قال تعالى:﴿ **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾[24].
- **التدرج والبدء بالأهم** : لما له أثر في نفس المتحاورين.ومما يدل على هذا الجانب دعوة الأنبياء عليهم السلام مع أقوامهم حيث بداؤ دعوتهم بأهم القضايا الا وهي الدعوة الى التوحيد قال تعالى:﴿**وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ**﴾[25]، ومن نماذج هذا الاسلوب ما اتبعه ابراهيم عليه السلام مع قومه ليصل بهم الى التوحيد، وابطال الشرك ،كما قال تعالى:﴿**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ**﴾[26] ، وهذا على وجه التنزل مع الخصم أي ربي – بزعمكم- ﴿**فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ**﴾ فبطلت عبادة الكواكب، ثمّ فعل مثل ذلك مع القمر ولما رأى الشمس حتى وصل بهم الى حد ابطال ما هم عليه من الشرك.
- **العلم بموضوع الحوار:** لأن الجهل بالموضوع سوف يفشل عملية الحوار، والذي لا يملك القدرة على الاجتهاد والاستنباط والترجيح بين الأدلة لا يجوز له ان يخوض في عملية الحوار قبل أن يتعلم أدواته. وقد ذّم الله تعالى الذين يجادلون في الله بغير علم في قوله: ﴿ **وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ**﴾[27].
- **الالتزام بآداب الحوار** :بالاضافة الى ما سبق فقد شدد الاسلام على الآداب والأخلاق التي يجب الالتزام بها من قبل المتحاورين نذكر من ذلك على سبيل الايجاز:
  - **الفصاحة، وسلامة اللغة،** وأشار القرآن الكريم بهذا الصدد أن الأنبياء كانوا على درجة عالية من البلاغة، وحسن الاسلوب في حوارهم مع أقوامهم، قال تعالى: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾[28].
  - **اللين في القول، والابعاد عن الأجواء الانفعالية،** لأن ذلك من عوامل نجاح الحوار، لذلك أمر الله تعالى موسى وهارون بان يقولا للطاغية فرعون وهما يحاورانه- قولاً ليناً لأنه أوقع في النفس، وأشد اثراً، واكثر نفعاً قال تعالى:﴿ **اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ. فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ**﴾[29].
  - **حسن الاستماع للمحاور مهما كانت عقيدته،** ولا يمكن تسمية الحوار حواراً الا اذا استمع المحاورون لبعضهم البعض.
  - **انصاف المخالف بذكر ايجابياته** لأن الحوار يفقد قيمته بانعدام آدب الانصاف والعدل، ومن المعلوم أن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها يأخذها ويقّر بها دون تعصب، وكما نعلم أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان قد أثنى على النجاشي بما فيه من

(20) سورة الكهف، الآية 110).
(21) سورة الاعراف، الآية(188).
(22) سورة آل عمران، الآية(66).
(23) سورة الشورى، الآية(10).
(24) سورة آل عمران، الآية(64).
(25) سورة الاعرافن الآية(65).
(26) سورة الانعام، الآية(76).
(27) سورة الحج، الآية(8)؛ سورة يوسف، الآية (108).
(28) سورة ابراهيم، الآية(4).
(29) سورة طه، الآية (43-44).

خصـــال الخير، وهو يومئذ على الكفر بأمر أصـــحابه بالهجرة الى أرض الحبشـــة وقال لهم:" ان بها ملكاً لا يظلم الناس ببلاده في ارض صدق فتحرزوا عنده يأتيكم الله عز وجل بفرج منه ويجعل لي ولكم مخرجاً"(30).

- **الصـــدق في القول**، وأن لا يخضـــع المتحاورون لتأثير الذات، أو الحزب أو الجماعة، قال تعالى:﴿**وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّـاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾(31)، ونصـــوص الشـــريعة توجب على المســـلم الصـــدق في القول والعمل، قال تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**﴾(32).
- **الوضـوح والالتزام بالأدلة، والقواعد المنطقية** في مناقشـة موضـع الاختلاف، ومن حق كل متحاور أن يطلب من الطرف الآخر الدليل الذي يؤيد رأيه قال تعالى: ﴿ **أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ**﴾(33).
- **من الآداب أيضـــاً أيضـــاً ختم الحوار بهدوء** مهما كانت النتائج : قال تعالى:﴿ **أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ**﴾(34) .

المبحث الثالث: الأهداف المرجوة من الحوار مع أهل الكتاب:

من المعروف ان الحوار في الاسـلام له له أهمية كبيرة ، والاسـلام لا ينظر الى الحوار كضـرورة انسـانية تمليها ظروف الحياة وحسـب، بل هو واجب شـرعي وتكليف ديني تتحقق من ورائه غايات نبيلة لعّل من أهمها اقامة الحجة ، ودفع الفاسـد من القول والرأي، والسـير بطريق الاسـتدلال الصـحيح للوصـول الى الحق، ولهذا قال الامام القرطبي" لا يظهر الفرق بين الحق والباطل الا بظهور حجة الحق، ودحض حجة الباطل"(35)، لذلك نجد المسلمين على مرّ العصور دعاة حوار يحرصون على التعايش مع أصحاب الحضارات والثقافات المختلفة وقد أسسّوا دعوتهم تلك على الثوابت القرآنية التي تدعوا الى التواصل والود بين المسلم والآخر قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُـــعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (36)، وقال تعالى : ﴿ **لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِـطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِـطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَـاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَـاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَـاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَـأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (37)، وقوله تعالى: ﴿ **وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾ (38).

والأهداف المرجوة من دعوة القرآن الكريم للحوار مع أهل الكتاب من اليهود والنصـارى كثيرة الا أنها جميعاً تندرج ضـمن هدف وغاية عامة ومشـروعة الا وهو تحقيق الدعوة الى الله سـبحانه وتعالى، والى دينه الحنيف المتمثل بالاسـلام، والذود عنه باعتباره الدين الحق، وخاتم الأديان، وهو هدف مشـروع، بل وواجب شـرعي يندرج ضـمن الدعوة الى الله والى التوحيد وعدم الشـرك: وهو أسمى الأهداف وأجلها، وهو منهج الرسـل عليهم السـلام كما بيّن ذلك القرآن الكريم في آيات عديدة منها: ﴿ **وَلَقَدْ أَرْسَـلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ أَفَلَا تَتَّقُونَ**﴾ (39)ا، وقوله تعالى: ﴿ **وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ۖ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ**

(30) ابن اسحق، محمد ، سيرة ابن اسحق، (كتاب السير والمغازي)ن تحقيق. سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1978، 174/1.
(31) سورة المائدة، الآية 152).
(32) سورة التوبة، الآية(119)؛ وانظر :سورة الصف، الآية (1-3).
(33) سورة الانبياء، الآية(24)، النمل، الآية(64)، القصص، الآية(75).
(34) سورة هود، الآية(35)؛ القصص، الآية(55)..
(35) القرطبي،ابو عبدالله محمد بن احمد(ت:671هـ/1272م) ، الجامع لاحكام القرآن تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار الشعب، القاهرة،د/ت، 3/ 286.
(36) سورة الحجرات، الآية(13) .
(37) سورة الممتحنة، الآية(8-9) .
(38) سورة الانفال، الآية(61).
(39) سورة المؤمنون ، الآية (23).

لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [40]، ﴿ **وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ** ﴾ [41]،وقال الله عن كافة الرسل:﴿**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ** ﴾[42].

وقد أمر الله سبحانه وتعالى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بحوار أهل الكتاب لأجل هذا الهدف العظيم فقال تعالى:﴿ **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ** ﴾ [43].

كما أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم االرسائل الى ملوك الأرض – ومنهم أهل الكتاب – تلبية لامر الله تعالى يدعوهم الى الاسلام مثل رسالته عليه السلام الى هرقل وهي :" من محمد عبدالله ورسوله الى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى. أما بعد فاني أدعوك بدعاية الاسلام أسلم تسلم يؤتك الله اجرك مرتين. فان توليت فان عليك اثم الاريسيين[44].

وعندما هاجر الصحابة الى الحبشة تحاورو مع النجاشي وقرأ جعفر بن ابي طالب صدراً من سورة مريم فاسلم النجاشي[45] ومات على الاسلام سنة تسع، وصلى النبي صلى الله عليه وسلم عليه صلاة الغائب[46] فهذا الهدف هو أسمى الأهداف لأنه فيه تبليغ دعوة الله الى الناس وانقاذهم مما هم فيه من الشرك والضلالة.

كما أن دعوة القرآن الكريم الى الحوار مع أهل الكتاب جاء لبيان ما هم عليه من الضلال، سواء باثبات تحريفهم لكتبهم ،أو انحرافهم عن مناهج الانبياء، أو اشراكهم بالله تعالى ،وذلك باقامة الحجة عليهم ولاظهار باطلهم للمؤمنين ليحذروا منه، قال تعالى:﴿**لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ ۗ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ** ﴾[47] فاذا تبّين لهم باطلهم قامت الحجة عليهم ،وكان دافعاً لهم للتوجه الى الاسلام.

والآيات القرآنية المبينة لانحراف أهل الكتاب سواء من السابقين أو اللاحقين كثيرة جداً منها: ﴿**وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ**﴾ [48]، ﴿**وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ**﴾ [49]﴿**وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ [50] وغيرها من الآيات كثير[51].

ومن خلال الحوار يمكن الرد على الشبهات التي يثيرونها وطعنهم والذي ربما يحول دون اعتناق الكثير منهم، وقد ذكر ابن تيمية أن كثيراً من أهل الكتاب يبلغهم الاسلام ولكن يمنعهم من الايمان شبهات يحتاجون الى أجوبة عليها[52]، وقد اهتم القرآن الكريم بهذا الهدف فذكر شبهات الكفار من أهل الكتاب والمشركين ورد عليها بأوضح بيان وهذا من الحكم في نزول القرآن مفرقاً كما قال تعالى: ﴿**وَقَالَ**

(40) سورة لعنكبوت،الآية (16).
(41) سورة المائدة،الآية (72).
(42) سورة النحل،الآية (36) ؛ وانظر: سورة الاعراف، الآية (65)؛ سورة هود، الآية (61)؛ سورة هود، الآية (84).
(43) سورة آل عمران، الآية (64).
(44) البخاري، ابي عبدالله محمد بن اسماعيل (ت: 256هـ / 869م)، دار ابن كثير، بيروت، 2002، 10-11؛ خالد عبدالله القاسم، الحوار مع أهل الكتاب اسسه ومناهجه في الكتاب والسنة، دار المسلم ، ط1، الرياض، 1414هـ، ص 113.
(45) ابن هشام، السيرة النبوية،د/ت،290/1.
(46) ابن حجر ،احمد بن علي العسقلاني(ت:852هـ/ 1449م)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المكتبة السلفية، د/ت، 191/7.
(47) سورة الانفال،الآية (42).
(48) سورة البقرة، الآية (51).
(49) سورة البقرة، الآية (55).
(50) سورة البقرة، الآية (65).
(51) سورة البقرة، الآية (75 ، 116)؛ آل عمران، الاية(71،93)؛ المائدة، الآيات(18،64،77).
(52) ابن تيمية، تقي الدين احمد الحراني (ت:728هـ/1263م)،الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق. علي بن حسن بن ناصر وآخرون،دار العاصمة، الرياض، 1999، 76/1؛ خالد عبدالله القاسم، المرجع السابق، ص 115.

الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا. وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾[53].

ومن ذلك محاجة موسى وفرعون فكان فرعون يطعن في رسالة موسى وكان موسى عليه السلام يرد على شبهة فرعون:﴿فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَٰؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا﴾[54]،وفي الرد على الشبه اسكات للطاعنين وبيان للحائرين.

ومما يجدر ذكره أن القرآن الكريم حذرنا من الحوار مع أهل الكتاب بقصد موالاة الكفار وكسب مودتهم قال تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[55]، وهذه الآية تخص جميع اليهود والنصارى سواء من قاتل المسلمين أو لم يقاتلهم، لأن الولاية لا تجوز الا للمؤمنين كالمحبة والمودة، بخلاف البر والاقساط الجائز للمسالمين منهم، ومما يدل على ذلك أنه لما عين ابو موسى الاشعري كاتباً نصرانياً أنكر عليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك وتلا هذه الآية [56]، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة منها قوله تعالى:﴿لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴾ [57].قال ابن عباس نهى الله المؤمنين أن يلاطفوا الكفار فيتخذوهم أولياء [58]،لأن الايمان الواجب وموالاة الكفار ضدان لا يجتمعان.

والموالاة هي غير الاقساط التي دعانا الاسلام الاحسان مع المسالمين منهم من غير أولي الضرر قال تعالى:﴿ لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [59]، فسماحة الاسلام مع أهل الكتاب شيء، واتخاذهم أولياء شيء آخر والتي ربما تختلط على بعض المسلمين الذين لم تتضح في نفوسهم الرؤية الكاملة لحقيقة هذا الدين ووظيفته[60].

ومما سبق يتضح أنه لا يجوز الحوار مع أهل الكتاب لأجل التقارب معهم اذا كان ذلك يمس الدين الذي شرّعه الله سبحانه وتعالى قال تعالى:﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾[61]، فلا يجوز سلوك هذا المسلك لأي مصلحة كانت حتى لو كان بها تأليف قلوب أهل الكتاب وكسبهم لأن الدعوة الى الله ليس هذا طريقها ولا يبدأ بها باثبات نقص الدين وحاجته الى ما سواه أو الميل الى الكفار لأخذ ما عندهم وانما طريقها باثبات كمال الدين ونقص ما عداه قال تعالى:﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾[62].

(53) سورة الفرقان،الآية (32-33).
(54) سورة الاسراء،الآية (101-102).
(55) سورة المائدة، الآية (51).
(56) ابن كثير، عمادالدين اسماعيل الدمشقي(ت: 774هـ/1373م)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق.مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة، القاهرة، 2000، مج253/5.
(57) سورة آل عمران، الآية (28).
(58) القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، 57/4.
(59) سورة الممتحنة، الآية (8).
(60) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت،1399هـ خالد عبدالله القاسم، المرجع السابق، ص 123.
(61) سورة المائدة، الآية (49).
(62) سورة المائدة، الآية (3).

ومن مسالك التقارب أقرارهم على دينهم ، أو مدحه باعتباره دينا صحيحاً أو مساواته بالاسلام كما كان يفعل بعض الجاهلين بالدين كالتتار الذين كانوا يعتبرون النصرانية واليهودية بمنزلة الاسلام كما لو أنها كانت مذاهب لديانة واحدة[63]، وربما ساق بعضهم الآيات القرآنية التي فيها مدح للنصارى لأثبات أن مسار هذه الأديان الثلاثة هو واحد وهو الدعوة الى الله دون ادراك ان هذه الآيات قد نزلت فيمن آمن بدعوة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفي الموحدين لله كقوله تعالى:﴿**لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ . وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ**﴾[64]، يقول ابن عباس أن هذه الآيات نزلت في النجاشي وأصحابه الذين حين تلى عليهم جعفر بن ابي طالب بالحبشة القرآن بكوا حتى اخضلوا لحاهم[65].وقال تعالى:﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[66]، وهذه الآية نزلت في أصحاب سلمان الفارسي من النصارى قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم ولكنهم لم يدركوه[67] فهذه الآيات واشباهها نزلت في الموحدين منهم قبل لبعثة أو المؤمنين بمحمد بعد البعثة وأما غالب ذكرهم في القرآن فهو مذمة لهم على كفرهم وعنادهم وجحدهم بايآت الله وكتمهم لما عرفوه من الحق كما هو معلوم من القرآن في آيات عديدة كما قال تعالى:﴿**الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ [68]، وقوله تعالى﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ**﴾[69].لذلك لا يجوز أن يكون التقارب معهم على حساب الدين قال **تعالى**:﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾[70].

واذا كان المسلم مطالب بالسماحة مع اهل الكتاب لا تعني الولاء لهم بمعنى التناصر والتحالف معهم وان طريقه لتمكين دينه وتحقيق نظامه المتفرد لا يمكن أن يلتقي مع طريق أهل لكتاب، والتسامح يكون في المعاملات الشخصية لا في التصور الاعتقادي[71].

كما نبّه القرآن الكريم المسلمين أن يكونوا حذرين ومتيقظين من الغايات التي يحملها اليهود والنصارى ويسعون الى تحقيقها عبر الحوار في سعيهم المتواصل ورغبتهم في ابعاد المسلمين عن دينهم قال تعالى:﴿**الَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ** ﴾[72]. وقال **تعالى**:﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ**﴾[73].

ولو عدنا الى الوراء لمعرفة خلفية ما ينادون به من حوارات لما خفي علينا شيء من أهدافهم وذلك أنهم بعد أن فشلت الحروب الصليبية عن أداء مهمتها، وعلم النصارى أن الحرب لا تنفع مع المسلمين لما فيه من اثارة غيرتهم الدينية واحياء روح الجهاد عمدوا الى أساليب اخرى كالاستشراق ودراسة تراث المسلمين بهدف الطعن فيه، كالتنصير المسمى بالتبشير، وتروي المصادر عن لويس التاسع بعد ما وقع

(63) ابن تيمية، تقي الدين احمد الحراني (ت:728هـ/1263م)، مجموع فتاوي شيخ الاسلام ابن تيمية، الرياض، 1406هـ، 381/4؛ خالد عبدالله القاسم، المرجع السابق، ص 125.
(64) سورة المائدة، الآية (82،83).
(65) ابن كثير، المصدر السابق، 5/ 310.
(66) سورة البقرة، الآية (62).
(67) ابن كثير، المصدر السابق، 284/1.
(68) سورة البقرة، الآية (146).
(69) سورة آل عمران، الآية (70).
(70) سورة آل عمران، الآية (85).
(71) سيد قطب، المرجع السابق، 910/2-912.
(72) سورة النساء، الآية (44)؛ وانظر: البقرة، الآية(109)؛ آل عمران، الآية(69).
(73) سورة آل عمران، الآية (100)؛وانظر: البقرة، الآية(120).

أسيراً في مصر ورجع الى بلاده قوله:" اذا أردتم ان تهزموا المسلمين فلا تقاتلوهم بالسلاح وحده – فقد هزمتم أمامهم في معركة السلاح– ولكن حاربوهم في عقيدتهم"(74).

المبحث الرابع: المنهج القرآني في محاورة أهل الكتاب:

يمثل القرآن الكريم المصدر الأساسي للمسلمين، وقد احتوى على أفضل الأساليب، والمناهج في حواره مع أهل الكتاب وغيرهم، قال تعالى:﴿ **هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ** ﴾(75)، وقد دعا القرآن الكريم الى الحوار الانساني البناء، كما دعى الى اقامة المحبة عن طريق الدعوة بالحكمة، ورفض الاكراه في الاعتناق، كما دعا الى الانفتاح والتفاعل مع الآخر بغض النظر عن العقيدة، والجنس واللون، واللغة، وبعيداً عن الاستعلاء، ومحاولة الغاء الآخر، واذابته وتجريده من خصوصياته، وأساس الدعوة في الاسلام لا بد أن تكون بالحكمة والموعظة، والمجادلة بالتي هي أحسن، والاعتماد على البراهين والأدلة ورفض الاكراه والتعنيف والتجريح، وفي القرآن الكريم دعوة لحوار الحضارات سبق فيه علماء وفلاسفة الغرب أمثال المفكر والفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي(ت:2012م) (76)، وفيما يلي استعراض لأساليب الحوار مع أهل الكتاب الواردة في القرآن الكريم :

- **اسلوب الاستفهام الاستنكاري :**

وقد ورد هذا كثيراً في القرآن الكريم في سياق محاورة أهل الكتاب، وهو أن ينكر عليهم أفعالهم المنكرة عن طريق الاستفهام، فلا يملكون جواباً لما تحويه هذه الأفعال من فساد يعرف بداهة الفطرة ولما تحويه من تناقض ومخالفة لما في كتبهم. من ذلك قوله تعالى:﴿ **يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ.يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ** ﴾ (77)،وقوله تعالى:﴿ **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ. قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَاءُ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ** ﴾ (78)، وقوله تعالى مخاطباً لهم بخطاب الغائب ليكون أبلغ في التأثير:﴿ **كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ** ﴾ (79)، فاذا سمع الكتابي هذه الاستفهامات فانه يحار ولا يجد عليها جواباً فان كان في قلبه أدنى ذرة من خير فانه يؤمن ويترك ما كان عليه من الكفر والصد عن سبيل الله وكتم الحق وان كان غير ذلك فانه تقوم عليه الحجة ويقع في غاية الحرج وذلك لأن الكتابي يقر بوجود هذه الأمور منه فانه يكفر بآيات الله ويلبس الحق بالباطل مع كتمانه للحق وصدهم عن سبيل الله مع فساد التوجه:﴿ **تَبْغُونَهَا عِوَجًا** ﴾ (80)، ولا يستطيعون انكار ذلك كما لا يستطيعون انكار علمهم بصفة النبي صلى الله عليه وسلم في كتبهم كما قال تعالى:﴿ **الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا**

(74) محمد قطب، واقعنا المعاصر، دار الشروق، 1997، ص184؛ عمر فروخ، ومصطفى خالدي، التبشير والاستعمار في البلاد العربية ،منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1953، ص 257.
(75) سورة التوبة، الآية (33).
(76) مفكر وفيلسوف فرنسي مشهور ولد سنة 1913، وحصل على الدكتوراه من جامعة سوربون الفرنسية سنة 1953، وكان ماركسياً ثمّ اعتنق الاسلام سنة 1982، من أشهر مؤلفاته كتاب(حوار الحضارات) الذي ترجم الى العربية. للمزيد ينظر: روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة. عادل العوا، عويدات للنشر، بيروت:د/ت.
(77) سورة آل عمران، الآية(70-71).
(78) سورة آل عمران، الآية (98-99).
(79) سورة آل عمران، الآية(86).
(80) سورة آل عمران،الآية(99).

يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[81]، والآيات التي وردت بهذا الاسلوب كثيرة ويكفي منها ما ذكرناه لان الغرض التمثيل لا الاستيفاء[82].

- **القصص القرآني:**

اتخذ القرآن الكريم من القصص سبيلاً للاقناع والتأثير، فنجد في محاورة أهل الكتاب وغيرهم يورد القصص التي فيها اقامة الحجة والتأثير،وأكثر القصص التي ترددت في القرآن قصص الأنبياء،كقصة ابراهيم عليه السلام التي وردت في مواضع عديدة منها ما ورد في سورة البقرة ضمن محاورة أهل الكتاب كقوله تعالى:﴿ **وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ** ﴾[83]، وبين الله تعالى أن ابراهيم الذي يستشرفون بالنسبة اليه كان على الاسلام والتوحيد،كما كانت وصيته لأبنائه:﴿ **وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ** ﴾[84]، ومنها قوله تعالى:﴿ **وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ**﴾[85]،

وذكر الفخر الرازي الحكمة من ايراد قصة ابراهيم في محاورة أهل الكتاب وغيرهم كون ابراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضله جميع الطوائف والملل فالمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بانهم من أولاده ومن ساكني حرمه وخادمي بيته، وأهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا أيضاً مقرين بفضله متشرفين بأنهم من أولاده فحكى الله سبحانه وتعالى عن ابراهيم عليه السلام اموراً توجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بدينه والانقياد لشرعه[86].

وهكذا فان القصة في القرآن كان لها دورها البالغ في محاورة أهل الكتاب وغيرهم، قال تعالى:﴿ **إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ* وَإِنَّهُ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ** ﴾[87]، وقال تعالى مبيناً فوائد القصص القرآني في نهاية قصة يوسف:﴿ **لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾[88] .

- **ضرب الأمثلة:**

استخدم القرآن الكريم ضرب الأمثلة عن طريق القياس في محاجة أهل الكتاب ومن ذلك على سبيل المثال قوله تعالى:﴿ **إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾[89]، والقاريء لهذه الآية يفهم أن تقديرها ان كان الخلق من غير اب مسوغاً لاتخاذ عيسى الها أو ابناً لله، فان ادم أولى من عيسى لأنه خلق من غير اب ولا ام ، وهم لا يقولون بذلك بل لا أحد يقول به.

كما ضرب الله الأمثلة بقياس الشبه لبيان مشابهة أهل الكتاب للمشركين مع علمهم بفساد طريقة المشركين، وقد ذكر الله تعالى مشابهتهم لهم في نسبة الولد لله تعالى كما في قوله تعالى:﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ ۖ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ ۚ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ** ﴾[90].

- **الوعظ والتذكير :**

---

(81) سورة البقرة، الآية(146).
(82) ينظر:سورة البقرة، الآيات(139،138،87،77،76)؛ سورة النساء،الآية(54،53)؛ سورة المائدة، الآية (76).
(83) سورة البقرة، الآية (135).
(84) سورة البقرة، الآية (132).
(85) سورة البقرة، الآية (30).
(86) الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر (ت:604هـ/1248م)، التفسير الكبير، ط3، دار الفكر، بيروت، 4،1981/ 36.
(87) سورة النمل، الآية (77،76).
(88) سورة يوسف، الآية (111).
(89) سورة آل عمران ، الآية (59).
(90) سورة التوبه، الآية (30).

انّ أهل الكتاب لا تنقصهم الحقائق كما لا يخفى عليهم الهدى وانما ينقصهم الايمان لذا نجد القرآن الكريم يعظهم ويذكرهم ليردهم الى الحق، فتارة يذكرهم بنعم الله عليهم والتي من الواجب أن تقابل بالشكر والايمان لا بالكفر والجحود من ذلك قوله تعالى:﴿ **يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ . وَآمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ ۖ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ** ﴾(91).

وقوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا** ﴾(92) الى غير ذلك من الآيات على سبيل الموعظة(93).

- **التحدي:**

كقوله تعالى:﴿ **وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ** ﴾(94).

- **الاستدلال باستحالة ما يدعونه عقلا:**

ناقش القرآن لكريم أهل الكتاب فيما يدعونه مناقشة عقلية، مبيناً لهم أن بعض ما يدعونه محال عقلاً من ذلك نسبتهم الولد لله فبين عز وجل امتناع ذلك عقلاً، كما قال تعالى:﴿ **وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۖ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ. بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾(95) ،كما أن نسبة الابن لله يلزم منه امراً لم يقع فيعلم بطلانه عقلاً كما في قوله تعالى:﴿ **مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾(96)،كما بيّن الله عزو وجل للنصارى أنّ قولهم الله ثالث ثلاثة هو مخالف للفطرة البشرية والعقل، قال تعالى:﴿ **لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ**﴾(97).

كما رد على اليهود عندما وصفوا الرب بصفات النقص وهذا مما يخالف العقل قال تعالى:﴿ **لَّقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ ۘ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ**﴾(98)،وقال تعالى:﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ** ﴾(99) .

ومن ذلك عبادتهم للملائكة والنبيين وزعم النصارى أنّ عيسى دعا الى نفسه، فبّين الله استحالة ذلك قال تعالى: ﴿**مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ. وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا ۚ أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ**﴾(100).

وهكذا يهدم القرآن الكريم دعاوي أهل الكتاب بنظرة عقلية تجعل لمن له أدنى عقل ان يتراجع عن قوله الذي يحيله العقل والفطرة.

---

(91) سورة البقرة، الآية (40-41).
(92) سورة النساء، الآية (47).
(93) سورة البقرة، الآيات (59،48 ،61، 174، 211)؛ النساء، الآية(47)؛ سورة آل عمران، الآية (21-22) ؛سورة المائدة، الآية(72-73).
(94) سورة البقرة، الآية (23-24).
(95) سورة البقرة، ا الآية (116-117).
(96) سورة المؤمنون، الآية (91).
(97) سورة المائدة، الآية (73) ؛ وانظر: سورة النساء، الآية(71).
(98) سورة آل عمران، الآية (181).
(99) سورة المائدة، الآية (64).
(100) سورة آل عمران، الآية (79-80).

- **اظهار سوابقهم مع رسلهم:**

كان أهل الكتاب يرفضون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم خشية أن يؤثر موقفهم هذا على البعض بوصفهم أهل كتاب سابق، وفي القرآن الكريم بيان لمخالفتهم لرسلهم وتعنتهم وعنادهم وذلك ليظهر للرآي العام أن هؤلاء الرافضين لرسالة محمد صلى الله عليه وسلم كانوا كذلك مع من سبقه من الرسل فل يضر رفضهم ولا يدل على صحة ما عندهم ولكي يقيم عليهم الأدلة بأن لهم من سوابق المخالفات لرسلهم ما لا يستغرب معه لمخالفتهم للرسول محمد صلى الله عليه وسلم الذي جاء مصداقا لما سبق من الرسالات التي مقصدها جميعا واحد والآيات التي يحاور القرآن فيها أهل الكتاب مبيناً فيها هذا الجانب عديدة منها قوله تعالى:﴿ **وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ** ﴾[101]،وقوله تعالى﴿ **وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ**﴾[102]، وقوله تعالى:﴿ **أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾[103]،وقوله تعالى:﴿ **يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَٰلِكَ ۚ وَآتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَانًا مُّبِينًا**﴾[104]، وقوله تعالى:﴿**فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ** ﴾[105].

- **اثبات أنّ دعواهم خالية من الحجة والبرهان وتحتاج الى تصحيح:**

كقوله تعالى:﴿ **وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ** ﴾[106]، وقوله تعالى:﴿**أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ**﴾[107]، وقوله تعالى:﴿ **يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِهِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ . هَا أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** ﴾[108]، قال سيد قطب" فابراهيم سابق على التوراة وسابق على الانجيل فكيف اذن يكون يهودياً؟ او كيف يكون نصرانياً؟ انها دعوى مخالفة للعقل تبدو مخالفتها بمجرد النظرة الاولى للتاريخ"[109].

ومن ذلك:﴿ **وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا. بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا** ﴾[110].

- **الاحتجاج ببراهين نبوة محمد صل الله عليه وسلم:**

كقوله تعالى:﴿ **يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ**﴾[111].

- **الاستدلال بنصوص كتبهم :**

(101) سورة البقرة، الآية (51).
(102) سورة البقرة، الآية (55).
(103) سورة البقرة، الآية (75).
(104) سورة النساء، الآية (153).
(105) سورة آل عمران، الآية(184).
(106) سورة البقرة، الآية(111).
(107) سورة البقرة، الآية (140).
(108) سورة آل عمران، الآية (65-66).
(109) سيد قطب، في ظلال القرآن، 411/1.
(110) سورة النساء، الآية (157-158).
(111) سورة المائدة، الآية (15).

كقوله تعالى:﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾(112).

- **الاستدلال بتحريف كتبهم:**

كقوله تعالى:﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾(113) ،وقوله تعالى﴿ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ ﴾(114)، وقوله تعالى:﴿ بِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ ﴾(115).

- **اثبات تناقضهم:**

وقع أهل الكتاب نتيجة لتكذيبهم بمحمد صلى الله عليه وسلم في الكثير من المتناقضات والتي يشير اليها القرآن الكريم مبيناً أنه لا استقامة لمنهجهم الا بالايمان بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم قال تعالى:﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا. ولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾(116).

ويقول الرازي في تفسير قوله تعالى:﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾(117)،" ان الطريق الى معرفة نبوة الأنبياء عليهم السلام ظهور المعجز عليهم، ولما ظهر المعجز على يد محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف بنبوته والايمان برسالته، فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد يوجب المناقضة في الدليل وأنه أمر ممتنع عقلا.."(118).

- **ابطال دعواهم باثبات نقيضها:**

عندما دعا النبي صلى الله عليه وسلم أهل الكتاب وتلا ايات الله عليه واوضح براهينه ودلائله،أخذ أهل الكتاب يتذرعون ببعض الشبه ،ويدعون الادعاءات المانعة لهم من الايمان فاثبت الله عز وجل نقيض ادعاءاتهم وفضح باطلهم ومن ذلك قوله تعالى:﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۗ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾(119) فقد ادعوا ايمانهم بما أنزل اليهم فرد الله عليهم بأمرين ينقض ادعاءهم :

الأول – ان ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا لما معهم، فمن تمام ايمانهم برسلهم ايمانهم بمحمد صلى الله عليه وسلم.

(112) سورة الاعراف، الآية (156-157).
(113) سورة البقرة، الآية (79).
(114) سورة النساء، الآية (46).
(115) سورة المائدة، الآية (13).
(116) سورة النساء، الآية (150-151).
(117) سورة البقرة، الآية (136).
(118) الرازي، التفسير الكبير، 82/4.
(119) سورة البقرة، الآية (91).

والثاني– أنهم قتلوا انبياءهم وهذا مناقض لدعواتهم الايمان بما أنزل اليهم اذ ان قتل الرسل غاية في التكذيب. ومن ذلك قوله تعالى:﴿ **الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ ۗ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ** ﴾[120].

- **الاستدلال عليهم باظهار التشهي والتحكم:**

وهذا من أساليب القرآن الكريم في محاورة أهل الكتاب حيث يبّين لهم انهم انما يسيرون وفق أهوائهم وشهواتهم لا مع الدليل والبرهان، قال تعالى معاتباً أهل الكتاب:﴿ **أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ** ﴾[121].

كما بيّن الله تعالى أن الدافع الحقيقي لكفرهم هو الحسد لاخفاء الحق عنهم:﴿ **بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۖ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ۚ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ**﴾[122]، وأن هذا الحسد دفعهم الى صد غيرهم عن الحق قال تعالى:﴿ **وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ۖ** ﴾[123].

وهكذا نرى القرآن الكريم قد سلك مع أهل الكتاب كافة طرق الاقناع والوعظ بل التحدي وذلك لبيان الحق لهم واقامة الحجة عليهم وصدق الله تعالى اذ يقول:﴿ **هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا** ﴾[124].

الاستنتاجات

في نهاية البحث يجدر بنا الاشارة الى بعض النتائج التي توصل اليها البحث:

* أن دعوة القرآن الكريم للحوار مع أهل الكتاب وغيرهم ينطلق من حقيقة الاختلاف بين البشر وما يستلزمها من حرية الانسان، وهو منهج قائم على دعوة الناس الى التعرف على الصواب عبر منهج الحوار الهادىء البناء لا من منطلق الاستبداد أو منطق الوصاية على الآخر، فالحوار في القرآن والحوار في المنظور القراني هو الاصل الذي يجب ان يتخلل كل العلاقات، لان القران الكريم يريد للانسان ان يحصل على القناعة الذاتية المرتكزة على الحجة والبرهان في اطار الحوار الهايء ويجعل من ذلك الحوار بديلاً للمقارعة بالحديد والنار تلك المقارعة التي تسحق فيها الطاقات، وتهدر الامكانيات.

* الحوار في القرآن الكريم هو ضرورة انسانية، كما أنه تكليف، وفريضة دينية تتحقق من وراءه غايات نبيلة أهملها اقامة الحجة ودفع الفاسد، وتنويع الرؤى، وتوسيع الافق لتعزيز مفهوم التسامح، واحترام التنوع، وزيادة تبادل المعرفة حول مختلف مجالات الحياة، والحوار الذي دعانا القرآن الكريم اليه مع أهل الكتاب هو الحوار الحضاري الذي أساسه الاحترام المتبادل، و المبني على منظومة من القيم الاخلاقية السامية الكفيلة في ابعاد الانسانية عن العداء، والتناحر، وارساء التعايش السلمي فيما بين البشر.

(120) سورة آل عمران، الآية (183).
(121) سورة البقرة، الآية (87).
(122) سورة البقرة، الآية (90).
(123) سورة البقرة، الآية (109) .
(124) سورة الفتح، الآية (28).

* الحوار في القرآن الكريم قائم على اسس منها نبذ التعصب للأفكار المسبقة، والتواضع، وعفة اللسان، وتهيئة النفس على قبول نتائج الحوار والابتعاد عن الأجواء الانفعالية، والحوار وفق المنظور القرآني ليس أمراً أو فعلاً احادي الاتجاه من طرف لآخر، انما هو عملية تفاعلية تعتمد على طرفي الحوار، وهذا ما ميّز الحضارة الاسلامية التي تمكنت من خلق الوئام، والتعاون بين كل الأمم والشعوب التي انضوت اليها.

* القرآن الكريم هو الذي أرسى قواعد التعايش السلمي بين البشر من خلال تأكيده على الحوار، ونبذ التعصب، والدعوة الى الرحمة والمودة لكي يوحي للبشرية أن وجودها الانساني العالمي المشترك يبدأ من نقاط الاتفاق بينها أولاً ﴿ **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُم**﴾ - سورة آل عمران، الآية(64)- على أنه يجب التفريق بين سماحة الاسلام والاقساط في التعامل مع أهل الكتاب لا تعني الموالاة لهم والتي حذرنا الاسلام منها، ولا يجوز الحوار معهم لأجل التقارب اذا كان ذلك يمس الدين الذي شرّعه الله سبحانه وتعالى.

* أكد القرآن الكريم شمولية الحوار لجميع نواحي الحياة، وجميع فئات المجتمع، فالحوار وفق المنظور القرآني لا يقتصر على جانب دون آخر، فالحوار قائم وواجب في كل مجالات الحياة الانسانية، فهو وارد في الدعوة الى الله، وفي السياسة بين الدول، وبين الحاكم والمحكوم، كما أنه وارد في الحياة الاجتماعية.

* كثيرة هي الأهداف المرجوة من دعوة القرآن الكريم للحوار مع أهل الكتاب الا أنها جميعاً تندرج ضمن هدف وغاية مشروعة تتمثل في تحقيق الدعوة الى الله سبحانه وتعالى، والى التوحيد وعدم الشرك، وهو أسمى الأهداف وأجلها، وهو منهج الرسل عليهم السلام كما بيّن ذلك القرآن الكريم في آيات عديدة .

- كثرة الأساليب والصور البلاغية التي استخدمها القرآن الكريم في محاورة أهل الكتاب، وفي عرض مادة الحوار سبيلاً للاقناع والتأثير، كاستخدام اسلوب الاستفهام الاستنكاري، والقصص، وضرب الأمثلة، والوعظ والتذكير، واظهار سوابقهم مع رسلهم، والاستدلال بنصوص كتبهم الى ما هنالك من الاساليب البلاغية المحكمة.

لغة التواصل بين (موسى النبي)و(السلطة الحاكمة

د. عبد القادر منصور.
مدرس القرآن والتفسير بكلية الإلهيات
-جامعة عثمان غازي-إسكي شهير

الديباجة :

لا يختلف اثنان : أن الإنسان اجتماعي بالطبع ، يؤثر ويتأثر ، ولا يمكن أن ينفصل عن مجتمعه ، بل هو دائم التواصل ، عبر لغة تواصلية يُتفاهم عليها بين طرفين ، فتارة تكون نتائجه سلبيةً، وأخرى إيجابيةً، ثم لغة التواصل هذه ، مشاربها مختلفة و أصولها متباينة .

وقصة موسى مع السلطة الحاكمة(فرعون وحاشيته) تحمل في تضاعيف أحداثها أصولًا منهجيةً في لغة التواصل ، وكانت سيرورتها عَبر محاورَ ، ولكل محور مسلك متأصل المنهج . فمحور التواصل من الأعلى إلى الأدنى ، ويمثله رب العالمين مع رأس الهرم في السلطة الحاكمة (فرعون)، بواسطة موسى . ومحور التواصل من الأدنى إلى الأعلى، وله جوُّه واستراتيجيته الأدبية الخاصة ، وأبرزه في الحدث موسى مع الحاكم المطلق فرعون، وكانت النتيجة فيه سلبيةً. ومحورالتواصل بين النظير والنظير ومَن دونه، ويمثله: (موسى والسحرة) . وله جوُّه واستراتيجيته –أيضا- وكانت نتيجته إيجابيةً بامتياز .

Musa peygamber ile yönetim erki arasında iletişim dili

Dr. Abdulkadir Mansur

Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kuran ve tefsir öğretim görevlisi

Önsöz: Yaratılış bakımından sosyal bir varlık olması, etkilemesi ve etkilenmesi, toplumuyla sürekli iletişim halinde olması, toplumundan kopamaması, bilakis tarafların, sonuçları bazen olumsuz bazen de olumlu olabilen, kaynakları farklı ve temelleri birbiriyle uyuşmayan bir iletişim dili aracılığıyla anlaşmaları bakımından .kimse birbirinden farklı değildir

Musa'nın egemen güçlerle (Firavun ve adamlarıyla) kıssası, her biri köklü yöntem ve tutum merkezine sahip olan eksenler aracılığıyla gidişatını sağlayan olayların ayrıntılarında iletişim dilinin esaslarını barındırmaktadır. Örneğin yukarıdan aşağıya iletişim eksenini Musa vasıtasıyla Alemlerin Rabbi ve hakim gücün zirvesi(firavun) temsil etmektedir. Aşağıdan yukarıya iletişim ekseninin kendine özgü bir yapısı ve özel edebi stratejisi mevcuttur. Bu sonucu olumsuz olan hâkimi mutlak Firavun ile Musa'nın konuşmasında ortaya çıkmaktadır. Denkler veya daha aşağılar arası iletişimi yine kendine özgü yapısı ve stratejisi bulunan ve müstesna olumlu bir sonucu olan Musa ve sihirbazlar temsil eder

التواصل لغةً واصطلاحا:

فالتواصل **لغةً** : مِن (تواصلَ يتواصل تواصُلًا فهو مُتواصِل). وتواصل الشَّخصان وغيرُهما : اجتمعا واتَّفقا. وتوَاصلَ الصَّديقَانِ : واصلَ أَحدُهما الآخرَ فِي اتِّفَاق ووئام . وضدّ التواصل في اللغة: تصارم القوم وتقاطعوا: هَجرَ بعضُهُمْ بَعْضًا[1]. **واصطلاحًا:**" إنشاء علاقة ترابط بين طرفين، مع الاقتران والاتصال والصلة. فالتواصل – إذن- هو حالة من التفاهم المتبادل بين كيانين أو نظامين.

لغة التواصل :

ولغة التواصل هي تشكيلات تواصلية ، تتألف من مهارات متنوعة ومواهب شتى، وتكون بمثابة جسر ، يتوصل من خلالها إلى التفاهم بين الخلق ، بإيصال معلومات وأفكار ومشاعر وعواطف إنسانية ، إما سلبًا وإما إيجابًا ، وفق استراتيجية تحمل أصولًا، تنسجم مع الواقع والعقل والمشاعر.

وظيفة التواصل:

وقد يكون التواصل ذاتياً بين (الإنسان ونفسه) -حديث النفس- وهذا هو الأساس. أو جماعيًا بين الآخرين ، وهو مبنيٌّ على الموافقة أوالمعارضة والاختلاف ، وأحيانًا المعاكسة -كما صنع فرعون مع موسى. وله وظيفتان: معرفيّة: وهي المتمثلة في نقل الرموز الذهنيّة ، وتوصيلها بوسائل لغويّة لفظية وغير لفظية . ووجدانيّة : تصنع وتقوي العلاقات الإنسانيّة.

هدف التواصل :

لقد أجلت محرك البحث حتى ظفرت بهدف أساس في لغة التواصل ، هو العيش في جوّ اللذة - حلاوةً وخضرةً - دونما تعكير . وخير ما عبر عنه حديث: **" فَإِنَّ الدُّنْيَا حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ، فَإِيَّاكُمْ وَ إِيَّاهَا، وَاحْتَسِبُوا إِلَى اللَّهِ أَعْمَالَكُمْ**[1]**".** ومنطلقه(العقل)، فبدونه لا يمكن التواصل بين الشخص ونفسه، وبينه وبين المجتمع . وقد قيل: (بالعقل : تنال لذة الدنيا . لأنّ العاقل لا يسعى إلا في ثلاث : مزيّة لمعاش ، أو منفعة لمعاد ، أو لذة في غير محرم[2])". وسئل أعرابي : "ما لذة الدنيا؟. فحصرها في ثلاث منها المحادثة : " ممازحة الحبيب ، ومحادثة الصديق ، وأماني : تقطع بها أيامك[3]".

أنواع التواصل :

وثمة نوعان في التواصل: لساني ومسلكي. أحدهما يكمل الآخر:

1- التواصل اللساني :

ويكون عن طريقِ اللغة المعبر بها عن المرادات بين شعب واحد أو شعوب، وفي العموم هي اللغة الأم ، ويصرح ابن جني في كتابه الخصائص، بأنَّ اللغة : (**هي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم)**[4]**"- وقد تكون بلغات شتى . وماهيتها الاصطلاحية -كما** عبر عنها بـ: "جملة علامات وإشارات تهدف إلى التواصل ، عند اتحاد الدال والمدلول بنيوياً ". وأغراضها كثيرة ومتنوعة.

2-التواصل المسلكي :

ويكون بالنظر في السلوكات غير اللفظيّة ، المتضمن الآثار المعرفية والوجدانية التي تحدث عبر السلوكات المألوفة في المجتمع السوي . وهو أحد أهداف التربيّة المسلكية - عند علماء النفس والاجتماع هذا ، وقد سجلت كتب الأدب حِكما متناثرة على ألسنة الأماثل ، تحيط بسبل تحصيلها المسلكية ، وجسور العبور إليها . سئل رجل: ما لذة الدنيا؟. فأجاب : (تواصل بعد

---

[1] ره : معجم اللغة العربية المعاصرة (3/ 1835) (3/ 2449)

[1] ره : سنن سعيد بن منصور (2/ 383) أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، كَتَبَ إِلَى النَّاسِ : " أَمَا بَعْدُ،...

[2] ره: العقد الفريد (2/ 115)

[3] ره: الكشكول (2/ 159)

[4] ره : الخصائص (1/ 34)

اهتجار ، وتصاف بعد اكتدار[5]) . فهذا القائل قد حصرها في قناتين : تواصل وتصاف . وتترجم ماديًا بالهدية ، إذ هي أقوى مطية لتحقيق تلك الجسور. ففي الحديث الحسن: **" تَهَادَوْا[6] فَإِنَّ الْهَدِيَّةَ تُذْهِبُ وَغَرَ الصَّدْرِ[7] "**. فهذه الأقاويل الحكيمة ، تكون لغة التواصل قد أصابت اللذة فحققت الهدف.

درجات لغة التواصل :

ولن تكون لغة التواصل طلقةً واحدةً ، وإنما تمر عبر هيئات ترتيبية ، أبرزها بتدرجٍ - كما الآتي:

الأولى: الإعلام أو الإشهار:

وهذه الدرجة ذات أهمية كبيرة ، لأنها تجهز المتواصَل معه نفسيًا ، حتى يكون أدنى للتفاعل مع المتواصِل ، وفي هذه الحال تستهدف عملية التواصل في صناعة الوقائع ، والانفعال معها، إشراكَ شرائح المجتمع كلها . كما في قصة موسى مع فرعون وملئه . فقد كان الإشهار من موسى بـ:{فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا: إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ(16) أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ(17)}. [الشعراء: 16- 17]- ومن قِبَل فرعون:{فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى}[النازعات: 24] و{وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي}[الشعراء: 29]-وبـ{يَاقَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ؟! }[الزخرف: 51] فكلاهما أطلقا شارة الإعلان ، الأول : منطقيٌّ من رسول بشر حكيم . والثاني: نادٌّ عن المنطق غير حكيم ، يزعم أنه إله أعلى .

الثانية: التعبير والبيان:

ويأتي في المرتبة الثانية(التعبير والبيان) : وهو **" كلام يبيّن ما في النَّفس من معنى".**

فيقال: هذا تعبير جميل موفَّق . وهذا الرَّجل يُحسن التَّعبيرَ عن نفسه[8]. وفي قصة موسى يتمثل التعبير منه بـ: {فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى(18) وَأَهْدِيَكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى}[النازعات: 18، 19] و: { وَالسَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى}[طه: 47]. ومن فرعون بـ:{قَالَ : إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ}[الشعراء: 27] و {قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ(34) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ(35)}[الأعراف: 110]

الثالثة: (القناعة والإقناع) :

وهي نهاية الطريق ، إذ تهدف لغة التواصل إلى **(القناعة والإقناع)**[9] ففيها يحل الأمن والوئام . ويُترجَم ذلك ، بإبطال فكر الآخر أولًا، ثم تقديم الأدلة والبراهين المكتوبة والمسموعة والمرئية من الطرف المرسِل إلى المستقبِل المرسَل إليه-ثانيًا- بُغية إقناعه بفلسفته أو رأيه، ومن ثَمَّ نيل الوصول والتواصل الحميمين. وفي قصة موسى كانت لغة التواصل هكذا ، فمنهم من نجح فوصل، ومنهم من فشل وانتكس، وبالآيات التالية كانت البداية: {قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ (23) قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ (24) قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ (25) قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ (26) .....} [الشعراء: 23 - 39]. حتى النهاية.

لغة التواصل بين (موسى وفرعون):

وفي القرآن صور كثيرة بهذا الاتجاه ، تَطال جوانب الحياة بشتى أنواعها ، وقصة موسى النبي هي الأبرز فيه ، حيث تشمل مهارات بارزة تستحق الدراسة ، وتشكل خُطة استراتيجية محكمة ونظيمة. وتَمثَّلُ لغة التواصل-هنا-مع أصحاب

---

[5] ره : ربيع الأبرار ونصوص الأخيار (1/ 384) اللطائف والظرائف (30)

[6] وفي اللغة والرواية يجوز ضم الدال وفتحها.

[7] ره: مسند أحمد(15/ 141) و البخاري في"الأدب المفرد"(594) بلفظ: **" تهادوا تحابوا ".** وإسناده حسن.

[8]جمع تعبيرات وتعابيرُ (لغير المصدر) - وهو مصدر [عبَّر]. معجم اللغة العربية المعاصرة (2/ 1450)

[9]قنَع يَقْنَع قُنُوعًا، فهو قانِع. وقنِعَ يقْنَع، قَناعةً، فهو قانِع وقَنوع وقَنِع. والمفعول مقنوع به ومقنوع إليه: رَضِيَ بالقَسْم واليسير. وإلى الشَّخص: خضع وانقطع إليه. معجم اللغة العربية المعاصرة (3/ 1863) (3/ 1863)

السلطة، من رأس الهرم إلى من هو دونه- تَحْكُمه مجموعة أنظمة فنية وأدبية. فرأس الهرم في قصة موسى هو(فرعون)، ودونه السحرة وملؤه . ونركز في بحثنا فيه على محورين اثنين:

الأول : التواصل المباشر وجهًا لوجه.

ويمثله: اقتحام موسى عرش فرعون ، مبتعَثا من قبل رب العالمين ، ليتواصل معه في توجيهه نحو الصواب، إذ نشب الصراع بينهما في تحديد هوية المنهج -فكرًا ومسلكًا - فأعلن موسى عن مهمة رسالته بـ: {وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ}[الأعراف: 104]. بينما الجانب الآخر كان منفعلًا ، لأنه فُجِئَ بقول موسى، فأطلق ردًا مضطربًا غير متوازن : {وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي}[الشعراء: 29]. و يدلل على زعم مصداقيته بـ:{ قَالَ: يَاقَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ؟!}[الزخرف: 51].وكلاهما (موسى وفرعون) يبغيان التواصل بالفكرة والمنهج.

فالأول(موسى):قولٌ حكيمٌ رصينٌ، صادر عن ذي لَحَنٍ[10]. استطاع أن يحقق التواصل وبلوغ الهدف ، لأن لغة التواصل تُبنى على البيّنة وما تحمله من مقومات ، وحتى تكون اللغة تعبيرية مبيّنة لا يمكن اختراقها ، فقد تنبه موسى- بلَحَنه - إلى معوقٍ ، ربما يكون مانعا من تقبل فرعون التواصل معه ؛ فالتمس من ربه السماح باصطحاب أخاه (هارون) ظهيرًا إلى جانبه، يزيد في قوته ويشد من عضده ، حتى يتوصل إلى الإقناع ، فالأخير : منحه الله فصاحة تفوق فصاحة الأول:{قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ(12)وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ} [الشعراء: 13]. و عرف على أخيه بأنه الأفصح: {وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ} [القصص: 34] ومن فوره أجيب سؤله : {قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ (35)} [القصص: 33 - 35]

كما تنبه-أيضا- إلى ذَنبٍ- بنظر الناس-هو معوق آخر، فالتمس حلًا من ربه : {وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ (14) قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ (15)[الشعراء: 14- 19] وقال تعالى: {قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى (45) قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى}[طه: 45 -46]- فهاهنا مخافتان . الأولى : مخافة من القتل . والثانية: مخافة من التكذيب . ويعذر في تخوفه هذا ، لأن الفصيح ربما يقابل الأفصح فيحتمل غلابه ، فيطلب مساعد له هو الأفصح [11].

والآخر(فرعون): فقد كان رده مهزوزًا صادرًا عن غفلة ودخن[12]، كثُر ما يسقط صاحبه قبل نيل المراد . إذ كيف يقول: {تجري من تحتي}؟ فمثل هذاالتعبير يروج على الدهماء السذج ، ويجلو عند علية القوم المحنكين المجربين. صحيح أنه تعبير معبّر، لكنه يمكن فهمه بأحد احتمالين: **الأول:** أن يكون قد ادعى أن النيل يجري بأمره ، فيكون (من تحتي) كناية عن التسخير-كقوله تعالى:{كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين}[التحريم: 10]أي: كانتا في عصمتهما . ويقول الناس: دخلت البلدة الفلانية تحت الملك فلان. والثاني : أنه أراد أن النيل يجري في مملكته من بلاد أسوان إلى البحر ، فيكون في (تحتي) استعارة للتمكن من تصاريف النيل - كالاستعارة في قوله تعالى:{قد جعل ربك تحتك سريا}[مريم: 24]على تفسير (سريا) بنهر، وكان مثل هذا الكلام يروج على الدهماء لسذاجة عقولهم[13]. ومن ثم صدق التعبير بحقهم : {فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ} [الزخرف: 54]

طبيعة التواصل :

وطبيعة التواصل- هنا- عدائية بامتياز ، بدليل: {يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ}[طه: 39]. ثم - وإن كانت عدائية- فالتعادي لا يدوم. فكم من متعاديين يتحولان بلغة التواصل إلى صديقين

والتواصل هنا محصور بين متعاديين:

---

[10]لَحَن: بفتح الحاء (الفطنة). وهو موسى.

[11] ره: التحرير والتنوير (20/ 116)

[12]دخُن لونُ الشَّيءِ: صار كلونِ الدُّخان .معجم اللغة العربية المعاصرة (1/ 730)

[13]ره: التحرير والتنوير (25/ 230)

الأول : (فرعون) .

فهو عدو من جهتين : عدو لله : لأنه لفه الكبرياء، فانتحل لنفسه الإلهية وتعبد شعبه، فنهج في الحياة نهجًا شاذًا، أشقاه وأشقى من تبعه. وعدو لموسى : لأنه من شبان بني إسرائيل، وقد اعتزم قتل أبنائهم . وبنظر فرعون –أيضا- : إن موسى قاتل مجرم . لأنه قتل من قوم فرعون رجلا. وقد ذكَّره به في مقابلته : {وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ(19)}[الشعراء: 19]

و الثاني : (موسى) .

وعداؤه على سبيل المشاكلة والمجاز ، فهو عدو (فرعونَ) في ادعائه الألوهية ، لأنه شذ عن الفطرة، وكان موسى رافضًا ذلك ، وبنيَّته التواصل بعدما يُزال العائق : {فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى}[النازعات: 24] وعداؤه منصب على(الأفعال والأقوال)، وليس على الذات، إذ هما معوقان يجب تبديلهما بالأحسن والأخير ، حتى يتواصل الطرفان بإصابة الهدف، ولن تكون سيرورة التواصل -هنا - مفروشة بالورود والرياحين ، فأمامها معوقات شتى، هي عسيرة الهضم.

الثقافة والتعبئة المعنوية :

ومن جهة المتواصل الأعلى ، فإن تواصله يمر عبر رسول ، لذلك فإنه يعتمد على حسن الاختيار حتى ينجح ، والمتواصِل الوسيط - لا شك- إنه حكيم قوي ذو لَحَن ، وقديما قال الشاعر طرفة بن العبد: **(إذا كنتَ في حاجةٍ مُرْسِلاً ... فأرْسِلْ حَكِيماً ولا تُوصِهِ[14])**

أي: هو مستغنٍ بحكمته عن الوصية[15]. غير أن الحكمة وحدها لا تكفي في لغة التواصل ، لذا، يجب أن يعبأ المرسول معنويًا وثقافيًا، ليكون على هدىً وبصيرة ، ويتجنبَ الانزلاق في محيط الزلل: {قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ}[يوسف: 108]

هذا، وقد عبَّأه ربه بتذكيره بنعم ربانية كبرى لم تمنح إلا له : {وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي(39)}[طه: 39]فهذه المنة دلالة على أنها محبة خارقة للعادة ، دونما اصطحاب لأسباب المحبة العرفية من الإلف والانتفاع ، لكي تحصل الرقة لواجده في اليم ، فيحرص على حياته ونمائه ويتخذه ولدًا. وترجمت تلك المحبة بـ: {وقالت امرأت فرعون قرت عين لي ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدًا}[القصص: 9].

وامتناع فرعون عن قتل موسى ، كان ناشئًا عن أحد احتمالين : الأول: غلب على ظنه أنه من غلمان إسرائيل ، لا من أبناء القبط. والثاني : خطر بباله الأخذ بالاحتياط فهم بقتله ، غير أن آسية ثنته عن عزمه فكان قرة عين لها قبل أن ينفعها وقبل اتخاذه ولدًا[16]. ومع أن القرآن قد صرح بتعادي فرعون بسبب طغيانه: {اذهبا إلى فرعون إنه طغى(43)} غير أنه كان يحمل فكرًا يبغي تصديره كما موسى ، فأيّ الفريقين كان أمضى حجة في تمتين دعوته ، كان المحقق للغة التواصل عبر فكره ومنهجه.

ماهية لغة التواصل : (أسلوب ومضمون)

ولغة التواصل أيًا كانت وجهتها، فإنها يجب أن تسير بجناحين (أسلوب ، ومضمون)، وفي قصص موسى مع فرعون ، كانت كذلك ، حيث تمر عبر منهجية واستراتيجة مؤثرة وقوية . فالمضمون فيها مختزل في : {فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى}[طه: 45]. و(اللين) حقيقةً: من صفات الأجسام . وهو: رطوبة ملمس الجسم وسهولة ليّه، وضد اللين الخشونة. ويستعار اللين لسهولة المعاملة والصفح. قال عمرو بن كلثوم:

[14]ره: ديوان طرفة بن العبد (ص: 51) لا توصِ حكيماً [المتقارب]
[15] ره:مجمع الأمثال (1/ 303)
[16]ره: التحرير والتنوير (16/ 217)

(فإن قناتنا يا عمرو أعيت .. على الأعداء قبلك أن تلينا)

وحدَّه اصطلاحا: "بأنه الكلام الدال على معاني الترغيب والعرض واستدعاء الامتثال". وذلك بأن يظهر المتكلم للمقابل أن له -من سداد الرأي- ما يتقبل به الحق ، ويميز به بين الحق والباطل ، مع تجنب أن يشتمل الكلام على تسفيه رأي المخاطَب ، أو تجهيله[17]. وخير ما يفسر اللين في تواصل (موسى مع فرعون) ما جاء في آيات أخرى : {فبما رحمة من الله لنت لهم}[آل عمران: 159] و:{فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى(18) وَأَهْدِيَكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى} [النازعات: 18، 19] و: {قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى}[طه: 47]. وتأثير القول اللين يَكمن في :{لعله يتذكر أو يخشى}. فـ[التَّذَكُّرُ]: (طلب ذكر ما نُسي)[18]. وينفرد ابن عاشور في تحليله بقوله: "والتذكر: من الذُّكر. أي: النظر. أي: لعله ينظر نظر المتبصر فيعرف الحق ، أو يخشى حلول العقاب به ، فيطيع عن خشية لا عن تبصر[19]. وكذلك ، فإن اللين لا يثير العزة بالإثم ، ولا يهيج الكبرياء الزائف ، الذي يعيش به الطغاة . ومن شأنه: أن يوقظ القلب، فيتذكر ، ويخشى عاقبة الطغيان[20].ويظهر هذا جليًا عندما نطالع في مجريات التواصل العلني ، الذي سيأتي لاحقًا.فموسى قد كان راقيًا جدًا ، حيث أدلى بحجته دونما لبس أو مناورة ، بأسلوب حكيم ومضمون طيب نزيه، مجتنبًا التسفيه والتجهيل ، بينما فرعون لم يكن متواصلًا وفق المبادئ المرسومة ، وإنما قفز من فوقها يبتغي الوصول إلى هدفه ، فطمس في وحل التجهيل والتسفيه.

(الأسلوب الحكيم)

والأسلوب التواصلي نوعان: حكيم ، وغير حكيم . فما انتهجه موسى هو(الأسلوب الحكيم) أحد فنون البلاغة العربية، وكذلك انتهجه في القصص القرآني الأنبياء والمرسلون . وحُدَّ بـ: " تلقي المخاطب بغير ما يترقّبهُ ". إما بترك سُؤاله، والاجابة عن سؤال لم يسأله . وإما بحمل كلام المتكلم على غير ما كان يقصد ويريد- تنبيهاً على أنه كان ينبغي له أن يسأل هذا السؤال أو يقصد هذا المعنى. ويمثله ما فعله ابن القبعثرى[21] مع الحجاج . إذ قال له الحجّاج مُتوعِّداً : " أحملنّك على الأدهم". يريد الحجّاج: القيد الحديد الأسود. فقال ابن القبعثري «مثلُ الأمير يحمل على الأدهم والأشهب». يعني: الفرس الأسود، والفرس الأبيض.فقال له الحجاج:"أردت (الحديد)"! فقال ابن القبعثري : " لأن يكون حديداً، خيرٌ من أن يكون بليداً[22]".

ومراده : تخطئة الحجاج بأن الأليق به الوعد (لا الوعيد).

وللأسلوب الحكيم أثر في التواصل، يفعل فعل السحر ، وقد أوضح السكاكي هذا الأثر بقوله : « وإنّ هذا الأسلوب الحكيم لربما صادف المقام ، فحرك من نشاط السامع، سلبه حكم الوقور، وأبرزه فى معرض المسحور . وهل ألان شكيمة الحجاج لذلك الخارجي، وسل سخيمته؟ حتى آثر أن يحسن على أن يسيء ، غير أن سحره بهذا الأسلوب ، إذا توعده الحجاج بالقيد فى قوله «لأحملنك على الأدهم» فقال متغابيًا : «مثل الأمير- يحمل على الأدهم والأشهب» مبرزًا وعيده فى معرض الوعد، متوصلا أن يريه بألطف وجه : أن امرءًا مثله، فى مسند الإمرة المطاعة، خليق : بأن يُصْفِد لا أن يَصْفِد [23]، وأن يَعِدَ ، لا أن يُوعد[24]»

---

[17] ره: التحرير والتنوير (16/ 225) فشبه الكلام المشتمل على المعاني الحسنة بالشيء اللين.

[18]التَّذَكُّرُ. الجذر: ذكر. الوزن: التَّفَعُّل . وذَكَّره فتذكَّر: أي: وعظه فاتعظ: {سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشى}"

[19] ره :التحرير والتنوير (16/ 226)

[20]ره : في ظلال القرآن (4/ 2336)

[21]"ابن القبعثرى": الغضبان بن القبعثرى الشيباني، وكان ممن خرج على الحجاج بن يوسف الثقفي.

[22] ره : بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة (1/ 146)

[23]**(يُصْفِد و يَصْفِد).** (يُصْفِد). الإصفاد : الإعطاء من الصفد. وهو العطاء.(يصفد): صفده يصفده: بمعنى قيده . ولهذا يسمى القيد صفادًا.

[24] ره : مفتاح العلوم ص 156

(الأسلوب غير الحكيم[25]):

وضد أسلوب الحكيم في التواصل(الأسلوب غير الحكيم)، وكلا الأسلوبين قد استخدما في القصص, وقد انتهج غير الحكيم في القصص القرآني كل من (فرعون والنمرود وإبليس والسامري)-كقول نمرود:{أنا أحيي وأميت}[البقرة: 258]وكقول فرعون:{سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ ونَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ[26]}[الأعراف: 127]- فهنا استخدم فرعون الوعيد والتهديد مكان الحجة والبرهان ، متوهما أنه بالعصا الغليظة يمكنه أن يتواصل مع المقابل دائما، ولم يدر أنه بهذا كان بمنأى عن بلوغ الغاية. بينما (الأسلوب الحكيم) تمثل في إجابات موسى على أسئلة فرعون ، وكان الأجدى والأنجع ، حيث حقق نتائج مرضية وثُمُرًا يانعة.

فلغة التواصل -إذن_سارت وفق أسلوبين متعاكسين(حكيم وغير حكيم)، إذ يثور الخلاف بينهما حول (الإله الحقيقي، والإله المزعوم). وطبيعي: أن يكون البادئ فرعون، لأنه مالك المضمار فلما طلب ماهية الإله الحق من موسى - وهو أسلوب غير الحكيم – ظانًا : أن رب موسى كائن مثله ، لم يزد موسى في إجاباته على ذكر صفة (الخلّاقية[27])- ثلاث مرات - على خلاف ما يترقبه السائل ، سالكا بذلك الأسلوب الحكيم .

خطوات التواصل العَلَنية:

وفي قصة موسى مع الفرعون مباشرة ، نظام التواصل فيه من الأعلى هو (الله) إلى الأدنى (فرعون) وبينهما وسيط يحمل رسالة هو (موسى)فمهمة التواصل تقع على عاتقه بتأييد من ربه، أما السبيل في التواصل بينه وبين فرعون فهو من الأدنى (موسى) إلى الأعلى(فرعون). ولم يلبث أن انطلق بمهمته التواصلية، فأعلن عن دعوته في مجلس فرعون ، فألقى بين يديه مضمون الرسالة التي حُمِّلها: {إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى (47)}[طه: 47]

الضربة الاستباقية:

ولما ألقيت رسالة التواصل بين يدي فرعون بإعلان ومضمون ، وَفق أصول ومنهج التواصل الحكيم : {رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (16) أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ}[الشعراء: 16- 17]. وهذا عرض لطيف لاسترداد حرية شعب مقهور ، لايختلف عليه اثنان من ذوي الحِجا[28] ، فمن الطبيعي أن يتفاعل المقابل معه، ويصغي إليه بإذعان، غير أن الواقع غير ذلك ، فتلك كانت صدمة للمقابل ، ولم تكن قوية حيث تطيش به ، فتفقده التعقل والتدبر، بل أعطي مساحة زمنية، ليفكر قبل أن يتوعد المطالب بمطلبه ، ففكَّر فرعون وقدَّر ،حتى خلص إلى الطعن بخصمه– أولا - عبر تذكيره بحقائق لا يمكنه دحضها ، فأراد أن يقزِّمه معرِّضا به : {قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ(18) وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ} [الشعراء: 18- 19] - فبرأيه: مثل هذا لا يرشح لمنصب عال ، فضلا عما ادعاه، وإذا تشوهت صورة الرسول ، ضعفت قناعة المستمعين بما جاء به. فكان رد موسى بطريق الإقناع المفحم : {قَالَ فَعَلْتُهَا إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ(20)فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ(21)} [الشعراء:(20- 21] ثم أحرجه بتفنيد ادعائه:{وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ}[الشعراء: 22]فارتدت الضربة الفرعونية على وجهه ولم يُحِرْ[29] جوابًا ، ذلك لأن الأسلوب الحكيم بعثر جوهر القضية ، فكانت كالشمس الساطعة ، يستحيل حجبها بضبابية الالتفاف حولها ، وتشويش الذهن.

---

[25]ره :عنايه القاضي وكفاية الراضي(2/ 336) وسمي في علم البلاغة(الأسلوب الأحمق)

[26]ره: حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي(6/ 204) فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (6/ 337) (10/ 231) تفسير القاسمي = محاسن التأويل (5/ 13)

[27] وقد تفرد بها الرازي . ره: تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (14/ 268)

[28] "من ذوي الحِجا: ذَكِيٌّ حكيمٌ". معجم اللغة العربية المعاصرة (1/ 451)

[29] أحار الجوابَ : ردّه "سأله ؟ فلم يُحِرْ جوابًا". معجم اللغة العربية المعاصرة (1/ 578)

السؤال(1):

وبالضربة الاستباقية الآنفة الذكر، أراد أن يمنع عن موسى الولوج في مسيرته التواصلية، لكنها ردت بوجهه ، فاضطر أن يسمح له ،كيلا يخسر أتباعه من اللقاء الأول ، فعجَّل بالمواجهة العلنية ، وكان فرعون البادئ فيها بلا استئذان ، إذ فاجأ موسى –متسرعا- بسؤال عن ماهية ربه[30]، والماهية مستحيلة المعرفة للذات الإلهية، لعجز البشر عن دركها : {قَالَ فِرْعَوْنُ : وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ}[الشعراء: 23]وفي موضع آخر: {قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَامُوسَى}[31]. [طه: 49] فقوله : ومَا رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ سؤال عن ماهيَّةِ مَنْ لا ماهيَّة له ، توصلًا إلى بعض أغراضه الفاسدة ، فكان مهلهلًا أجوف ، إذ طبيعي أن يكون جوابه : ربنا فلان ، وأنه كذا . ويكون المعنى : أي شيء رب العالمين الذي تزعم أنك رسوله؟.

ولما كان السؤال عن الماهية مما لا يليق به جل وعلا ، فقد عدل موسى - وفق الأسلوب الحكيم- عن الجواب المترقب ، ليرد عليه - بغير ما يترقب السائل- بذكر أفعاله وآثار قدرته التي تعجز الخلائق عن الإتيان بمثلها، وأنه ربُّ كل شيء ، وربُّ ما ذكر[32]: {قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ}.[الشعراء: 24]وذلك،لأن الله – تعالى- منزه عن الجنسية والماهية ، فهما من أوصاف الخلق ، واللَّه ليس كمثله شيء[33]. وفي موضع : {قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى}. [طه: 50].

السؤال(2):

وعندما سمع فرعون ذلك الرد ، خشي أن يعلق منه في قلوب أشراف قومه شيء[34]، وساوره خوف فتنة قومه، فقالَ- مبالغا في الرد على موسى- بالإشارة والتلميح - بعدم الاعتداد بذلك ، مصرحًا بما ينفر قلوبهم عن قائله، وقبول ما يجيء به.[35] حيث أوهمهم : أن مجرد استماعهم له، كاف في رده وعدم قبوله ، فلفتهم إلى التعجيب منه والإزراء بقائله ، ملمِّحًا إلى عدم مطابقة الجواب للسؤال ، حيث لم يبين موسى الحقيقة المسئول عنها : {قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ: أَلَا تَسْتَمِعُونَ؟}[الشعراء: 25]. وبهذه التحويلة خرج عن أدبيات التواصل.

واستشعر موسى ذلك منه فلم ينفعل مثله ، بل استمر منضبطًا بأدبيات التواصل، ولم يأل جهدًا في ترسيخ الفكرة التي يبثها - وهي تعذر الوقوف على الحقيقة - حتى لا يدع للحضور فرصة التفكير بما أغراهم إليه فرعون: {قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ}[الشعراء: 26]

السؤال: (3) :

وكانت إجابة موسى كوقع الصاعقة عليه ، فأراد أن يقلل من شأنه ، حيث يُسأل عن شيء ويجيب عن شيء آخر، ويُنبه على ما في جوابه ولا يتنبه ، فما كان فرعون إلا أن سماه (رسولًا) بطريق الاستهزاء، وأضافه إلى مخاطبيه ، ترفعًا عن أن يكون مرسلًا إلى نفسه ، وأكد ذلك بالوصف لعله يصل إلى بُلغته : {قَالَ : إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ}[الشعراء: 27].

ولم يكن موفقًا بهذه التحويلة المحتالة– حين جننه[36]إلى قومه توهمًا ، وظنًّ به مسخرة[37]، وسماه رسولهم– لأن هدفه أن يثير غضبهم ، ويستدعيهم لإنكارهم رسالته ، بعد سماع الخبر - ترفعًا بأنفسهم عن أن يكونوا أهلًا لأن يُرسل إليهم

---

[30] اسم الاستفهام : هو اسم مبهم يستعلم به عن شيء. جامع الدروس العربية (1/ 139)

[31] و(ما) : يستفهم بهما عن غير العاقل - من الحيوانات والنبات والجماد والأعمال - وعن حقيقة الشيء أو صفته، سواء أكان هذا الشيء عاقلا أم غير عاقل. و(مَن) : يستفهم بها عن الشخص العاقل.

[32] ره : تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل (3/ 323)

[33] ره: تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة (7/ 285)

[34] قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما : كانوا خمسمائة رجل عليهم الأساور وكانت للملوك خاصة.

[35]ره: تفسير الألوسي = روح المعاني (10/ 71) (10/ 72)

[36]جنَّن الشَّخصَ: 1 - جعله مجنونًا. 2 - أثاره بحدَّة، استفزّه، هيَّجه "جنَّنه بتصرّفاته الغريبة". معجم اللغة العربية المعاصرة (1/ 407)

[37] «وطنز به» أى: سخر به ، واحتدم. أي: التهب صدره غيظا.

مجنون![38]. ومثل هذا مخلٌّ بأدب التواصل بين متواصلَين ، وموسى ثابتَ الجنان لم يأبه بهذا الاستفزاز ، بل بقي مستمرًا في تجييش الحضور ، وفق أسلوبه الحكيم الذي امتطاه ، ولم يجِد عنه قِيدَ شعرة[39]:{قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ}[الشعراء:28]. وكاد الفرعون يبخع نفسه غيظًا من إجابات موسى، فما أن ثلث موسى بتقريره الأخير، حتى احتدّ فرعون[40] واحتدم[41]، فهدد بالسجن وفق أسلوب غير حكيم :{قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ}[الشعراء: 29] وهنا انفلت تمامًا من ضوابط التواصل ، فبلغ نهاية الانقلاب على العقل والمنطق.

السؤال(4) :

وهدأت ثورته قليلًا ، فلم يلبث أن اشتط فقام بتحويلة أخرى ، فألقى سؤالًا عساه أن يشتت انتباه الحضور، ويحوّل الموجة إلى أخرى ، ومن ثم يَحُول دون مسار التواصل الموسوي ، فيصل إلى مبتغاه : {قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى}[طه: 51]. وموسى لم يَحِد عن أسلوبه قِيد أَنْملة ، فيرد بإسهاب غير ممل ، يفيض قناعةً وتمكينًا : {قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى(52) الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى (53)} [طه:52- 53]-

وبتحويلته هذه، استشعر موسى أن فرعون ربما قد ثاب إلى رشده ، وعاد إلى التواصل بطريق الفكر والعقل ، مضربا عما نهجه وسلك فيه من التلويح بالسجن ، فنهز الفرصة ليأخذ بزمام المبادرة بدلًا من فرعون- بعدما كان مسؤولًا فصار السائل- فعاجله بسؤال بين يديه : {قَالَ: أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ}[الشعراء: 30]. وانجر فرعون إلى هذا المقام المتبدل، وعلى التو وافق دونما تأمُّل: {قَالَ: فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ}[الشعراء: 31]. وبموافقته على الإدلاء بالبينة، كان البساط من تحته قد انسحب على حين غفلة من أمره، أو كاد ، وموسى لما يتمتع من لَحَن وسرعة بديهة ، فعاجله بالبينة: {فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ(107) وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ}[الأعراف: 107 108]

مهابة فرعون إلى أين؟:

وكالعادة - إن عجز المتواصل عن إقناع المقابل بفكره الممنهج - وكان عازما في تصدير فكره طوعا أو كرها- فإنه يلجأ إلى التهديد والوعيد ، فيلوّح باستخدام القوة المفرطة - وهي إحدى وسائله الأخيرة- وفق الأسلوب غير الحكيم ، لعله يحرج موسى ويثنيه عن التواصل الزاحف في اتجاهه ، فرفع عَقيرتَه باتخاذ قرار القتل بمفرده : {وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسادَ}[غافر: 26]

ثم أقبل على قومه ليكون القرار جماعيًا: {فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ}[غافر: 25]- غير أن موسى كان قد جُهِّز تمامًا لهذه المحاولة غير الحكيمة، فرد عليه - منوِّهًا بعظمة رب العالمين : {وَقالَ مُوسى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسابِ}[غافر: 27]

وهنا سقطت مهابة فرعون وملئه، لأنهم نهجوا الأسلوب غير الحكيم ، فالبينة لا تقابل إلا ببينة ، لا باستخدام القوة المفرطة ، وخشي أن يثير التهديد بالقتل شعبه عليه ، فانثنى عنه وانعطف نحو القذف بالتهم ، فاتهم موسى فرعو نُ ومن معه : بأنه يريد أن يخرج الناس بسحره من أرضهم ، إما توهُّما بأن موسى ينتهج السحر، وإما عرف الحقيقة ويريد طمسها، فحاول إيهام ملئه والناس، بتهييجهم وإثارتهم ؛ لأنه - من قبلُ- أقنعهم بأنه إله ، فتوشك هذه الخطوة والتي قبلها، أن تهدم دعواه تلك

---

[38] ره: تفسير الألوسي = روح المعاني (10/ 73)

[39] لم يتزحزح عن رأيه قِيْد أُنْمُلةٍ/ شعرة: تمسَّك به. معجم اللغة العربية المعاصرة (2/ 975)

[40]احتدَّ الشَّخصُ: أغلظ القولَ في غضب وجِدَّة. احتدَّ في محاورته: غضِب. العربية المعاصرة(1/ 456)

[41] احتدمَتِ النَّارُ ونحوُها: اشتدّت، التهبت "احتدم حَرُّ النّهار- احتدم النِّقاشُ بينهما- احتدم صدرُه غيظًا: اشتعل- محتدِمٌ/ محتدَمٌ غيظًا". معجم اللغة العربية المعاصرة (1/ 460)

في لحظة واحدة: {وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى (56) قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَامُوسَى (57) فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى} [طه: 56 - 58].

مؤمن آل فرعون والمفاجأة :

وسرعان ما يدخل على الخط-مفاجأةً-(مؤمنُ آل فرعون[42]) الذي أمكن منه موسى تواصلًا- ولم يكن ذلك بحسبان الحضور ساعتئذٍ– فوثب المؤمن خطيبًا مصقعًا، ولم يلق بالًا إلى أحد، حتى تجاهل فرعون: {وَقالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جاءَكُمْ بِالْبَيِّناتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كاذِباً فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صادِقاً يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ (28) ..... }[غافر: 28 - 33]

وظهور المؤمن فجأة مقرِّعًا الحضور ، قد جعل فرعون يطيش حجره ويتصدع أسلوبه وتهتز هيبته ، ولكي يحافظ على المهابة ، فقد استبق المؤمنَ فقاطعه ، وانثنى عن القتل الذي أصدره محدثا نفسه : كنت بواحد فصرت باثنين . فغير اتجاه تواصله ، فطلب الإله في السماء بوصفه الإله بالخلَّاقية ، وكاد أن يقترب من نقطة التواصل دونما شعور، فأقبل على ملئه يثبتهم على عقيدة إلهيته ، فسلك جدلًا سفسطائيًا ، يدل على سوء انتظام تفكيره وملئه ، ومبلغ تحيله وضعف آراء قومه[43]، فحاول تشتيت الانتباه بدعوة عجيبة غريبة ، متوجهًا إلى وزيره (هامان): {وَقَالَ فِرْعَوْنُ: يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَاهَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا[44] لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ}[القصص: 38].

بيد أنه لم يتنبه في خطوته المقبلة ، أنه قد زاد تزلزُلًا أمام حاشيته، ولم يعد يهيمن كما كان قبل- ولو زورًا- على محكوميه. وبصدد الحديث عن الصرح هذا ، فقد قيل ما قيل فيه ، لكنه غير دانٍ من التقبل . وكم أعجبني ما لمَّح إليه ابن عاشور في تفسيره ، حيث قال : " وقد لاح لي هنا محمل آخر، أقرب أن يكون المقصود من الآية ، ينتظم مع ما ذكرناه هنالك في الغاية ، ويخالفه في الدلالة ، وذلك أن يكون فرعون أمر ببناء صرح ، لا لقصد الارتقاء إلى السماوات ، بل ليخلو بنفسه- رياضة- ليستمد الوحي من الرب الذي ادعى موسى أنه أوحى إليه إذ قال : {إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى}[طه: 48] فإن الارتياض في مكان منعزل عن الناس ، كان من شعار الاستيحاء الكهنوتي عندهم ، وكان فرعون يحسب نفسه أهلا لذلك ، لزعمه : أنه ابن الآلهة، وحامي الكهنة والهياكل . وإنما كان يشغله تدبير أمر المملكة فكان يكل شؤون الديانة إلى الكهنة في معابدهم ، فأراد -في هذه الأزمة الجدلية- أن يتصدى لذلك بنفسه، ليكون قوله الفصل في نفي وجود إله آخر ، تضليلا لدهماء أمته، لأنه أراد التوطئة للإخبار بنفي إله آخر غير آلهتهم ، فأراد أن يتولى وسائل النفي بنفسه، كما كانت للهود محاريب للخلوة للعبادة، كما تقدم عند قوله تعالى: {فخرج على قومه من المحراب}[مريم: 11] وقوله: {كلما دخل عليها زكريا المحراب} [آل عمران: 37] ومن اتخاذ الرهبان النصارى صوامع في أعالي الجبال للخلوة للتعبد ، ووجودها عند هذه الأمم يدل على أنه موجودة عند الأمم المعاصرة لهم والسابقة عليهم[45]".

ولم تهدأ ثورة المؤمن ، فلم يلبث فرعون أن يتوقف عن الكلام العجيب ، حتى تلقى وكزةً قويةً منه، فواصل خطبته المزلزلة : {وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَاقَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ (38) ..... وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ (45) } وثمة، تلاشى التهديد والوعيد.

الثاني : التواصل غير المباشر.

خرج فرعون من تجربتيه– فشل التواصل مع موسى لضعف حجته ، وتجربته الكهنوتية الغريبة – خائبًا، وخُلِّف التواصل بين الكيانين الرئيسين (موسى وفرعون) سلبيًا . إذ تلقى صفعة من داخل بيته وندماء قصره ، فواجه إحراجًا لم يعهده

[42]هو حزبيل بن ميخائيل، هو ابن عم قارون، وكان أبوه من آل فرعون، وأمه من بني إسرائيل.
[43] ره : التحرير والتنوير (20/ 121)
[44] ره:التحرير والتنوير (24/ 146)
[45] ره: التحرير والتنوير (24/ 146)

من قبل ، حيث وقع في نكبة أذهبته هيبته وقزَّمت هيئته ، فأنى له أن يخرج منها حتى يظل في هيئته وهيبته؟. فحوَّل صراع التواصل إلى السلطة الرديفة(السحرة والملأ) بل أقواها - فكريًا ومشورةً – والتي يستخدمه عند الحاجة للتواصل مع الآخر.

وكلا الطرفين- موسى والسحرة - يفهم جوهر القضية ، ويتمتع بمهارات ومقومات تواصلية عميقة ، فما إن ظهر القاسم المشترك بينهما حتى تم التواصل إيجابيا فأثمر، وحُيِّدتْ السلطة الرديفة – السحرة - عن رأس الهرم فرعون تمامًا، وألقي السحرة ساجدين.

وكان لفرعون - كما جميع الملوك- ملأ يمثلون القوة الفكرية المحفوفة بالحنكة والتجربة؛ ويطلق عليهم اسم(الملأ).وقيل في ماهيته : هم القوم الأشرافُ الذين يتصدرون المجالس ويملؤونها ، أو الذين يملؤون العيون هيبة ، والقلوب مهابة ، وهم– هنا - المقربون من فرعون، وأصحابُ مشورته. وكأنهم كانوا يملكون فكرةً وعلمًا عن السحر[46].

ويتحرك فرعون بتحويلة أخرى ، في اتجاه ضبط المملكة وحفظ البلاد ، فيحرِّض على دفع هذا العدو القوي عبر سحرته كما يتوهم ، فهم القوة الرديفة لملكه :{فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى} [طه: 60]- ويلتقط موسى هذه التحويلة عن بُعد ، فيحذر الجميع : {قَالَ لَهُمْ مُوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى}[طه: 61]

لكن الفريق الآخر ماضٍ في مخططه ، فعقد مجلس التشاور والتأمل ليخرج بقرار سريّ: {فَتَنَازَعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى}[طه: 62]واستقر رأيهم بتوافق الجميع على مقولة واحدة ، مخاطبين بها فرعون: {قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ: إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (109) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ (110)} وفي موضع آخر: {قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى(63) فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى (64)}[طه: 52] . وأعلن فرعون قراره الأخير: {قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ(34) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ(35) قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ(36) يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ(37)فَجُمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ(38)وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنْتُمْ مُجْتَمِعُونَ(39)} [الشعراء: 34 - 39]

السحرة ، ولغة التواصل:

لقد تقدم: أن التواصل المباشر مع الفرعون كان سلبيًا ، وتحول إلى غير المباشر لعله يظفر بمبتغاه ، فدعا موسى للتباري مع السحرة جهارًا نهارًا ، ولم يكن متوترًا هذه الساعة ، فقد بدا وكأنه على أدب ظاهر مع المقابل، فسأله أن يحدد الزمان والمكان ، فحددهما موسى من مركز القوة لا الضعف : {قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَامُوسَى (57) فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى (58)قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّينَةِ وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى}[طه: 57 - 59]

وهنا خرج فرعون من المعادلة الندية إلى مُشاهد يرقب نتيجة هذه الجولة ، الممثلة بتواصل (النظير مع النظير) الناجح فيهما من يدلي بحجة أقوى ، فأقبل السحرة ملبين دعوته مطيعين أمره ،فنادى فيهم: {فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى}[طه: 64]

ولأن الأمر جلل، فقد نهزوا الفرصة فأخذوا ضمانات مادية ومعنوية: {وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ (113) قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ}[الأعراف: 113 114]- وقبلًا ، هاب السحرة ما صنع موسى بين يدي فرعون - وإن كانوا أمهر زمانهم في السحر- فهم لم يدركوا-بعد- حقيقة صنعه ، أهو السحر أم شيء خارق للعادة يستحيل مجاراته والتواصل معه؟

ولما تزاحفوا تجاه موسى ، وأصبحوا وجها لوجه ، كانوا على أدب جم وأنيق ، فلم يفرضوا عليه أن يكون أول من يلقي ، وإنما خيروه بصيغة التعظيم- تأدبا وتفضيلا: {قَالُوا يَامُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ}[الأعراف: 115] وأكدوا عليه بالأولية تخييرًا: {قَالُوا يَامُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى}[طه: 65].هذا، وقد أشار إلى أدبهم هذا الزمخشري

[46] ره: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (3/ 259) وتفسير الشعراوي (7/ 4285)

في تفسيره فقال: "وهذا التخيير منهم، استعمال أدب حسن معه ، وتواضع له وخفض جناح ، وتنبيه على إعطائهم النصفة من أنفسهم ، وكأن الله - عز وعلا- ألهمهم ذلك، وعلم موسى - صلوات الله عليه- اختيار إلقائهم أولًا، مع ما فيه من مقابلة أدب بأدب ، حتى يبرزوا ما معهم من مكايد السحر ، ويستنفذوا أقصى طاقتهم ومجهودهم فإذا فعلوا : أظهر الله سلطانه، وقذف بالحق على الباطل فدمغه ، وسلط المعجزة على السحر فمحقته ، وكانت آية نيرة للناظرين ، وعبرة بينة للمعتبرين[47]"

وبدوره ، فقد جعل موسى الإلقاء بتقديمهم عليه لأمرين اثنين : الأدب مع المقابل بالأدب، لأنه صاحب الأرض ، الظان بنفسه أنه أكثر خبرة في السحر - كما يظنون . والوقوف على صنعهم -قوة وضعفا- حتى يسدد رميه وإلقاءه ، وهذا دليل لَحَنه وقوة ذكائه ، ليكون الغالب في التواصل: {قَالَ أَلْقُوا}[الأعراف: 116]. و{قَالَ بَلْ أَلْقُوا}[طه: 66]. وكأن الإلقاء- ساعتئذٍ- كان في جهة الناس ، ليلفتوا أذهانهم إلى قوة ما صنعوا، فجاء التعبير بـ:{فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ، وَاسْتَرْهَبُوهُمْ ، وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ}[الأعراف: 116]. أما في جهة موسى : فكان مختلفًا إذ كان تخييلًا: {فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى}[طه: 20]. وهو كبشر يعتريه ما يعتري البشر: {فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى}[طه: 67]- والخوف الذي هو طبع الجبلة البشرية، لم يتملك موسى، ولم يحط به، بل بقي ثابت الجأش. لأن {فَأَوْجَسَ} من (إيجاس الخوف) : إضمار شيء منه. وكذلك توجس الصوت: تسمع نبأة يسيرة منه. و«النبأة»: الصوت الخفي . ويحتمل أن لا يكون الخوف على نفسه، فهو متمكن مكين بما ألقاه ربه في رُوعه، وإنما خاف أن يخالج الناسَ شكٌ ، فلا يتبعوه[48].

ويشرح الشعراوي:(الإيجاس) بقوله : وهو تحرّك شيء مخيف في القلب لا يتعدّى إلى الجوارح . فإنْ تعدى إلى الجوارح يتحول إلى عمل نزوعي ،كأن يهرب أو يجري ، فالعمل النزوعي يأتي بعد الإحساس الوجداني[49].

فلم يلبث أن هبط الوحي عليه بالتأييد ، والإطاحة بهذا الخوف المتوجس، مطمئنه بقوله: {قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى} الغالب المواصل نحو الهدف . ثم أردفه ربه بالأمر: {وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى}- وصَنَعُوا هاهنا بمعنى(زوّروا وافتعلوا).واتضح بلا أدنى شك ، أنه وحي بمشيئة ربه الذي أرسله ، وتحقق بهذا الإلقاء نجاح التواصل بالخطوات التالية:

1-التلقف[50] الذي أبطل ما صنع السحرة : {وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ}[الأعراف: 117] و{وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى } [طه: 69]

2-ظهور الحق ودمغ الباطل : {فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}[الأعراف: 118]

3-غلبة موسى وصَغَار السحرة ومن كان يتبعهم:{فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ} [الأعراف: 119]

4-والنتيجة الأعظم بسجود السحرة: {وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ} [الأعراف: 120] و{فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى}[طه: 69، 70]

5-التواصل الأكمل بإيمان المقابل واتحاد فكره مع مواصله ، عن قناعة لا إكراه : {فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى}[طه: 70] فتحقق التواصل في هذه المرحلة بين كيانين بوصول الفكرة والمنهج ، فصارا كيانًا واحدًا في الفكر والمسلك.

تهديد المترنح :

[47] ره: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (3/ 73)

[48] ره : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (3/ 74)

[49] ره: تفسير الشعراوي (15/ 9317)

[50]لقِف يَلقَف الكرةَ وغيرَها: مسكها. أخذها بسرعة أو تناولها مرميًّا إليها" {وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا} : تلتهم وتبتلع بسرعة ". معجم اللغة العربية المعاصرة (3/ 2028)

ولما أبصر تواصلهم الإيجابي مع موسى ، سعى للحيلولة بين المتواصلين ، فلوَّح بالتهديد - وهو يترنح ، فرفع عَقيرته[51] أمام الملأ، وأرادَ بذلك التَّلبيس على قومِه كيلا يعتقدُوا: أنَّهم آمنُوا عن بصيرةٍ وظهورِ حقّ: {قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ}[طه: 71] إذ المعنى: إن صنعكم هذا لحيلة احتلتموها أنتم وموسى في مصر، قبل أن تخرجوا منها إلى هذه الصحراء، قد تواطأتم على ذلك لغرض لكم ، وهو أن تخرجوا منها القبط، وتسكنوها بنى إسرائيل[52]. فلم يعد متوازنًا فجنح إلى منطق التهم ، وقصده التمويه على الناس لئلا يتبعوا السحرة في الإيمان ، لكنه لم يدرك أنه مكشوف عند من به مسكة من عقل ، وخوفا على مراكزهم عنده أن تزول ، بقوا على الموالاة .

ثم هدد وتوعد المنشقين عنه المتواصلين مع موسى ، بعد ما أعلن الذريعة: {فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى}[طه: 71] ورُد عليه بقوة مصرّحًا بذريعته غير السوية : {قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا(72) إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى}[طه: 72، 73] و{قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ (125) وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ}[الأعراف: 125، 126]- كما هدد وتوعد موسى وقومه بإشارة من ملئه: {وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ } [الأعراف: 127] ولم يجد نفعًا ذاك التهديد المزدوج ، وأمسى صرخة في واد ، وظهر الحق وزهق الباطل.

قطف الثمرة :

وما من قارئ قصة موسى مع فرعون ، إلا تأثر بمنهجية تواصله مع الناس ، لا سيما من سبر أغوار مقاصدها ، واستنبط حِكَمها، إذ تحولت لغة التواصل فيها إلى مَعلَم يتفق عليه الناس ، فُرض على الواعظين سلوكه ، وانضبط به كل من يعظ الناس حاكمين أو محكومين ، ومن حاد عنه كان مجافيا مقاطعا ، وقد تجسدت هذه المنهجية في قصة كان فيها الخليفة الرشيد الفقيهُ معلمًا ومرشدًا .

إذ يروى : أن الرشيد كان بالرقّة بعدما شَخَص من بغداد ، فخرج يومًا إلى الصيد، فعرض له رجل من النُّسّاك، فقال: «يا هارون اتق الله». فقال لإبراهيم بن عثمان بن نهيك: «خذ هذا الرجل إليك حتّى أنصرف». فلمّا رجع دعا بغدائه، ثمّ أمر أن يطعم الرجل من خاصّ طعامه. فلمّا أكل وشرب دعا به فقال: «يا هذا أنصفني فى المخاطبة والمسألة» قال: «ذاك أقلّ ما تحبّ» .قال: «فأخبرنى أنا شرّ وأخبث أم فرعون؟". قال: «بل فرعون» قال:«أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى.» وقال: «ما عَلِمْتُ لَكُمْ من إِلهٍ غَيْرِي» قال: «صدقت» قال: «فأخبرني: فمن خير؟ أنت أم موسى بن عمران؟» قال: «موسى بن عمران كليم الله وصفيّه اصطنعه لنفسه وائتمنه على خلقه.» قال: «صدقت أفما تعلم: أنّه لمّا بعثه الله وأخاه إلى فرعون ، قال لهما:{ فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَيِّناً[53]}[طه: 45] وهذا وهو فى عتوّه وجبريّته على ما قد علمت .

وأنا بهذه الحال الذي علمت ، أؤدّى أكثر فرائض الله عليَّ ، ولا أعبد أحدا سواه ، أقف عند أكثر حدوده وأمره ونهيه، فوعظتني بأغلظ الألفاظ وأبشعها ، وأخشن الكلام وأفظعه ، فلا بأدب الله تأدّبت ، ولا بأخلاق الصالحين أخذت ، فما كان يؤمنك أن أسطوَ بك ، فإذا أنت قد عرَّضت نفسك لما كنت عنه غنيّا»

فقال له الزاهد : «أخطأت -يا أمير المؤمنين وأنا أستغفر الله» قال: «غفر الله لك.»

وأمر له بعشرين ألف درهم ، فأبى أن يأخذها ، وقال: «لا حاجة لي في المال ، أنا رجل سائح» فقال هرثمة –وزجره- : «تردّ على أمير المؤمنين- يا جاهل!- صلتَه؟»

---

[51] صَوْتَهُ.

[52] الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (2/ 141)

[53] فذكر المفسرون أنّه أمرهما أن يكنّياه .

فقال الرشيد: «أمسك عنه» . ثمّ قال له: « لم نعطك هذا المال لحاجتك إليه ، ولكن من عادتنا : ألّا يخاطِب أحد الخليفة ، ليس من أوليائه ، ولا من أعدائه ، إلّا وصلَه ومنحه ، فاقبل من صِلتنا ما شئت ، وضعها حيث أحببت» فأخذ من المال ألفي درهم ، وفرّقها على الحُجّاب، ومن حضر بالباب[54].

[54]تجارب الأمم وتعاقب الهمم (4/ 22) تاريخ الطبري وصلة تاريخ الطبري (8/ 358)

المصادر، والمراجع

* القرآن الكريم.

-معجم اللغة العربية المعاصرة- د أحمد مختار عبد الحميد عمر (1424ه) بمساعدة فريق عمل. الناشر: عالم الكتب. الطبعة(1) ، 1429 هـ - 2008 م. جـ: 4 (3 ومجلد للفهارس).

-سنن سعيد بن منصور- أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني (227ه) المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي. الناشر: الدار السلفية – الهند. الطبعة: الأولى، 1403هـ-1982م الأجزاء: 2*1

-العقد الفريد- أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (328ه)الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت .ط: (1) 1404 هـ الأجزاء: 8

- الكشكول- محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي الهمذاني، بهاء الدين (1031ه) المحقق: محمد عبد الكريم النمري. ن: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. ط (1) 1418هـ-1998م . الأجزاء: 2

- الخصائص- أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: 392ه) الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: الرابعة. عدد الأجزاء: 3

- ربيع الأبرار ونصوص الأخيار- جار الله الزمخشري توفي 583 هـ الناشر: مؤسسة الأعلمي، بيروت. الطبعة: الأولى، 1412 هـ عدد الأجزاء: 5

- مسند الإمام أحمد بن حنبل- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241ه) المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م

- الأدب المفرد- محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (256ه) المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي الناشر: دار البشائر الإسلامية – بيروت الطبعة: الثالثة، 1409 – 1989 عدد الأجزاء: 1

- مسند أبي يعلى- أبو يعلى أحمد بن علي بن المُثَنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (307ه) المحقق: حسين سليم أسد الناشر: دار المأمون للتراث – دمشق. ط: (1) 1404 – 1984 الأجزاء: 13

-التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (1393ه)الناشر : الدار التونسية للنشر – تونس. سنة النشر: 1984 هـ عدد الأجزاء : 30 (والجزء رقم 8 في قسمين)

- ديوان طرفة بن العبد- طَرَفَة بن العَبْد بن سفيان بن سعد البكري الوائلي أبو عمرو الشاعر الجاهلي(564م)ت : مهدي محمد ناصر الدين. الناشر: دار الكتب العلمية.ط: (3) 1423 هـ- 2002 م. جز: 1

- مجمع الأمثال- أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (518ه) المحقق: محمد محيى الدين عبد الحميد. الناشر: دار المعرفة - بيروت، لبنان عدد الأجزاء: 2

- فى ظلال القرآن . الشيخ الشهيد / سيد قطب إبراهيم.. دار الشروق .القاهرة عدد الأجزاء : 6

- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة- عبد المتعال الصعيدي (1391ه) الناشر: مكتبة الآداب. الطبعة: السابعة عشر: 1426هـ-2005م عدد الأجزاء: 4

- مفتاح العلوم- يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (المتوفى: 626ه) ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. الطبعة: الثانية، 1407 هـ - 1987 م عدد الأجزاء: 1

- حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي. شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي(1069ه) . دار صادر – بيروت . عدد الأجزاء: 8

- فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف) شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (المتوفى: 743 هـ) مقدمة التحقيق: إياد محمد الغوج. القسم الدراسي: د. جميل بني عطا. المشرف العام على الإخراج العلمي للكتاب: د. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء الناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم. الطبعة: الأولى، 1434 هـ - 2013 م عدد الأجزاء: 17 (الأخير فهارس)

- محاسن التأويل. محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: 1332هـ) المحقق: محمد باسل عيون السود. الناشر: دار الكتب العلميه – بيروت. الطبعة: الأولى - 1418 هـ

- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير. أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري(606هـ) ن: دار إحياء التراث العربي – بيروت. ط(3) 1420 هـ

- لباب التأويل في معاني التنزيل. علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن (741هـ) تصحيح: محمد علي شاهين ن: دار الكتب العلمية – بيروت. ط (1) 1415 هـ

- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (333هـ) المحقق: د. مجدي باسلوم. ن: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان ط(1)1426هـ - 2005 م عدد الأجزاء: 10

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (1270هـ) المحقق: علي عبد الباري عطية. ن : دار الكتب العلمية – بيروت.ط(1) 1415 هـ ج: 16

- تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (982هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت

- تفسير الشعراوي. محمد متولي الشعراوي ت (1418هـ) ن: مطابع أخبار اليوم . الأجزاء: 20

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (538هـ) الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت .الطبعة:(3) - 1407 هـ الأجزاء: 4

TAWAKKUL: EXEMPLARY DEEDS OF THE MOTHER AND THE SISTER OF PROPHET MŪSĀ

Che Amnah Binti Bahari

Department of Uṣūl al-Dīn and Comparative Religion

International Islamic University Malaysia

amnah@iium.edu.my

ABSTRACT

Tawakkul or reliance on God has a strong relationship with *īmān* (faith) in Him. It also refers to *taqwā* or God consciousness. Al-Qur'ān for that matter has stipulated success depends on one's complete reliance on Him, steadfast in obeying and fulfilling all the commandments postulated by Him. This would mean that *tawakkul* requires the essential steps needed to achieve the goals and so the act of striving for the goals is an act of submission while believing and reliant on God is faith in Him. This paper attempts to study Qur'ānic approach to *tawakkul* in connection with the uncertainties faced by the mother and sister of Prophet Mūsā to protect baby Mūsā from evil deeds of Firʿaūn. It also discusses the good-natured actions applied by them to overcome their fears. This paper ends by explaining the relevancy of practicing the correct method of *tawakkul* and the impact on wellbeing of mind.

Keywords: *tawakkul, taqwā,* uncertainties, good-natured action

Introduction

"لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَوَكَّلُونَ عَلَى اللَّهِ حَقَّ **تَوَكُّلِهِ** لَرُزِقْتُمْ كَمَا تُرْزَقُ الطَّيْرُ تَغْدُو خِمَاصًا وَتَرُوحُ بِطَانًا"

> *If you were to rely on Allah with the required **reliance**, then He would provide for you just as a bird is provided for, it goes out in the morning empty, and returns full.*"
>
> [1]

Tawakkul or reliance as indicated in the above citation reflects that reliance on Allah is to work and involve in searching for permissible source of income. At the same time while so doing, one is relying on Divine power, sources and wealth for his/her sustenance. The reliance as highlighted in the ḥadīth is an analogy to explain the act of birds that does not sitting idle for spoon feeding rather searching for it wherever they could and return to their nests with full bellies. It is not a one-way relationship rather it shows a two-way dimension whereby; one fulfills the responsibly related to his/her affair and rely the result from Allah, be it good or bad.

The term *tawakkul*, literally originates from the root word, *wakala* which means to entrust, assign and appoint someone else or *wakīl* for your affairs.[2] According to Ibn Manẓūr (d.1113 AH / 1701 CE), *tawakkul* is of two aspects. First – *tawallaytu lahu* means to turn to someone and the second, *i'tamadtuhu* refers to rely on someone.[3] In al-Qur'ān the term *i'tamadtuhu* is not found but *tawallā* is sporadically applied in transitive sense. For examples – *tuwallu* brings the meaning "*to turn in a physical sense*" (*Sūrat al-Baqarah*, 2:177) or *tawallau* means "*to turn away from someone*" (*Sūrat al-Baqarah*, 2:246) and *yatawalla* refers to "*As those who turn (for friendship) to Allah, His Messenger and the fellowship of the believers – it is the fellowship of Allah that must certainly triumph"*(*Sūrat al-Mā'idah*, 5:56). In verse three (3) of *Sūrat al-Ṭalāq*, the term *yatawakkal* reflects a wider dimension – "*And whoever places his trust and reliance in Allah then He will suffice him".*

These evidences intrinsically say that to practice *tawakkul* requires one's knowledge on the *wakīl*'s ability such as well inform, trustworthy, powerful to undertake the task and concern of the wellbeing of the *tukalah* (clients/one who puts the reliance). In other words, a true believer needs to have self-confidence in God as his *Wakīl*, such as self-knowledge on the greatness or supremacy of his *Wakīl*, knowledge of his duties to his *Wakīl* and knowledge of true and guided utilization of

---

1 Muḥammad ibn 'Īsā al-Tirmidhī, *Jāmi' al-Tirmidhī*, (Jeddah: Dār al-Salām, 2007), Vol 4, Book 10, ḥadīth 2344, cited as *Jāmi' al-Tirmidhī.*

2 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Bayrūt: Dār al-Ṣādr, 1994), vol. 11, pp. 734-736, cited as *Lisān al-'Arab.*

3 Ibid, p. 736.

all resources and materials conferred to him by his *Wakīl* for the purpose of fulfilling his submission to his Lord. At the same time the believer is aware that life of full of tribulations and having built the self-confidence in his *Wakīl*, shall incite in him the courage to confront any looming evils in his path impinging his acts of submission. He shall not feel weak or humiliated rather relying on the boundless power of his *Wakīl* and should feel the victory of overcoming the tribulations.

Further readings on the concept of *tawakkul*[4] reveal that relying on God is rendered extensively in al-Qur'ān using various forms of *tawakkala* and *mutawakkil*. It is noted that *tawakkul* strongly correlates with the state of *īmān* (faith), the religious practice of *ṣalāt* (prayers), the social practice of *infāq* (spending out of God's bounties) and the experiential state of *wajal* (awe).

> ***Al-Mu'minūn*** *(true believers) are* ***wajilat qulūbuhum*** *(those whose hearts tremble with awe) when God is mentioned,* ***zādathum īmānan*** *(whose faith increases) when His revelations are recited to them,* ***waʿalā rabbihim yatawakkalūna*** *(who put their trust in their Lord),* ***yuqīmūna al-ṣalāta*** *(who keep up the prayer) and* ***yunfiqūna*** *(give to others) out of what We provide for them* (*Sūrat al-Anfāl*, 8:2–3).

Ibn Kathīr (d. 120AH / 738CE) in the context of *tawakkul* as cited in the above verses, states that *tawakkul* is the result of believers' intense submission to their Lord through *ṣalāt* and *infāq*.[5] In other words the outcome of the earnest submission to God through *Ṣalāt and infāq,* the believers rejoice and desire to be near to God, hope in Him alone, unswerving dedication to Him alone, seek protection with Him alone, invoke Him alone for their various needs and beseech to Him alone. They know that whatever He wills, occurs and whatever He does not, will never occurs, that He alone is the One Who has the decision in His kingdom; none can avert the decision of Him, and He is swift in reckoning.[6]

---

[4] See al-Muḥāsibi, al-Ḥārith ibn Asad, *Al-Makāsib wa al-Rizq al-Ḥalāl wa Ḥaqīqat al-Tawakkul*, (Al-Qāhirah: Maktabah al-Qur'ān, 1984); Binyamin Abrahamov, *Ibn al-'Arabi and the Sufis* (Oxford: Anqa Publishing, 2014); Burrel, David, *Al-Ghazali – Faith in Divine Unity and Trust in Divine Providence - KitÉb al-TawlÊd wa al-Tawakkul*, (Louisville, KY: Fons Vitae, 2006).

[5] Ibn Kathīr, Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl, *Mukhtaṣar Tafsīr Ibn Kathīr,* (Bayrūt: Dār al-Qalam, 1991), vol. 3, pp. 619-621, cited as *Tafsīr Ibn Kathīr*.

[6] *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 3, pp. 619-621.

As for the verse that speaks "*tawakkul* brings about *wajal"* Sayyid Qutb (d. 1386 AH / 1966 CE) clarifies that *wajal* is a feeling of awe that fills believers' heart when God's name is mentioned in connection with any duty.[7] While performing the duty, the believers feel God's greatness, majesty, greatness and recall their defective attitude. This "burning sensation and trembling" in turn motivates them to intensify their action of submission[8] in the form of *Ṣalāt and infāq* that eventually provide solace to them. This will reinforce the nature of true believers who take precaution of doing things and "… *put their trust in their Lord".* The outcome of those actions will be accepted by them unreservedly and fervently hope that they be rewarded for so doing in their obedience to God.[9] Due to this good-nature of acceptance and obedience, God affirmed and promised that *"…. They shall be given high ranks with their Lord, and forgiveness of sins and generous provisions"*[10] Hence, just as the true believers believe in truth and do right in obedience to God's command and in turn God also made good His Promise by giving them victory. Mawdūdī (d.1399 AH /1979 CE) further enlightens readers that the verse on promise means the shortcomings of the believers shall be forgiven, gives great solace to them.[11] However, believers may be great and good but are liable to commit offenses. And it is not at all possible that all human being will always do good deeds correct at all time and free from defect, deficiency and fault. God, however, shows one of His greatest blessings to those who patiently perform obligatory duties, and forgives their shortcomings by His grace, and rewards His servants with a far greater recompense than the one they deserve.[12]

In brief, *tawakkul* leads believers to feel the tremor and awe before their *Wakīl*, Who in turn inspires, revitalizes and regenerates endurance and resilience in themselves due to their earnest submission to Him. The question arises in mind, how does the concept of *tawakkul* befits the deeds of the mother and sister of Prophet Mūsā? How relevant are their deeds in today's context? The following discussion will briefly discuss on Qur'ānic exposition on the mother and sister of Prophet Mūsā.

---

7 Sayyid Quṭb, *In the Shade of the Qur'ān*, (Leicester: The Islamic Foundation 1999), vol. 7 p. 64, cited as *In the Shade of the Qur'ān.*

8 Ibid, p. 65.

9 Ibid. p. 66.

10 *Sūrat al-Anfāl*, 8:4

11 Mawdūdī, *Towards Understanding al-Qur'ān*, (Illinois: The Islamic Foundation, 2007), vol. 3, p. 679, cited as Mawdūdī.

12 Mawdūdī, vol. 3, p. 679

Qur'ānic exposition on the mother and sister of Prophet Mūsā

The narration of Prophet Mūsā is frequently repeated in many places in al-Qur'ān, right from his birth up to the end of his life.[13] The reason behind this recurrence is to explain the valuable experiences of Prophet Mūsā that could contribute to people on various levels be it individual, community and the leadership level.[14] The resemblance of experiences between Prophet Mūsā and Prophet Muḥammad is another important reason that necessitates such focus on the repeated narrations of Prophet Mūsā.[15] Due to these reasons also, this paper will focus on the role of Prophet Mūsā's mother and sister for their exemplary deeds of *tawakkul*.

Prior to the birth of Prophet Mūsā, al-Qur'ān introduces the readers of Fir'aūn, who decree the killing of male newborn of Israelis in his empire and allowed his men to have their way with Israeli women and then burn down their house.[16] Egypt at that time was a land of corruption and exploitation based purely on racial discrimination where Israeli people were enslaved and tortured.[17] Moreover, plunged into arrogance and cruelty, Fir'aūn saw himself as a god on earth. He kept track of all the pregnant women in the city and secretly marked their houses so that when the mother gave birth, he would send his soldiers to kill the baby as soon as he was born.[18] To protect the unborn baby Mūsā from the killing, the mother and the sister of Prophet Mūsā would take pain to ensure his safety. Her sister was always on alert on the oncoming soldiers to be prepared before they came, by rushing her mother into the bushes.[19] This monitoring act on the part of his sister and hiding on the part of his mother indicates to readers the protection effort (*juhd al-ḥimāyah)* put forward by the family members of Prophet Mūsā.

The strategy goes on until Prophet Mūsā was born and al-Qur'ān informs that anyone who would see him would immediately love him: "And I cast (the garment) of love (*maḥabbah*) over

---

13 Ibn Kathīr, Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl, *Stories of the Prophets*, (Riyadh: Darussalam, 2003), pp. 318-452. Cited as *Stories of the Prophets.*

14 Refer to *Sūrat Yūsuf*, 12:111.

15 *Sūrat al-Kahf*, 18:60-82.

16 *Sūrat al-Qaṣās*, 28:2-4; Yūsuf 'Alī in his short summary of this *sūrah* is of opinion that it emphasizes how Prophet Mūsā was trained by Allah for his high destiny even the period of his infantile till the end of his life was protected by Allah from the evil acts of rejection of the truth due to overweening arrogance. See 'Abd Allāh Yūsuf 'Alī, *The Holy Qur'ān*, (Maryland: Amana Corporation, 1983), p.801, cited as *The Holy Qur'ān*.

17 *Stories of the Prophets,* p. 321.

18 *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 3, p. 6.

19 Ibid.

you from Me."[20] In other words, God made baby Mūsā comely and lovable and he attracted the love of the people who, on general ground would have killed him. Here again, it shows how much God loved Prophet Mūsā and how much we, readers should love him as well.

Selfless thinking leads readers to ponder the situation of Prophet Mūsā's mother, a faithful and a strong lady, who had to give birth in silence, with all the pains of delivery a woman goes through, and later she had to cover baby Mūsā's mouth to prevent his crying from being heard by Fir'aūn's people. Readers almost virtually see "the knife being taken out to cut baby Mūsā's throat". His mother was so worried, fearing that the news of his birth might reach Fir'aūn's people. She understood that if the news reached them, she would not be able to protect or hide him. How could she prevent him from crying and so betraying his presence? She knew herself, helpless and powerless except for her trust (*tawakkul*) in God. How stressful life could be for her and her family members; readers can never imagine! At this point God's hand intervened, making direct contact with the worried mother, and inspiring[21] her with what to do:

> *"We revealed to the mother of Moses: '**Breastfeed** him, and then when you have cause to **fear** for him, **cast** him in the river, and have **no fear** and do **not grieve**. For We shall **restore him** to you, and We shall **make him one of Our messengers**"* (*Sūrat al-QaÎÉÎ*, 28:7)

Readers may question: "What sort of inspiration is this?" One could never imagine for a caring mother who was suckling her newborn baby to cast him into the river. But at the same time, she was promised of being given something else that was priceless. Indeed, this is a promise for the future, and God's promise is certain to come true. Decision must be made, finally baby Mūsā was placed in a box, put out to sail away in the river and paradoxically docked at Fir'aūn's lair. What a turn of event!

Contemplating on the event of baby Mūsā, readers observe that his mother was not a saint neither clairvoyant nor psychic but was an ordinary mother and a housewife with strong reliance in God. And yet God inspired her with two commands, two prohibitions and two glad tidings. The first command was to "suckle him" so Mūsā may recognize her milk later and to show us the lovely relationship between a mother and her child. In today's readings, suckling is a special bonding

[20] *Sūrat Ṭā Hā*, 20:38

[21] See also *Sūrat Ṭā Hā*, 20:37

time that begins when the baby is placed skin-to-skin on the mother's chest. The heartbeat of the mother will calm the baby and will smell the breastmilk. Similarly, breastmilk's features include special factors and hormones that contribute to the optimal health, growth and development of infants.[22] As for the second command, was to "cast baby Mūsā in the river" which tested the strength of a mother. Looking at the strong water currents and the big risk, his mother thought that there was always a chance where baby Mūsā would never come back to her because he might drown in the river and being eaten by the fish. With heart full of *tawakkul* in God, she cast him in the river, and was fully aware that God was much more merciful to baby Mūsā than to her, that He loved him more than her. God was his Lord and the Lord of the river. And the other two prohibitions were: "do not fear, nor grieve" while the two glad tidings were: "Surely We will turn him back to you and will make him one of His Messengers." Sayyid Quṭb in response to this episode said that the inspiration was not like the revelations of the Prophets; rather it was a feeling that filled her heart with strong conviction and *tawakkul*.[23]

The Qur'ānic narration goes on revealing to readers of baby Mūsā's fate where "Fir'aūn's household picked him up."[24] Is this the security promised Mūsā's mother? Readers are in perplex situation, asking further; does this turn of event augur the realization of the given good news? How can this happen to baby Mūsā when she feared for her son's life none other than Fir'aūn?

Pondering over the event, readers could clearly see the challenge laid down for all to understand. It is in fact, a challenge for Fir'aūn, Hāmān and the soldiers. All of them were searching to kill every newborn boy of Israeli in the country, with all the detectives around to ensure the catch and yet God effortlessly laid in their hand the helpless newborn baby, unable to defend himself even though he was in danger of being killed. Al-Qur'ān informs:

> *The Fir'aūn's wife said*: *"(Here is) a joy of the eye (qurratu 'ayn) for me and for you, slay him not, it may be that he will be of use to us or we may adopt him as a son"*(*Sūrat al-Qaṣāṣ*, 28:9)

Here readers can perceive that not only God brings baby Mūsā into Fir'aūn's palace but also into his wife's heart thus offering him with tender and loving protection. Baby Mūsā needs no weapon

---

[22] Hanson, L., Korotkonva, M., "The Importance of Colostrum, Breastfeeding May Boost baby's Own Immune System", *Pediatric Infectious Disease Journal*; (2002, 21, pp. 816-821).

[23] *In the Shade of the Qur'ān*, vol 13, p. 164.

[24] *Sūrat al-Qaṣāṣ*, 28:8

nor authority neither money for his own safety. Meanwhile Prophet Mūsā's mother was in frantic situation. Verse ten (10) of *Sūrat al-Qaṣāṣ* describes:

> *"In the morning an aching void came over the heart of Mūsā's mother (aṣbaḥa fu'ād umm Mūsā fārighan) and she would indeed have disclosed his identity had We not strengthened her heart so that she could continue to have faith."*

The verse portrays an anguish mother with an unstable state of mind, feeling void and could not think and act. In today's medical report discloses that breastfeeding increases the level of oxytocin[25] and it has beneficial effects on mothers' own mood, affect, and stress, and breastfeeding facilitates responses to positive emotions in others.[26] But in the case of Mūsā's mother, the feeling of void probably attributed to the stress of parting from her baby that lead to low level of oxytocin. Looking from another perspective, one can imagine being in the state of void at parting from her son, mother Mūsā could have betrayed herself but her faith and *tawakkul* in God's providence prevented her from it. This indicates the significance of *tawakkul* on one's life that motivate people to act as shown by mother Mūsā.

As mentioned in the following verse, mother Mūsā recovered from her difficulty (*rabaṭnā ʻalā qalbihī* – strengthened her heart with faith),[27] urged her daughter to follow (*quṣṣīhi*) baby Mūsā along the river. The girl intelligently moved around in disguised (*baṣārat bihi ʻan junubin*) seeking to get information. Praising the wise decision of sister Mūsā, Mawdūdī says that the sister did not go and sit back at home when she found that her brother had reached Fir'aūn's palace, but cleverly hung about the palace to watch every new development. Then, when she found that the baby was not taking to any wet-nurse, and the Fir'aūn's wife was anxious to get another one but the intelligent girl patiently waited and did not barge in.[28] And al-Qur'ān informs:

---

[25] Oxytocin is a hormone that acts on organs in the body including the breast and uterus. It is a chemical messenger in the brain, controlling key aspects of the reproductive system, including childbirth and lactation, and aspects of human behavior. See "You and your hormone", http://www.yourhormones.info/hormones/oxytocin/ Retrieved 7th. July 2019.

[26] Kathleen M Krol, "Psychological effects of breastfeeding on children and mothers", *Federal Health Gazette*, (2018; 61[8]): 977–985.

[27] *Sūrat al-Qaṣāṣ*, 28:10

[28] Mawdūdī, vol. 7, p. 575f.

> *"And We ordained that he refused suck at first, until his sister said: "Shall I point (adullukum) out to you the people of a house (ahl al-bayt) that will nourish and bring him up for you and be sincerely attached to him* (*Sūrat al-Qaṣāṣ*, 28:12)

As stated earlier, people at the palace were in frantic on the wailing baby Mūsā. And at the precise moment the sister of Mūsā choose to come forward and proposed the *ahl al-bayt.* Hamka citing Ibn 'Abbās (d. 67AH /687 CE), explains that people in the palace were confounded of a young girl who could suggest somebody to suckle the wailing baby Mūsā.[29] They were questioning of her veracity and her relationship with the *ahl al-bayt*. And she wisely responded that the *ahl al-bayt* would like to render a little service to the monarch, so that the issue of suckling could be resolved.[30]

The wife of Fir'aūn agreed to the proposal and Mūsā finally returned to her mother's bosom.

Viewing from another angle, readers can vividly see the running of God's will carrying out to show Fir'aūn, if only he could realize. It brings the Israeli baby Mūsā to them, they pick him up, they love him, they search for a suckling mother. But God made him refuse and until his sister came in to suggest someone and they accept, not knowing that the person is Mūsā's mother. Mūsā is now is in his mother's bosom, secure, well protected by Fir'aūn, loved by his wife. God's promise always comes true and Mūsā's mother rejoices and no more grieve,[31] which is the outcome her struggle, complete faith and *tawakkul* in God. Readers can visualize the feeling of tremor in Mūsā's mother – *wajilat qulubuha* – her heart full of awe as she holds her baby in her bosom for al-Qur'ān says:

> *"Thus, We restore him to his mother that her eye might be comforted (taqarra 'aynuha) that she might not grieve (la taḥzan) and she might know that the promise of God is true." (Sūrat al-Qaṣāṣ, 28:12)*

Such is the outcome when readers place their trust in God. As in the case of the mother of Prophet Mūsā, who has strong conviction and trusted the guidance given to her by God, her son was safely returned to her. However, if she had taken matters into her hands by not doing what she supposed to do then Prophet Mūsā would not have survived. The question comes to mind, what benefit do

---

29 Hamka, *Tafsir al-Azhar*, (Kuala Lumpur: PTS Publication, 2019), Juzuk 20, p. 78, cited as *Tafsir al-Azhar.*

30 Ibid.

31 *Sūrat al-Qaṣāṣ*, 28:13.

we get from the Qur'ānic narration of the mother and sister of Prophet Mūsā? How relevant are their deeds in today's context?

Benefit of *tawakkul*

There are numerous benefits of *tawakkul* that one need to understand. Among the important one is that it is the core teaching of Islam. Whether we realize it or not, it is part and parcel of Muslim life. The reason is, human is helpless without guidance. The narration of mother of Prophet Mūsā is sufficient to show how significant *tawakkul* in life could be. Had she not practiced *tawakkul* we can imagine, probably baby Mūsā has no opportunity to live but died in the hands of the blood thirsty Fir'aūn. Indeed al-Qur'ān makes it clear that *tawakkul* is not an option. Once we have put our effort in achieving our goal the success is solely depends on God's permission. *Tawakkul* in this context is a requirement for God affirmed: "…and put your trust in Allah if you are believers indeed."[32] In contextualizing the story of Prophet Mūsā's mother and sister to current situation, readers have to deeply understand the concept of Qur'ānic narrations; most beautiful stories (*aḥsān al-qaṣaṣ*) of people of the past.[33] What needs to be done is to deeply understand that:

1. *Tawakkul* is a requirement in life
2. *Tawakkul* in Allah was the manner of all the Prophets
3. *Tawakkul* leads to peace of mind
4. Impetus to *tawakkul*

1. *Tawakkul* is a requirement in life

There are several Qur'ānic verses that call for all to practice *tawakkul* in life. Some of which are:

> *a."It is part of the Mercy of Allah that you do deal gently with them. Were you severe, they would have broken away from you: so pass over their faults and ask for Allah's forgiveness for them and consult them in affairs, then when you have taken a decision put your trust (tawakkal) in Allah. For Allah*

[32] *Sūrat al-Mā'idah*, 5:23.
[33] *Sūrat Yūsuf,* 12:3.

loves those who put their trust (al-mutawakkilÊn) in Him." (Sūrat Āl 'Imrān, 3:159).

b."But if they turn away, say: Allah suffices me:there is no God but He: on Him is my trust (tawakkaltu)He the lord of the Throne of Glory Supreme." (Sūrat al-Tawbah, 9:129)

c."And put your trust (tawakkal) in Him Who lives and dies not; and celebrate His praise and enough is He to be acquainted with the faults of His servants." (Sūrat al-Furqān, 25:58)

The above cited verses are some examples of which God, by His love on His servant urges us to have trust in Him. However, in verse 159 of *Sūrat Āl 'Imrān* reminds us of the process to do before embarking into *tawakkul*, that is, to deal things in gentle manner, invoke God's forgiveness, consult people and then reliance. Similarly, readers find various steps applied by the mother and sister of Prophet Mūsā to save baby Mūsā, before their reliance in God. Ibn Qayyīm (d 751AH/ 1350 CE) for that matter says that "whenever the slave has good thoughts of Allah, great hope for what is with Him, true *tawakkul* (trust) in Him, then indeed Allah will never disappoint him."[34] Indeed, if readers practice *tawakkul* God will never disappoint them. Thus, it is not unusual for people of the past, particularly the Prophets, *tawakkul* was the manner applied by them, shown in the following.

2. *Tawakkul* in Allah was the manner of all the Prophets[35]

While reading some verses of al-Qur'ān, for example that narrate on Prophet Ibrāhīm,[36] readers should try to focus and relate how those events of *tawakkul* together with that of Prophet Mūsā's mother and sister to their own personal life and challenges. In so doing readers will find that Prophet Ibrāḥīm, his son Ismā'īl and his wife Hājar were greatly tested and all of them practiced

[34] Ibn Qayyīm, *Madārij al-Salikīn*, (Al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2003), vol 1, p. 542, cited as *Madārij al-Salikīn.*

[35] Some examples: for Prophet Hūd – *Sūrat Hūd*, 11:156; Prophet Shu'aīb – *Sūrat Hūd*, 11:88; Prophet Ya'qūb - *Sūrat Yūsuf*, 12:67;

[36] *Sūrat Ibrāhīm*, 14:34-41; *Sūrat al-Anbiyā'*, 21:69.

the high level of *tawakkul* that they have been recorded in history as models of submission. Indeed, the models, featuring two Prophets - Ibrāhīm and Ismā'īl inspire readers towards the Straight Path of God. Similarly, in the deeds of Hājar, the mother of Prophet Ismā'īl, readers find an unconditional love of a mother and her endurance in practicing *tawakkul* by leaving baby Ismā'īl on the desert sand in search for water to quench her thirsty son. This sense of courage and *tawakkul* could equally be seen in the deeds of the mother and sister of Prophet Mūsā in their effort to save baby Mūsā from the blood thirsty Fir'aūn.

Another prophetic practice of *tawakkul* can also be observed in the sunnah of Prophet MuĹammad himself. In the event of his migration (*hijrah*) to Madinah from Makkah, readers can perceive how Prophet Muḥammad has taken every possible means and precautions to elude and escape his enemies who sworn to kill him.[37] Once he had done to his utmost ability to defend himself from any form of danger, Prophet Muḥammad placed his unconditional and absolute *tawakkul* in his Almighty Lord. Had his Lord willed He could protect His Prophet, but the sunnah of the Prophet was to strive hard and then relied on his Lord. Al-Qur'ān commends this reliance saying:

> "*If ye help not (the Prophet, it is no matter): for Allah did indeed help him; when the disbelievers drove him out (during the Hijrah): he had no more than one companion: they two were in the cave and he said to his companion [have no fear for Allah is with us]: then Allah sent down his peace (sakīnah) upon him and strengthened him with forces which ye saw not, and humbled to the depths the word of the disbelievers. But the Word of Allah is exalted to the heights: for Allah is Exalted in might Wise. (Sūrat Tawbah* 9:40)

The outcome of unconditional *tawakkul* in God has resulted the feeling of calm or *sakīnah* on Prophet MuĹammad. Yūsuf 'Alī says that the Prophet never approved overweening confidence or reliance upon human strength, numbers or resources; in the hour of danger he was calm and cool

[37] Refer to Ibn Isḥāq, Muḥammad, *Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah – The Life of Muhammad*, tr. Alfred Guillaume. (Oxford: Oxford University Press 1955), pp. 88–89; *Stories of the Prophets*, pp.199 – 206; Al Mubarakpuri, Safi al-Rahman, *The Sealed Nectar: Biography of the Noble Prophet.* (Riyadh: Darussalam, 2011).

courage relying on the help of God, Almighty.[38] In other words, *tawakkul* is an attribute of one's strong faith in his Lord, deliberate in the following.

3. *Tawakkul* leads to peace of mind

Ibn Taymīyyah (d. 728AH/ 1328 CE) says:

> "The heart's neglecting to seek something from Allah and place hope in Him leads inevitably to it drifting away from the worship of Him… **Obedience is the key to *tawakkul*.** The praiseworthy are those who have actualized [Allah's words], "*It is You (alone) we worship, and You (alone) we ask for help*" and "*So worship Him and rely upon Him*." They sought assistance from Him by obeying Him, confirming that He is their Lord and that He must be worshipped alone through obedience to Him and to His Messenger."[39]

What Ibn Taymīyyah intends to highlight from the above citation is *tawakkul* means an unconditional reliance and absolute submission to God. *Tawakkul* also refers to obey and fulfill all the rules and regulations set by God. While submitting to God, the element of sincerity comes into play. This could be in the form of:

a. loyal submission to all of God's ruling;
b. obey intelligently (contextualize) of God's ruling;
c. conscious state of mind in fulfilling the duties
d. sincere state of heart in internalizing the duties
e. approve manner of submission and obedience exemplified in the deeds of Prophet Muḥammad

In other words, when a person has a strong faith in God, he will put his unconditional trust in Him. He will submit by obeying and fulfilling all God's ordinances. This act of submission becomes continuous part of his daily activity. Due to this continuity acts of submission, it leads him to pious life known also as God's consciousness (*taqwā*). *Taqwā* in turn, is the force that can restrain

[38] *The Holy Qur'ān,* p. 358.
[39] Ibn Taymīyyah, *Majmā' al-Fatāwā*, (Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2011), vol 10, p. 32.

man from evil and wickedness. It is this consciousness of God that brings the tranquility on the heart and the mind of people.[40] God says:

> "*And whoever fears Allah, He will make for him a way out And will provide for him from where he does not expect. And whoever relies upon Allah - then He is sufficient for him. Indeed, Allah will accomplish His purpose. Allah has already set for everything a [decreed] extent (Sūrat al-Ṭālāq, 66:2-3)*

Just like the deeds of the mother of Prophet Mūsā, who completely trusted God and obeyed the command intelligently by placing baby Mūsā in a box and later cast him into the river; demonstrate to readers of the outcome of *tawakkul*. Despite being in an unstable state of mind, which is human myriad, she held onto her grit and managed to move forward by remembering God's promise "do not fear, nor grieve." And by God's Mercy, the sister of Prophet Mūsā upon her mother's request, was inspired to seek whereabout her brother, to get information on his state and to assist the people of palace to get a wet-nurse for suckling, who later turned out to be her own mother. All of these events illustrate to readers the aspects of loyalty, obedience, conscious state of mind, sincere heart and precise act of doing things that contribute to peace of mind and happiness to all; the mother, the sister and baby Mūsā. The question that arises is, what could there be the impetus to *tawakkul*?

4. Impetus to *tawakkul*

In today's world, with its prevailing idea of immediate gratification, to develop *tawakkul* seems to be a little bit difficult. Although it is known to readers that all matters in human's life have been decreed by God, yet man continues to go after things at all costs despite those things might not belong to him. The barrier towards *tawakkul* is due to disease of the heart[41] for not having faith or conviction in the promises and benefits of God's rulings, stipulated in al-Qur'ān and exemplified by *aḥādīth* of the Prophet. So, the impetus to *tawakkul* is to mindset one's thinking to plan, train, apply and strive for reliance in God. When God says that He holds man's life then mankind really needs to believe that He does. Imagine that the mother of Prophet Mūsā who upon God's

[40] "Those who believe (in the Oneness of Allah), and whose hearts find rest in the remembrance of Allah, Verily, in the remembrance of Allah do hearts find rest. (*Sūrat al-Ra'd*, 13:28)

[41] *Sūrat al-Jāthiyah*, 45:23.

inspiration does not cast baby Mūsā in the river and doubted His promise; today one might hear the demise of baby Mūsā was due to his mother's insubordination to God. Likewise, the sister of Prophet Mūsā who upon the request of her mother, refused to search for baby Mūsā's whereabout, now one might accuse her as an insolent daughter. Hence, in practical, to develop the incentive to *tawakkul*, one needs to do the following deeds:

a. Start with al-Qur'ān
b. Repent to God regularly
c. Seek His help and be patient[42]

a. Start with al-Qur'ān

As it is duly known to all al-Qur'ān is one of the authentic references of Islam and anyone who intends to develop *tawakkul* must refer to this reliable source. Then once the teachings are comprehended well one must infuse the Qur'ānic teachings in life such that one becomes a living, walking, talking embodiment of the teachings.

In other words, al-Qur'ān helps man to develop *tawakkul* by presenting Himself and His *Asma' al-Ḥusnā*[43] (Beautiful names), Authority and Attributes. With His Attributes, God provides to all of His creations their sustenance, kindness, good or evil, blessing, richness, poverty, healthy, death etc. Readers will put their trust in God for He is: "*The Creator of all things, and He is the Wakīl (Trustee, Disposer of affairs, the Guardian) over all things*."[44] And whoever relies on Him, He is the best to rely upon: "*All-Sufficient is Allah as a disposer of affairs.*"[45]

Equally, readers of al-Qur'ān will find with certainty that God is the All-strong, the All-Knower, Whose Knowledge grasps in the most perfect manner all things, hidden or open, all things are known to Him. He is Ever living and all that is on earth and heaven belongs to Him and He stands in needs of nobody. Hence, the more readers know of God's Attributes the stronger reliance be on Him.

---

42 Cited from Deana Nassar, "Trust in Allah does not just happen" https://aboutislam.net/shariah/refine-your-heart/advice/trust-allah-doesnt-just-happen-develop/ Retrieved 7 July 2019.

43 Refer to *Sūrat al-Ḥashr*, 59:24 - "The most beautiful names belong to Him (Allah)."

44 *Sūrat al-Zumar*, 39:62.

45 *Sūrat al-Nisā'*, 4:171.

b. Repent to God regularly

To err is human myriad. At times, whether knowingly or unknowingly man makes mistakes and feeling guilty of those sins become the first step towards *tawbah* or repentance. God says:

> *"O you who believe! Turn to Allah with sincere repentance (tawbatan nasūhā)! It may be that your Lord will expiate from you your sins…(Sūrat al-Taḥrīm, 66:88).*

In the verse, it specifically points out that sincere *tawbah* is not merely an utterance of words rather it subjects to the strong intention of the doer to forsake the sinful acts forever, strong determination to restore other's right or property involving wrongdoings on others and solid commitment not to repeat of the past mistake before death looms over him. God says:

> *"And whoever does evil or wrongs himself but afterwards seeks Allah's forgiveness, he will find Allah Oft Forgiving, Most Merciful" (Sūrat al-Nisā' 4:110).*

Once a person feels ashamed of his past evil deeds and determines to change, all he needs to do is to put his *tawakkul* in the power of *tawbah* by sincerely fulfilling all rules and ordinances set by God. Indeed, sincere *tawbah* has several virtues,[46] such as:

i. *tawbah* paves way for success (*Sūrat al-Nūr*, 24:31)
ii. *tawbah* keeps us away from hardships and trials (*Sūrat Tawbah*, 9:126)
iii. *tawbah* helps clear our conscience (*Sūrat al-Taḥrīm,* 66:88)
iv. *tawbah* pleases God (*Sūrat al-Baqarah*, 2:222)
v. *tawbah* is a life transformational process (*Sūrat al-Baqarah*, 2:160)
vi. *tawbah* makes the supplication (*du'ā'*) more 'worthy' of a response (*Sūrat al-Zumar*, 39:53)

Knowing the merits of *tawbah* and *tawakkul* in its power, in practicum; a person should choose a time where he could be in *khulwah* or solitary, be in a state of peace and be truly near to God by

[46] Cited from P Jaafar Ali Khan, "Merits and rewards of *tawbah"* https://www.iqrasense.com/repentance-tawbah/merits-and-rewards-of-tawbah-repentance-to-allah.html Retrieved 7th July 2019.

performing his *ṣalāt* and *dhikr* (God's remembrance). In the beginning one may feel dry on his tongue, but regular and persistent deeds will make *tawbah* a session to look forward for it rejoices and awakens the heart. A heart which is alive develops a stronger sense of *tawakkul* in God and whatever events confront the beholder, he is able to face them amicably, discussed in the following discussion.

c. Seek His help and be patient

God says:

> *"Be sure We shall test you with something of fear and hunger, some loss in goods, lives, and the fruits of your toil. But give glad tidings to those who patiently persevere. Those who say, when afflicted with calamity, 'To Allah we belong, and to Him is our return.' They are those on whom descend blessings from their Lord, and mercy. They are the ones who receive guidance." (Sūrat al-Baqarah, 2:155-157)*

Life as pointed by the above citation is full of test. During times of deep trial, despair, and sadness, al-Qur'ān requests readers to inculcate "patient, perseverance and prayer." Indeed, God reminds that people of the past have suffered and had their faith tested. Just like the mother and sister of Prophet Mūsā were severely tested but due to their patience and *tawakkul* in life they succeeded. On another plane, Ibn Qayyim in his *Miftāh Dār al-Sa'ādah* invites readers to critically ponder:

> "How many great blessings and favors Allah bestows by means of trials and tests?... how Prophet Ādam's trial and test ended with Allah choosing him, bringing him close to Him, accepting his repentance, guiding him and raising him in status?"
>
> Think about how Prophet Ibrāhīm's trial and patience ended, and how he was ready to offer himself for the sake of Allah. Think about where his willingness to offer himself for the sake of Allah took him; because he strove to support the religion of Allah, Allah took him as His close friend… Allah increased his progeny, blessed them and made them numerous to the extent that they filled the world, and He granted Prophethood and Scriptures to his progeny only, from among whom he brought forth Prophet

> Muĺammad, and commanded him to follow the path of his father Prophet Ibrāhīm…
>
> All those tests and trials were, in reality, a blessing by means of which Allah increased him in honor and virtue and caused Prophet Muḥammad to attain the highest status. This is the situation of his heirs [the scholars and righteous] after him, the best and then the next best; each of them has a share of trials, by means of which Allah causes him to attain perfection commensurate with the extent to which he follows their Prophet."[47]

Readers can deduce that test and tribulation are part and parcel of life. The forthright purpose of those tests is to raise the status of believers that commensurate their patience and *tawakkul* to God. The question is how readers could be motivated to get closer to God and to seek His help? At times, in negative tone; why continuous *du'ā'* receive no response from Him? To answer these questions Ibn Qayyīm requests readers to consider the following four conditions:[48]

i. Have certainty that Allah will answer your *du'ā'*.

> The Prophet said, "Ask Allah with certainty that He will answer your prayers."[49]

ii. Show submissiveness and devotion during your *du'ā'*.

> The Prophet said, "Know that Allah will not accept the supplication from an absent heart."[50]

iii. Be patient and do not hasten for an answer.

> The Prophet said: 'The *du'ā'* of any worshipper will continue to be responded to, as long as… he is not hasty"[51]

---

[47] Ibn Qayyīm, *Miftāḥ dār al-Sa'ādah*, (Dimashq: Dār 'Ilm al-Jawzī, 2011) vol. 1, pp.229-331, cited as *Miftāḥ dār al-Sa'ādah*

[48] Ibid, vol. 1, 404.

[49] *Jāmi' al-Tirmidhī.* vol. 6, Book 47, ḥadīth 3372

[50] Ibid, vol. 6, Book 47, ḥadīth 3479.

[51] Ibn Majah, Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan Ibn Majah,* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah, 2008), vol. 5, Book 34, ḥadīth 3853

iv. Continue to gain a lawful means of living.

> The Prophet narrated a story about a man asking Allah, saying "O Lord! O Lord!" but his food was unlawful, his drink was unlawful, his clothing was unlawful, and he was nourished unlawfully; so how can he be answered?!"[52]

The four conditions brought forth by Ibn Qayyīm suffice for readers to answer why the existence of emptiness in their hearts while praying or supplicating. This emptiness is resulted from their selfish intention for the submission done was not for seeking the pleasure of the Almighty God. Similarly, demanding an immediate gratification due to impatience heart leads to emptiness, despondent and frustration. This means that to develop *tawakkul* requires patience and pure intention to seek the pleasure of Almighty God. It is a journey of enormous spiritual growth. Hence the four conditions as outlined by Ibn Qayyīm must be fulfilled so that readers' supplication be answered just like the deeds of patience and submission practiced by the mother and sister of Prophet Mūsā that contributed to success in their life.

Conclusion

In short, *tawakkul* means reliance and trust in Allah upon effort in one's affair. It is a two-way relationship whereby a person takes a responsibility on his affair and employing God's resources and spiritual insights and then relies on Him. The person will always reach the intended result and will not fear anything, because such a person sees God as the One who can affect things in this world. However, if one does not rely on God, he will be constantly worried, for he has forgotten his true Guardian and has put his faith in unreliable entities. The Qur'ānic narration on the mother and sister of Prophet Mūsā prove to be an important lesson for all of us today; to be emulated in particular to develop *tawakkul* in life during peace period and time of conflict. Patience and obedience to God become the key ingredients for successful life in this world and the world to come.

[52] *Jāmiʿ al-Tirmidhī,* vol. 5, Book 44, ḥadīth 2989.

REFERENCES

1. Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, (Bayrūt: Dār al-Ṣadr, 1994)
2. Ibn Abī al-Dunyā: Certainty and Morality", Leonard Librande, *Studia Islamica*, No. 100/101 (2005).
3. al-Muḥāsibi, al-Ḥarith ibn Asad, *Al-Makāsib wa al-Rizq al-Ḥalāl wa Ḥaqīqat al-Tawakkul*, (Al-Qāhirah: Maktabah al-Qur'ān, 1984).
4. Ibn Kathīr, Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl, *Stories of the Prophets*, (Riyadh: Darussalam, 2003).
5. Ibn Kathīr, Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl, *Mukhtaṣar Tafsīr Ibn Kathīr,* (Bayrūt: Dār al-Qalam, 1991)
6. Sayyid Quṭb, *In the Shade of the Qur'ān*, (Leicester: The Islamic Foundation 1999).
7. Ibn Qayyīm, *Miftāḥ dār al-Sa'ādah*, (Dimashq: Dār 'Ilm al-Jawzī, 2011)
8. Ibn Qayyīm, *Madārij al-Salikīn*, (Al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2003)
9. Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Isā, *Jāmi' al-Tirmidhī*, (London: Darussalam, 1970)
10. Ibn Majah, Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan Ibn Majah*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah, 2008)

رمزيـــــة اللغــة في الخطــاب الصوفــي

The symbolism of language in mystical discourse

د/مباركة حاجي

جامعةالجزائر2قسم

الفلسفة

ملخص:

تملك اللغة العرفانية تميزا أو تصورا خاصا يختلف عنه في السياقات المعرفية المختلفة، ذلك لأن المتصوفة استعملوا لغة خاصة للتعبير عن مواجيدهم، فإذا كانت اللغة هي وسيلة للتواصل عند علماء النفس واللسانيات فإنها في التصوف الإسلامي تجربة روحية ومعاناة لا تختلف عن سائر التجارب الحسية أو الباطنية التي يعانيها أهل العرفان.

وإذا تأملنا أقوال العارفين وجدناها عبارة عن إشارات وألغاز تتجاوز القضايا التقليدية التي وقف عندها علماء النحو والبلاغة وحتى الكلام للولوج إلى داخل اللغة والبحث في أسرار الحروف التي باتت معجزة في التعبير عن معاني مشحونة برؤية عميقة حيال قضايا الوجود ومن ثم أضحت اللغة عند العرفانيين تجربة ذاتية لأنها تعبر عن حال الذوق فهي تخضع للتأمل الخالص وإلى حالة خاصة من استبطان المعاني.

نحاول في هذه البحث الإجابة عن الإشكال التالي:

- **إذا كان التصوف تجربة ذاتية روحية فهل بمقدور اللغة استيعاب التجربة الذوقية وبتعبير آخر هل اللغة وعاء الذوق أم الذوق وعاء اللغة العرفانية ؟.**

وسوف نعمد إلى المنهج التحليلي الوصفي بالرجوع الى االنصوص االصوفية العرفانية .

الكلمات المفتاحية: العرفان ،اللغة، الذوق، ذاتية،معرفة،حب الهي

ABSTRACT :

The soufisme language has his own and unique vision in scientifique and cognitive contexts. Because the soufy used their own language to expresse there opinions, therefore if the language is the communication tool in psychology and language sciences it is a spiritual experience and difficulties that does not differ from all the emotional and anterior experiences wich soufy people soufre from.

And if we observed closely the sayings of soufy people we found that there sayings are signes and mysteries that passes traditional cases of language sciences. in other words the soufisme language is an another philosophy that tries to solve the mysteries and knowledge of existence and the univers.

Key Words :Mysticism, language, knowledge, taste, meaning, word,

مقدمة:

لقد سلك العارفون الطريق إلى معرفة الله، عبر إقامة ضرب من العلاقة الجدلية مع الله من خلال نظرية الحب الإلهي، غير أن معرفة الله الحقة لا يعرفها سوى الله كما يقول الإمام الجنيد، فعقيدة الإسلام عقيدة تربوية في الأساس ذات لمسة وأثر عميق على الوجدان والسلوك، حيث تفاعل معها الرعيل الأول تفاعلا عجيبا، فكانت لا إله إلا الله هي الكيمياء الوحيدة التي تفاعل بها الأولون وليس العلم الجدلي عبر مناظرات علماء الكلام، فكلمة لا إله إلا الله كلمة" قلبية"، مدارها وصف حال والاعتراف يتذوق صفات الكمال والجلال حيث تتحقق العبودية لله عبر المحبة فلو رجعنا إلى المعنى اللّغوي الدلالي للفظ الجلالة "الله" نجده إسم العلم المعبر عن الذات الإلهية، فهو الاسم الجامع لكل الأسماء الحسنى لله سبحانه وتعالى، ولفظ "الله" فرد لا يجمع ولا يتعدد.

I. طبيعة المعرفة الصوفية:

يقول أبو سعيد الخرّاز(*):" إن الله تعالى جعل دليلا عليه ليعرف وجعل الحكمة رحمة منه عيهم ليؤلف، فالعلم دليل إلى الله والمعرفة دالة على الله، فبالعلم تنال المعلومات وبالمعرفة يدرك بتعريف الخلق، والمعرفة تقع بتعريف الحق[1] ، لقد جعل هذا العارف المتصوف العلم دليل التعرف، وإذا اعتبرنا أن العلم كمصطلح يعني منهج وموضوع ساقنا الحديث إلى تعريف التصوف باعتباره علم موضوعه الأخلاق والتزكية الظاهرة والباطنة، وطبيعته ذوقية محضة، وأما منهجه فهو التربية الروحية، فهو" ليس منطقا عقليا له مقدمات يستلزم صدق نتائجها ووحدتها"وإنما نعني بالعلم طلب المراد كما يرى أبو حامد الغزالي في كتابه" روضة الطالبين وعمدة السالكين" حين جعل التصوف "أكل الحلال والاقتداء برسول الله (ص) فالتصوف أوله علم وأوسطه عمل وآخره موهبة [2]. فالعلم هنا يؤدي إلى المعرفة، وإنما يعني الصوفية بالعلم الاجتهاد في معرفة أسرار التوحيد، وتحديد معالم الطريق السالك إلى المعرفة بالله" فالعلم يكشف عن المراد والعمل كما يرى الغزالي في كتابه" روضة الطالبين" وهو مقدم على

* أبا سعيد الخراز: توفي 279هـ، هو أحمد بن عيسى، من بغداد صحب سريا السقطي، طبقات الشعراني، ج1، 177 وكذا حلية الأولياء، ج1، ص246-247.

[1] د. محمد بن بريكة، **موسوعة الطرف الصوفية، الإيضاح والبيان بمصطلح أهل العرفان،** ج1، دار الحكمة، ط1، 2006م، ص47.

[2] أبو حامد الغزالي، **روضة الطالبين وعمدة السالكين،** دار النهضة الحديثة، بيروت، د.ت، ص31.

العمل لأمرين: أحدهما لتصلح لك العبادة وتسلم، والثاني أن العلم يثمر الخشية والمهابة لله تعالى في قلب العبد [3]، ولتحقيق غاية العبودية التي أساسها الخشية والحياء من الباري عزّ وجل، والتي تثمر سجود القلب ثم حيازة المعرفة، وينبغي التحقق بالعلوم الشرعية المؤدية إلى الاستقامة، "فالعلم الذي طلبه فرض لازم لكل مكلف ثلاثة أنواع: علم التوحيد والذي يتعين عليك منه هو مقدار ما تعرف به أصول الدين وقواعد العقائد، ثم على ما يتعلق بالقلب ومساعيه ومواحيه ومناهيه ثم على العبادات الظاهرة المتعلقة بالأبدان والأموال" [4].

لقد استعان الصوفية بمنهج التأويل في التعامل مع النص القرآني كغيرهم من الفرق الإسلامية، فأصبحت الشريعة في نظرهم ذات منحيين، ظاهر لعامة الناس وخاصتهم من الفقهاء وعلماء الكلام، أما الباطن فهو لخاصة الخاصة وهم المتصوفة العارفون.

لا شك أن الحديث عن العلم والمعرفة يضعنا أمام نصوص لا تحصى ولا تعد عبر بها العارفون الصوفية عن ما وصلوا إليه من معارف ذوقية قادتهم إليها مقاماتهم وأحوالهم التي حازوها عبر طريق التزكية والتجرد، هذا السبيل الذي يبدأ أصلا بتلمس طريق معرفة الله عز وجل، هذا الطريق الذي هو معراج لأرواح قلوب المؤمنين العارفين إلى رحاب الحب والمعرفة والعلم.

يقول ابن قيم الجوزية:" إن المعرفة تتعلق بذات الشيء والعلم يتعلق بأحواله، فتقول، عرفت أباك وعلمته صالحا، ولذا جاء الأمر في القرآن بالعلم دون المعرفة... إن المعرفة في العالم تكون بما غاب عن القلب بعد إدراكه فإن أدركه قيل عرفه...فالمعرفة تشبه الذكر للشيء وهو حضور ما كان غائبا..ولهذا كان ضد المعرفة الإنكار وضد العلم الجهل[5] قال تعالى: **(يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون)** النحل 83.

وهنا يجد ابن قيم الجوزية فرقا معنويا بين العلم والمعرفة من وجوه يحددها بقوله:

1. المعرفة تتعلق بذات الشيء.
2. المعرفة ضد الإنكار والعلم ضد الجهل.
3. المعرفة تقيد التميز المعروف عن غيره والعلم يفيد تمييز ما يوصف به عن غيره.
4. علمت زيدا دون عرفت زيدا.
5. المعرفة بعين الشيء مفصلا عن سواه بخلاف العلم الذي يتعلق بالشيء إجمالا[6].

[3] المرجع السابق، ص32.
[4] المرجع السابق، ص90.
[5] ابن القيم الجوزية ، **مدارج السالكين،** ج2، ص337.
[6] ابن قيم الجوزية ، **مدارج السالكين،** ج3، ص336-377.

والحق أن البحث في مسائل عرفانية كالحب الإلهي وعلاقته بالمعارف التي وصلها الصوفية بواسطة الإلهام ذوقا وليس استدلالا، هي من الصعوبة بمكان لغموض المصطلحات الصوفية وقد تحقّق العارفون بمعاني تجريد التوحيد فباحوا بعلوم عرفانية ضاقت العبارة عن حملها لسعة معانيها.

وقد نجد تباينا في مواقف العارفين حيال اللغة، فتارة تكون للغة لديهم قيمة الحضور في حياة المعرفة والتجربة العرفانية، وتارة تبدو في نظرهم نوع من التشكيك في قيمة ما يسمونه بالكلام ،يقول صاحب كتاب"لطائف المنن" ابن عطاء الله السكندري في هذا السياق:" من أجل عطاء مواهب الله لأوليائه وجود العبارة، وسمعت شيخنا أبا العباس يقول: الولي يكون مشحونا بالمعارف والعلوم والحقائق لديه مشهورة حتى إذا أعطى العبارة كان ذلك كالأذن من الله في الكلام"[7] .

وتنقسم اللغة إلى ثلاثة أقسام على ما يقرره الدكتور جميل صيلبيا في معجمه:

1-اللغة الطبيعية **Langage Naturel** وتشمل جميع الإشارات والحركات والأصوات التقليدية والظواهر الجسدية التي تصحب الانفعالات والأفكار وسميت طبيعة لأنها لم تنشأ عن إتفاق مقصود أو وضع صريح.

2-اللغة الوضعية **Langage Conventionnel ou Artificiel** وهي الرموز والإشارات المتفق عليها كرمز الجبر والكيمياء وإشارات الموسيقى وغيرها.

3-لغة الكلام **Langage Articulé** وهي طبيعية ووضيعة معا إذا أنها نتيجة تطور تدريجي أدى إلى انقلاب الإشارات الطبيعية إلى ألفاظ مفيدة [8].

وإذا تأملنا أقوال العارفين وجدناها عبارة عن إشارات وألغاز تتجاوز القضايا التقليدية التي وقف عندها علماء النحو والبلاغة وحتى الكلام للولوج إلى داخل اللغة والبحث في أسرار الحروف التي باتت معجزة في التعبير عن معاني مشحونة برؤية عميقة حيال قضايا الوجود ومن ثم أضحت اللغة عند العرفانيين تجربة ذاتية لأنها تعبر عن حال الذوق فهي تخضع للتأمل الخالص وإلى حالة خاصة من استبطان المعاني.

إن العرفان الصوفي حالة وجدانية ورؤية للكون نابعة من تصورات مميزة عند الصوفي الذي ينظر للأمور نظرة خاصة واللغة ضمن هذه الأمور، وقد نجد تباينا في مواقف العارفين حيال اللغة، فتارة تكون للغة لديهم قيمة الحضور في حياة المعرفة والتجربة العرفانية، وتارة تبدو في نظرتهم نوع من التشكيك في قيمة ما يسمونه بالكلام يقول صاحب كتاب"لطائف المنن" ابن عطاء الله السكندري:" من أجل عطاء مواهب الله لأوليائه وجود العبارة، وسمعت شيخنا أبا العباس يقول: الولي يكون مشحونا بالمعارف والعلوم والحقائق لديه مشهورة حتى إذا أعطى العبارة كان ذلك كالأذن من الله في الكلام"[9] .

فاللغة بهذا المعنى هي تجربة وليست وسيلة إبلاغ فقط، فلو كانت وسيلة للحقت بسائر وسائل التعبير الأخرى التي تؤدي المعنى كالصمت، والوجد والرقص أثناء السماع، والبكاء وغيرها من طرق التعبير التي يسلكها الصوفي في التعبير عن معنى معين.

[7] ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، دار الكتب العلمية، بيرروت، د.ت، ص259.
[8] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج2، ص286.
[9] ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، دار الكتب العلمية، بيرروت، د.ت، ص259.

العرفان هو فلسفة خاصة ورؤيا مختلفة للوجود والكون و الأشياء تنطلق من مصادر معرفية خاصة هي الإلهام والحدس والكشف، وباختصار المعرفة الوهيبة التي تتجاوز العقل.

وكما تشير الكلمة" العرفان" إلى المكرمة فقد جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس قوله:" والأصل الآخر المعرفة والعرفان، نقول: عرف فلان فلانا عرفانا ومعرفة، وهذا أمر معروف"[10] غير أن العرفان من ناحية الاصطلاح له معنى آخر أعمق قد ارتبط بالأدبيات الصوفية التي ظهرت في التراث المعرفي الإسلامي، منذ القرون الأولى لظهور الإسلام، وقد أبانت عن نظرة مختلفة في تفسير المعرفة الإلهية وفي تأصيل المفاهيم المتصلة بالتجربة الذوقية الدينية، فكان لزاما النظر في اللغة العرفانية من زاوية كونها بابا للتجربة ووسيلة كشف لها.

ولعل هذا ما قصد إليه الجابري بقوله:" هناك في الظاهرة العرفانية جانبان متمايزان: العرفان كموقف من العالم، والعرفان كنظرية لتفسير الكون والإنسان، مبدئهما ومصيرهما"[11] .

والحقيقة أن الحديث عن اللغة العرفانية يضعنا أمام إشكالات عدة منها: هل في مقدور اللغة استيعاب التجربة الذوقية؟ أو بتعبير آخر، هل اللغة وعاء الذوق أم الذوق وعاء اللغة العرفانية؟ وهل يمكن التوقف عند المفهوم السائد بأن اللّغة مرآة الفكر إذا انطلقنا من إمكانية إمتلاك الفكر للغة رمزية أو أكثر؟

إن اللغة العرفانية لغة رمزية مجازية تحتوي على دلالات كثيرة يمكن إخضاعها للتأويل، تتميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه، لأن لتجربة الصوفية كما تقول الدكتورة سعاد الحكيم في معجمها الصوفي، حيث تقف"ذات" الصوفي في مواجهة موضوع حبها أو معرفتها هي تجربة داخلية تتحرك في إطار ذاتية معيشية، بعيدا عن الحروف والكلمات ... بعيدا عن "الآخرين" وهي تجربة قرب وعرفان مجالها الحيوي: القرآن والسنة تجربة إسلامية من نمط قرآني خاص[12]:**(يا أيها الذين ءامنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، ولا يأب كاتب أن يكتب، كما علمه الله فليكتب، وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا، فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل، واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى، ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا، ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله، ذالكم أقسط عند الله وأقوم للشّهادة وأدنى ألا ترتابوا، إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها، وأشهدوا إذا تبايعتم، ولا يضار كاتب ولا شهيد، وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم، واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم)** البقرة: 282.

فإذا كانت اللغة عند دي سوسير نظاما من الإشارات التي تعبر عن الأفكار فإن المتصوفة استخدموا في تعبيرهم أو لغتهم إشارات ودلالات وإشعارات تختلف عن استعارات ودلالات الفلسفة مثلا أو السياسية أو الاجتماع حيث تكون هذه المفردات والإشعارات دلالات لغوية ولفظية خاصة بالعارف، ولذلك وجب بحث اللغة الصوفية داخل حيز سميولوجي بأبعـاده: الرمز والمعنى والمقام اللغوي"[13] فلا يمكن فهم ودراسة اللغة الصوفية إلا بعد دراسة آلية تكون المفردة والجملة المكونة للنص، وبتعبير

[10] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1990
[11] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1987، ص254.
[12] د/سعاد الحكيم، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، ط11، 1401هـ-1981م، ص141.
[13] د/محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفيّة،ج1، ص66

آخر الرجوع إلى التجربة الصوفية المكونة للغة التصوف، لأن اللغة هنا تكونت من منظور صوفي واقع تحت وطأة التجربة الوجدانية أي خاضع لسلسة من الاستعدادات والممارسات الخاصة، فالنص بمفرداته المتميزة ليس اجتهادا عقليا إنشائي، بل هو اجتهاد وراء النظر العقلي، وعلى هذا الأساس ينبغي محاولة فهم اللغة الصوفية لأن الكلمة أو الشيء عندهم: لا يمثلان الدال والمدلول..بل هما يستمدان معناهما من خلال التمثيل الثقافي[14] .

لقد استخدم الخطاب الرباني في القرآن الكريم"ثلاثة مصطلحات للدلالة على معنى اللغة وهي اللسان والمنطق والأسماء"[15] .

فأما اللسان فقد جاء للدلالة على مفهوم اللغة في مثل قوله تعالـــى: **(ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين)** النحـــــــل: 103، وكذلك في قوله تعالى: **(بلسان عربي مبين)** الشعراء: 195 وكذلك قوله تعالى: **(وأخي هارون هو أفصح مني لسان فأرسله معي ردءا يصدقني)** القصص: 34، وكذلك قوله تعالى: **(ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمه، وهذا كتاب مصدق لسان عربيا لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين)** الأحقاف: ١٢.

أما مصطلح المنطق الدال على مفهوم اللغة فقد جاء مرة واحدة في القرآن الكريم في قوله تعالى في سورة النمل:" وقال يأيها الناس علمنا منطق الطير" أي لغتهم وهنا إشارة إلى المعجزة التي اختص بها الله نبي الله سيدنا سليمان عليه السلام.

هذا ونجد الصوفي الفارسي فريد الدين العطار يستعير نفس المعنى لهذا المصطلح عنوانا لكتابه الشهير" منطق الطير" [16].

وقد بحث أستاذنا الدكتور محمد بن بريكة في معجمه، ج1، ص67-69-70، الدلالات اللفظية، معنى اللغة ومشتقاتها مستخرجا محددا الآيات الدالة على كل معنى، موسوعة الطرق الصوفية، ح1، ص67-67-70.

أما الأسماء التي لها دلالة اللغة في قوله تعالى في سورة البقرة: **(وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال نبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين)** البقرة: ٣١ ، وقد جاء في تفسير هذه الآية لدى الإمام القرطبي[17] .

فبعد أن وجدنا لمفهوم اللغة مرادفات عدة سواء في النص القرآني أو الاصطلاحي العام أين نجد لكل مجال من مجالات المعرفة لغته الخاصة أي تفرد كل علم بمصطلحاته الخاصة" فكما أن للمتكلمين مصطلحهم الكلامي وللفقهاء مصطلحهم الفقهي وللأصوليين مصطلحهم الأصولي فقد كان للصوفية مصطلحهم الصوفي ولكنه ليس سوى جزءا من اللغة الصوفية التي تتضمن المصطلح والشطح والرمز والحرف والحكمة والتفسير"[18] .

---

[14] ميشال زكريا: الألسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1983، ص180.

[15] د/محمد بن بريكة، المرجع السابق، ص67.

[16] فريد الدين العطار النيسابوري، 6027/513هـ شاعر فارسي صوفي، مميز عاشر في القرن الثالث عشر الميلادي، وبعد أحد تلاميذ الشيخ نجم الدين كبرى، من مؤلفاته: "منطق الطير" ، بديع محمد جمعة، دار الكتب المصرية للمطبوعات، 1997، وهو مخطوطة رمزية، تذكرية الأولياء، الدّيوان يجعلونه أعلى مرتبة من المثنويات من ناحية صياغته الشعرية ومعانيه المبتكرة.

[17] الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، 1967م، ج1، ص284.

18 د/محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية، ج1، ص70-71.

وللإجابة على الإشكال المطروح سالفا هل اللغة وعاء الذوق؟ يمكن الوقوف عند قول الكلاباذي في كتابه" التعرف لمذهب أهل التصوف" إذ يقول:" الكون توهم في الحقيقة ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له، والحق تقصر الأقوال دونه فما وجه الكلام"[19].

"إن التجربة الصوفية في جوهرها تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كله، وهذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون الذي هي جزء منه"[20].

إن عدم قدرة الكلام التي أشار إليها الكلاباذي، تكمن في كون اللغة نظام متناه يقف عاجزا أمام استيعاب الحقيقة المتعالية التي يدركها الصوفي عبر الذوق وليس العقل: "فلغة المنطق قاصرة عن أن تعبر عن تلك المعاني التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم وجرب أحوالهم"[21]، فاللغة بالنسبة للعالم ميدان حيرة أما بالنسبة للعارفين ظل للتجربة ولذلك كان العلم اللدني الذي طريقه الذوق لا العقل هو أسمى عند العارفين ولعل هذا ما عبر عند البسطامي بقوله: "العارف فوق ما يقول والعالم دون ما يقول"[22]، وشرحها صاحب مدارج السالكين ابن قيم الجوزية بقوله: "يعني أن العالم علمه أوسع من حاله وصفته، والعارف حاله وصفته فوق كلامه وخبره"[23].

II. التعبير الصوفي بين الإشارة والعبارة:

إذن اللّغة عاجزة عن التعبير عن مكنون التجربة واحتواء الذوق الصوفي القائم على الكشف، ففي ظل عجز اللغة عن استيعاب التجربة الصوفية فقد تطلع أهل العرفان إلى تأمل اللغة كظاهرة، رمزية ترتبط بممكنات روحية بدل ارتباطها بممكنات عقلية، فأضحت اللغة مجال للتأمل ونظام إشاري رمزي إجمالا.

ويفصل العارفون بين مفهومي العلم والمعرفة،و بين العلم الاستدلالي والعلم الكشفي، أين يحتل العلم اللّدني مكانة أسمى وأشرف باعتبار الحقائق الكلية التي تتجاوز مستوى الإدراك العقلي، وقد وجدنا تحليلا وتقييما لهذه المسألة مع ابن قيم الجوزية في كتابه مدارج السالكين أين فصل في باب المعرفة وقياسها بالعلم، حيث يقول : "وهذه الطائفة ترجح المعرفة على العلم جدا، وكثير منهم لا يرفع بالعلم رأسا، ويعده قاطعا وحجابا دون المعرفة"[24].

وبهذا المعنى فالمعرفة الصوفية وجدانية ذاتية بخلاف العلم الذي يتوصل إليه بأدوات عقلية محضة وقد طرحت مسألة اللغة من كونها وعاء المعرفة الوجدانية والدالة عليها، غير أنه ما دامت المعرفة أرفع رتبة من العلم، وهي فوق العلم فكيف باستطاعة اللغة وهي وسيلة من وسائلها أن تستوعبها؟ غير أنه من خلال استحالة المعرفة المطلقة بالنسبة للذهن البشري تطورت لدى السادة الصوفية العرفانيون مسألة اللغة في مستواها الاشاري أين تقف اللغة عاجزة عن الكشف عن مكنون التجربة، والصوفي في حال عجزه عن التعبير هو بحاجة إلى التعبير عن فكرة العجز، وهو هنا يعمد إلى تأمل اللغة كنظام إشاري رمزي.

19 الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص166.
20 د/نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2004، ص89.
21 د/أبو العلا عفيفي، مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، ودار الكتاب العربي، بيروت، 1980م، ص19.
22 عبد الرحمان يدوي، شحطات الصوفية، وكالة المطبوعات، ط3، 1978م، ص166.
23 ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص341.
24 ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الفكر بيروت، 1991م، ج3، ص335.

وهكذا عجزت لغة اكتمل علم نحوها وصرفها على أيدي علماء ومتخصصين في النحو والصرف والعروض فصارت عاجزة بل حاجزا أمام هذه الحقائق العلوية.

خصائص المصطلح الاشاري:

فاحتاج التصوفية إلى مصطلحات خاصة تتميز بالرمز والإيحاء والتجريد بل استعملوا الإشارة والعبارة، ولجأ العارف إلى تعقيد اللفظ والظن بهذا العلم على غير أهله غيرة منهم على هذه العلوم اللدنّية، يقول الإمام القشيري صاحب الرسالة[25]: "إعلم أن لكل طائفة من العلماء ألفاظا يستعملونها وقد انفردوا بها عمن سواهم، كما تواطئوا عليها لأغراض لهم فيها، من تقريب الفهم على المتخاطبين بها، أو للوقوف على معانيها بإطلاقها وهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من يأتيهم في طريقهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع من التكلف، أو مجلوبة بضرب من التصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى في عقول قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"، وهذا النص إجمال لأهم مميزات اللغة الصوفية العرفانية وأهم الأسباب التي دفعت الصوفية إلى انتهاج أسلوب التعقيد والرمز أهمها.

1- صون أسرارهم ودرر حقائقهم من أن تتفشى في غير أهلها.

2- عجز اللغة عن احتواء عظمة الحقائق التي يصل إليها العارف عن طريق الذوق من لدن ربه.

3- تقريب الفهم والمعنى فيما بينهم الصوفية، العارفون.

لقد وجد الدارسون لتراث الصوفية أن لغتهم تحتاج إلى تأمل كبير، بل تحتاج إلى معاجم وقواميس[26] لفك رموز هذه اللغة، لاحتواء ألفاظهم على معنيين لفظي لغوي ظاهري، والآخر ذوقي باطني يتطلب التمعن والتأمل بل وتذوق التصوف، إن اللفظ لا يفي دائما بوصف مواجيدهم التي يجيدونها أثناء ترقيهم في مدارج السالكين ولذلك قال حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: "إن الصوفية في ترقيتهم الروحي واقعون تحت حرج اللفظ لا يفي بوصف ذرة من أحوالهم فهم سائرون من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق فلا يحاول معبّر أن يعبّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتزاز عنه"[27].

لقد حرص الصوفية على صون معارفهم وأسرارهم حتى لا تحرف معانيها عند من لا يفهمها فيساء تفسيرها، فيقع في تشويه مراميها "إن الصوفي الذائق واقع بين العبارة والإشارة، والعبارة في التصوف دون الإشارة قطعا"[28]، فاللغة عاجزة عن إظهار مكنون التجربة الذوقية وما يصل إليه العارف من معارف لدنية كشفية وفي هذا المعنى يقول السيطامي: "من عرف الله بهت ولم يتفرغ إلى الكلام"[29].

25 القشيري، الرسالة القشيرية، شرح وتقديم، نواف الجوارح، دار صادر بيروت، ص21.
26 الإشارة يعني القواميس والمعاجم.
27 أبو حامد الغزالي، المنقد من الضلال، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، ط3، دار المعارف، مصر، 1988م، ص3/8،.
28 د/محمد بن بريكة: موسوعة الطرق الصوفية، ج1، ص74.
29 د/عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص165.

لقد أضحت اللغة ميدان تأمل لدى الكثير من الصوفية العرفانيون، فنتج عن تأملاتهم إبداعا لطرق مبتكرة في التعبير الرمزي واللاشاري عن مكنون تجاربهم، ولعل الدكتورة سعاد الحكيم حين تعبر عن ميلاد لغة جديدة عند بن عربي ربما كانت تريد قدرة ابن عربي الفائقة في امتلاك ناصية اللغة والتعبير عن تجربته دون عناء بحيث "لا نجد عند الشيخ الأكبر تلك الشكوى، من حدود الحرف وعجزه وتقصيره، بل العكس يتحوّل الحرف إلى ذات مضمونة"[30]، فالتجربة الصوفية "لديه" هي الظاهر، والتعبير هو: المظهر فلا "تظهر"، التجربة إلا في "مظهرها"، متحققة في كلمات[31].

وعليه يكون الشيخ الأكبر قد نقل مضمون الكلمة من مستوى إلى مستوى آخر بحيث" نقل معظم المفردات ذات الدلالات النفسانية والعرفانية والاجتماعية والخلقية إلى مستوى وجودي تنفصل فيه عن قيم الخمر والجمال، للتعبر عن وجود كياني"[32].

وفي ذلك أمثلة كثيرة للتعبير عن انتقال مستوى اللغة عند ابن عربي من دلالات اصطلاحية عامة عند العارفين إلى دلالات يكاد يتفرد بها، فمثلا:" الكمال لم يعد يومئ إلى تصور خلقي متعارف بل يفيد جمعا صفاتيا في كينونه، فالإنسان يعتبر كاملا، أو يقترب من الكمال، كلما جمع في كونه صفات مرتبه بغض النظر عن تقويمها عقلا وشرعا وعرفًا"[33] .

هذا ويحتاج الدارس للمصطلح الصوفي إلى التوقف عند تجارب العارفين بالقراءة المتأنية وقد يستغرق عمره كله دون أن يسبر أغوار هذه التجارب بما يتلائم والفضول المعرفي، ولذلك نجد واحدا من أهم الدارسين للشيخ الأكبر: ميشال شود قيفنتش في كتابه"الولاية"[34] أن الباحث في هذا الموضوع "الولاية" لا يستطيع أن يضرب صفحا عن كتابات ابن عربي دون أن يقع في هذه المتناقضات، أو متاهة التفسير المخلوط"[35] .

" وقد لا يقدر القارئ البعيد عن أجواء الشيخ الأكبر هذه الاستنباطات الخاصة...ولكن العارف المطلع على أسلوبه في تثبيت نظرياته وإيرادها بشكل متشابك متبعثر يقوّم وصولنا إلى حركية فكره على اتساع مؤلفاته "[36]

فالكلمة "تعرج" من مضمون أدنى إلى مضمون أرقى، ثم إلى مضمون أعلى... لا تستقر في مضمون بل تتركه دوما إلى مضمون أعلى دون أن تصل له أبدا"[37].

نلاحظ مثلا كلمة" غربة": حسب ما وجدت د/سعاد الحكيم في معجمها[38]، في المعنى الأول:" مفارقة الوطني في طلب المقصود و"ف2/527.

"يطلبون بالغربة وجود قلوبهم مع الله ف2/528.

المعنى الثاني: "وإما غربة العارفين، فهي مفارقتهم لا مكانهم، فإن الممكن وطنه: الإمكان" ف2/528.

30 د/سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص15.
31 المصدر السابق، ص16.
32 المصدر السابق، ص18.
33 المصدر السابق، ص18.
34 ميشيل شودكيفيتش، الولاية، ترجمة أحمد الطيب، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.
35 المصدر لسابق، ص22
36 د/سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص19.
37 المصدر السابق، نفس الصفحة.
38 المصدر السابق، ص20.

موطن الممكن: العدم أولا، وهو وطنه الحقيقي، فإذا اتصف بالوجود فقد اغترب عن وطنه" ف529/2.

المعنى الثالث:"أما العارفون المكلمون فليس عندهم غربه أصلا، وأنهم أعيان ثابتة في أماكنهم لم يبرحوا عن وطنهم الإمكان، ولما كان الحق مرآة لهم، ظهرت صورهم فيه، ظهور الصور في المرآة..هم العارفون المكلمون أهل شهود في وجود..فمرتبة الغربة ليست من منازل الرجال...والغربة عند العلماء بالحقائق..غير موجودة ولا واقعة ف529/2.

إن البعد العرفاني في لغة ابن عربي تجعل قراءته متعسرة لشساعة مضمون تجربته الصوفية والمعرفية.

وإذا أردنا أن نشرح "علم الإشارة" عند السادة الصوفية تستوقفنا رأي الدكتور عامر النجار في كتابه" التصوف النفسي بقوله:" شارحا علم الإشارة.

إن من فيض رحمته عز وجل وفضله على هذه الطائفة من عباده الصالحين السالكين المتبتلين المحبين العارفين أن "ورثهم الله تعالى علم ما لم يعلموه"[39] ، وقد أشار إلى ذلك الإمام السراج الطوسي في كتابه اللّمع بقوله:" هو علم الإشارة وعلم مواريث الأعمال الذي يكشف الله تعالى لقلوب أصفيائه من المعاني المذخورة والأسرار واللطائف المخزونة وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن"[40] .

لقد تعامل العارفون مع اللغة كنظام إشاري رمزي كما سبقت الإشارة ولنا في تجارب السادة الصوفية أمثلة كثيرة يقف القلم عاجزا دون حصرها، ولا مجال للتفاضل بين هذه التجارب باعتبارها تجارب ذاتية يضفي كل عارف من ذاته عليها، تتمظهر خاصة في ملكة الشعر التي أبدع فيها المحبون العارفون.

ويستوقفنا رأي الدكتور نصر حامد أبو زيد في كتابه "هكذا تكلم ابن عربي" حول جدلية الغموض والوضوح في لغة المتصوفة أين أقام نوعا من المقارنة بين التجربة النبوية والتجربة الصوفية؟! ووجد أن"الفارق بين تجربة" النبي" وتجربة" الصوفي" أن التجربة الأولى تتضمن الآتيان بتشريع جديد، بينما يكون فهم الوحي النبوي بالاتصال بنفس المصدر هو مهمة" العارف" في التجربة الصوفية"[41] .

وانتهى إلى تشابه الخطابين من حيث بنية لغته التعبيرية بالخطاب القرآني، غير أن "الصوفي في مجال تفسير القرآن يسعى إلى شرح الغامض "وإظهار" الباطن، في حين يبدو في تعبيره عن تجربته الصوفية ساعيا إلى "الستر" والاحفاء" والغموض" من أجل هذا يميز المتصوفة بين مصطلحين"الإشارة" و"العبارة"[42] ، ثم يأتي إلى جوهر الاختلاف بين الخطاب الإلهي والخطاب الصوفي فيرى أن"الإشارة هي مجرد إيحاء بالمعنى دون تعيين وتحديد، ومن شأن هذا الإيحاء أن يجعل"المعنى" أفقا منفتحا دائما، أما العبارة فهي تحديد للمعنى تجعله مغلقا ونهائيا، الأمر الذي يتعارض مع حقيقة الكلام الإلهي الذي تتحدد مستويات الدلالة فيه تعددا لا نهائيا"[43] .

39 د.محمد بن بريكة، الموسوعة، ج1، ص76.
40 السراج الطوسي، اللمع، ص147.
41 د/نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ص89.
42 المرجع السابق، ص90.
43 د/نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي ، ص90.

على أن هذا التمييز بين مصطلحي" الإشارة" و"العبارة" عند الصوفية منشأه التمييز الذي يضعه الصوفية بين المعنى" الظاهر" و"الباطن" للخطاب الإلهي.

وهكذا تكون تأويلات المتصوفة للقرآن نابعة من فهمهم لـ"الإشارات المدلول عليها في العبارات، وذلك لقدرتهم على النفاذ من"ظاهر" اللغة الوضعية إلى "باطن" اللغة الإلهية في بنية الخطاب[44] .

فلا تعارض بين الظاهر والباطن عند الصوفية حتى ولو استعمل العارفون مصطلحات رمزية في التعبير عن المعنى الإشاري كما في التفسير الصوفي للقرآن الكريم كما نجده في"لطائف الإشارات" للإمام القشيري أبو القاسم بن عبد الكريم بن هوزان، (ت465هـ/1072)

ويرى الدكتور نصر حامد أبو زيد كذلك أن مسألة الغموض في التعبير الصوفي مرتبطة أساسا "بستر المعرفة عمن ليس أهلا لها"[45] .

يمكن النظر لهذا البعد بوصفة "محاكاة" للّغة الوحي، التي تملك دلالة مزدوجة "دلالة على الوجود من حيث لغته الإلهية، وعلى الشريعـــــة الظاهرة، من حيث مواصفات اللغة الإنسانية وأعرافها"[46] فالتجربة الصوفية يقـــــــول تجربة وجودية وعرفانية في الوقت ذاته، فهـــــي وجودية من حيث معراج السالك إلى ربه أين يتخلص من العلائـــــــق التي تربطه بالظاهر فيسموا ويتجرد نافدا إلى عالم الباطن عالم الروح فيكتسب معارف "تتزايد بدرجة رقيه في المعـــــــــراج، ومع التزايد الكمي في المعرفة يحدث تحـــــول كيفي في قدرته على السماع حتى يصل إلى فـــــك شفرة بعض أبعاد اللغة الإلهية كلمات الله الكونية في هذه الرحلة تتطبع في النفس-نفس صورة العارف- شفـــــــــرة اللغة الوجودية، فيتمكن من النفـــــــاذ إلى الآفاق، فيرى"الآيات" في الآفاق كما يراهـــــــا في نفسه، هذا هو المعنى الذي يفهمه المتصوفـــــــة في الآيـــــة القرآنية الكريمـــــــــــة: **(إليه يرد علم الساعة، وما تخرج من ثمرات من أكمامها وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه، ويوم يناديهم أين شركائي قالوا آذناك ما منا من شهيد)** فصلت47 [47] .

يقول ابو حيان التوحيدى في كتابه" الإشارات الإلهية":" وتناغيني حال أكثفها يلطف عن الفهم وأخفاها يعلو عن الوهم، حال كلما سلطت عليها العبارة وأرسلت إليها الإشارة حلت عن هذه"[48] ويقول كذلك حول خصوصية لغة الصوفية وألفاظهم، الإشارية "يا هذا: أما ترى هذه الدقائق كيف تجل بالحروف المجموعة ألم، أما ترى هذه العجائب كيف تدق عن اللغات المرقومة تراني فيها كأني من أهلها ولست من أهلها؟ ما تراني عاديـــا منها وكأني في حـــال بهـــــا" [49].

وقد وجد في كلام العارفين المحبين خصوصية لا يعرفها إلا أهلها وعلى من أراد معرفتها أن يصحب أهلها مع المداومة على ذلك، بحيث يحتاج إلى جهد وخطوات أولها أن يألفها بطول السماع ثم يصعد شيئا فشيئا إلى الإشارات الإلهية بل وجعل أول الشروط إخلاص النية وتنقية السريرة إذ يقول:" يا هذا إن كنت غريبا في هذه اللغة فأصطحب أهلها واستدم سماعها واشغل

44 المرجع السابق، ص92.
45 المرجع السابق، ص93.
46 المرجع السابق، ص93
47 د/نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي ، ص93
48 أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، وكالة المطبوعات، بيروت، الكويت، 1981م، ص331.
49 أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، ج11، ص3.

زمانك باستقرائه، واستيفائها فإنك بذلك تقف على هذه الأعراض البعيدة المرامي السحيقة المعاني لأنها إشارات إلهية وعبارات إثنية إلا أن العبارات الإثنية ليست مألوفة بالاستعمال الجاري وأنت تحتاج إلى أن يألف في الأول بطول السماع ثم تتصعد من ذلك إلى الإشارات الإلهية ببسط الذراع ورحب الباع ولطف الطباع وما أحراك بنيل هذا كله "إن خلصت نيتك من شوائبها ونقيت جوانبك من شوائبها"[50] .

ويعبر التوحيدي كذلك عن عجز اللغة عن احتواء المعاني المنزلة من لدنه عزّ وجلّ حيث يقول:" يا هذا؟ إن الذي صمدك إليه وولهك فيه وإيماؤك نحوه واعجابك منه: حاضره غائب وغائبه حاضر وحاصله مفقود ومفقوده حاصل والاسم فيه مسمى والمسمى فيه اسم والتصريح به تعريض، فقدت الأشباه والأضداد في تلك الساحة لعلوه منها وغناه عنها" [51] .

لقد كانت للتوحيدي تأملات في اللغة الصوفية تنم عن حس جمالي مرهف، بل تدل على تأثر بالغ لهذا الرجل بتجارب العارفين، حيث تبدو تأملاته في اللغة جـــــزء من تجربته الروحية فكان له توقف مع معنى الإثارة والعبارة حيث يقـــــــول:" أدرك الإشارة المدفونة في العبارة..أما الإشارة المدفونة في العبارة فهي التي تجافت العبارة عنهـــــــا لأنها استصحبت تركيب الحروف، ولطف الإشارة عنها لأنها تنزهت عما يتحكم في الأسماء والأفعال والظروف"[52] فهو يدعو إلى تأمل أقوال العارفين لأن"التصوف اسم يجمـــــع أنواعـــــا من الإشارة وضروبا في العبارة"[53] ، حيث يقول كذلك:" تأمل مخـــزون قـــــــول بعض العارفين فإنه قد هتف بشـــــــأن عظيـــــــم عن محل أعلـى عليين[54].

بقي أن نشير أن للمصطلح الصّوفي خصوصيتة يحتاج إلى دراسة وهو مجال يجتمع فيه الصعوبة والجدّة، فأما الصعوبة فلا يختلف اثنان حول ذلك إذ لا نجد دارسا أو باحثا يجزم بسهولة المصطلح العرفاني، وأما الجدّة فهي من المواضيع الجديدة ذات العلاقة بفلسفة اللّغة أو فلسفة المعنى وهو مجال خصب يمكن البحث فيه لمن تيسّر له ذلك.

وأختم الحديث عن خصائص اللّغة العرفانية بمثال عن هذا المصطلح:

الإنسان الكامل: هذا المصطلح له قيمة ودلالة ترتبط بنظرية عرفانية، وقد اختلف الباحثون عن ماهية الإنسان الكامل، فقد وضع الدكتور عبد الرحمن بدوي كتابا بعنوان "الإنسان الكامل في الإسلام"[55]، وهو ما أورده في كتابه في اللّغة السريانية هو (أناشا قذمايا)، هانز هينرش شيدر، وفي العبرية (أزام قذمون) حسب نفس المحقّق الذي ينقل بدوي عنه[56].

50 التوحيدي، الإشارات الإلهية، ج1، ص214-215.
51 أبو حيان، التوحيدي، الإشارات الإلهية، ص278-279.
52 أبو حيان، التوحيدي، الإشارات الإلهية ، ص96.
53 المصدر السابق، ص142.
54 المصدر السابق، ص142.
55 عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت، 1976.
56 المصدر السابق، ص 48

أما الدكتورة سعاد الحكيم فقد وضعت أكثر من تعريف أو مرادف لكلمة الإنسان الكامل وصلت إلى أكثر من أربعين مرادفا منها أنه محمد(ص) [57]. ثمّ أشارت مرّة أخرى إلى أن ابن عربي يستعمل هذه التسمية للكلام عن الحقيقة المحمديّة وتؤكد أنّه "لم يختلط على دارسي ابن عربي عبارة أكثر من هذه"[58].

خاتمـــــــة:

اللغة العرفانية لغة رمزية مجازية تحتوي على دلالات كثيرة يمكن إخضاعها للتأويل، تتميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه، لأن لتجربة الصوفية تجربة داخلية تتحرك في إطار ذاتية معيشية، بعيدا عن الحروف والكلمات .

فإذا كانت اللغة عند دي سوسير ferdinand de sanssure نظاما من الإشارات التي تعبر عن الأفكار فإن المتصوفة استخدموا في تعبيرهم أو لغتهم إشارات ودلالات وإستعارات تختلف عن استعارات ودلالات الفلسفة مثلا أو السياسية أو الاجتماع حيث تكون هذه المفردات والاستعارات دلالات لغوية ولفظية خاصة بالعارف فلا يمكن فهم ودراسة اللغة الصوفية إلا بعد دراسة آلية تكون المفردة والجملة المكونة للنص، وبتعبير آخر الرجوع إلى التجربة الصوفية المكونة للغة التصوف، لأن اللغة هنا تكونت من منظور صوفي واقع تحت وطأة التجربة الوجدانية أي خاضع لسلسة من الاستعدادات والممارسات الخاصة، فالنص بمفرداته المتميزة ليس اجتهادا عقليا إنشائي، بل هو اجتهاد وراء النظر العقلي.

قائمة المصادر والمراجع:

أبو حامد الغزالي، **المنقد من الضلال**، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، ط3، دار المعارف، مصر، 1988م، ص3/8،.

أبو حامد الغزالي، **روضة الطالبين وعمدة السالكين**، دار النهضة الحديثة، بيروت، د.ت، ص31.

ابن عطاء الله السكندري، **لطائف المنن**، دار الكتب العلمية، بيرروت، د.ت، ص259.

جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج2، ص286.

ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1990

محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1987، ص254.

د/سعاد الحكيم، **الحكمة في حدود الكلمة**، دندرة للطباعة والنشر، ط11، 1401هـ-1981م، ص141.

ميشال زكريا: **الألسنية علم اللغة الحديث**، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1983، ص180.

الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتب المصرية، 1967م، ج1، ص284.

الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص166.

د. محمد بن بريكة، **موسوعة الطرف الصوفية، الإيضاح والبيان بمصطلح أهل العرفان**، ج1، دار الحكمة، ط1، 2006م، ص47.

د/نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، المركز الثقافي العربي، ط2، 2004، ص89.

د/أبو العلا عفيفي، **مقدمة فصوص الحكم لابن عربي**، ودار الكتاب العربي، بيروت، 1980م، ص19.

57 سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 161.

58 سعاد الحكيم، المعجم الصوفي ، ص161

عبد الرحمان يدوي، **شحطات الصوفية**، وكالة المطبوعات، ط3، 1978م، ص166.
ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الفكر بيروت، 1991م، ج3، ص335.
القشيري، **الرسالة القشيرية**، شرح وتقديم، نواف الجوارح، دار صادر بيروت، ص21.
ميشيل شودكيفيتش، **الولاية**، ترجمة أحمد الطيب، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.
أبو حيان التوحيدي: **الإشارات الإلهية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، وكالة المطبوعات، بيروت، الكويت، 1981م، ص331. 1 عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت، 1976.

استراتيجيات التواصل في الخطاب النبوي ـ قراءة تداولية في خطبة حجة الوداع

أ.د.حبيب بوزوادة

جامعة معسكر–الجزائر

habibbouzouada@gmail.com

تعتبر الخطابةُ النبويةُ هي النموذجَ اللغويَّ الأكمل الذي استوفى البنيات التخاطبية، والمهارات الحجاجية القادرة على إقناع المتلقّي، وتوجيهه وجدانياً وعقائديا وسلوكياً، بسبب شخصية المصطفى صلى الله عليه وسلّم، المحفوظة بعناية الله ورعايته، والمشمولة بوعد الله القاضي بحفظ دينه القويم وكتابه الكريم، في قوله تعالى (**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**) [الحجر:09]. هذا بالإضافة إلى ارتكاز الخطاب على جُملة من الاستراتيجيات التواصلية القادرة على اختراق الفوارق الفردية للمخاطبين، ومحادثتهم بحسب عقولهم واهتماماتهم وأولوياتهم. فضلا عن تجاوز الأطر الزمانية المرتبطة بوقت التكلّم، والانفتاح على الأزمنة المستقبلة، بما يجعل هذا الخطاب قادراً على التجاوب مع مستجدات الحياة ومعطيات العصور المتعاقبة.

وتمثّل خطبة حجة الوداع واحدة من أهم الخطب النبوية –إن لم تكن أهمّها على الإطلاق– نظراً لارتكازها على أسس تخاطبية فريدة من نوعها، على مستوى الأسلوب واللغة، ومراعاة أحوال المخاطبين، وتجاوبها مع ما هو آني ولحظي، مع الانفتاح على المستقبل، وهو ما سأحاول أن أستعرضه في هذه الورقة بناءً على الخطة المبدئية التالية:

المطلب الأول: بلاغة الخطاب النبوي

البلاغة في اللغة الوصولُ والانتهاء، يقال بلغ فلانٌ مُرادَهُ إذا وصل إليه، أمّا في الاصطلاح فتكون البلاغة وصفاً في الكلام والمتكلّم معاً، "والبلاغة في الكلام مطابقتُهُ لِمُقتضى الحال مع فصاحته، فالكلامُ البليغ هو الكلام الواضح المعنى، الفصيح العبارة، الملائم للموضع الذي يطلق فيه، وللأشخاص الذين يخاطَبون.. والبلاغة في المتكلّم ملكةٌ وقُدرة يُستطاع بواسطتها تأليفُ كلامٍ بليغٍ"[1]، ولا يكون المتكلّمُ بليغاً إلا إذا كان قادراً على تنويع عباراته واستثمار مهاراته التخاطبية بحسب السياقات والظروف ومستويات المخاطبين وأحوالهم.

ويعتبر القرآن الكريم الأنموذج الأعظم في بلاغة القول، وحسن الوصف، وجمال السّرد، وبديع الرّصف، فأعجز البلغاء الفصحاء وأفحمهم، وتحدّاهم بأن ياتوا بسورة من مثله فخابوا وخسروا، قال الجرجاني: "أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائصُ صادفوها في سياق لفظه، وبدائعُ رَاعَتْهُمْ من مبادىء آيه ومقاطِعِهَا، ومجاري ألفاظِهَا ومواقِعِهَا، وفي مَضْرِبِ كلّ مَثَلٍ، ومَسَاقِ كُلِّ خَبَرٍ، وصورة كل عِظَةٍ وتَنْبِيهٍ، وإعلامٍ وتذكيرٍ، وترغيبٍ وترهيبٍ، ومع كل حجةٍ وبرهانٍ، وصفةٍ وتِبْيَانٍ. وبَهَرَهُمْ أنَّهم تأمّلُوهُ سورةً سورةً، وعُشْرًا عُشْرًا، وآيَةً آيَةً، فلم يجدوا في الجميع كلمةً يَنْبُو بها مكانها، ولفظةً يُنْكَرُ شَأْنُهَا، أو يُرَى أنَّ غيرَها أصلحُ هناك أو أَشْبَهُ، أو أَحْرَى وَأَخْلَقُ، بل

[1] القزويني، تلخيص المفتاح في المعاني والبيان والبديع، تقديم ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، بيروت، 2002م، ط1، ص42.

وجدوا اتّساقًا بَهَرَ العقولَ، وأَعْجَزَ الجمهورَ، ونظامًا والتئامًا وإتقانًا وإحكامًا،لم يدعْ في نفس بليغ منهم –ولو حَكَّ بِيَافُوخِهِ السَّمَاءَ– موضعَ طَمَعٍ، حتّى خرست الألسنُ عن أن تَدَّعِي وتقولَ وخَلَدَتِ القُرُومُ فلم تملك أن تصولَ"[2].

ومن هذه المشكاة القرآنية بزغ البيان النبوي، والبلاغ المحمّدي، الذي استولى على القلوب، وخاطب بالحجة العقول، فكان كما وصفه الجاحظ وهو البصير باللغة، العالم بدقائقها وتفاصيلها "هو الكلام الذي قَلَّ عدد حروفه، وكثر عدد معانيه، وجَلَّ عن الصَّنْعَةِ، ونُزِّه عن التكلف.. استعمل المبسوط في موضع البسط؛ والمقصور في موضع القصر، وهجر الغريب الوحشى، ورغب عن الهجين السوقي؛ فلم ينطق عن ميراث حكمه، ولم يتكلم إلا بكلام قد حُف بالعصمة، وشُدَّ بالتأييد، يُسِّر بالتوفيق، وهذا الكلام الذي ألقى الله المحبة عليه وغشاه بالقبول، وجمع بين المهابة والحلاوة، وبين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام هو مع استغنائه عن إعادته وقلة حاجة السامع إلى معاودته، لم تسقط له كلمة، ولا زلت له قدم، ولا بارت له حجة، ولم يقم له خصم، ولا أفحمه خطيب، بل يبدُّ الخطب الطوال بالكلام القصير، ولا يلتمس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم، ولا يحتج إلا بالصدق، ولا يطلب الفلج إلا بالحق، ولا يستعين بالخلابة، ولا يستعمل المؤاربة، ولا يَهمز ولا يَلمز، ولا يبطئ ولا يعجل، ولا يسهب ولا يحصر؛ ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً ولا أصدق لفظاً، ولا أعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح عن معناه، ولا أبين عن فحواه – من كلامه – صلى الله عليه وسلم"[3]

لقد شكّلت هذه السّمات الخطابية دعامةً أساسية للدعوة الإسلامية، وحصناً منيعاً لها ضدّ التشكيك، والدعاية المغرضة التي كان يمارسها المشركون، فمخاطبة النّاس بهذا الأسلوب الرّاقي، والبلاغة العالية يحاصر المشككين ويقيم الحجة عليهم، وينسف مقولاتهم وتضليلهم، وذلك بما اشتمل عليه من دعائم بلاغية يستحيل أن تجتمع في كلام بشر، ما لم يكن مؤيّداً بالوحي. وقد جمع الرّافعي هذ الدّعائم وحصرها في ثلاثة وهي الخلوص والقصد والاستيفاء.

أولا–الخلوص:

ويقصد به التمكّن من اللغة، وإدارك دقائقها، والإحاطة بأسرارها، والتحكّم في أساليبها، "لأنّه لم يكن في العرب ولن يكون فيمن بعدهم أبد الدّهر من ينفذ في اللغة وأسرارها وضعاً وتركيباً، ويستعبد اللفظ الحرّ، ويحيط بالعتيق من الكلام، ويبلغ من ذلك إلى الصّميم على ما كان من شأنه صلى الله عليه وسلم"[4].

ثانيا–القصد:

وهو الإيجاز، فقد تميّز الأسلوب النبوي بالاقتصاد في الكلام، والتعبير عن المعاني الجمّة بالألفاظ القليلة، كما في جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم.

ثالثا–الاستيفاء:

[2] الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997م، ط2، ص49-50.
[3] البيان والتبيين (14/2).
[4] إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1973م، ط9، ص338.

وهو استيعاب اللفظ للمعنى، وإحاطته به، فالمعاني في أحاديثه صلى الله عليه وسلّم مبسوطة، تفي بالغرض، وتعبّر عن المقصود، من غير زيادة ولا نقصان، "حتى كأنّ تلك الألفاظ القليلة إنّما ركّبت تركيباً على وجهٍ تقتضيه طبيعة المعنى في نفسه، وطبيعته في النفس، فمتى وعاها السّامع واستوعبها القارئ، تَمَثَّلَ المعنى وأتمّه في نفسه، في حسب ذلك التركيب، فوقع إليه تاماً مبسوط الأجزاء، وأصاب هو من الكلام معنى جموماً لا ينقطع به ولا يكبو دون الغاية"[5].

أمّا العلاّمة رمضان البوطي فإنّه قارب الخطاب النبوي ضمن دائرة النثر العربي، الذي كان قبل الإسلام دون الشعر في الأهميّة والمكانة، "فلمّا بُعث رسول الله صلى الله عليه وسلام، واستضاء غسق الجاهلية بنيّرات كلامه، أصبح للنثر بعد ذلك شأنٌ جديد، وارتقى شيوعه وامتدّت روايته إلى مرتبة الشعر بل تزيد"[6]، وأرجع ذلك لخصائص انفرد بها الخطاب النبوي تمثّلت في:

أولا–التحرّر من حوشيّ القول ومسترذل التشبيه أو التركيب:

فالنبيّ عليه الصلاة والسلام لم يتأثر بقسوة البداوة وصعوبة الحياة مثلما يظهر في كلام أدباء الجاهلية وشعرائها، الذي قال قائلهم:

سَوَاءٌ كَأَسْنَانِ الحِمَارِ فَلا تَرَى * * * لِذِي شَيْبَةٍ مِنْهُمْ عَلَى نَاشِئٍ فَضْلاً

في حين يعبّر المصطفى صلى الله عليه وسلم عن المعنى ذاته بتعبير لطيف، ينمّ عن ذوقٍ سليم: "الناسُ كأسنان المشط ليس لأحدهم فضلٌ على أحد إلاّ بتقوى الله"

ثانياً–التأييد الإلهي:

فأدب العرب في جاهليتهم وما بعدها هو نتاج بيئة العرب، وصدى أعرافهم، وانعكاس بيئتهم، أمّا كلامه صلى الله عليه وسلم فهو قبسة من نور الله، وصدى لتعاليم القرآن، ولذلك تلوّن بهذا اللون الإلهي، "فهو كلامٌ مؤيّدٌ من تنزيل ربّ العالمين، صاغَ لسانُ النبوّة ألفاظه، وتنزّل وحياً من السّماء معناه. ولئن كان فيه الكثير ممّا هو خالصُ فكرِ النبيّ واجتهادِهِ أو شعورِهِ ووجدانِهِ، فما كان الله ليدع شيئاً من الباطل أو اللغو يتسلّل إلى فكره ووجدانه بعد أن اختاره سبيل وحيه إلى الأرض وواسطة شرعه إلى النّاس"[7]

ثالثاً–أصالة الإبداع:

لقد شكّل الخطاب النبوي ثورة لغوية وأدبية فارقة في اللغة العربية وأساليبها، بسبب لغته الجديدة، وصوره المبتكرة، وتعابيره غير المألوفة، "حتى اقتضب ألفاظاً كثيرة لم تسمع من العرب قبله، ولم توجد في متقدّم كلامها، وهي تعد من حسنات البيان، لم يتفق لأحد مثلها في حسن بلاغتها، وقوة دلالتها، وغرابة القريحة اللغوية ف تأليفها وتنضيدها، وكلّها قد صار مثلا، وأصبح ميراثاً خالداً في البيان العربي"[8]، كقوله عليه الصلاة والسلام "رفقاً بالقوارير"، و"مات حتف أنفه"، و"يا خيل الله اركبي" وغيرها من التعابير الجديدة، والمفردات المستحدثة.

[5] السّابق ص338.
[6] البلاغة النبوية ص49.
[7] السّابق ص51.
[8] إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص315.

رابعاً–تنويع التعبير بحسب لهجات المخاطبين:

فقد كان عليه الصلاة والسلام يخاطب وفود العرب بلهجاتها، ومألوف كلامها، حتى قال له عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه: "يا رسول الله، نحن بنو أبٍ واحدٍ، ونراك تكلّم وفود العرب بما لا نفهم أكثره، فقال عليه الصلاة والسلام: أدبني ربي فأحسن تأديبي"، ومن ذلك رسالته صلى الله عليه وسلم إلى وائل بن حُجر أحد أقيال حضروموت: "مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى الأَقْيَالِ الْعَبَاهِلَةِ ، وَالأَرْوَاعِ الْمَشَابِيبِ مِنْ أَهْلِ حَضْرَمَوْتٍ بِإِقَامِ الصَّلاةِ الْمَفْرُوضَةِ ، وَأَدَاءِ الزَّكَاةِ الْمَعْلُومَةِ عِنْدَ مَحِلِّهَا ، فِي التَّيْعَةِ شَاةٌ ، لا مُقْوَرَةُ الأَلْيَاطِ وَلا ضِنَاكٌ ، وَأَنْطُوا الثَّبَجَةَ، وَفِي السُّيُوبِ الْخُمْسُ ، وَمَنْ زَنَى مِم بِكْرٍ فَاصْقَعُوهُ مِائَةً وَاسْتَوْفِضُوهُ عَامًا ، وَمَنْ زَنَى مِم ثَيِّبٍ فَضَرِّجُوهُ بِالأَضَامِيمِ، وَلا تَوْصِيمَ فِي الدِّينِ وَلا غُمَّةَ فِي فَرَائِضِ اللَّهِ ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ ، وَوَائِلُ بْنُ حُجْرٍ يَتَرَفَّلُ عَلَى الأَقْيَالِ ، أَمِيرٌ أَمَّرَهُ رَسُولُ اللَّهِ فَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا"[9].

المطلب الثاني: خطبة الوداع مضموناً ورسالةً

تعتبر خطبة حجة الوداع من أهمّ خطب الإسلام، إن لم تكن أهمّها على الإطلاق، فهي تكتسب أهميتها من عدّة أمور، من خصوصية الزّمان، وخصوصية المكان، وخصوصية المحتوى. فقد كانت هذه الخطبة في الشهر الحرام والمكان الحرام، قبل ثلاثة شهور على وفاته صلى الله عليه وسلّم، وهو ما جعل محتواها ذا أهميّة بالغة، شاملاً لأهمّ تعاليم الإسلام، مسلّطاً الضوء على القضايا المركزية التي يتوجّب الالتزام بها في العقائد والعبادات والإخلاق، إنّها وثيقة هادية إلى الجنة، وإلى الخير والعدل والرّحمة. وقد تأمّل رمضان البوطي محتوى خطبة الوداع وحصرها في ستة قضايا أساسية وهي[10]:

1–تحريم الدّماء والأموال، فلا يجوز شرعاً الاستحواذ على أموال النّاس، أو إزهاق أرواحهم، إلاّ بالحق.

2–إلغاء عادات الجاهلية، واعتبارها حثالة مدفونة، كالثارات، والمعاملات الرّبوية وغيرها.

---

[9] مفردات الحديث:
العباهلة :عباهلة اليمن ملوكهم الذين أقروا على ملكهم لا يزولون عنه.
الأرواع :الحسان الوجوه يقال رائع و أرواع.
المشابيب :أراد الرؤوس السادة الزهر الألوان وأحدهم مشبوب كأنما أوقدت ألوانهم النار.
التيعة :الأربعون من الغنم ، وقيل هي أدنى ما تجب من الصدقة في الحيوان، وتاع المصدق أسرع إلى أخذ الزكاة، وتاع رب المال إلى إعطائه فجاد به أصله من التيع وهو القيئ.
مقورة :الإقورار استرخاء الجلود أي لا مسترخية الجلد من الهزال.
الألياط :جمع ليط وهو قشر العود شبهه بالجلد لالتزاقه باللحم، أراد غير مسترخية الجلود لهزالها.
الضناك :كثير اللحم.
انطوا :لغة يمانية في اعطوا .
الثبجة :الثبج الوسط وما بين الكاهل إلى الظهر وانطوا الثبجة أي أعطوا الوسط في الصدقة فلا تعطوا من خيار المال و لا من رذالته وحشوه.
السيوب :هو الركاز وقد يكون من السيب وهو العطية .
مم :أي من وهي لغة أهل اليمن يبدلون لام التعريف ميما وفي الحديث ليس من امبرّ امصوم في امسفر.
اصقعوه :اضربوه وأصل الصقع الضرب على الرأس وقيل الضرب ببطن الكف.
استوفضوه :أي غربوه وانفوه واطردوه وأصله من استوفضت الإبل إذا تفرقت في رعيها .
ضرجوه :التضريج التدمية أي أدموه حتى يموت.
الأضاميم :يريد الرجم والأضاميم الحجارة واحدتها إضمامة قال وقد يشبه بها الجماعات المختلفة من الناس.
لا توصيم :الوصم الكسل والتواني أي لا تفتروا في إقامة الحد ولا تحابوا فيه.
غمة :بضم الغين أي سترة.
يترفل :أي يتأمر و يترأس استعارة من ترفيل الثوب وهو إسباغه وإسباله.

[10] فقه السيرة ص365 وما بعدها.

3-إعلان تطابق الزّمن مع أسماء الأشهر وفق التقويم القمريّ، وإلغاء التلاعب الذي كان يمارسه أهل الجاهلية، بتقديم الشهور أو تأخيرها، ولا حجّ إلى في الشهر المحدّد وهو ذو الحجة.

4-الوصيّة بالنساء خيراً، دفعاً للظّلم، وتثبيتاً للضمانات الشّرعية التي تحفظ للمرأة حقوقها.

5-التأكيد على مصدرية القرآن والسنة في حلّ مشاكل المسلمين.

6-الحث على السّمع والطّاعة للحاكم، وهو ما يعادل اليوم التحاكم إلى القانون.

المطلب الثالث: نظرية التّواصل في اللسانيات المعاصرة.

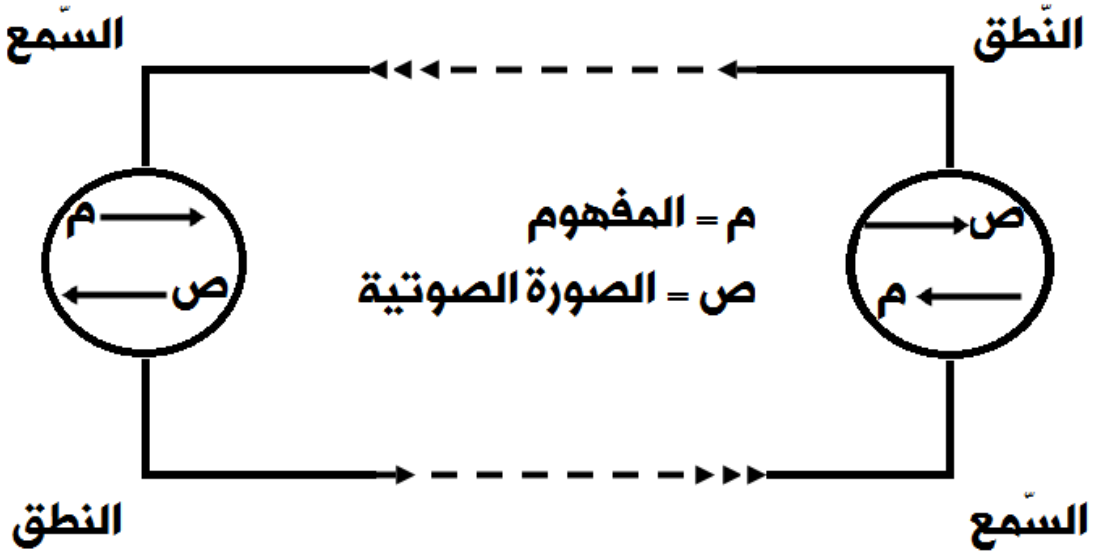
يعتبر التواصل (Communication) جوهر اللغة، وهو علّةُ وجودها، فقديماً قال ابن جني: "أمّا حدّها فأصواتٌ يعبّر بها كلّ قومٍ عن أغراضهم"[11]، يريد بذلك أنّ التخاطب البشريّ وظيفي، مرتبطٌ بمصالح النّاس وحاجاتهم المختلفة، وإلى هذا المعنى ذهب أندريه مارتينيه (A.Martinet) عندما اعتبر "اللغة هي وسيلة إبلاغ"[12]، وهو ما يفترض وجود مجتمع لغويّ، يتبادل هذا النسق من العلامات.

لقد كان الاهتمام بالوظيفة الإبلاغية وآليات تحقّقها من صميم البحث اللساني، فقد ناقش مؤسس اللسانيات فيرديناند دوسوسير (F.De Saussure) هذا الأمر في محاضراته، واعتبر التواصل حدثاً اجتماعياً يتحقّق من خلال دائرة الكلام (the speech circuit)، بين مجموعة من الأشخاص، أو بين شخصين على الأقل[13]. فإذا فرضنا حواراً دار بين (أ) و(ب) فإنّ دائرة الكلام تبدأ سيكولوجيةً في دماغ (أ)، حيث يتحد المفهوم مع

[11] ابن جني، الخصائص
[12] أندريه مارتينيه، مبادئ اللسانيات العامة، ترجمة أحمد الحمو، المطبعة الجديدة، دمشق،1984- 1985م ص24.
[13] علم اللغة العام ص29.

صورته الصّوتية، ثمّ تنتقلُ هذه الأصواتُ فيزيائياً عبر موجاتٍ صوتية من فم (أ) إلى أذن (ب)، ليربط الدّماغ بين الصورة والفكرة، فإذا أجاب الشخص (ب) بدأ فعلٌ جديدٌ من دماغه إلى دماغ (أ) متّبعًا خط السيرِ نفسِهِ، مثلما يظهر في الرّسم الآتي[14].

وقد أدّى اهتمام دوسوسير بتواصلية اللغة إلى الانفتاح على مختلف الأنساق الرّمزية التي تؤدّي ذات الوظيفة، كنظام الكتابة، والحروف الأبجدية، وإشارات الصم البكم، والطقوس الرّمزية، والإشارات العسكرية وغيرها، انطلاقاً من تعريفه المبتكر للغة التي اعتبرها نظاماً من العلامات الدّالة (System



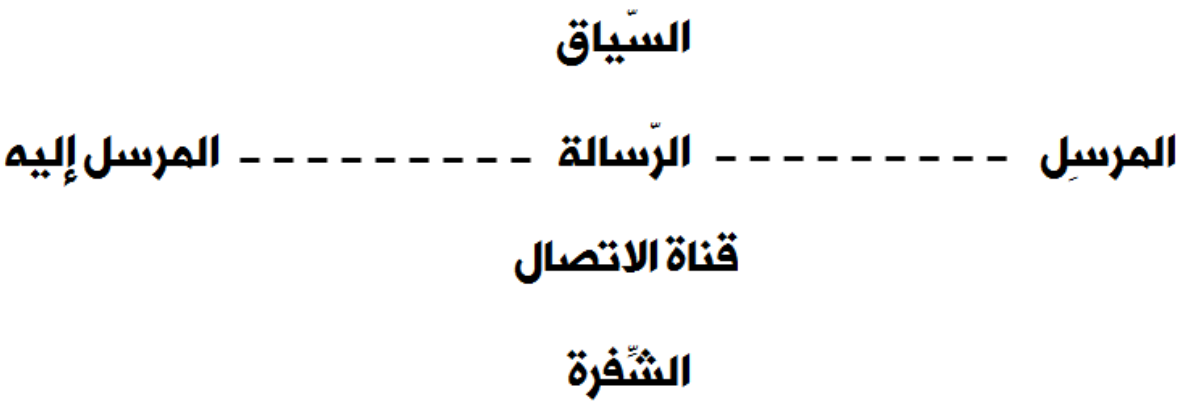
of Signs)، لذلك دعا إلى الاهتمام بالسيميولوجيا (Semiology)، بوصفها الإطار المعرفي الأكثر شمولاً من اللسانيات نفسها، التي أصبحت جزءاً من هذا العلم الوليد، الذي يدرس حياة العلامات في المجتمع (a science which studies the role of signs as part of social life)[15].

ومن الذين أعطوا أهمية أكبر للبعد التواصلي للغة عالم اللسانيات الرّوسي رومان ياكوبسون (R.Jakobson)، مستمدًّا خطاطته الاتصالية من نموذج بوهلر (Buhler)، الذي تحدّث عن ثلاث وظائف وهي (الانفعالية والطلبية والمرجعية)، في مقابل عناصر التراسل الأساسية (المرسِل والمرسَل إليه وموضوع الرّسالة)، وعلّق على ذلك بالقول "انطلاقا من هذا النموذج الثلاثي يمكننا أن نستنتج بسهولة بضع وظائف لغوية إضافية"[16]، وهو ما أدّى إلى التوسّع في عناصر الرّسالة (Message)، وجعلها ستّة بدلاً من ثلاثة، وهي (المرسِل، المرسَل إليه، الرّسالة، السّياق، الشفرة، قناة الاتصال)، "فالمرسلُ يبعث بمُرسَلةٍ إلى المرسل إليه، ولكي تكون المرسَلةُ فاعلةً، فإنّها تتطلّب أوّلاً سياقاً ترجعُ إليه، وهو سياقٌ يمكن فهمُهُ مِنْ قِبلِ المُرسَلِ إليه، ويكون إمّا كلامياً أو قابلاً لأن يكون كلامياً، ثمّ تتطلّبُ المُرْسَلةُ نظاماً رمزياً مشتركاً، بكامله أو

[14] السابق ص30.
[15] السابق ص34.
[16] فاطمة طبال، النظرية الألسنية عند رومان جاكوبسون ص184.

على الأقل في بعضه، بين المرسِل والمرسَل إليه (أو بكلمات أخرى بين المُرمّز ومحلّل الرّموز)، وأخيراً تتطلّب المرسلة نقطة اتصال، أي قناة طبيعية، واتصالاً نفسياً بين المرسل والمرسل إليه. وهو اتصال يسمح لهما بإقامة التّواصل والحفاظ عليه"[17].

ويمثّل ياكوبسون هذه العناصر ضمن الخطاطة التالية:



لقد شكّلت نظرية ياكوبسون انعطافة كبرى في الدراسات اللسانية، بتركيزها على الجانب الوظيفي للغة، فقد تحدّث بإسهاب في مقالته اللسانيات والشعرية (Linguistique et Poétique)[18] عن الوظائف التي تنبثق عن العناصر السّت، فقال "كلّ عاملٍ من هذه العوامل الستة يولّد وظيفة لغوية مختلفة"[19]، وهو ما ينتج في النهاية ست وظائف هي:

1–الوظيفة المرجعية (Reference function):

يتمّ فيها التركيز على السّياق، وما ينتجه من المعاني والدّلالات، وما يضيفه من قيمة إعلامية إخبارية للغة، ولذلك اعتبرت أهمّ وظائف الحدث الكلامي، فالوظيفة المرجعية هي علّة الحدث الكلامي، وسببه المباشر، يقول روبول "نتحدّث لنعرّف بشيءٍ، وهذه هي الوظيفة التي نفكّر فيها قبل كلّ شيءٍ"[20].

2–الوظيفة الانفعالية (Emotional function):

ويطلق عليها –أيضاً– الوظيفة التعبيرية، وتتمحور حول المرسِل، عندما يعبّر عن أحاسيسه ومشاعره، من خلال بعض التعابير الدّالة على التعجّب أو التأوّه أو الضجر أو التهكّم أو أيٍّ من الاعتقادات الشخصية، بالاعتماد على الأساليب التي تتيحها البلاغة في هذه الأحوال، أو باللجوء إلى بعض الصيغ الصّوتية كالتنغيم والنبر والتصرّف في كمية الأصوات وغيرها، ممّا يعبّر عن حال المرسل وشخصيته.فالوظيفة التعبيرية تظهر عندما تكون هناك علاقة تدلّ على النّاطق في ثنايا المنطوق، مثلاً (أنا) (أمس) (في رأيي)، لأنّ مثل هذه العلاقة تقدّم خبراً عن المُرسِل، فنحن لا نتكلّم لنخبر فحسب، ولنعبّر عن ذواتنا أيضاً[21].

---

[17] المرجع السّابق ص181.
[18] انظر ترجمة المقال في المرجع السابق ص177-192.
[19] السابق ص182.
[20] محمد سبيلا- عبد السلام بن عبد العالي، اللغة (نصوص مترجمة)، دار توبقال، المغرب، 2005، ط4، ص63.
[21] السابق ص64.

3–الوظيفة الإفهامية (conative function):

ترتبط هذه الوظيفة بالمرسل إليه، ولذلك فإنها ترتكز على ضمير المخاطب (أنت)، مع توظيف بعض الأساليب التي تلفت انتباه المتلقي كالنداء، والأمر، والاستفهام، والتمني، والتعجب.

4–الوظيفة الشعرية (poetic function):

تتمحور هذه الوظيفة حول الرّسالة نفسها (الخطاب)، ليس من حيث المحتوى، فهذا من شأن الوظيفة المرجعية، ولكن من حيث طبيعة بناء الرّسالة، وخصائصها الفنية، يقول روبول "تظهر هذه الوظيفة بمجرّد أن يكون للدّال أهميةٌ معادلةٌ لأهمية المدلول، أو بمجرّد أن يكون للدّال أهميةٌ أكبرُ من أهميّة المدلول"[22]، فهذه لا تتعلّق بالشعر وحده كما توهم تسميتها، ولكنّها حالة فنية جمالية تنشأ عن تجاوز المألوف في خطابٍ ما، شعريًّا أو سرديًّا، أو إشهاريًّا، أو فيلماً سنيمائيًّا..

5–الوظيفة الانتباهية (phatic function):

تتمحور حول قناة الاتصال، بهدف إقامة اتصال بين المتحاورين، أو إيقافه، أو التأكّد من انتباه المرسل إليه، وأحيانا لإطالة الحديث، باستخدام المفردات الجاهزة، وعبارات المجاملة، وألفاظ التحايا وغيرها، كأن يقول المرسِل للمرسَل إليه "ألو، هل تسمعني؟"، أو "قل هل تسمعني؟" أو "أنصت"، "استمع إليّ". ويرى ياكوبسون أنّ الوظيفة الانتباهية هي "الوظيفة الكلامية الأولى التي يمتلكها الأطفال، ذلك أنّ قابلية التواصل عند هؤلاء تسبق القدرة على بثّ أو تلقي مُرْسَلاتٍ تحمل أخباراً"[23].

6–وظيفة اللغة الواصفة (metalinguistic function):

وهناك من يترجمها بطريقة حرفية فيطلق عليها (وظيفة ما وراء اللغة) وتتمحور حول "الشفرة"، من خلال عملية الشرح اللغوي الذي يصاحب أحاديثنا، فقد يسأل المرسلُ المرسلَ إليه "ماذا تريد أن تقول؟" أو "ماذا تقصد؟" أو "هل فهمتَ ما أردتُ قولَهُ؟" أو "ماذا تعني الكلمة الفلانية التي تلفّظت بها؟"، فاللغة الواصفة ذات كفاية تفسيرية تسمح لها بوصف اللغة، ولذلك يتمّ اللجوء إليها في حقل تعليمية اللغات، يقول ياكوبسون: "إنّ كلّ عملية من عمليات تعلّم اللغة، وعلى الأخص عمليات اكتساب الطفل للغة الأم، تلجأ إلى مثل هذه العمليات ما وراء اللغوية"[24].

المطلب الرابع: الأبعاد التواصلية في خطبة حجة الوداع

أولا– تواصلية الخطبة:

[22] السابق ص65.
[23] فاطمة طبال، النظرية الألسنية عند رومان جاكوبسون ص185.
[24] المرجع السّابق ص186.

تقوم الخطاطة التواصلية (Schéma Communicatif) للخطبة النبوية على خمسة عناصر أساسية، يؤدي التفاعل بينها إلى إنتاج المعنى المراد، انطلاقا من المسلّمة القائلة بأنّ المعنى ليس عنصراً لغوياً ملازماً للعلامة اللسانية، ولكنّه نتيجة تفاعل بين العلامة اللسانية وغيرها من العناصر غير اللغوية، خصوصا في جنس الخطابة، حيث تصبح اللغة نشاطاً لأفراد مندرجين في سياقات متعدّدة، وهو ما "يفترض تمفصل اللغة مع معايير غير لغوية، فإنّ الخطاب لا يمكن أن يكون موضوع تناول لساني صرف"[25]، وهو ما سنحاول القيام به في هذا البحث.

1.الخطيب:

بعيدا عن مقولة موت المؤلّف (La Mort de L'auteur) التي روّجت لها البنيوية، عندما نفت علاقة النص بكاتبه، واعتبرت المؤلّف تفصيلا لا معنى له (L'auteure est un détail inutile)[26] فإنّا سنعتبر الخطيب ههنا –وهو الرسول صلى الله عليه وسلّم– العنصر الأساسي في الخطبة، لما له من قداسة دينية، ولكونه الأسوة الحسنة التي تعبّدنا الله باتّباعه، فقال: **(لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ)** وأمرنا بامتثال أوامره واجتناب نواهيه فقال: **(وَمَا آتَاكُم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)**[27]، فلا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهل شخصية (الخطيب) ههنا منهجيا ولا دينيا.

فمعرفة شخصية الخطيب عنصر أساسي في مقاربة النص، فهو المشرّع صلى الله عليه وسلّم، وبالتالي فإنّ خطابه ينبغي أن يتلقى بالقبول والعناية والامتثال.

2.المخاطبون:

يتوجّه النبيّ عليه الصلاة والسلام بالخطاب إلى جموع الحاضرين يوم حجة الوداع، وقد كانوا ألوفا كما ذكر أهل السير، سلّموا إليه أفئدتهم، وصافحوه بقلوبهم، قبل أن تصافحه كفوفهم، وفي هذا الموقف "أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ينظر من خلال وجوههم إلى الأجيال المقبلة، إلى العالم الإسلامي الكبير الذي سيملأ شرق الأرض وغربها"[28]، فخطبة الوداع عابرة للأشخاص، تتطلّع إلى العالمية، وتحرص على مخاطبة من لم يشهد المحفل العظيم بنفس قدر حرصها على مخاطبة من شهدوه، ولذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلّم يردّد على مسامع الحاضرين **(فَلْيُبَلِّغِ الشاهدُ الغائبَ، فَلَعَلَّ بَعْضَ مَنْ يَبْلُغُهُ يَكُونُ أَوْعَى لَهُ مِنْ بَعْضِ مَنْ سَمِعَهُ)**.

3.الخطبة:

[25] دومينيك مانقونو: **المصطلحات المفاتيح في تحليل الخطاب** ص35.
[26] مقولة للشاعر والناقد الفرنسي بول فاليري (P.Valéry) تبنتها المدرسة البنيوية فيما بعد، انظر د.عبد المالك مرتاض: **في نظرية النقد** ص214.
[27] سورة الحشر الآية 7.
[28] البوطي: **فقه السيرة** ص365.

خطبة الوداع بنية لغوية متميّزة في شكلها ومضمونها، تقوم في –نظرنا– على ثلاثة أسس وهي: الشمول الموضوعي، والاقتصاد اللغوي، والطابع الشفوي، فمن **الناحية المضمونية** تقدّم الخطبة المحاور الأساسية، والكليات الضرورية التي تقوم عليها رسالة الإسلام، ضمن بنيان لغوي يتسم **بالإيجاز**، وأداء المقصود بأقلّ من عبارة المتعارَف. والسمة الثالثة هي **شفوية الخطبة**، على عادة الخطب العربية القديمة، وهو ما يتيح للخطيب الحرية والمرونة اللازمتين في مخاطبة المستمعين، بما يحقق إحدى أهم مبادئ التداولية وهو مبدأ الوجاهة، أو مطابقة المقال للمقام، بالإضافة إلى أن شفوية النص، وتقديمه من المرسل إلى المرسل إليه بلا واسطة يرفع الكثافة الدلالية ويسهّل من قناة الاتصال، لأنّ المخاطب في هذه الحال لا يتلقى الخطبة بوصفها بناء لغوياً فحسب، ولكنّه يستقبلها مع مصاحباتها كهيئة الخطيب، وملامح وجهه، وموقعيته بالنسبة للجمهور، وحركاته، ومختلف السياقات التي تضيف إلى معاني القول.

وهذا ما دفع التداوليين إلى رفض التركيز على الجمل والعبارات المعزولة، التي لا يمكن أن تعكس بوضوح الوظيفة التواصلية للغة، وفضّلوا التعامل مع الخطاب (Discours) لما يتوفّر عليه من إنجازات كلامية أكبر وأشمل[29]

ثانيا– أفعال الكلام الأشكال والوظيفة:

يميّز سيرل بين نوعين من الأفعال الكلامية، الأفعال التقريرية الوصفية، والأفعال الإنجازية، يريد بالأولى بيان مجموع حقائق، أو نقل خبرات تعبّر عن الواقع الكائن أو الممكن، أمّا الأفعال الإنجازية فهي التي يقترن فيها المضمون بالأداء، ولقد تعرّضت البلاغة العربية القديمة إلى ما يشبه هذا التقسيم في علم المعاني تحت اسم (**الخبر والإنشاء**)[30].

وعلى ضوء هذا التقسيم سنقوم بمقاربة خطبة الوداع، محاولين استقراء الأفعال الكلامية من باب التقرير والإنجاز.

1–الأفعال التقريرية:

لقد سبق القول أنّ الفعل التقريري سكوني، يرصد حالة موجودة بالفعل، أو موجودة بالقوة، ولا يهدف إلى إنجازٍ ما سوى إطلاع القارئ على واقعة معيّنة، والتقريرُ بهذا المفهوم يكاد ينعدم في خطبة الوداع، بل هو منعدمٌ فعلاً، لأنّ الخطبة لم تأتِ في حقيقة الأمر لتقرير الواقع، ولكن لتغييره، وهو ما لا يتلاءم مع الفعل السكوني، المهادن للرّاهن، إنّها خطبة (ثورية)، تدعو إلى حياة جديدة، بمفاهيم جديدة، ولهذا السبب لا نجد فيها أفعالاً تقريرية بالمفهوم المتعارف عليه، ولكنّنا نجد أفعالاً إنجازية مضمرة في قالب تقريري، ومن أمثلة ذلك قوله صلى الله عليه وسلّم:

أ– **إن أَكرمَكُمْ عندَ اللهِ أتْقَاكُمْ وليس لعربيّ فَضْلٌ على عجميّ إلاّ بالتّقْوىَ.**

ب– **وإن كل ربا موضوع.**

[29] محمد الأخضر الصبيحي: **مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه** ص55.
[30] د.مسعود صحراوي: **التداولية عند العلماء العرب** ص82.

ج- **إن لِنسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حقاً، ولَكُمْ عَلَيْهِنّ حقّ..**

د. إنكم ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم وقد بلغت.

فهذه العبارات الثلاث تقريريةٌ من (ناحية الشكل) فقط، لأنّها تحتمل الصدق والكذب من جهة، وتصف شيئاً في الواقع الخارجي من جهة ثانية[31]، لكّننا إذا تدبّرناها بعمق، واستذكرنا أنّ الخطيب صلى الله عليه وسلّم في مقام التوجيه والنصيحة، صحّ أن نعتبرها أفعالاً **إنجازية مضمرة**، لأنّها ترمي إلى تصحيح اختلالات في المجتمع الإنساني، وعندئذ تقرأ -بتقدير المضمر- على النحو التالي:

أ- **[اتّقوا الله] إن أَكرمَكُمْ عندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ وليس لعربيّ فَضْلٌ على عجميّ إلاّ بالتّقْوىَ**

ب- **و[اجتنبوا الرّبا] إن كل ربا موضوع**

ج- **إن لِنسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حقاً [فلا تنتهكوا حقوقهن]..**

أمّا قوله:

د.إنكم ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم وقد بلغت.

فإنه تحميل مبطّنٌ للمسؤولية وتكليفٌ لجمهور المؤمنين، بالإجابة عن السؤال العظيم يوم القيامة، وبالتالي يكون الفعل (**يسأل**) عابراً للزمن، لأنّه متعلّق بـ(الزمن الغيبي)، باعتباره زمن الإنجاز، الذي سيشهد تحقق مساءلة الرب للعبد، عندما تصبح الإجابة حتمية إجبارية.

فالتقريرات التي تضمّنتها الخطبة هي في حقيقة الأمر أفعالٌ إنجازية ترمي إلى التأثير في المخاطبين، وتغيير قناعاتهم وسلوكاتهم، عبر صيغتي الأمر والنهي المضمرتين، أمّا باقي الصيغ التقريرية فهي -على قلّتها- تتعامل مع الحقائق الجديدة، والعقائد الثابتة التي أرستها دعوة الإسلام، فأصبحت جزءًا من حياة المسلم، ومن واقعه الجديد نحو:

- إن رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وإنّ أَبَاكُمْ واحِدٌ، كُلكُّمْ لآدمَ وآدمُ من تُراب

2-الأفعال الإنجازية:

خطبة الوداع دستور عملي له صلة مباشرة بحياة الناس، وثقافتهم، وراهنهم، معاشهم ومعادهم، وبالتالي فهي نص (نصف لغوي)، لأنّ دلالتها ومعناها لا يكتملان إلاّ إذا تجسّدا واقعاً في حياة المسلمين، وعلى هذا الأساس فهي خطاب يشرئب إلى الواقع العملي، عبر تراكيب لغوية تتكئ على الأفعال الإنجازية بوصفها البؤرة (Focus) الأساسية للخطاب النبوي.

[31] د.صلاح الدين حسنين: **الدلالة والنحو** ص209.

إنّ التركيز على الفعل وإيلاءه الأهمية على حساب القول ليس وقفاً على الفلسفة التداولية فقط، ولكنّه جزء من التربية الإسلامية الأولى فقد جاء في بعض الآثار: **(لقد أدركنا الصحابة يعجبهم العمل ولا يعجبون القول)**، وعلى هذا الأساس ليس مستغرباً أن يتبوّأ الفعل الإنجازي موقعًا هاماً في خطبة الوداع، خصوصاً أنّه صادرٌ عن الشخصية الأولى في الإسلام، التي لها كامل **الأهلية**[32] في توجيه المخاطبين وصياغة عقولهم، ومصائرهم، عبر صور مختلفة يمكن حصرها في:

الصورة الأولى: الأمر والنهي

يهيمن على التراكيب الإنجازية في خطبة الوداع صيغتان أساسيتان وهما الأمر والنهي، يفرض ذلك المقام العام للخطبة، ومحورية شخصية الرسول بوصفه المرسل الذي تعتبر تعاليمه ملزمة لعموم المسلمين طبقاً لقوله تعالى: **(وَمَا آتَاكُم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)**[33]، ولا تخرج تلك التعاليم عن طابعها الإلزامي إلاّ بقرينة مرجّحة[34]، فالأمر والنهي في الخطاب النبوي يتميّزان بتعالي المرسل، وهو شرطٌ أساسي وضعته البلاغة العربية، فقيل في تعريف الأمر "هو طلب الفعل على وجه الاستعلاء"[35]، وقيل في حدّ النهي "هو طلب الكف عن الفعل على وجه الاستعلاء"[36]، لأنّ الاستعلاء مقوّمٌ أساسي يحقق للفعل الكلامي فعاليته لدى المخاطبين[37].

ومن الأوامر الواردة في خطبة الوداع قولُه صلى الله عليه وسلّم:

1-**اسْمَعُوا منّي أُبَيّنْ لَكُمْ.**

2-**فاعقلوا أيها الناس قولي.**

3-**فلْيُبَلّغِ الشاهدُ الغائبَ.**

4-**قضى الله أنه لا ربا.**

5-**فاحذروه على دينكم.**

6-**استوصوا بالنساء خيرا.**

---

[32] يقصد بالأهلية تعالي المتكلّم على المخاطب اجتماعيا أو ثقافيا أو سياسيا بما يمنح كلامه القبول الاجتماعي اللازم، فالضابط له كامل الأهلية ليأتمر الجندي بأمره، لكن العكس ليس صحيحاً. انظر د.محمد مفتاح: **تحليل الخطاب الشعري** ص141.

[33] سورة الحشر الآية 7.

[34] من المعلوم في علم أصول الفقه أنّ أوامر الرسول تفيد (الوجوب)، ونواهيه تفيد (الحِرمة)، إلاّ بوجود قرينة تصرف الوجوب إلى (الاستحباب) أو (الإباحة)، وتصرف الحرمة إلى (الكراهة).

[35] القزويني: **تلخيص المفتاح** ص104

[36] **المصدر السابق** ص106.

[37] **الاستعلاء** مقوّم أساسي ولكنّه ليس الوحيد، فقد يتساوى المتكلّم والمخاطب في المنزلة، فيكون (التماساً)، أو يكون المتكلّم دون المخاطب، فيسمّى (دعاءً) أو (سؤالاً)..

7-**أوصيكُم عبادَ الله بتقوى الله، وأحثّكم على طاعته.**

8-**فَمَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانةٌ فليؤُدِّها إلى مَنْ ائْتمَنَهُ عَلَيها.**

9-**اللّهُم اشْهَدْ (ثلاث مرات).**

وورد في النهي عبارتان:

10-**إنّ دِمَاءَكُمْ وَأمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَليكُمْ حَرَامٌ إلى أنْ تَلْقَوْا رَبَّكُمْ.**

11-**فلا تَرْجِعُنّ بَعْدِي كُفاراً يَضرِبُ بَعْضُكُمْ رقابَ بَعْض.**

والملاحظة على هذه الصيغ الإنجازية أنّها تنقسم من حيث المخاطبين إلى قسمين:

الأول: مخاطَب أعلى منزلة من المتكلّم (وهو الله عزّ وجل) تكرّر ثلاث مرات في مواضع متفرّقة من الخطبة، بتركيب إنجازي واحد وهو (**اللهم اشهد**)، يدعو فيها الرسول ربّه ليشهد على شهادة المؤمنين، إذ كان يسألهم (**ألا هل بلّغت؟**) فيردّون بالإيجاب.

الثاني: مخاطَب أدنى منزلة من المتكلّم وهم عموم المسلمين، ممن حضروا زمن التكلّم أولم يحضروه، وذلك في التراكيب الثمانية المتبقية.. إذ كان الرسول يخطب فيهم موجهاً ومربيًا ومشرّعاً.

الصورة الثانية: النداء

النداء صيغة تهدف إلى طلب الإقبال بواسطة حرفٍ ينوب عن الفعل المحذوف (أنادي) أو (أدعو)[38]، وقد جرى توظيفه في الخطبة أربع مرات بصيغة ندائية واحدة حُذف حرف النداء منها لدلالة السياق عليه وهي (**أَيُّهَا النَّاسُ**).

وليس المقصود –ههنا– طلب الإقبال، لأنّ الناس كانوا مقبلين أصلا، ولكنّ المراد هو الإبقاء على قناة التواصل بين الرسول والمؤمنين سالكة، عبر التنبيه المستمر، تحقيقا للوظيفة الانتباهية (Fonction Phatique) كما قرّر ذلك عالمُ اللغة ياكبسون (R.Jakobson) في مخططه الشهير.

الصورة الثالثة: الاستفهام

[38] القزويني: **تلخيص المفتاح** ص106.

يعتبر الاستفهام صيغة طلبية يراد منها طلب العلم بشيءٍ ما عن طريق أدوات معيّنة، وقد ورد في خطبة الوداع ثلاثَ مراتٍ بصيغة استفهامية واحدة، وهي (**أَلاَ هَلْ بلّغتُ؟**). فالرسول عيه الصلاة والسلام أراد في هذا اللقاء الحاشد الهام، أن يستوثق من المؤمنين، ويستطلع آراءهم في (استفتاء عام)، كي يلقى ربّه راضياً مطمئناً على دعوته التي أُرسل لأجل تبليغها، عبر الحوار المباشر الشفاف بلا أي وسائط أو وسائل.

وظيفة الأفعال الإنجازية في خطبة الوداع:

يمكننا الحديث عن وظيفتين أساسيتين هيمنتا على جميع الأفعال الإنجازية في الخطبة، وهما؛ الوظيفة الدينية، والوظيفة الانتباهية.

أولا: الوظيفة الدينية

من الطبيعي أن تهيمن الوظيفة الدينية على الأفعال الإنجازية للخطبة النبوية، بسبب طبيعة الأطراف الأساسية للخطبة، التي تنهل كلّها من مشكاة الوحي، بالإضافة إلى البعد الوظيفي في شخصية الرسول، وهو هداية الناس، ونقلهم من ظلمات الشرك إلى نور الإيمان، يتضح ذلك من خلال وظيفية الصيغ الإنجازية التي أومأنا إليها قبل قليل، وهي صيغ ترمي كلّها إلى تحقيق إنجاز عملي ينعكس واقعاً في حياة المؤمنين، على المستوى الإيماني، أو التشريعي، أو الاجتماعي.. مثلما نلاحظ في الصيغ التالية:

1- قضى الله أنه لا ربا.

2- فاحذروه [الشيطان] على دينكم.

3- استوصوا بالنساء خيرا.

4- أوصيكُم عبادَ الله بتقوى الله، وأحثّكم على طاعته.

5- فَمَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانةٌ فليؤُدِّها إلى مَنْ ائْتمَنَهُ عَلَيها.

6- إنّ دِمَاءَكُمْ وَأمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَليكُمْ حَرَامٌ إلى أنْ تَلْقَوْا رَبَّكُمْ.

7- فلا تَرْجِعُنّ بَعْدِي كُفاراً يَضرِبُ بَعْضُكُمْ رقابَ بَعْض.

وهي صيغ تتمحور حول أربع مسائل شديدة الأهمية في حياة المسلمين:

الأولى: التمسك بالدين (2- 4)

الثانية: تحريم الربا (1)

الثالثة: إعطاء المرأة حقوقها (3)

الرابعة: أداء الأمانات إلى أهلها (5)

الخامسة: حرمة الدماء (6 – 7)

ثانيا: الوظيفة الانتباهية (Phatique)

ونعني بها تلك الصيغ التي تحمل دعوة إلى المتلقي ليبقى مرتبطاً بقناة الاتصال (الخطبة)، "وتهدف أساسًا إلى الحفاظ على استمرارية التواصل ومراقبة مدى فعاليته ونجاعته، كما تولي عناية خاصة إلى تسلسل النص وترابطه حتى يتمكّن المتلقي من متابعته"[39]، تجسّد ذلك في التراكيب التالية:

– اسْمَعُوا منّي أُبَيّنْ لَكُمْ.

– فاعقلوا .. قولي.

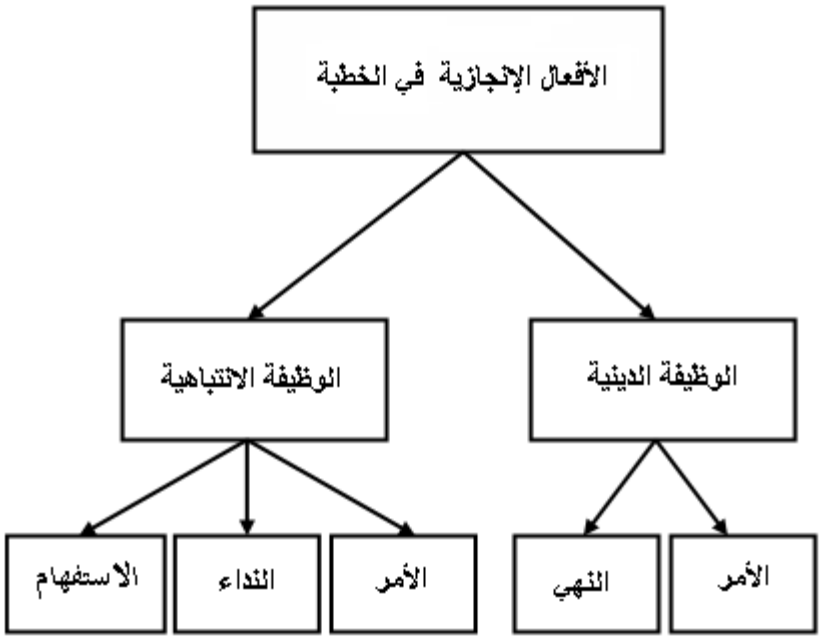
– أيّها الناس.

– ألا هل بلّغت؟

فالتراكيب خالية من أي محمول ديني، ولكنّها دعوة إلى المتلقي ليبقى على تواصل دائم مع المرسل، إشعاراً بأهمية الرسالة، وخطورة ما تدلّ عليه.

ويمكننا عرض الجانب الوظيفي للأفعال الكلامية لخطبة الوداع ضمن هذه الخطاطة:

[39] محمد الصبيحي: **مدخل إلى علم النص** ص107.



البنية الحجاجية في خطبة الوداع:

يعتبر إقناعُ المستمعين والتأثيرُ في أفكارهم وسلوكاتهم ووجدانهم الهدفَ الأول للخطابة، ولهذا السبب يمثّل الحجاج (Argumentation) البنية المفصلية في فن الخطاب ومواجهة الجمهور، إذ يعمد الخطباء على الدوام إلى توظيف مختلف الأشكال الحجاجية في سبيل تحقيق هذا الهدف، عبر السعي نحو "تغييرِ اعتقادٍ يُفترضُ وجوده لدى المتلقي، باعتقادٍ بآخرَ يَعتقدُ المرسلُ أنّه الأصحُ"[40]، ولهذا اعتبرت البنية الحجاجية مكوّنا أساسيا من مكوّنات الدرس التداولي، و"تشدّد التيارات التداولية على أنّ سلوك الأفراد إزاء الخطاب مرهون بحجة صاحبه –أي المتلفّظ به– وكذا على المشروعية المرتبطة بالمنزلة المعترف بها له"[41].

وخطبة الوداع تأتي ضمن هذا السياق، فمشروعية الخطيب (الرسول صلى الله عليه وسلّم) لا غبار عليها، كما أنّ الخطبة تنشد عبر منظومة من الحجج والبراهين الدامغة التأثيرَ في المخاطبين وتغيير قناعاتهم ومعتقداتهم، عبر استراتيجية تقوية تقوم على الطرق الحجاجية التالية:

أولا توظيف الشاهد القرآني:

يعتبر القرآن الكريم كتاباً مركزيًّا في حياة المسلمين، فهو كلام الله ووحيه، لذلك يمثّل الاحتجاج به إضافة مهمّة لأي خطاب بشري، وقد تضمّنت خطبة الوداع عددا من الاقتباسات من القرآن دعمًا للحجة، وتقوية للتوجيهات التي تضمّنتها، والآيات المقتبسة هي:

[40] محمد الصبيحي: **مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه** ص108.
[41] دومينيك مانقونو: **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، ترجمة د.محمد يحياتن ص12.

﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ﴾[42] .

﴿إِنَ عِدَّةَ الشهور عند اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً﴾[43] .

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[44] .

ثانيا: الحديث النبوي حجة في ذاته.

إنّ حديث الرسول نفسَه حجّة، وهو دليل شرعي في ثقافة المسلمين، يتقبلونه بالتسليم والإذعان إذا توفّرت شروط صحته، وبالتالي فالخطبة كلّها حجة شرعية على المسلمين، لا يملكون حق ردّها أو رفضها، أو انتقاء بعض تعاليمها عن بعض، إنّها دستور عملي واجب النفاذ.

ثالثا: التأكيدات الأداتية

أكثر المؤكدات الأداتية استخداما في الخطبة هي (إنّ) و(أنّ)، فقد تكرّرا معًا 19 مرة، وهو عدد كبير مقارنة بحجم النص، بالإضافة إلى (قد) التي تكرّرت ست مرات، كما ورد التوكيد بـ(النون الثقيلة) مرة واحدة في قوله (**فلا تَرْجِعُنّ بَعْدِي كُفاراً**) ما يدلّ على أهمية الموضوعات التي عالجتها الخطبة، وضرورة تطبيق تعاليمها على الفور، ما يحوّل الخطبة من نشاط لغوي إلى فعل واقعي، وهذه إحدى مرتكزات الفكر التداولي المعاصر، الذي يصرّ على أنّ فاعلية اللغة لا تتوقف على فهم المعنى ولكنها تتجلى في إنجازية الفعل من قبل المخاطبين[45].

رابعاً: التأكيدات الأسلوبية

في الخطبة العديد من المؤكّدات الأسلوبية التي تضيف مزيداً من القوة الحجاجية عبر الأساليب التالية:

1-أسلوب القصر: ممثلا في:

1. 1- النفي والاستثناء: في ثلاثة مواضع وهي (**لاَ يَحِلُّ لامْرِىءٍ مَالُ أَخيهِ إلاّ عَنْ طيبِ نفْسٍ منهُ**)، و(**ليس لعربيّ فَضْلٌ على عجميّ إلاّ بالتّقْوىَ**)، و(**وإن مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية**).

2. 1- القصر بإنّما؛ قال في سياق الحديث عن النساء: (**إنما أخذتموهن بأمانة الله**).

3. 1- المفعول المطلق، قال عن النساء اللواتي يخللن بعقد الزوجية (**وتضربوهن ضرباً غير مبرح**)

[42] سورة التوبة الآية 37.
[43] سورة التوبة الآية 36.
[44] سورة الحجرات الآية 10.
[45] يقول د.عادل فاخوري: عند قول الأب إلى ابنه (أغلق النافذة) لا يستوفي الأب الغرض من قوله بمجرّد فهم الابن كلامه، بل على هذا الأخير أن ينجز الفعل المطلوب" **تيارات في السيمياء** ص97.

4. 1- التقديم والتأخير: وقد ورد في غير موضع من مواضع الخطبة تقديمًا للأهم على حساب المهم ليكون أوقع في النفس، وأبلغ في الفؤاد، من ذلك قولُه عن النساء (**إنهن عندكم عَوَانٌ**) أي أسيرات، ففرّق بين المسند والمسند إليه بملفوظ (العندية)، إشارة إلى موقعية المرأة ومنزلتها، فهي تحت مسؤولية الرجل، ومن مقتضيات قوامته، التي تستدعي تحمّل الإحسان إليها، ونحو قوله (**فاعقلوا أيها الناس قولي**)، فقدّم الملفوظ (اعقلوا) على صيغة المنادى الذي يستحقّ الصدارة، دليلاً على أهمية حفظ الرسائل التي تضمّنتها الخطبة، وضرورة استيعابها.

2-**أسلوب المقابلة**: وذلك في موضع واحد، في قوله: (**لا تَظلِمون ولا تُظلَمون**)، تأكيداً منه صلى الله عليه وسلّم على رفض الظلم مهما كان مصدره.

الخاتمة:

وفي الختام نخلص إلى أنّ النظرية التداولية تمثّل إضافة نوعية إلى حقل الدراسات اللغوية، من خلال رؤيتها الموضوعية الشاملة للنشاط اللغوي، وهي رؤية تركّز على الوضع الاستعمالي للغة، عبر تفعيلها ونقلها من الطبيعة اللغوية البحتة، إلى الواقع العملي في الحياة، وقد تجسّد ذلك في الخطاب النبوي بعامة، وفي خطبة الوداع بوجه خاص.

وبسبب البعد الوظيفي للخطبة فإنّها اتّكأت على العديد من الملفوظات ذات الطابع الإنجازي، عبر مجموعة من الأفعال الكلامية التي أسهمت في تحويل الخطبة إلى حالة ثورية تنشد تغيير واقع الناس المعيش، يدعم ذلك كلّه بنية حجاجية قوية تستند على روح القرآن وعلى جملة من المؤكّدات الأسلوبية والأداتية القادرة على إقناع السامعين، وتغيير طبيعتهم المعتقداتية والسلوكية.

AN ANALYTİCAL & COMPARATİVE STUDY OF "THEORY OF EFFECTİVENESS OF *INTENTİON* & ACTİON" İN ISLAMİC & MODERN JURİSPRUDENCES

(In the light of Islamic jurisprudential principles and Maxims of Equity)

Authors:

1. **Muhammad Yasir**, Lecturer, Khwaja Fareed University of Engineering & Information Technology, R.Y.Khan.
2. **Umm-e-Laila**, Lecturer, Govt. Sadiq College Women University, Bahawalpur.

Mailing and Email address:

1. House No 84, Street No 1, Riaz Colony, Bahawalpur, Pakistan
2. Email: Muhammadyasir715@yahoo.com Email: ummelaila@gscwu.edu.pk

Abstract:

Since the role of legal statutes and the set of rules are known to be the pillars of security of a particular society. Therefore, these rules are significant and important for the life of societies. These sets of rules play a role of security, peace and solidarity of countries, nations and even civilizations. Practically speaking, rules, principles and maxims are the helping organ of states and nations because they tend to create and establish the codes of law which is inevitable in the safeguard of social and physical borders any where irrespective of the caste and creed, color and culture.

The rules of modern jurisprudences I.e. *'Islamic jurisprudential principles'* and *'Maxims of Equity'* define and explain extremely precisely the application and justification of the Islamic and western law. These Maxims are the product of the evolution of the time; the natural result of learned rules from the historic past experiences. Thus they are the gist, the philosophy behind and the justification at the back of these Maxims.

In this article we intend to compare theory of effectiveness of intent and action in Islamic and Western law in the light of Islamic jurisprudential principles and Maxims of Equity. It aims at defining and refining the 'spot lighted comparison' of the application of Islamic jurisprudential principles and Maxims of Equity with special reference to the **'*Intention*'** as prime motor of adjudication. Moreover, it also focuses on the deep study of their feasibility in

the social and legal facilitation, benefit of the common people with specified reference to the sources of the set of rules and maxims.

The said two principles would be examined in the comparative method highlighting their similarities and contrasts. We have also to measure the depth of the systems absorbing such maxims in the practical exercise of the justice and to sought out the possibility of maximizing the use of these facilitating techniques in the courts from grass root level up to the highest order.

Key words: Islamic Jurisprudence, Western law, Islamic jurisprudential principles, Maxims of Equity, Intention, Act.

1. Introduction

In both the school of thoughts (Islamic and modern jurisprudences) *Intention* is of the prime importance as far as the relative acts are concerned. The change in *Intention* brings abrupt changes in the application of juristic rules because every action is adjudicated according to the relative *Intention,* which all together gives birth to almost contradictory results. That is why it has been commonly said that "actions are judged by *Intention*s"[1] which is mostly demonstrated in the cases of culpable and non-culpable homicide. While the 'occurrence of death' is common in all types of murders yet the result depends upon the judged *Intention*s.

When the murder is the result of intended act, it amounts to 'murder by *Intention'* (قتلِ عمد) and when it is the result of an accident it amounts to death by chance without *Intention* it called 'murder without *intention*' (قتلِ خطاء). Third and unique type of murder is where the *Intention* of murder exists yet the murder has not happened; it amounts to the crime of 'attempt to murder' (قتلِ شبه عمد) which is almost equal to the crime of murder. In all the above cited cases the change of *Intention* results in the change of results and their relative rules.

Before making further progress in this context, it looks appropriate to define the very concept of *Intention*. Literally speaking *Intention* is known to be intending to do or not to do something.

[1] Muhammad Khalid Al-Atasi, Sharah Majallah al Ahkam al Adliah (Islamabad: Idara Tehqeeqat e Islami, 1986AD), Qaida No: 2.

While according to juristic terminology, it is different as Ibn e Nujaym (970 AH) define in his words:

أَنَّهَا شَرْعًا الْإِرَادَةُ الْمُتَوَجِّهَةُ نَحْوَ الْفِعْلِ-[2]

According to juristic terminology *Intention* means 'to resolve for an act'.

Intention is a committed resolve to act; it is generally applicable for religious rituals. In both the Islamic and modern jurisprudences any act becomes legal act when it is accompanied by *pre-Intention* i.e. a surgeon as well as a robber uses knife but both have different *Intention*; the surgeon's act is moral and legal laudable while the act of robber is morally condemned and legally punishable.

2. Methodology of research

It is hereby most precisely submitted that the present study relates and penetrates into the comparative study of the Islamic jurisprudence and modern jurisprudence with special reference to their regulating principles and laws, while highlighting and explaining the maxims of both jurisprudences and the regulations thereof. Yet it has been observed that certain comparison have already been made with general applications. Therefore, the deep study and penetration is needed with special reference to applicability and the rules of both the Islamic jurisprudential principles and maxims of equity. That's why we have selected the field of comparative applicability and affectivity of Islamic jurisprudential principles and maxims of equity with special reference to *Intention*s and acts herein. Focusly speaking the work underhand consists of three aspects:

- Firstly, almost exclusive list of relative maxims and regulations (Islamic jurisprudential principles, maxims of equity and legal maxims) pertaining to our topic would be enumerated.
- Secondly, the degree of affectivity of *Intention*s and acts in both the jurisprudences would be measured according to the legal relative statutes, with the kinds and modes of applications. The guiding principles and reference case study would be discussed.
- Thirdly and finally, comprehensive comparison of Islamic jurisprudential principles and maxims of equity would be conducted juristically.

[2] Zain ud din ibn e Nujaym, Al Asybah Wan Nadho'ir (Bairoot: Dar al kutab al ilmiyah: 1999AH), 25/1.

3. List of Maxims and Principles

Islamic jurisprudential principles and maxims of equity[3] have provided us regulations regarding the *Intention*s and acts. Therefore the same provide us the detail of laws regarding *Intention*, their legal authority and their importance. The list of rules and regulations given below, their details are given in the books of the jurisprudences therefore we intend to provide précised introduction of the same and comparison thereof.

A. Principles of Islamic Jurisprudence

i. **الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا-**[4]

Deeds are deemed as their motives.

ii. **لَاثَوَابَ إِلَّابِالنِّيَّةِ-** [5]

Rewards are accorded, according to *Intention*s.

iii. **الْعِبْرَةُ فِي الْعُقُودِ لِلْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي لَا لِلْأَلْفَاظِ وَالْمَبَانِي** [6]

words In contracts and agreements the *Intention* of the parties, rather than the actually used by them, should be considered.

iv. **إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ-**[7]

Actions are judged by *Intention*s.

B. Maxims of Equity

i. Equity looks to the intent rather than the form.[8]

ii. Equity does not regard the form and circumstance, but rather the substance of the act.[9]

iii. Equity regards the spirit and not the letter.[10]

---

[3] A knowledge which explains very precisely the juristic debates in the shape of principles and regulatory practices which relates to one or more topics and their most aspects

[4] Al-Atasi, Sharah Majallah al Ahkam al Adliah, Qaida No: 2, 11, 14.

[5] Ibn e Nujaym, Al Asybah Wan Nadho'ir, 20/1.

[6] Al-Atasi, Sharah Majallah al Ahkam al Adliah, Qaida No: 3, 15.

[7] Bukhari, Al Jame Al Sahih, Hadith No: 1.

[8] Snell, Edmund H.T, The Principles of Equity, Edited by H.Gibson Eivington- A.Clipfoed Foutmne(London: Sweet and Maxwell, Limited, 3,Chanceet Lane, W.C. 2, Eightheenth Edition, 1920),167.

[9] Saed, A Collection of Legal Maxim, Maxim No:100, 13.

[10] Cotterell, A collection of Latin Maxims and Phrases, 20.

C. Legal Maxims

i. ***IN MALEFICIIS VOLUNTAS SPECTATUR NON EXITUS.***

result.[11]In criminal acts, the *Intention* is to be sought or examined rather than the

ii. ***VOLUNTAS IN DELIETIS, NON EXITUS SPECTANTUR.***

In criminal cases, the *Intention* and not the result is regarded.[12]

iii. ***IN CONVENTIONIBUS EONTRAHENTIUM VOLUNTAS POTIUS QUAM VERBA SPECTARI PLACUIT***

In contracts and agreements, the *Intention* of the parties, rather than the

actually used by them, should be considered.[13] words

iv. ***ACTUS NON FACIT REUM NIST MENS SIT REA.***

The intent and the act must both concur to constitute the crime.[14]

v. ***RES IPSA LOQUITUR.***

The things speak of themselves.[15]

vi. ***ACTUS NON FACIT REUM NISI MENS SIT REA.***

The act itself does not make a man guilty unless his *Intention* was so.[16]

There can be no crime large or small, without an evil mind.[17]

An act itself does not make one guilty, unless done with guilty intent.[18]

vii. ***ACTA EXTERIORA INDICANT INTERIORA SECRETA.***

Acts indicate *Intention*.[19]

viii. ***ACTUS ME INVITO, NON ESTMEUS ACTUS.***

---

[11] Cotterell, A collection of Latin Maxims and Phrases, Maxim No:116, 31.

[12] Cotterell, A collection of Latin Maxims and Phrases, Maxim No:285, 73.

[13] Herbert Broom (D.1882 AD) A Selection of Legal Maxims**:** Classified & illustrated (Lahore: Pakistan Law House, 10th ed 2012), 550.

[14] Broom, A Selection of Legal Maxims, 207.

[15] Broom, A Selection of Legal Maxims, 204.

[16] Broom, A Selection of Legal Maxims, 306.

[17] Eugene J. Chesney, "Concept of Mens Rea in the Criminal Law." Crim. L. &Criminology Vol. 29, Article .2 (1938-1939) 627.

Pleobet , 7 maxim no 53[18]

[19] Broom, A Selection of Legal Maxims, 200.

An involuntary act is not one's own act, i.e., an act done against one's will is not such persons act.[20]

Whole the above mentioned list consists of the principles and maxims in a way or other relate, explain and comprehend the 'law of *Intention'* and its role in both the jurisprudences.

4. Role of *Intention* in Islamic Jurisprudence

The law of *Intention* in Islamic jurisprudence has been based and evolved for a long time, has developed permanent rule *Intention* that is . It was originally based on the *hadith* regarding **الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا**[21]

إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ.[22]

The said principle covers and applies on all the aspects of life including the religious rituals. The absence of *Intention* even in the religious ritual makes the actions wide and unperformed. This situation invites the application of the rule . For example, the **لَاثَوَابَ إِلَّابِالنِّيَّةِ**[23] absence of *Intention* renders the prayers and all other religious rituals null and wide but it must be made clear that *Intention* is not necessarily the uttered words but also it is constituted by the mere hearty willingness to do or not to do something. It is interesting to know that the absence of willingness even in the presence of uttered words is called hypocrisy; it never fulfills the requirement of *Intention*.

To explain and extend it, further it can be simply said that religious services performed with the *Intention* of claiming the reward from almighty Allah are fruitful only in the presence of good *Intention,* while the same is rendered to be sin in the presence of bad *Intention;* for example if a man goes to the mosque not for the prayers but for some monitory reward or he commits theft in the mosque he would be rendered punishable under the civil law and his going to the mosque with bad *Intention* would make him liable to be punished rather to be prized. This is the demonstration of the **لَاثَوَابَ إِلَّابِالنِّيَّةِ**[24] .This principle is further explained by quotation of Imam *Sayyuti:*

[20] Cotterell, A collection of Latin Maxims and Phrases, Maxim No:8, 3.

[21] Al-Atasi, Sharah Majallah al Ahkam al Adliah, Qaida No: 2, 11, 14.

[22] Bukhari, Al Jame Al Sahih, Hadith No: 1.

[23] Ibn e Nujaym, Al Asybah Wan Nadho'ir, 20/1.

[24] Ibn e Nujaym, Al Asybah Wan Nadho'ir, 20/1.

> *(Intention* of a believer is better نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِAccording to this *hadith*
>
> than his action) which means that the believer will ever live in the heavens. Although he has obeyed his god during the limited time of his life but he intended to obey the God for always. The non-believer would ever live in the hell because he intended to disobey the God forever. The deciding factor is the *Intention* rendering the former as a resident of heavens while rendering the later the ever resident of hell. In other words the continuation of *Intention* is the continuation of entitled reward.[25]

While talking about non-religious affairs i.e. social engagements and behaviors including the attitude of a man in his society come under the same rule because the application of *Intention* is general in nature and exclusively apply to the human actions ranging from common dealings up to the higher social dealings. As there is a general rule about contracts, mutual dealings and reciprocal daily activities commercial or non-commercial, it has been observed and also has been proved by the judgment and the famous tradition of intention that in such dealings and undertakings the intention is the main subject matter of the contracts and not the words only. As the same has been suggested by the principle:

> الْعِبْرَةُ فِي الْعُقُودِ لِلْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي لَا لِلْأَلْفَاظِ وَالْمَبَانِي [26]
>
> In contracts and agreements the *Intention* of the parties, rather than the words actually used by them, should be considered.

means to become responsible personally to perform some special undertaking in (عقد)Contract the intention and not the words, phrases and (عقود)the intended form. In all such contracts passages should be followed for example:

> A man offers another man a gift of a wrist watch in consideration of some material condition like some money or a mobile set or for that matter some sort of service, in any words or phrases intended to reciprocate the contract mutually; although he has used the word of gift with the intention of an exchange. the word 'gift' would mean the sale offer and if accepted by the other party would complete the offer and acceptance to complete the

[25] Al-Atasi, Sharah Majallah al Ahkam al Adliah, Qaida No: 14.

[26] Al-Atasi, Sharah Majallah al Ahkam al Adliah, Qaida No: 3, 15.

> contract, herein all the contract laws would activate and any defect in the offered item would render it to be returnable so on and so forth just like a genuine legal contract.

Conclusively speaking the maxim and forces the intended promise and not it's literally form and herein the intention definitely means the unqualified and unconditional impression and understanding of the accepter according to the commonly known meanings of the offer. As Imam Muhammad has cited the mode of contract with the circumstantial evidence making more clear the intention for example he declared that: divorce is judged by the intended mode of the divorcee. If divorcee that is the husband has intended to commit one divorce it would be deemed to be convey one massage it would be judged as so but if the divorcee intended to divorce all the three times, the divorce would be complete and irrefutable. Therefore, the *Intention*al statement of the husband is the deciding factor herein.

According to the said *hadith* presence of *Intention* is effective and operative in committing or omitting any action. This law applies both spoken *Intention* and unspoken *Intention* i.e. *Intention* implied by action for example as *hadith* of Abu bakra relates that the holy prophet ﷺ said:

> إِذَا التَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالقَاتِلُ وَالمَقْتُولُ فِي النَّارِ الخ[27]
>
> If two Muslims fight with each other and one murders the other, both shall go to the hell. The holy Prophet was asked that murderer must deem to be 'Jahnmy' helled. But why the murdered person was sinful to receive the hell? The holy Prophet answered that as both of them is intended to murder each other therefore, both of them are entitled to go to hell and the presence of *Intention* has caused them to be so.

Moreover, in civil and criminal cases, change in *Intention* brings abrupt changes in the application of juristic rules because every action is adjudicated according to the relative *Intention*, which all together gives birth to almost contradictory results. That is why it has been commonly said that "actions are judged by *Intention*s"[28] which is mostly demonstrated in the

[27] Bukhari, Al-Jame Al-Sahih (Bairoot: Dar toaq al Nujat, 1422 AH), Hadith No: 31.

[28] Al-Atasi, Sharah Majallah al Ahkam al Adliah, Qaida No: 14.**الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا**

cases of culpable and non-culpable homicide. While the 'occurrence of death' is common in all types of murders yet the result depends upon the judged *Intention*s.

5. Role of *Intention* in Modern Jurisprudence

The common law of the west was rigid and inflexible. It always followed the words strictly in the literal sense of the words; it had no other consideration for example the contracts of the land sale were decided on the mentioned time in the contract without any sort of relaxation. West has allowed the equity to play its role in the fields of contract and the sale of goods. Now equity has entered into the social dealings and contracts and has introduce considerable time factor in the fixed type of contracts. Herein the *Intention* of the parties is considered and responded accordingly in all the walks of life including the daily affairs and the cases adjudicated by the courts. Equity has introduced a sort of relaxation in fixed contracts accommodating the *Intention* of parties rather than the form of written words of the contracts. The law of equity, nowadays, is the regular law of land in the England and Europe and the same dating back to the early Islamic era. (*استحسان*) roots back to the Islamic law of *Istehsan*

There are some maxims and principles of equity which relate to the *Intention* and its importance in modern jurisprudence and the resultant acts. Some of them declare that,

- Equity looks to the intent rather than the form.
- Equity does not regard the form and circumstance, but rather the substance of the act.
- Equity regards the spirit and not the letter.

These maxims of equity and other legal maxims describe the applications of them in the civil and criminal cases. The application of these maxims can be seen in the following instances:

i. Relief against penalties and forfeitures.
ii. Relief in regard to precatory trust.
iii. Relief in regard to mortgages, the doctrine of equity of redemption and the doctrine of clogs on redemptions.
iv. Attitude in regard to statute of frauds.
v. Recognition or application of these maxims in Pakistan

i. Relief against penalties and forfeitures

Common Law courts insisted on the literal form of the contract that if the contract is breached, certain amount must be given as compensation, though the actual loss is not that much. Equity interprets the purpose and intent of the contract itself. The principal object of the contract is to

perform it and not the compensation. The compensation is a subsidiary matter. For instance, 'X' obtained loan from the bank and could not pay it back within the scheduled time. Legally, the bank is entitled to forfeit the property guaranteed against the loan and recovers the loan according to the common law. While making concession to the intent of 'X' to pay back the loan to the bank, the equity will allow him to avail the considerable time in order to arrange the amount for the bank recovery of loan.

ii. Precatory trust.

A trust is created with (1) an *Intention* on his part to create a trust thereby, (2) the purpose of the trust, (3) the beneficiary, and (4) the trust property. Where an author uses words such as 'I hope', 'I request' or 'I recommend' the first condition is missing. In cases where subsequent ingredients are found, in early days, it was held by the equity courts that he had the *Intention*. This view is in use now but not as liberally as before.

For example 'X' creating a trust gives five Lac to 'Y' who undertook to pay it back within the scheduled time and failed to do so because of the theft of the said money. Yet he intended to pay it back the breach would not be spontaneously adjudicated because of his *Intention* and the equity would facilitate him to pay back within the considerable time after the scheduled time which is against the common law but is in line with the law of equity.

iii. Relief in regard to mortgages

The mortgagor has a right to obtain his property back by payment of the debt and that is his *right of redemption*. The mortgagor's right of redemption is guarded by courts and this has been expressed in a well-known legal maxim, *"Once a mortgage, always a mortgage, and nothing but a mortgage"*. For example, 'X' gets the money against the mortgage of his house but could not fulfill the mortgage contracts within the fixed date. In this case, the law of equity would act to make concession for the mortgage money and relax the time.

iv. Attitude in regard to statute of frauds

In the case of fraudulent legal issues, the court would appreciate the *Intention* of the payer and provide him the considerable time making consideration of his monitory resources and *Intention*. Similarly, in the cases of temporary loans and contracts, the equity would relax the time according to the positive *Intention* of the party.

v. Recognition or application of these maxims in Pakistan

- **Sec 55 of the Contract Act**

If time is the essence of the contract and it is not performed within the stipulated time, the contract or part of it which is unperformed, would be voidable. If time is not the essence, the contract will not be voidable but entitles the promisee to damages.

- **Sec 74 of the Contract Act**

Only a reasonable compensation can be claimed.

- **Sec 114- A of the Transfer of Property Act**

Forfeiture clauses in a lease

Looking into the above mentioned instances and the clauses of the concerned acts, it is very evident that *Intention* has a driving force in deciding the legal and criminal cases, leaving aside the religious matters and rituals are in the per-view of equity in Islamic jurisprudence; which has not been taken into account here because of the comparative study of two systems, for in the modern jurisprudence there is no such possibility of comparison. We would concentrate solely on the civil and criminal judicial procedure and systems for the purpose of logical and jurisprudential comparison. In the cases of criminal liability, *Intention* has the same status as it enjoys in the civil cases i.e. *Intention* is a considerable ingredient in both the types of legal systems. It is hereby solemnly stated that in all the criminal cases the presence of *Intention 'MENS REA'* is inevitable and integral. The said two maxims highlight the significance of *Intention* in the criminal cases which say:

- ***IN MALEFICIIS VOLUNTAS SPECTATUR NON EXITUS.***

In criminal acts the *Intention* is to be sought or examined rather than the result.[29]

- ***VOLUNTAS IN DELIETIS, NON EXITUS SPECTATUR.***

In criminal cases the *Intention* and not the result is regarded.[30]

Throwing the further light on the subject, Richard A. Wasserstrom (b1936AD) explained the justification of due liability for the crime which follows as:

> In both the English and the American legal systems, a person's liability to punishment is generally made dependent upon certain mental conditions (in addition, of course, to the commission of certain proscribed acts, etc.). In order for

[29] Cotterell, A collection of Latin Maxims and Phrases, Maxim No:116, 31.

[30] Ibid, Maxim No:285, 73.

> a person to be held criminally responsible for his acts, so the generally acknowledged doctrine goes, *'MENS REA'* must have been present.[31]

Simultaneously, intention works in Islamic law in criminal cases also under the wide application of this maxim:

الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا[32].

This maxim along with the intentional undertaking implies and refers to the objectivity of the transaction including religious, civil and criminal cases. Simultaneously importance of intention in criminal cases has also been taken sanction from *hadith* of Abu Bakra:

إِذَا التَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالقَاتِلُ وَالمَقْتُولُ فِي النَّارِ الخ[33]

> If two Muslims fight with each other and one murders the other, both shall go to the hell. The holy Prophet was asked that murderer must deem to be 'Jahnmy' helled. But why the murdered person was sinful to receive the hell? The holy Prophet answered that as both of them is intended to murder each other therefore, both of them are entitled to go to hell and the presence of *Intention* has caused them to be so.

The presence of guilt or intention of guilt for criminal liability is common in both the system of jurisprudences and presence of *Intention* qualifies the degree of crime, its relative liability and adjudication. Now we are trying to elaborate the relative *Intention* dividing the kinds and forms of liability of crime.

6. Kinds of crime

Legally speaking, crime has three kinds according to their distinct three modes:

- **Firstly,** *Intention* and action combined resulted into a crime (i.e. Qatl e Amd).
- **Secondly,** in another case the *Intention* exists but crime has not resulted or cannot be resulted (i.e. Qatl e Khata). This situation invites the liability of *Intention*. In these cases the original liability of the crime is substituted by the liability of *Intention*, only which may range differently in both the jurisprudence systems.

[31] Wasserstrom, Richard A. (1967) "H. L. A. Hart and the Doctrines of Mens Rea and Criminal Responsibility," *University of Chicago Law Review*: Vol. 35: Iss. 1, Article 5.

[32] Al-Atasi, Sharah Majallah al Ahkam al Adliah, Qaida No: 2, 11, 14.

[33] Bukhari, Al-Jame Al-Sahih (Bairoot: Dar toaq al Nujat, 1422 AH), Hadith No: 31.

- **Thirdly,** a criminal result has been completed without the *Intention* of the crime (i.e. Qatl e Shibh e Amd).

Intention and action combined resulted into a crime. This is the case of simple and general crime having all the components intact. As Herbert Broom (1882 AD) has quoted:

> ***ACTUS NON FACIT REUM NIST MENS SIT REA***
>
> The intent and the act must both concur to constitute the crime.[34]

According to Broom (1882 AD), the law decides the actions of a person and presumes his *Intention* by his action and thus both constituents complete the crime. For example, a traveler has entered an inn and commits criminal trespass and some other crime; his entrance would be taken as *Intention* to commit the crime. And furthering his theory, Broom (1882 AD) explains and agrees with other criminologists that the past of a person decides his *Intention* i.e. a habitual criminal would be deemed to commit the intended crime *intentionally*, because of his psychological makeup, while a pious and non-criminal man would not be taken granted having criminal *Intention* along with his action. He may be an innocent man who has happened to commit the crime by accident and by chance. In this case the crime is not committed because *Intention* is absent in this case.

In Islamic jurisprudence, *Intention* and the committion of crime, both constitute the crime. There guide us or give us an implication ﷺis no particular principle yet a *hadith* of the holy Prophet that the *Intention* of the people of His Ummah would not amount to crime if not committed. God forgive them because of their ommittion of the practical sins.

> إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمْ-[35]
>
> The people of My Ummah are not deemed to any liability for their evil wills and *Intention*s until they commit or speak about the crime. (This privilege bestowed by God, for the last Prophet's Ummah)

According to Islamic jurisprudence, the original section of the penal code would not apply to the case of bad *Intention* without happening of crime (Attempt to murder). This is the discretion of the Qadhi (judge) to adjudicate according to the nature of the allegation. That is

[34] Herbert Broom (D.1882 AD) A Selection of Legal Maxims: Classified & illustrated (Lahore: Pakistan Law House, 10th ed 2012), 207.

[35] Bukhari, Al Jame Al Sahih, Hadith No: 5269.

why in the case of accidental death or death without *Intention* and simultaneously *Intention* without death, do not invite and invoke the original section of the penal code but a substitution like Diyat etc is suggested by Islamic courts, in order to avoid the loss of life in this case and in the case of just mere *Intention*al commitment. The lighter punishment would be accorded by Qadhi (judge) according to the situation, in order to provide a sort of social protection to the general population and the deterrence for the criminals.

7. Kinds of crime according to the constitution of Pakistan

Because the Pakistan penal code (PPC) is inherited by western law therefore, the code has mentioned and made a debate on the *Intention*, action and the cause factor into the legal system. The code has discussed in detail the criminal liability in section number 35, 300, 318 and 321 in which especially the kinds of attempts of murders and the *Intention*al liabilities are discussed in detail.

i. *Intention*:

> Whenever an act, which is criminal only by reason of its being with a criminal knowledge or *Intention*, is done by several persons, each of such persons who join in the act with such knowledge or *Intention* is liable for the act in the same manner as if the act were done by him alone with the knowledge or *Intention*.

ii. Qatl-e-khata:

> Whoever, without any *Intention* to cause death of, or cause harm to, a person causes death of such person, either by mistake of act or by mistake of fact, is said to commit qatl-e-khata.

iii. Qatl-e-Amd:

> Whoever, with the *Intention* of causing death or with the *Intention* of causing bodily injury to a person, by doing an act which in the ordinary course of nature is likely to cause death, or with-the knowledge that his act is so imminently dangerous that it must in all probability cause death, causes the death of such person, is said to commit qatl-e-amd.[36]

In all the above mentioned sections *Intention* and commitment have been taken as the basis of crime and on the same basis adjudication is made in the codes.

[36] Pakistan Penal Code (Act XLV of 1860, October 6th, 1860)

8. Presence of *Intention* for Criminal liability

Because it is very essential that for the liability for the crime, the *Intention* to commit the crime or to get it committed must be present and evident in both the jurisprudences as far as the western law is concerned Eugene J. Chesney referring to a legal maxim writes that:

> ***ACTUS NON FACIT REUM NIST MENS SIT REA***
> There can be no crime large or small, without an evil mind.[37]

It means that the presence of *Intention* is actually the liability of crime and its non-existence and absence creates no crime. William Searle Holdsworth (1944 AD) explains the criminal liability and says that basically the *Intention* in the shape of guilt and ill will creates the criminal liability and it works vice versa. As he says:

> In these various ways the law starting from the idea that is *'mens rea'* or element of moral guilt is a necessary foundation of criminal liability.[38]

Simultaneously, Islamic law also attaches full liability of crime with the presence of guilt and mal-intention as we have mentioned above in the hadith of Abu Bakra which confirms the criminal liability of murder of both the fighter with the intention of murdering each other which results in the murder of one of them

As we have seen that the criminal liability is positively co-related with the intention, it is hereby required that how to measure the degree of intention? Which being the resolvement of mind is invisible and intangible. The question arises how to measure the *Intention* and how to define the *Intention* itself? The law has established certain symptoms and modes to activate the liability in such cases.

9. Invisibility and intangibility of *Intention*

Now the question arises that *Intention* being invisible and intangible how it can be judged, how it can be valued and how it can be confirmed? For all of the above categories just the evil mind cannot represent all the possible *Intention*al modes. There is no instrument to measure the human resolvement. Therefore, we have to depend solely upon the jurists and the accepted law of the

[37] Eugene J. Chesney, "Concept of Mens Rea in the Criminal Law." Crim. L. &Criminology Vol. 29, Article .2 (1938-1939) 627.

[38] Chesney, Concept of Mens Rea in the Criminal Law, 644.

land enforcing the relative penal code. According to Kevin Jon Heller[39] it is humanly impossible to measure the invisible and intangible human intent factor, as he says:

> It is fair to say, in short, that contemporary criminal law requires jurors to be latter indistinguishable mental day Kreskins-to not only reliably distinguish nearly states, but also to accurately determine which of many possible mental states the the crime. Is such mindreading defendant actually possessed at the time of possible? Or is St. Thomas Aquinas (1274 AD)[40] correct that "God alone.., is able to judge the inward movement of wills"?[41]

After sorting out the possibilities of measuring *Intention*, judging the evil mind and highlighting the expert contentions in this regard, it is further said that,

> ***ACTUS NON FACITREUM NISI MENS SIT REA***
>
> The act does not make a person guilty unless the mind is also guilty.
>
> Few today would disagree with the maxim; the criminal law has long since rejected the idea that causing harm should be criminal regardless of the defendant's subjective culpability. Still, the maxim begs a critical question: can jurors accurately determine whether the defendant acted with the requisite "guilty mind"? St. Thomas Aquinas (1274 AD) was certainly skeptical that such mindreading as cognitive psychologists call it, is within the ken of mere mortals.[42]

After conducting a debate on the role of *Intention* and its possible evidence to be judged, finally declares that judging the evil mind is the field of analyst, psychologist or a psychiatrist to fix the degree of *Intention* and in certain cases rather in most cases they also fail to do so because human mind is so complex that accurate reading of the *Intention* cannot be made. So we have to depend on the legal generalization that is the maxims and principles of the juristic system.

> ***ACTUS NON FACIT REUM NISI MENS SIT REA***
>
> The act does not make a person guilty unless the mind is also guilty.

[39] Kevin Heller is currently Professor of Criminal Law at the School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London

[40] He was an Italian Dominican friar, Catholic priest, and Doctor of the church

[41] Kevin Jon Heller, "The Cognitive Psychology of Mens Rea." Journal of Criminal Law and Criminology, Northwestern University, School of Law (Winter 2009): 319-320.

[42] Heller, The Cognitive Psychology of Mens Rea, 317.

> Such a simple maxim yet is so difficult one to apply. Aquinas (1274 AD) did not believe that ordinary mortals could determine whether an individual possessed a guilty mind. To him, "God alone, the framer of the divine law, is able to judge the inward movement of wills ...."Legal scholars, by contrast, have always dismissed Aquinas's skepticism, insisting even taking as an article of faith that jurors can, in fact, determine the ***MENS REA*** of those whom the criminal law seeks to punish.[43]

10. Acts indicate *Intention*

Consequently the decision of liability of murder requires a serious and diligent examination of the surroundings of the murder i.e. a man had dug a hole in the way in which a passenger felled to death. Now, it would be decided that the place of hole is or is not the common passage. The factor of *Intention* differs from situation to situation. If a place of hole is a public way then the *Intention* would be presumed positive. In other case, the section of *Intention* would not apply. Broom (1882 AD) has also enumerated a rule similarly which says that the action would definitely represent the *Intention*, he says:

> **ACTA EXTERIORA INDICANT INTERIORA SECRETA**
>
> Acts indicate *Intention*.[44]

The only possible judgment of the *Intention* can be the mode of action. Therefore, the same would be evaluated by the judge. In such cases Islam has substituted a principle of evidence of appearance amounting to the intangible and invisible *Intention*, which may be mere assessment by the concerned adjudicator or the relative jury as it has been explain in the following quotation:

> **دَلِيلُ الشَّيْءِ فِي الْأُمُورِ الْبَاطِنَةِ يَقُومُ مَقَامَهُ يَعْنِي أَنَّهُ يُحْكَمُ بِالظَّاهِرِ فِيمَا يَتَعَسَّرُ الِاطِّلَاعُ عَلَى حَقِيقَتِهِ-**[45]
>
> When it is not possible to examine and feel the hidden resolution or in other words the intent, it is legally suggested that the appearance of the physical movement and action must be judged as the only possible evidence of the intent.

[43] Heller , The Cognitive Psychology of Mens Rea, 379.

[44] Broom, A Selection of Legal Maxims, 200.

[45] Al-Atasi, Sharah Majallah al Ahkam al Adliah, Qaida No: 68.

In this respect Ibn e Nujyam (970 AH) has quoted the example of intended murder for the application of this principle:

> وَأَمَّا الْقِصَاصُ فَمُتَوَقِّفٌ عَلَى قَصْدِ الْقَاتِلِ الْقَتْلَ، قَالُوا: لَمَّا كَانَ الْقَصْدُ أَمْرًا بَاطِنِيًّا أُقِيمَتْ الْآلَةُ مَقَامَهُ، فَإِنْ قَتَلَهُ بِمَا يُفَرِّقُ الْأَجْزَاءَ عَادَةً كَانَ عَمْدًا وَوَجَبَ الْقِصَاصُ-[46]
>
> As far as Qisas is concerned, it totally depends on the *Intention* of the committer. Although, the experts have opined that as *Intention* is an intangible and invisible matter therefore, weapon of murder would be taken as the representative of *Intention*. Therefore, if the murderer has used the weapon which is commonly known as the body cutter it would be taken as the weapon of intended murder and would amount to the liability of Qisas.

Same is practiced in the west. Broom (1882 AD) has brought forward a rule:

> ***RES IPSA LOQUITUR***
>
> The things speak of themselves.[47]

It means that use of the weapon represents the relative *Intention* of crime. For example an accuser is passing near by the door of the accused and the drum fall on the head exactly when he was passing, this would considered an intended attempt for murder because the things speak of [48] themselves.

Islamic jurists have also recognized the heavy stone, a log, steel weapon, sharp sword and [49] throwing the man from high places downward, as the representative of *Intentional* murder.

11. Different kinds of liability for Crime

Basically the performer of an act is responsible for the same act i.e. the performer has the responsibility and the liability of resultant crime according to the Islamic and western jurisprudences. The act performer is the liable for the committion of crime. As a western scholar Sayre (1972 AD)[50] says:

[46] Ibn e Nujaym, Al Asybah Wan Nadho'ir, 22/1.

[47] Broom, A Selection of Legal Maxims, 204.

[48] Broom, A Selection of Legal Maxims, 204.

[49] Abdul Rehman al-Jazairi, Kitab al'a al-Mazahib al-Arba'a(Bairoot: Dar al-Fikr),275/5.

[50] Francis Bowes Sayre Sr. was a professor at Harvard Law School, High Commissioner of the Philippines, and a son-in-law of President Woodrow Wilson.

> The clearest indication of criminal liability imposed by the early law without blameworthy intent is perhaps to be found in the cases of killing through misadventure and in self-defense. In early times, with the exception of killings under the king's warrant or in the pursuit of justice, which had always been justifiable, so far as we know the killer seems to have been held liable for every death which he caused, whether *Intention*ally or accidentally.[51]

If an act has accidently happened even then the direct actor or for that matter, the first committer would be liable as the Islamic jurisprudential maxim says:

الْمُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَإِنْ لَمْ يَتَعَمَّدْ[52]

It means that even in the absence of the *Intention,* committer is basically responsible for his act because basically he is the first and only means to the happening of the crime. The circumstantial evidence for the act would activate thereafter, by measuring the degree and possibility of *Intention* i.e. a crime resulting from the act of a man makes him liable for the resultant crime as a man slips and falls over the crockery of other man resulting in the damage of crockery this makes the falling person liable for the resultant loss. At another place a spark of the fire of an ironsmith's shop becomes the reason of the burning of the cloth, basically makes ironsmith liable for the loss because the later has become a direct link and reason for the resultant crime. Herein we are taking the other possibilities into account according to the *Intention* and the will of the crime. These conditions and kinds fix the liability of actor or committer according to the *Intention,* the possibility of *Intention* and the absence of *Intention.* Exception is created by the Shariah according to the maxim which says:

الْجَوَاز الشَّرْعِيّ يُنَافِي الضَّمَان[53]

The exceptions are activated by circumstances accordingly as follows:

1) An act happening against the will of a person cannot make him liable to the happening of that act in both the systems of jurisprudences. A legal maxim further explains the said rule in the following words:

[51] Chesney, Concept of Mens Rea in the Criminal Law, 629.

[52] Ibn e Nujaym, Al Asybah Wan Nadho'ir, 243/1.

[53] Jaffar Milli, Al-Usool wa al-Qawaid li Fiqh al-Islami, Qaida No:114,156.

ACTUS ME INVITO, NON ESTMEUS ACTUS.

An involuntary act is not one's own act, i.e., an act done against one's will is not such person's act.[54]

It would come clearer by the following illustration; two men have purchased a plot both have gone to take the possession of the same. A fight broke out for the possession of the plot. One of them involves himself in the fight while the other keeps himself away from the fight. Suppose a man has been murdered in the same fight. Resultantly the man keeping himself away from the fight would never be liable for such murder because he never consented for the same while the other partner who was involved in the fight would be liable for the committed crime.

2) Moreover a man has been forced to commit a crime such coercive commitment would not make him liable for the resulted crime because he was not free to act upon his own will. The man committing coercion orders to commit the crime by force, the man making such order will be liable to be punished for such crime i.e. the order passing person is a ruler his suggestions and orders amount to be coercive action.

In the Islamic jurisprudence in the similar cases passing order, being a cause of a happening of a crime are not held responsible for that crime and only the committer is responsible for such crime, only if the coercion is not establish. In the same respect there is juristic rule:

يُضَافُ الْفِعْلُ إِلَى الْفَاعِلِ لَا الْآمِرِ مَا لَمْ يَكُنْ مُجْبَرًا -[55]

Till the coercion is not established, the committer is held responsible himself and the order passing authority is not held responsible.

Otherwise the case is vice versa which means that if coercion is established the coercer or order passing authority is personally responsible for the crime, while the person physically committing the crime under coercion is held to be a used tool not responsible for the act. In the above illustration the word (*al fayl*) 'act' use while it actually means and apply the injurious act resulting into a injurious crime i.e. if a man order another person to perish a matter or to dig a hole on a public way where a living body expires or committing any other crime; in these cases committer himself responsible for the crime and not the ordering authority because he has

[54] Cotterell, A collection of Latin Maxims and Phrases, Maxim No:8, 3.

[55] Al-Atasi, Sharah Majallah al Ahkam al Adliah, Qaida No: 89,381,378.

physically himself committing the crime and knowing the possible result till the coercion is established.

In certain cases, the coercion is fixed by law and by influential position of the ordering authority i.e. a king makes some order or the acting king taken as a king can also make such order or a sane and major person ordering an insane and minor person is held responsible for the resulting injury whether it is crime or financial losses.

3) Deception is also included into the coercion i.e. a person ask another person to demolish a wall by ordering or by giving an impression that it belongs to him while it does not belong to him. The person so ordered acts upon the advice demolish the wall he is not 'ultimately' responsible for the resulted injury or resulted loss of property. Islamic and Western laws allow a helps the person demolishing the wall for recovering the said losses from the order making person who is in this case legal coercer. There is an exception to the above law that in case the given information by the coercer is apparently not believable then the so called coercer is not responsible because every citizen is expected by law to know and perceive the real nature of the crime, legal rights, civil responsibilities and to act according to the law of land.[56]

4) Similarly a man has become a cause factor and the other man has committed the crime the former is not responsible for the result i.e. a man has dug a well while the other man has thrown a third person into the well. The first person is not responsible for the crime. Because the *Intention* of crime is not present in his action. He has become just a cause link and the relative principle for this situation is generally known as the follows:

إِذَا اجْتَمَعَ الْمُبَاشِرُ وَالْمُتَسَبِّبُ أُضِيفَ الْحُكْمُ إِلَى الْمُبَاشِرِ[57]

When the committer and the cause factor come together the responsibility goes to the committer.

5) For example a man digs a hole in a public place and other man pushes an animal into that hole to death. In this case, although the man digging the hole is also responsible for the crime yet the man pushing the animal has been the direct committer of the crime and would be held liable for that. He would pay the damages. But in the case the animal falls itself in the hole, the man

[56] Dr.Mehmood Ahmad Ghazi, Qawaid e Kulliyah aur un ka aghaz o irtiqa'a(Islamabad: Al-Shariyah academy Islamic International University:2014),189-190.

[57] Al-Atasi, Sharah Majallah al Ahkam al Adliah, Qaida No: 89,382.

digging the hole is held responsible for the crime because herein he has become the direct reason of crime in absence of a further committer.

6) Herein we have to keep it in the mind that the direct liability of crime falls on the direct and first responsible of the act i.e. a man provides a weapon to the minor, induces him or helps him in using the arm resulting some crime, the man would be responsible and not the minor.

7) If a committer as major person gets some crime done by a minor would be held responsible himself for the crime i.e. a man put some insects in the mouth of child or over a person resulting to death or damage would make the major person as an independent committer of the crime. It is hereby made clear that a dependent person or insane person cannot be held responsible for the crime because of the absence of *Intention*.

8) Liability of crime happened in the results of animals Generally a damage done by an animal is not recoverable according to the tradition in the Islamic jurisprudence as maxim say:

جِنَايَة العجماء جَبَّار[58]

9) An animal injury means an injury caused by an animal without inducement i.e. a bull after breaking the chain over runs a hen of a person does not held responsible himself and his master or two goats fight with each other and one injures another by his horn, does not create any liability.

10) But at another place a man induces an animal to create damage would be held responsible for the crime because of inducement i.e. a horse man is running the horse and the horse over runs the eggs of a person, herein the horseman is responsible for the act and not the horse in person similarly a man induces a bull to attack another person the man inducing the bull would be held directly responsible for the crime.

All the above mentioned exceptions which activate the exceptions to the criminal liability are inspired by the Muslim shariah based upon the main Islamic juristic philosophy that hundred culprits may escape but no innocent should be punished.

The presence of *Intention* or intended guilt in a crime is the main deciding factor of the liability thereof; therefore, the law and the concerned authorities have evolved certain indicators of the degree of intend and the intended guilt. The relative case study guides the judge while the discussion of execution and the defense counsel makes clear the modes of preference of the

[58] Bukhari, Al Jame Al Sahih, Hadith No: 6912.

indicators of the presence of guilt or the *Intention*. The judge is guided by the common law the applicability of the section and the sense of equity activated by his knowledge of the similar cases and the references from the higher court's precedences.

Conclusion

Conclusively speaking, the above mentioned jurisprudential principles and maxims of equity highlight the explanation and importance of *Intention* in the daily life social interaction because the deeds of every sort have a direct relationship with the presence of relative *Intention*. Therefore, the juristic scholars and traditionalists start their work with the heading of the defining the role of *Intention*. *Intention* has a major role with إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ following *Hadith* every walk of life whether it pertains to the religious rituals or to the social relationships and the legal performance.

Every performance of the human deeds has an integral relationship with the *Intention* with its background and the very *Intention* decides the legal status of the actions which is very evident in the case of *Intention*al murder, accidental murder or that of attempt of murder. In all the cases the subject matter is the human life but the *Intention*al status changes the adjudications.

Because *Intention* is the resolvement of the mind which is invisible therefore, it is impossible to be known by anybody other then the resolver himself. Because the physical performance is the only evidence of the *Intention* therefore, we have to recognized the action at the first hand and then to confirm his *Intention* having the sole evidence of one's action; which is legally deemed to be his possible *Intention*.

The basic concept of presence of *Intention* in Islamic jurisprudence is derived from Hadith e Nabawi which is إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّات. The driving principle of the *Intention*al enterprises is an Islamic jurisprudential maxim which is الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا. Thus it is historically disclosed that the source of origin od Islamic jurisprudence dates back to the sixth century while the evolution of modern jurisprudence dates back to seventeenth century therefore, it is comprehensively understood that the modern jurisprudence and the maxims of equity have definitely been evolved from the earlier history including the Islamic era. Therefore, historically speaking that Islamic jurisprudential principles are senior and gone through a long period of test and have prove to more dependable and guiding for other jurisprudential systems like that of modern jurisprudence of England.

Simultaneously the motor principle of modern jurisprudence regarding the similar cases is ***Equity looks to the intent rather than the form***. The said principle is multilateral and almost covers all the fields of modern jurisprudence.

As far as the legal significance of the rules and principles is concerned they are simultaneously product and producer of the enforced systems they are at the same time result and the stimulating force of the social system and its jurisprudential literature in a society.

The rules of modern jurisprudence that is Islamic jurisprudential principles and maxims of equity have been evolved with the passage of time and they are not spontaneously created. They are the product of the evolution of the time; the natural result of learned rules from the historic past experiences. Thus they are the gist, the philosophy behind and the justification at the back of rules and accepted rules that is Islamic jurisprudential principles and maxims of equity

It is interesting to note that the application of Islamic jurisprudential principles have a general applications which means that they are extensive in nature and have no exceptions to them they are equally applied to religious rituals, social contracts, ethics, civil and criminal penal codes etc. while maxims of equity are specifically applied to the specific relative fields which means that they are qualified in nature and applicable to specific situations, persons and institutions.

In furtherance of the seniority and dependability Islamic jurisprudential principles are taken to be more broad base and comparatively exclusive in nature.

اللغة من التواصل البشري إلى التواصل مع الحاسوب (مقاربة فلسفية).

د/ مذكور مليكة
جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف – الجزائر
تخصص: منطق وفلسفة العلوم
الهاتف: 0776978383
البريد الإلكتروني : medkour.malika@yahoo.fr

المحور: الفكر واللغة والتواصل:

الموضوع: اللغة من التواصل البشري إلى التواصل مع الحاسوب (مقاربة فلسفية).

الملخص:

اللغة خاصية إنسانية تميّز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى، وإن كانت لها لغات لا نفقهها، لكن ميزة الإنسان أنه كائن مفكر، فلغته ترتبط بالتفكير، وبما أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه فهو يحتاج في تعامله مع غيره إلى اللغة في التفاهم و نقل أفكاره ومعارفه، ولهذا كان للغة وظيفة تواصلية تداولية.

لكن الإنسان طوّر لغته لتمتد من اللغة المنطوقة والمكتوبة إلى اللغة المنطقية والرقمية، كما طوّر مساحة تواصله مع الغير لتمتد من المجال الإنساني إلى الحواسيب والعوالم الافتراضية، وهو ما خلق أشكالا جديدة من التواصل، لكن طموحاته لم تتوقف بل يسعى لصنع حواسيب تستطيع أن تتواصل معه، وهو ما دفعه إلى حوسبة اللغة وتحويلها إلى خوارزميات وبرمجيات للحواسيب، تستخدم للتواصل ونقل أفكاره، والترجمة من لغة إلى أخرى.

و هو ما طرح العديد من الإشكاليات الفلسفية: هل يمكن حوسبة اللغة وتحويلها من لغة طبيعية إلى لغة رمزية وخلق مساحة تواصل جديدة مع الحواسيب؟،وإذا كان الأمر كذلك فهل اللغة حقا شيء فريد يتميّز به الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى؟،

الكلمات المفتاحية : اللغة الطبيعية، حوسبة اللغة، الذكاء الاصطناعي ، فلسفة العقل، التواصل.

1- اللغة خاصية إنسانية و أداة تواصل بين البشر:

اللغة هي هبة إلهية خص الله بها الإنسان دون غيره من المخلوقات، و لأجل هذا عرّف المناطقة الإنسان بأنه: حيوان ناطق عاقل" فهو وحده القادر على وضع أفكاره في قوالب لغوية والتعبير عنها، يقول مايكل كوربالیس(Michael C. Corballis): "إذا كانت هناك خصيصة واحدة تميزّنا من الطيور وربما من أي مخلوق آخر غير الإنسان، فهي – في الحقيقة – ذلك الإنجاز الاستثنائي الذي ندعوه اللغة"[1].

وهي الفكرة ذاتها التي طالما أكد عليها ديكارت(René Descartes)(1596-1650) في كتاباته مبيّنا أن اللغة خاصية ينفرد بها الإنسان دون سائر الكائنات الأخرى، ذلك لأننا لو افترضنا وجود آلات لها أعضاء،

[1] مايكل كورياليس: **في نشأة اللغة من إشارة اليد إلى نطق الفم**، ترجمة محمود ماجد عمر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2006، ص 6.

أو حيوانات أخرى حاولت تقليد الإنسان بكل إمكاناتها، فإنه سيكون لنا دائما طريقتان لمعرفة أن تقليدها مهما بلغ من الدقة فإنه لا يجعل منها إنسانا على الحقيقة.

و أولى هاتين الوسيلتين هي أن هذه الآلات لن تقدر مطلقا على أن تستعمل الكلمات أو أي إشارات أخرى تؤلفها كما نفعل نحن لنصرح للآخرين بأفكارنا، فقد نستطيع أن نتصور خير تصور أن آلة تصنع على هيئة مخصوصة بحيث تنطق بكلمات، بل وأن تنطق ببعضها بمناسبة أعمال بدنية تسبب تغيرا في أعضائها: كأن تلمس في موضع فتصيح بأن ذلك يوجعها وما شابه ذلك، ولكن لا يستطاع أن يتصور أنها تنوع تآليف الألفاظ لتجيب أجوبة مطابقة لكل ما يقال في حضرتها كما يستطيع أن يفعل أغبى الناس، ذلك لأنه ليس من الناس- حتى الأغبياء والبلداء منهم- من لا يقدر على تأليف كلمات مختلفة، تجعل كلامه مفهوما، ولهذا فحتى الصم البكم الذين أصيبوا في الأعضاء التي يتكلمون بها يستنبطون من تلقاء أنفسهم بعض الإشارات التي يتفاهمون بها[2].

أما الحجة الثانية التي يستشهد بها ديكارت فهي أن هذه الآلات أو الحيوانات حتى لو استطاعت أن تعمل أشياء كثيرة مثلما يعمل أي واحد منا بل قد تعمل خيرا مما يعمل، فإنها لابد تفشل في أعمال أخرى، وهو ما يبيّن أنها تعمل بغير علم، لأنها لا تملك عقلا، و لهذا استنتج ديكارت أنه من المستحيل أن يكون في آلة مهما بلغت من تنوع الأعضاء ما يكفي لجعلها تعمل في كل ظروف الحياة على نحو ما يبعثنا عقلنا للعمل[3].

وهو ما يكشف لنا أن اللغة إنجاز بشري، وهي خاصية لا يملكها إلا البشر، فالإنسان على حد تعبير تشومسكي(Noam Chomsky) (1928) يمتلك "كفاية أو مقدرة لغوية هي التي تتيح للمتكلم إنشاء وفهم الجمل التي لم يكن سمعها من قبل اطلاقا"[4] بغض النظر عن اللغة التي يتكلمها .

و هي الفرضية التي نؤمن بها مع الإشارة إلى أن هذه القضية خلافية لا اتفاق حولها بين الفلاسفة والعلماء[5].

2-1 تعريف اللغة:

هناك عدة تعاريف وضعت للغة وهو ما يصّعب أمامنا الوصول إلى تعريف جامع مانع لها، فقد عرفها سابير" sapir " بأنها "طريقة إنسانية بحتة غير غريزية لتواصل الأفكار و الانفعالات والرغبات بواسطة الرموز المنتجة انتاجا إراديا" كما عرفها بلوخ وتراجر" Bloch et Trager" " نظام اجتماعي من الرموز المنطوقة الاعتباطية تتعاون به مجموعة اجتماعية " أما هاله" Hall " فقد عرفها في كتابه " Eesay on Language) التعريف الآتي: " اللغة نمط اجتماعي منظم يتواصل بها البشر ويتفاعل بها الواحد مع الآخر بواسطة الرموز الاعتباطية المسموعة-المنطوقة- المعتاد استعمالها"[6].

---

[2] ديكارت: **مقال المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، 1985، ص 259- 260 -261 .

[3] المرجع نفسه، ص260.

[4] جون سيرل: **تشومسكي والثورة اللغوية**، مجلة الفكر العربي، العدد 8-9 ، طرابلس، الجماهيرية الليبية، يناير- آذار، 1979 ، ص127.

[5] هناك من يرفض فطرية اللغة ويرى أنها اللغة مجرد حركات ميكانيكية، وأنها حصيلة تفاعل بين منبه، واستجابة عضو(العلاقة بين المنبه والاستجابة).

[6] انظر جون ليونز: **اللغة وعلم اللغة**، ترجمة وتعليق مصطفى التوني، دار النهضة العربية ، القاهرة، ج1، ط1 ، 1987، ص4-5-6 .

وعلى الرغم من اختلاف هذه التعاريف وتعددها، إلا أنه من الواضح أن ما تجمع عليه هو تركيزها على الخاصية التواصلية والتفاعلية للغة، وكونها نظام أو نمط اجتماعي إنساني بالدرجة الأولى، فهي تهدف إلى التعبير عما يجول في ذهن الإنسان من أفكار ومشاعر، كما أنها أداة تواصل وتفاهم بينهم، إذ يعرف الإنسان بأنه كائن اجتماعي بطبعه يحتاج إلى الآخرين لبناء علاقات اجتماعية، ولنقل معارفه وأفكاره ومشاعره للآخرين، وكذا التواصل معهم من أجل الاقناع أو الاقتناع سواء كان بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

وقد أشار توماس هوبز (Thomas Hobbes)(1588-1679) في كتابه "الليفيثان" إلى العديد من الوظائف التي من الممكن تقوم بها اللغة مبيّنا أن اللغة هي الاختراع البشري الأنبل والأنفع من كل ماعداه وبواسطتها يسجل البشر أفكارهم ويعيدونها إلى الذاكرة، كما يعلنونها الواحد للآخر بغية الفائدة المتبادلة والحوار فيما بينهم، والذي بدونه ماكان ليقوم بين البشر جمهورية ولا مجتمع ولا عقد، ولا سلام، ولهذا فالاستخدام العام للكلام هو تحويل خطابنا الذهني إلى خطاب شفهي يهدف إلى تسجيل تعاقب أفكارنا المعرّضة لأن تفلت من ذاكرتنا وتفرض علينا مجهودا جديدا، فيمكن استعادتها بالكلمات التي سجلت بها، أما الاستخدامات الخاصة للنطق فهي: أولا تسجيل ما نجد بواسطة التأمل، فاللغة هي لباس الفكر، وثانيا: إظهار المعرفة التي بلغناها للآخرين وهي وظيفة تعليمية، فباللغة نرشد ونعلم بعضنا بعضا، وثالثا: أن نعلم الآخرين بارادتنا وأغراضنا حتى نحصل على المساعدة المتبادلة من بعضنا لبعض وهي وظيفة إجتماعية، رابعا لبهجة أنفسنا والآخرين من خلال اللعب البرئ بالكلام بغرض المتعة أو الترفيه[7] .

ولهذا فالناس لا يستخدمون اللغة لـ" لمجرد الإشارة إلى حالات شعورية...، بل لتشكيل عقول بعضهم بعضا، فاللغة جهاز مهندس بإتقان لوصف الأماكن، والناس والأشياء الأخرى، والأحداث وحتى الأفكار والمشاعر ونحن نستخدمه لإعطاء الاتجاهات وحكاية الماضي، وتوقع المستقبل، وللإخبار بالقصص الخيالية، وللمداهنة والخداع، وننخرط في النميمة، وهي طريقة نافعة في نقل أخبار عن الآخرين، إننا نستخدم اللغة لنقل الخبرة للآخرين، وبتقاسم خبراتنا نجعل التعلم أكثر كفاءة"[8].

و هو ما يبيّن أن للغة العديد من الخصائص والوظائف فهي بالإضافة إلى وظيفتها التعليمية والمعرفية، لها وظيفة إجتماعية تفاعلية، إلا أننا سنركز هنا على الخاصية التواصلية، فماذا نقصد بالتواصل؟ .

3-1 تعريف التواصل:

- **التواصل لغة:** أصلها من وَصَلَ، وكل شيء اتصل بشيء فما بينهما وُصْلة، وقد جاء في القاموس المحيط للفيرزآبادي "وصل الشيء بالشيء وَصْلا[9]،و يقال وَصَلَ فلان رحمه، يصلها صِلَة، وبينهما وُصلة أي اتصال، ويقال وصلت الشيء وصلا وصِلة، ووصل الشيء بالشيء يصله وصلا، وصلة، والوصل ضد الهجران، والتواصل ضد التصادم[10]، وكل هذه المعاني تدل على معنى الاتصال والوصلة.

---

[7] توماس هوبز : **الليفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة،** ترجمة ديانا حرب، وبشرى صعب، مراجعة رضوان السيد، مؤسسة كلمة أبو ظبي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011 ، ص 40-41.

[8] مايكل كورياليس: **في نشأة اللغة من إشارة اليد إلى نطق الفم،** مرجع سابق، ص 6-7.

[9] الفيرزآبادي: **القاموس المحيط،** تحقيق واشراف محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط8، 2005، ص 1068

[10] ابن منظور: **لسان العرب،** حققه وعلق عليه عامر أحمد حيدر، راجعه عبد المنعم خليل ابراهيم، ج11، مادة وصل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2009 ، ص 870.

- **التواصل اصطلاحا:**

التواصل هو "عملية تُنقل من خلالها الرسائل أيا كانت طبيعتها والركائز المستخدمة فيها، من فرد إلى آخر، بحيث يجعل التفاعل الاجتماعي ممكنا.."[11] .

وهو ما يعني أن التواصل هو عملية يتم فيها نقل وتلقي الحقائق والأفكار والشعور والخبرة من شخص إلى آخر، وليس هذا فحسب بل له وظيفة تأثيرية تفاعلية، ولهذا فالتواصل في الفلسفة المعاصرة يتجاوز نقل المعارف والأفكار وتبليغها إلى التأثير في فكر المخَاطَب وسلوكه، وهو ما يمكن ملاحظته في أبحاث النظرية التداولية والبلاغة الجديدة اللتان تهتمان ببحث الخطاب اللغوي ومختلف أشكال التفاعل الاجتماعي في استعمال اللغة، وكيف أن التلفظ ببعض الجمل يعد إنجازا لعمل مثل: الأمر والنهي واتخاذ القرارات وإعلان السلام والحرب...الخ، وفي كل هذه الحالات هناك تغيير لواقع اجتماعي، وتغيير للعلاقات بين البشر، ذلك لأن التداولية تعنى بالأساس بدراسة استعمالات اللغة أثناء عملية التواصل ذاتها، إذ تعنى ببحث العلاقات الاجتماعية بين المخاطِب والمخاطَب، وما يمكن أن ينقله أحدهما للآخر من تأثير وانفعال وتأثر وإقناع واقتناع، وهو ما يبيّن أن اللغة بالإضافة إلى وظيفتها المعرفية وهي نقل أفكارنا ومعارفنا إلى الغير لها وظيفة اجتماعية، فهي وسيلة للتأثير في الغير وتغيير أفكارهم و سلوكياتهم وظهرت بالخصوص مع أستين وسيرل في دراستهما لأفعال الكلام.

إذ بيّن جون أستين في كتابه نظرية أفعال الكلام العامة، أو كيف ننجز الأشياء بالكلام، أننا أثناء استعمالنا للغة لا نعتمد فقط على القضايا الخبرية التي يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، بل نعتمد أيضا على القضايا الإنشائية(الاستفهامية و الأمرية و التعجبية ...) وهي قضايا وإن كنا لا نستطيع أن نعتمدها في وصف الواقع، لكننا نستعملها في تغييره حيث يكون "النطق بالجملة هو إنجاز لفعل أو إنشاء لجزء منه"[12].

كما تناولته أيضا البلاغة المعاصرة في بحثها وتحليلها للخطاب اللغوي، مثل ما جاء به بيرلمان وتتيكا في كتاب البلاغة الجديدة، وميشال ماير في نظرية المسائلة، في بحثهم لكيفية جعل الخطاب الحجاجي مؤثرا بزرعه لقيم معيّنة وكيف نحمل المخَاطَب على القيام بأفعال معينة أو الابتعاد عن أخرى ، بحيث يكون الحجاج فعالا كلما كان أكثر إقناعا.

ولهذا يعمل المخاطِب " دوما من أجل التأثير على مخاطبه أو محاوره باستخدام استراتيجيات خطابية محكمة تختلف باختلاف الوضعية التواصلية ورهان التخاطب القائم، وهكذا تغدو اللغة في أيدي المتخاطبين وسيلة من وسائل تحويل المجتمع وتغييره، وليس فقط أداة لتبادل عفو الكلام بين جماعة مجهولة من الأشخاص"[13].

---

[11] جيل فيريول: **معجم مصطلحات علم الاجتماع**، ترجمة وتقديم انسام محمد أسعد، مراجعة بسام بركة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2011، ص52 .

[12] جون أستين: **نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء الكلام**، ترجمة عبد القادر قنيني، افريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، دط، 1991،ص 16

[13] نزار التجديتي: **نظرية لسانيات التواصل لزيغرفريد شميث**، مجلة علامات، ج37، مج10، جمادى 2000، ص397 .

ولهذا تبحث البلاغة الجديدة في مختلف الآليات الحجاجية وفي هذا تشترك مع التداولية في بحثهما في الخطاب وآلياته وطرق تأثيره، فكلاهما يبحث في التواصل البشري لأنه " لا تواصل باللسان من غير حجاج، ولا حجاج بغير تواصل لساني"[14] على حد تعبير طه عبد الرحمن في كتابه التواصل والحجاج.

ويتم التواصل بالاعتماد على اللغة المنطوقة أو المكتوبة، أو بواسطة الإشارات غير اللغوية، لكن تبقى اللغة المنطوقة أفضل وسيلة للتخاطب والتعبير عن الأفكار، وأكثرها قدرة على تحقيق الغاية التواصلية التأثيرية والتفاعلية، حيث يتم تبادل الحديث ما بين المرسل والمستقبل مباشرة، من خلال إصدار الأوامر والتعليمات، أو الاستشارات بطريقة مباشرة عن طريق المشافهة أو بطريقة غير مباشرة من خلال الاتصالات الهاتفية، والالكترونية المعاصرة وغيرها.

عناصر التواصل:

تتطلب عملية التواصل توفر ثلاثة عناصر أساسية أشار إليها أرسطو في كتاب الخطابة[15] وهي : المرسل والرسالة والمستقبل، أو القائل والمقول فيه، والذي إليه القول، وبتعبير آخر الايتوس والبايتوس واللوغوس، بحيث يمثل الأيتوس(Ethos) ما يتحلى به المخاطِب من قيم وأخلاق من شأنها التأثير على المخاطَب ، أما البايتوس(Pathos) فهو الأفكار التي يستعملها المخاطِب في إثارة جمهوره وإقناعه، بينما يمثل اللوغوس(Logos) الرسالة التي يبثها الخطيب من خلال خطابه.

وفي تفسير التواصل نجد عدة نظريات وتفسيرات منها ما جاء به دي سوسير(Ferdinand de Saussure)(1857-1913) الذي جعل العملية التواصلية تتم في شكل دورة و تتطلب توفر شخصين على الأقل أ وب ، بحيث تنطلق من دماغ الشخص "أ " الذي يحول أفكاره إلى أصوات ثم تنتشر هذه الأصوات على شكل موجات صوتية من فمه إلى أذن المتحدث "ب" ، ثم تتواصل هذه الدورة من عند المتحدث "ب" بنفس الطريقة ولكن في الاتجاه المعاكس نحو المستمع "أ" [16]، كما ساهم في إثراء وتحليل عناصر التواصل رومان جاكبسون (1896-1982)(Roman Jackobson) حيث بيّن أن العملية التواصلية تحتاج توفر ستة عناصر هي: (المرسل، الرسالة، والمرسل إليه، القناة، السنن، والسياق)، مثلما أشار إلى ذلك في كتابه "قضايا شعرية"، حيث بيّن أن العوامل المكونة لكل سيرورة لسانية ولكل فعل تواصلي لفظي " المرسل يوجه رسالة إلى المرسل إليه، لكي تكون الرسالة فاعلة فإنها تقتضي بادئ ذي بدء سياقا قابلا لأن يدركه المرسل إليه، وهو إما لفظيا أو قابلا لأن يكون كذلك: وتقتضي الرسالة بعد ذلك سننا مشتركة كليا أو جزئيا، بين المرسل والمرسل إليه، وتقتضي الرسالة أخيرا اتصالا أي قناة فيزيقية وربطا نفسيا بين المرسل والمرسل إليه اتصالا يسمح لهما بإقامة التواصل والحفاظ عليه "[17].

و يعد فهم واستيعاب أحد الطرفين للآخر شرطا ضروريا للتواصل، الذي لا يمكن أن يتم دون فهم الطرفين لبعضهما، ولهذا فالتفاعل بينهما لا يحصل إلا إذا " كان المرسل والمستقبل يملكان لغة مشتركة،

---

[14] طه عبد الرحمن: **التواصل والحجاج**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، دط ، دت، ص 5.

[15] انظر أرسطو : **الخطابة** ، حققه وعلق عيه عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، دط،1979، ص16.

[16] فردينان دي سوسير: **دروس في الألسنية العامة**، ترجمة صالح القرمادي، محمد الشاوش- محمد عجينة، الدار العربية للكتاب، دط، 1985، ص 27-28

[17] رومان ياكبسون: **قضايا شعرية**، ترجمة محمد الولي ومبارك حنوز، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1988، ص27.

بتعبير آخر، قبل أي تواصل على المرسل والمستقبل أن يتقاسما عددا من العلامات والأعراف التي نصطلح عليها"[18] ولهذا كان الخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للإفهام يقول الآمدي الكلام هو " اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه"[19]، أما الفهم فيعرفه بأنه "جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب"[20] ، وهو ما يؤكد أن فهم الطرفين للآخر هو الذي يحدد نجاعة هذا التواصل ومدى فعاليته.

ومما سبق يمكن القول إن التواصل عملية تبادلية تفاعلية بين طرفين أو أكثر يتم فيها انتقال رسالة أو معنى من الباث إلى المستقبل وفهمها، تؤدي أهداف معرفية أو اجتماعية، وتتم بطريقة مباشرة عن طريق الحوار التفاعلي الذي يقوم على المبادلة و التفاعل، أو بطريقة غير مباشرة عبر الوسائط الالكترونية.

غير أن التواصل سواء كان منطوقا أو مكتوبا يطرح العديد من الإشكاليات من بينها: أن الناس قد لا يستطيعون فهم بعضهم البعض رغم أنهم يتكلمون لغة واحدة، لأن الكلمات والجمل قد تضمر عدة معان وفقا للسياق والاستعمال وقصد المتكلم، وهذا بسبب الاستعمال الفضفاض للغة الطبيعة وما تتميزّ به من ايجاز، واضمار، وظاهر وباطن، وهو ما يدفعنا إلى الحديث عن الصعوبات التي تطرحها اللغة أثناء التواصل؟، فكيف يمكن أن نطور لغتنا الطبيعية من أجل تواصل أكثر فعالية؟.

2 - الانتقال من اللغة الطبيعية إلى اللغة الرمزية(الاصطناعية):

2-1-العلاقة بين اللغة والمنطق.

تعاني اللغات الطبيعية[21] من عدة نقائص منها ما يتعلق بالمعنى ومنها ما يتعلق بالدلالة، فاللفظ الواحد في اللغة العربية مثلا قد يشترك في المعنى مع لفظ آخر، مثل الليث والغضنفر، والقلم واليراع، وهناك لفظ واحد له معاني مختلفة باختلاف السياق، مثل كلمة العين، المغرب، وغيرها، هذا بالاضافة إلى الألفاظ المتواطئة التي تطلق على أشياء تتفق في المفهوم وتختلف في الماصدق، مثل الجسم الذي يقال على الإنسان والحيوان والحجر...إلخ، وكل هذا يؤدي إلى غموض العبارة في اللغة الطبيعية.

وبما أن وظيفة اللغة تواصلية، ولغة الإنسان الطبيعية معرضة للبس والاختلاف والظاهر والباطن، وتحتمل فيها الجمل عدة معان وفقا للسياق والاستعمال وقصد المتكلم، فكر المناطقة في وضع لغة دقيقة توخيا لمزيد من الوضوح والدقة أثناء العملية التواصلية، وهو ما دفعه إلى التفكير في إنشاء لغة رمزية دقيقة وواضحة، للتخلص من الغموض والالتباس، الذي من شأنه أن يترك إنطباعات مختلفة لدى الأفراد.

وترجع الجذور الأولى للتفكير في وضع لغة منطقية انطلاقا من اللغة الطبيعية إلى أرسطو، فبحثه في المقولات أي في مختلف الألفاظ أو المقولات الدالة على الموجودات، وبحثه في الكليات التي تنحل إليها

---

[18] أ مولز- ك.زيلتمان- ك.أوريكيوني: **في التداولية المعاصرة والتواصل**، ترجمة وتعليق محمد نظيف، افريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، دط، 2014، ص7-10 .

[19] علي بن محمد الآمدي : **الإحكام في أصول الأحكام:** تعليق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003، ص131-132.

[20] المرجع نفسه، ص19-20.

[21] تستعمل اللغات الطبيعية للإشارة إلى اللغات الإنسانية كاللغة العربية والانجليزية والفرنسية وغيرها، لتمييزها عن اللغات غير الطبيعية أي الاصطناعية كلغة المنطق و برمجة الحاسوب الآلي والشفرات السرية وغيرها انظر علي فرغلي : **الذكاء الاصطناعي ومعالجة اللغات الطبيعية**، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 03، 1أكتوبر 1987، ص123.

الموجودات(الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، والعرض العام)، كان بمثابة البدايات الأولى للحديث عن الفئة وعضوية الفئة، هذان المفهومان اللذان يشكلان حجر الزاوية في نظرية العلاقات، وفي المنطق الرياضي.

وقد سعى أرسطو رغم اعتماده على اللغة الطبيعية في المنطق وفي معالجة القضايا والأقيسة إلى البحث عن أصول اللغة المنطقية القائمة على الرموز دون الكلمات، غير أن استخدامه للرموز كان استخداما محدودا- اقتصر على وضع رموز للتعبير عن المتغيرات كالموضوع والمحمول في القضية المنطقية مثل قولنا: نقول كل أ هي ب، بدل قولنا كل إنسان فان- وبقيت دراسته للقضايا دراسة لغوية أكثر منها رمزية، وهو ما تفطن له المناطقة فيما بعد مع بور روايال(Port-Royal) ثم توضحت هذه الفكرة أكثر مع ليبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz)(1646-1716) الذي حاول وضع البذور الأولى للغة الرمزية العالمية، والإتجاه نحو الترميز (Symbolizing) بإدخال رموز وعلاقات الرياضيات إلى المنطق، والاستعانة بها في التعبير عن الأفكار والتصورات بدل الكلمات، وذلك عندما نستطيع أن نحول اللغة إلى حساب، بوضع أبجدية للأفكار الإنسانية سعيا منه للصورية وبناء لغة رمزية تتجاوز عيوب اللغة الطبيعة، وتخلصها من الغموض واختلافات الفلاسفة التي اعتقد أنه بإمكانها أن تزول إذا استطعنا وضع لغة رمزية دقيقة شبيهة بلغة الرياضيات، تعتمد على الرموز والأرقام في التعبير عن القضايا والحقائق، وذلك لأننا والحال هذه بدل لجوئنا إلى الجدل والخلاف نلجأ إلى الحساب، وهو ما من شأنه أن يحل العديد من القضايا ويحدد المسائل تحديدا دقيقا.

و لهذا سعى ليبنتز إلى " أن يضع لكل من الحدود البسيطة عددا معينا، ثم يرمز للحدود المركبة بحاصل ضرب هذه الحدود البسيطة، فلو رمزنا مثلا لكلمة حيوان بالعدد (2) ولكلمة عاقل بالعدد (3)، فإن التعبير عن كلمة (إنسان) هو 2 × 3 = 6، وقد سيطرت هذه الفكرة على عقل ليبنتز حتى سنة 1679 حيث عدّل الرموز ولجأ إلى رموز أخرى ذات طابع جبري نشرها في بحثه "Spécimen de calcul universel"[22]، على شريطة أن لا يكون للرمز الواحد أكثر من فكرة واحدة، بحيث تصبح هذه اللغة حسابا عقليا مثل الجبر، إعتقادا منه أن الرياضيات تستطيع أن تحدد بدقة كاملة العلاقات بين الأشياء والعبارات، ولهذا إذا إستطعنا أن نجعل لكل كلمة في اللغة " رمزا يشير إلى فئة أو مجموعة من الأفراد، وقد تكون الفئة شاملة، أو ذات عضو واحد، أو فارغة، ولو قد نظرنا إلى ألفاظ اللغة هذه النظرة التي تجعل من كل كلمة فيها (تقريبا) رمزا يدل على فئة معينة، كان الكلام في حقيقة الأمر تصويرا لاتصال الفئات وانفصالها، اتصالا وانفصالا يأتيان على صور عدة، ولما كانت القضية هي الحد الأدنى للكلام ترتب على ذلك أن تكون كل قضية – إذا كانت مركبة من حدود كلية –عبارة عن تصوير العلاقات بين الحدود من حيث اتصال فئاتها بعضها ببعض أو انفصالها عن بعض، وبالتالي تكون القضية عبارة عن معادلة رياضية تبيّن تساوي فئتين أو عدم تساويهما" [23].

22- أحمد فؤاد كامل: مقدمة كتاب ليبنتز، **أبحاث جديدة في الفهم البشري**، تقديم وترجمة وتعليق أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، 1983، ص 73.

[23] زكي نجيب محمود: **المنطق الوضعي**، ج1، مكتبة الأنجلوالمصرية، القاهرة، ط4، 1965، ص177.

كما يرجع الفضل في التأسيس للرمزية إلى الفيلسوف البريطاني جورج بول (George Boole) (1815-1864)الذي وضع أسس الجبر المنطقي، وحاول من خلاله ترييض المنطق وتحويل العمليات المنطقية إلى عمليات جبرية[24]، معتمدا على ثلاثة عمليات أساسية الفصل (OR)الوصل (AND)، والنفي (NOT)، وذلك من خلال بحثه في الصيغ المختلفة للألفاظ والرموز، كيف تتصل وكيف تنفصل في تفكير الإنسان، ومختلف العلاقات التي تربط بينها، ولهذا خلص إلى أن اللغة ليست مجرد مجموعة من الرموز بل هي نسق من العبارات، تجري بين عناصرها اتصالا وانفصالا وفق قوانين هي ذاتها قوانين الفكر ، ولهذا حوّل جورج بول الجمع والضرب والطرح في الجبر إلى جمع منطقي وضرب منطقي، كما وظّف العلاقات الرياضية في التعبير عن هذه العلاقات كالخاصية التبديلية والتجميعية والتوزيعية وغيرها من الخصائص التي ساهمت في الإستنتاج والإستدلال الرمزي، وهو ما دفع إلى الاعتقاد بأنه من الممكن تحويل اللغة الطبيعية إلى لغة رمزية، ومن ثمة تحويل القضايا المنطقية إلى معادلات جبرية، كما يمكن تشفير المعرفة والخبرة الإنسانية وتحويلها إلى قوانين رمزية، ثم تطورت هذه الأبحاث مع مشروع اللغة المثالية أو الكاملة منطقيا مع برتراند رسل (Bertrand Russell)(1872-1970) في كتابه"الفلسفة الذرية المنطقية"، وفتجنشتين(Wittgenstein) (1889 -1951) في كتابه " رسالة فلسفية منطقية" حيث يشترك كل منهما في القول بأن خلافات الفلسفات التقليدية سببها "الجهل بمبادئ الرمزية وسوء استعمال اللغة"[25] وبامكاننا مواجهة غموض اللغة بقدر اقترابنا من اللغة المثالية أو الكاملة منطقيا وهي لغة لها "قواعد من حيث بنائها اللفظي، تمنع خلوها من المعنى، كما أن لها رموزا مفردة ذات معنى محدد فريد دائما، والمطلب الأول الذي الذي يجب أن يتحقق في اللغة المثالية هو أن يكون هناك اسم واحد لكل شيء بسيط، بحيث لا يشير نفس الاسم لشيئين بسيطين مختلفين، فالاسم رمز بسيط بمعنى أنه لا يتكون من أجزاء تكون هي نفسها رموزا، وفي اللغة الكاملة منطقيا لا يمكن أن يكون لشيء غير بسيط رمز بسيط، إذ الرمز الخاص بالكل سيكون رمزا مركبا ومحتويا لرموز أجزائه[26].

وفي تأسيس هذه اللغة عمد كل من برتراند رسل وفتجنشتين إلى تحليل اللغة لمعرفة العناصر الأولية التي تنتهي إليها، وهو ما قادهما إلى القضية الجزئية والقضية الذرية باعتبار هذه الأخيرة هي آخر ما ينتهي إليه التحليل يقول برتراند رسل: " الذرات التي أريد الوصول إليها في نهاية التحليل إنما هي ذرات منطقية وليست فيزيائية، وبعضها سيكون ما أطلق عليه جزئيات، وهذه الأشياء دقيقة جدا مثل اللون أو الصوت ."[27]

---

[24] George Boole **: The Mathematical Analysis of Logic (Being an Essay Towards a Calculus of Deductive Reasoning** , Cambridge University Press, New York, 1847,p5-6
أنظر أيضا:
George Boole **: An investigation of the laws of thought on which are founded**, London , Walton and Maberly,1854, p33-34-35.

[25] برتراند رسل : مقدمة كتاب فتجنشتين: " **رسالة منطقية فلسفية**"، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، " مكتبة الأنجلو المصرية، دط، 1968، ص31.

[26] برتراند رسل: مقدمة كتاب فتجنشتين: رسالة فلسفية منطقية، مرجع سابق، ص 32- 33.

[27] برتراند رسل: **الفلسفة الذرية المنطقية**، ترجمة ماهر عبد القادر محمد ،دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، دط، 1998 ، ص 29.

وكما أن المادة تنتهي بالتحليل إلى الذرات الأولية، فإن اللغة تنتهي بالتحليل أيضا إلى وحدات أولية بسيطة لا تقبل التحليل، وفي علم اللغة " يختلف التحليل في مستوى الجمل والقضايا عنه في مستوى الكلمات، ويختلف هذا التحليل في مستوى الأصوات، فالذرات أو الوحدات الأساسية في مستوى الجمل هي العبارات البسيطة التي لا يمكن تحليلها إلى قضايا وجمل أصغر منها، أما الذرات في مستوى الكلمات فهي العبارات البسيطة التي لا يمكن تجزئتها إلى كلمات أصغر منها، أما الذرات في مستوى الأصوات فهي الوحدات الصوتية التي لا يمكن تجزئتها إلى وحدات صوتية أصغر منها"[28] وهي ما يعرف بالفونيمات التي هي الوحدات اللغوية الأساسية، والجمع بينها يؤدي إلى تشكل المقاطع، ثم الموفيمات ثم الكلمات والجمل.

والأمر ذاته نجده في المنطق، إذ تنحل القضايا المركبة إلى قضايا بسيطة أو ذرية، وترتبط هذه القضايا وفق علاقات وقواعد معينة، ولعل هذا التوازي الموجود بين تحليل اللغة وتحليل المنطق والرياضيات، وكيف أن كل منهما تنحل قضاياه إلى أوليات وعلاقات وروابط، هو ما ساهم في الدفع بفكرة إمكانية كتابة أحدهما بدلالة الآخر، وإنشاء منطق للغة، وكذا إمكانية التحويل من اللغة الطبيعية إلى اللغة المنطقية، ومن ثم تحويل اللغة إلى حساب، وخصوصا بعد جهود برتراند رسل لحل بعض النقائض اللغوية وذلك من خلال نظرية الأنماط المنطقية التي استطاع من خلالها التمييز بين مستويات اللغة ورسم حدودا لها، وذلك من خلال التفرقة بين اللغة الشيئية أو لغة الموضوع التي تقابل ما يعرف بالقضية الذرية، وبين اللغة البعدية أو ما بعد اللغة التي تتحدث عن اللغة و التي تقابل دالة القضية[29].

ومن بين الأسباب التي ساعدت على دعم تفكير المناطقة في حوسبة اللغة نذكر ما يلي:

-1 إن اللغة المنطقية والرمزية تشبه اللغة الطبيعية من ناحية التركيب العام فهي تتألف من أفكار أولية تكون ألفباء اللغة الرمزية، ومن هذه الأفكار تتكون القضايا البسيطة، ومن القضايا البسيطة تتكون القضايا المركبة، ومن ثم تتكاثر هذه القضايا بواسطة قوانين استنتاجية[30].

2- التطورات التي حصلت في مشروع حوسبة اللغة والتي بدأت من الإشارات التي كان يؤكد عليها العديد من الفلاسفة من أن اللغة حساب مثلما أشار إلى ذلك توماس هوبز في فلسفته اللغوية إذ كان ينظر إلى الفكر وبضمنه اللغة على أنه عملية حسابية أو جبرية، حيث بيّن أن الإنسان عندما يستدلال فإنه لا يفعل سوى تصور كل إجمالي انطلاقا من جمع أجزاء أو تصور حاصل طرح مجموع من آخر ولهذا فالعقل بهذا المعنى ليس إلا حسابا (أي جمع وطرح) لتعاقب التسميات العامة المتفق عليها لتحديد أفكارنا والدلالة عليها، كما أن الإنسان " يستطيع بواسطة الكلمات أن يرد النتائج التي يجدها إلى قواعد عامة تسمى نظريات أو حكما، أي أنه يستطيع أن يستدل أو يحسب ليس بالأرقام فحسب بل بكل الأشياء الأخرى التي يمكن للمرء أن

[28] ياسين خليل: **الذرية المنطقية** : مجلة المجمع العلمي العراقي، العدد رقم 15 ، سبتمبر 1967، ص 131، انظر أيضا ياسين خليل: منطق اللغة نحو نظرية عامة في التحليل اللغوي، جامعة بغداد، 1962 ، ص38-40.

[29] Bertrand Russell : **Mathematical Logic as Based on the Theory of Types** , American Journal of Mathematics ,Vol.30, No.3,(Jul,1908) ,p 224.

[30] خليل ياسين: **الرياضيات والمنطق**، مجلة المجمع العلمي العراقي، العدد رقم 10، 1 مارس 1962، ص 197.

يجمعها بأخرى أو يطرحها من أخرى"[31]. وهو ما رأيناه مع ليبنتز و فيما بعد مع تشومسكي الذي ركز في أبحاثه اللغوية على الاهتمام بالقدرة العقلية التي تكمن وراء الكلام والتي يسميها "القدرة اللغوية" ويميزها عن المظهر الخارجي للكلام أو ما يستغله المرء عمليا من هذه القدرة اللغوية، وهو ما يعرف بالفعل اللغوي ويعرّف تشومسكي هذه القدرة بأنها مجموعة قواعد عقلية يستطيع المرء بها أن ينتج عددا غير محدود من الجمل "وتطبيق هذه القواعد ينبغي أن يكون آليا كالعمليات الرياضية التي يمكن للجهاز أن يجريها"[32]، وبذلك ساهمت النظرية التوليدية التحويلية بتطبيق الأسس والمعادلات الرياضية على التحليل اللغوي، وهذا بهدف صياغة اللغة صياغة رياضية من أجل برمجتها في الحاسوب، يقول تشومسكي في كتابه "البنى النحوية": " سأعتبر منذ الآن اللغة مجموعة من الجمل، كل جملة فيها محدودة في طولها، وقد انشئت من مجموعة محدودة من العناصر، فجميع اللغات الطبيعية في صيغتها المنطوقة أو المكتوبة هي لغات بهذا المفهوم، طالما أن كل لغة طبيعية لها عدد محدود من الفونيمات(الوحدات الصوتية) (أو حروف الألف باء) ويمكن أن تمثل كل جملة بمتوالية محدودة من هذه الفونيمات أو الحروف، مع وجود عدد كثير غير محدود من الجمل، وكذلك يمكن اعتبار مجموعة جمل بعض الأنظمة الرياضية التي صيغت صياغة شكلية لغة"[33].

3- جهود الكثير من علماء اللغة والمناطقة قديما وحديثا في توضيح علاقة المنطق بالنحو، ولتوضيح هذه العلاقة نشير إلى موقف الفارابي(260هـ- 339هـ) في قوله: "وصناعة المنطق تناسب صناعة النحو: ذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات (المعاني) كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات"[34]، كما أدرك السجستاني(ت بعد391هـ،1001م) والتوحيدي(312هـ-403هـ) هذه العلاقة أيضا، مثلما يظهر في سؤال التوحيدي لأستاذه السجستاني: قائلا " إني أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما؟، فقال السجستاني: النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي، وجل نظر المنطقي في المعاني، وإن كان لا يجوز له الاخلال بالألفاظ التي هي لها كالحلل والمعارض، وجل نظر النحوي في الألفاظ وإن كان لا يسوغ له الاخلال بالمعاني التي هي لها كالحقائق والجواهر..."[35]، وهنالك أمثلة عدة لهذا التقارب بين النحو والمنطق، مثل التقارب بين اسم العلم في اللغة والجوهر بالمعنى المنطقي في المنطق إذ كلاهما موصوف ولا يكون صفة لشيء آخر، وكذا التقارب بين الاسناد في اللغة والحمل في المنطق، وبين صيغة الجملة الإسمية وصورة القضية الحملية، وبين النفي والتناقض ، وبين الشرط في اللغة والتضمن في المنطق[36].

---

[31] توماس هوبز: **اللفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة،** ترجمة ديانا حرب، وبشرى صعب، مراجعة رضوان السيد، مؤسسة كلمة أبو ظبي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011 ، ص 50-51-53 .

[32] يؤيل يوسف عزيز مقدمة كتاب تشومسكي: **البنى النحوية،** ترجمة يؤيل يوسف عزيز، مراجعة مجيد الماشطة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، دط، 1987، ص5.

[33] تشومسكي: **البنى النحوية،** مرجع سابق، ص 15.

[34] أبو نصر الفارابي: **إحصاء العلوم،** مركز الإنماء القومي، بيروت، دط، 1991، ص 13.

[35] أبو حيان التوحيدي: **المقابسات،** تحقيق حسن السندوبي ، دار سعاد الصباح، الكويت، ط2، 1992، ص 169-170 .

[36] محمود فهمي زيدان: **في فلسفة اللغة،** دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1985، ص 174.

كما أشار إلى هذا أيضا نعوم تشومسكي من خلال نظريته في النحو التوليدي التي أراد بها" استخلاص النحو من المنطق واستنباط اللغة من الحياة العقلية الأصلية، ولهذا فبمقدار ما كان تشومسكي حريصا على اكتشاف قانون التحولات التي يخضع لها هذا النحو التوليدي، كان حريصا أيضا على تأصيل النحو في أعمق أعماق التربة العقلية المشتركة للغة البشرية، على أساس أن اللغة –بنحوها المنطقي- متأصلة في الحياة الذهنية التي يوجهها العقل، كما كان يهدف من خلال النحو التوليدي أيضا إلى إنشاء نموذج للمقدرة اللغوية يكون بمثابة ضرب من الآلية ومن ثم وضع نظام متناه من القواعد يسمح بتوليد كل العبارات أو الجمل الممكنة في اللغة[37].

وقد ساهم هذا فيما بعد في تطوير برامج الحاسوب من خلال المماثلة بين القواعد النحوية التي يتبعها العقل بالقواعد والبرامج الصورية التي يتبعها الكمبيوتر، كما ساهم تمييزه بين البنية السطحية والعميقة في ذلك أيضا إذ أصبحت البنية العميقة لدى الحاسوب تمثل البرامج والخوارزميات والأنظمة الخبيرة للحاسوب، بينما تمثل البنية السطحية لوحة المفاتيح وغيرها، ولكل منهما مدخلات ومخرجات.

ولهذا ذهب فان ديك (Van Dijk T.A.)(1943) إلى أنه على الرغم من الخلاف بين اللغات الطبيعية والاصطناعية باعتبار هذه الأخيرة لغات بناها وصاغها علماء المنطق والرياضيات لكن مع ذلك تشترك" اللغات الصورية والطبيعية في بعض الصيغ المجردة مما يسمح بتطبيق المنطق على النحو"[38]، ويقول أيضا" إن صناعة النحو يمكن أن تستخدم أنظمة رياضية ومنطقية مختلفة، فيمكن أن تقدم تراكيب نحوية وعلاقات مجردة في شكل جبري كما يمكن أن تنعكس الأبنية الدلالية بصورة أفضل من خلال لغات منطقية، أي من خلال أشكال منطق المحمولات ومنطق الجهات والمنطق المفهومي"[39].

ولهذا يذهب جورج لايكوف (George Lakoff) (1941) إلى القول بإمكانية المطابقة بين البنية المنطقية والبنية النحوية للغة الطبيعية في اللغة الانجليزية، يقول لايكوف" البنية النحوية المحايثة والملازمة لجملة هي عينها الصورة المنطقية للجملة ذاتها، وبالأولى فإن القواعد التي تربط الصورة المنطقية بالبنية السطحية هي على وجه الدقة قواعد النحو وإذا صحت النظرية الدلالية التوليدية ترتب عنها أن تكون دراسة الصورة المنطقية للجمل في اللغة الانجليزية غير متمايزة ولا منفكة عن دراسة النحو"[40].

4- كما يضيف فان ديك(.Van Dijk) عناصر أخرى للتشابه بين اللغة الطبيعية والرمزية مبيّنا أن اللغة سواء كانت طبيعية أو اصطناعية عبارة عن مجموعة من العبارات الرمزية تحكمها قوانين صارمة، فكما أن للغة الصورية قواعد تحدد أي شيء هي العبارة في اللغة الصورية المخصوصة وأيها ليست كذلك، فكذلك الحال في النحو إذ تحدد قواعد التركيب العبارة السليمة أو جيدة التكوين من العبارات الغير سليمة، هذا بالإضافة إلى أن كل من اللغات الطبيعية والرمزية لهما معجمهما الخاص، ولهذا فكما أن اللغات الطبيعية

---

[37] زكريا ابراهيم : **مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية**، مكتبة مصر، دط، دت، ص 67-68.

[38] فان ديك: **النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي**، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، دط،2000، ص 37.

[39] المرجع نفسه، ص44.

[40] جورج لايكوف: **اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعي**، ترجمة عبد القادر قنيني، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، دط،1991، ص 33.

لها معجمها الخاص، فكذلك تشكل مجموعة الرموز معجم اللغة الصورية، وتنتمي هذه الرموز إلى مقولات مختلفة، شأنها في ذلك شأن المقولات التركيبية في اللغات الطبيعية وتحدد مقولات اللغة الصورية متواليات الرموز جيدة التكوين[41].

5- كما أن اللغة الاصطناعية تمكننا من توليد مجموعة من القضايا إنطلاقا من عدد من القضايا الأخرى من خلال قواعد التعريف وكتابة الروابط المنطقية بدلالة روابط منطقية أخرى تكافؤها، شأنها في ذلك شأن توليد الجمل والقضايا في اللغة الطبيعية بالاعتماد على عدد محدود من القواعد اللغوية النحوية والصرفية وهو ما يبيّن أن" للغة الرمزية –شأنها في ذلك شأن كل اللغات الطبيعية- مفرداتها الخاصة وقواعدها التركيبية الخاصة التي تحدد سبل صياغة القضايا التي يعتد بها النسق المنطقي، تلك هي القواعد التي تنجز مهام مشابهة لقواعد النحو المعيارية"[42]، وهو ما يشير إلى بعض عناصر التشابه بين اللغة الطبيعية واللغة الاصطناعية، مع فارق هو محدودية القضايا التي يمكن استنتاجها في المنطق على خلاف اللغة الطبيعية التي نستطيع من خلال قضية توليد عدد لا متناهي من القضايا الأخرى، وهو المسعى ذاته الذي يتجه إليه النحو التوليدي من خلال إنشاء نحو كلي يقوم صورنة الخطاب الطبيعي.

2-2- **آليات التحويل من اللغة الطبيعية إلى اللغة الرمزية** :

يتم التحويل من اللغة الطبيعية إلى اللغة المنطقية باتباع جملة من الخطوات يتم فيها

-1 التعبير الرمزي عن القضايا اللغوية وذلك بوضع صورة منطقية رمزية للعبارات والقضايا اللغوية والإشارة إليها بمتغيرات رمزية، كأن نشير إليها بأحرف أبجدية لغة طبيعة معينة مثلا مثل ق، ك، x، y .

وهنا لابد من الإشارة إلى أن استخراج الصورة المنطقية معناه " أن نرفع من الجملة كل أجزاء الكلام التي تشير إلى الأشياء أو الصفات أو الأفعال ونضع مكانها متغيرات"[43]، ولهذا فالمتغيرات في حساب القضايا لا تشير إلى معنى محدد كأن نعبّر عن القضية "أرسطو فيلسوف" ونرمز لها مثلا بالحرف (ق) ، "أرسطو فيلسوف ومنطقي" نرمز لها بالرمز (ق ∧ ك).

ولهذا فالمتغيرات قد تشير إلى قضايا أو جمل مفردة منظورا إليها دون أدنى اعتبار لتركيبها الداخلي، وقد تكون نفسها قضية مركبة، ولكننا نتعامل معها باعتبارها قضية ذرية بتعبير برتراند رسل، أي أننا نستغني عن استخدام تركيب القضية الداخلي في استنباط علاقات منطقية من أي نوع، ولهذا لا يلتصق رمز ما بقضية محددة بصورة مطلقة، وإنما القيد الوحيد هنا أنه حين نرمز لقضية برمز معين نلتزم به في كل مرة ترد فيها القضية، سواء في ثنايا الصيغة أو في خطوات البرهان المتتابعة و نستطيع أن نختار رمزا آخر منذ البداية بشرط تغييره في كل المواضع التي يرد فيها[44] .

2- الوقوف على العلاقات الموجودة بين القضايا والتعبير عنها بثوابت رمزية مثل الفصل والوصل، الاستلزم والتكافؤ وغيرها ونرمز لها على التوالي بـ (∨،∧، ←، ≡ ....)

---

[41] فان ديك: **النص والسياق**، مرجع سابق، ص37-38 .

[42] نجيب الحصادي: **أسس المنطق الرمزي المعاصر**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، دار ابن الأجدابي، ط1، 1993، ص46.

[43] أحمد أنور أبو النور: **المنطق الطبيعي دراسة في نظرية الاستنباط الأساسية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993، ص 86 .

[44] المرجع نفسه، ص34.

3- تحديد القواعد والقوانين التي تحكمها ،مثل قوانين الروابط القضوية والتي على ضوئها تتحدد قيم دالة القضية، كما تتضمن هذه القوانين قواعد للتركيب والإنشاء والتحويل من عبارة رمزية إلى أخرى ، مثل تعريف الاستلزام بدلالة الفصل والنفي، أو بدلالة الوصل والنفي، والتي نعبر عنها رمزيا بـ:

(ق← ك)≡(~ق ∨ ك) في حالة الإثبات

(ق← ك) ≡ ~(ق ∧~ك) في حالة النفي

أو كتابه الفصل بدلالة الوصل و الوصل بدلالة الفصل وذلك اعتماد على قانون دي موجان(De Morgan (1871-1806))

~ (ق ∧ك)≡ (~ق∨~ك)

~ (ق∨ ك)≡ (~ق∧~ك).

أو كتابة التكافؤ بدلالة الاستلزام، أو الفصل والوصل كما يلي:

(ق≡ ك)≡(ق ←ك)∧(ك ←ق)

(ق ≡ك) ↔≡ (ق∧ ك) ∨ (~ ق∧ ~ك) في حالة الاثبات

~(ق≡ ك) ≡ (ق ∧ ~ك)∨(~ق ∧ ك) في حالة النفي

4- أما الخطو ة الرابعة فيتم فيها اختبار القضايا بعد تحويلها إلى متغيرات وروابط قضوية، وهذا بالاعتماد على جملة من القوانين المنطقية التي تحكم الروابط بين القضايا، ومختلف خصائصها المنطقية والرياضية، وهو ما يمكننا من معرفة مدى صدقها، ومدى صحة الاستدلالات القائمة في النص اللغوي، وكذا معرفة مدى اتساق عباراته وقضاياه،كما أن لاختبار القضايا المنطقية في حساب القضايا عدة طرق منها جداول الصدق الكلاسيكية والمختصرة، بالإضافة إلى التحليل الشجيري الذي يمكننا أيضا من اختبار اتساق القضايا وإنسجامها أو تناقضها داخل النص اللغوي، وذلك بوضع قضايا النص-بعد كتابتها بطريقة رمزية- في شجرة صدق واحدة، فإذا انتهى التحليل إلى وجود فرع واحد مفتوح على الأقل فهذا معناه أن النص متجانس، أي جمله متسقة فيما بينها، أما إذا كانت كل أغصان فروعها مغلقة فهذا معناه أن النص يحتوي على جمل متناقضة، وبالتالي فعباراته غير متسقة.

مثال ذلك نورد النص التالي:

يقول فخر الدين الرازي(ت 606هـ) : " لو كانت النفس قبل ذلك في بدن آخر، لكانت تذكر الآن أنها كانت في بدن آخر، وكان يجب أن تبقى علومها بعد مفارقة ذلك البدن، ولكن لما لم تتذكر ذلك، فهذا يعنى أنها ما كانت موجودة في بدن آخر"[45].

التحويل من اللغة الطبيعية إلى اللغة الرمزية يتم كما يلي:

نرمز للقضايا بمتغيرات قضوية كما يلي:

- لو كانت النفس قبل ذلك في بدن آخر نرمز لها بالرمز (ق)

[45] فخر الدين الرازي: **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**،ج2، مكتبة الأسد، طهران، دط،1966، ص396 .

- لكانت تذكر الآن أنها كانت في بدن آخر نرمز لها بالرمز (ك)
- يجب أن تبقى علومها بعد مفارقة ذلك البدن نرمز لها بالرمز (ل)
- لكن النفس لم تتذكر نرمز لها بـ (~ك)
- هذا يعني أنها ما كانت موجودة في بدن آخر نرمز لها بالرمز (~ق)

يتم تحويل النص من اللغة الطبيعية إلى اللغة الرمزية، بتحويل القضايا الخبرية إلى متغيرات قضوية مثل ق، ك، ل ، والتعبير عن العلاقات بينها بروابط قضوية فتصبح القضية كما يلي:

(((ق←ك)Λل)Λ~ك)←~ق

البرهنة على العبارة المنطقية بواسطة جداول الصدق المختصرة ويعتمد فيه في تحديد قيم الدالة القضوية على القوانين التي تحكم الروابط القضوية : مثل قوانين الاستلزام والفصل كما هو الحال في هذه العبارة فنحصل على ما يلي: الاستلزام يكون صادقا في كل الحالات ماعدا صدق المقدم وكذب التالي أي حالة (1، 0)، أما الفصل فيكون صادقا في كل الحالات ماعدا حالة كذب كل مفصولاته أي يكذب فقط في حالة (0، 0).

البرهنة على العبارة المنطقية بواسطة المختصرات كما يلي:

(((ق←ك)Λل)Λ~ك)←~ق

1 0 1 1 0 0

0

0

0

1

إذن القضية : (((ق←ك)Λل)Λ~ك) ←~ق قضية تكرارية وبالتالي فهي تحصيل حاصل.

النص2:

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يتناول المذاهب الفلسفية والتفكير العلمي ،فإنه مؤلفه لم يفترض في القارئ معرفة بالاصطلاحات الفنية للموضوع الذي يعالجه، فهو يتضمن على الدوام شرحا للمفاهيم والنظريات الفلسفية، يسير جنبا إلى جنب مع ما يوجه إليها من نقد، ومع أن الكتاب يبحث في التحليل المنطقي للرياضة والفيزياء الحديثين، فإنه لا يفترض في القارئ أن يكون رياضيا أو فيزيائيا، فإن كان لدى القارئ من الحس السليم ما يكفي يبعث فيه الرغبة في أن يعرف أكثر مما يمكن أن يعرفه بالحس السليم وحده، فإنه يكون قادرا على تتبع مناقشات هذا الكتاب[46].

التحويل من اللغة الطبيعية إلى اللغة الرمزية كما يلي:

نرمز للقضايا بمتغيرات قضوية كما يلي:

[46] هانز ريشنباخ: **نشأة الفلسفة العلمية**، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفا لدنيا للطباعة والنشر، الاسكندرية، دط، 2004، ص15-16 .

- على الرغم من أن الكتاب يتناول المذاهب الفلسفية نرمز لها بالرمز (ق)
- على الرغم من أن الكتاب يتناول التفكير العلمي نرمز لها بالرمز (ك)
- مؤلفه لم يفترض في القارئ معرفة بالاصطلاحات الفنية للموضوع الذي يعالجه نرمز لها بالرمز (ل)
- يتضمن على الدوام شرحا للمفاهيم نرمز لها بالرمز (ط)
- يتضمن على الدوام شرحا للنظريات الفلسفية نرمز لها بالرمز (ظ)
- يسير جنبا إلى جنب مع ما يوجه إليها من نقد نرمز لها بالرمز (د)
- الكتاب يبحث في التحليل المنطقي للرياضة الحديثة نرمز لها بالرمز (ذ)
- الكتاب يبحث في التحليل المنطقي للفيزياء الحديثة نرمز لها بالرمز (ن)
- لا يفترض في القارئ أن يكون رياضيا نرمز لها بالرمز (ه)
- لا يفترض في القارئ أن يكون فيزيائيا نرمز لها بالرمز (و)
- لدى القارئ من الحس السليم ما يكفي نرمز لها بالرمز (ر)
- يبعث فيه الرغبة في أن يعرف أكثر مما يعرفه بالحس السليم وحده نرمز لها بالرمز (ز)
- يكون قادرا على تتبع مناقشات هذا الكتاب نرمز لها بالرمز (ي)
- نعوض القضايا المركبة في النص بهذه المتغيرات مع الروابط المنطقية الموجودة فنحصل على الصيغ الرمزية التالية:
- وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يتناول المذاهب الفلسفية والتفكير العلمي ،فإنه مؤلفه لم يفترض في القارئ معرفة بالاصطلاحات الفنية للموضوع الذي يعالجه

  نعبر عنها ب العبارة : (ق∧ك)←ل
- فهو يتضمن على الدوام شرحا للمفاهيم والنظريات الفلسفية، يسير جنبا إلى جنب مع ما يوجه إليها من نقد

  نعبر عنها تعبيرا رمزيا كما يلي: (ط∧ظ)∧د
- ومع أن الكتاب يبحث في التحليل المنطقي للرياضة والفيزياء الحديثين، فإنه لا يفترض في القارئ أن يكون رياضيا أو فيزيائيا.

  نعبر عنها رمزيا كما يلي: (ذ∧ن)←(ه∨و)
- فإن كان لدى القارئ من الحس السليم ما يكفي يبعث فيه الرغبة في أن يعرف أكثر مما يمكن أن يعرفه بالحس السليم وحده، فإنه يكون قادرا على تتبع مناقشات هذا الكتاب.

  نعبر عنها رمزيا كما يلي : (ر←ز)←ي

وننقل النص من اللغة الطبيعية إلى اللغة الرمزية فنحصل على البنية المنطقية التالية:

(ق∧ك)←ل

(ط∧ظ)∧د

(ذ∧ن)←(ه∨و)

(ر←ز)←ي

نرتب القضايا ترتيبا عموديا في شجرة صدق واحدة ونشرع في التحليل بتحويل الروابط المركبة إلى روابط أبسط، وبما أن الروابط المركبة في هذه القضايا هي الاستلزام فنحوله إلى الفصل أو الوصل وهما رابطان أبسط منه وفق قوانين القوانين التالية:

(ق←ك)≡ (~ق ∨ك)

~(ق←ك) ≡(ق∧ ~ك) فنحص على ما يلي:

(ق∧ك)←ل ≡ ~(ق∧ك)∨ ل≡ (~ق∨~ ك) ∨ ل

(ط∧ظ)∧د ≡ (ط∧ظ)∧د

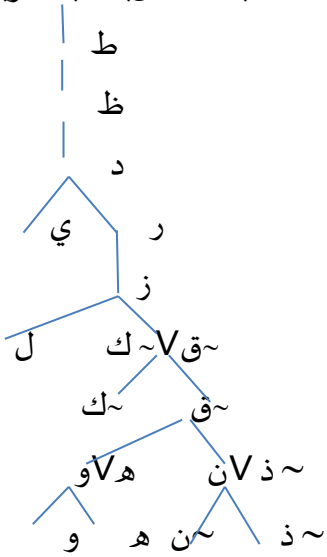
(ذ∧ن)←(ه∨و)≡ ~(ذ∧ن)∨(ه∨و)≡(~ ذ ∨~ ن) ∨(ه∨و)

(ر←ز)←ي≡ ~(ر←ز)∨ي≡(ر∧~ ز)∨ ي

(~ق∨~ ك) ∨ ل

(ط∧ظ)∧د

(~ ذ ∨~ن) ∨(ه∨و)



كل فروع الشجرة مفتوحة وهذا معناه أن قضايا النص متسقة[47]

3 -صعوبات التحويل من اللغة الطبيعية إلى اللغة المنطقية:

[47] فريد زيداني: **المدخل إلى المنطق المعاصر**، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 2012، ص 167-168.

سنحاول في هذه الجزئية الإجابة على الإشكال التالي: هل يمكن تحويل كل عبارات اللغة الطبيعية إلى لغة رمزية إصصناعية؟ أو بتعبير آخر ما مدى قدرة المنطق الرياضي على صورنة عبارات اللغة الطبيعة؟.

إن التحويل من اللغة الطبيعية إلى اللغة الرمزية يواجه عدة صعوبات من بينهما:

-1- صعوبة التعبير الرمزي عن بعض القضايا اللغوية إذ لا تعكس الصورة المنطقية دائما الصورة النحوية، ولهذا فقد "نجد أكثر من جملة لغوية تتشابه في الصورة اللغوية، ومع ذلك لا تتشابه في الصورة المنطقية (مثل يوجد ألم في قدمي، وتوجد نار في حجرتي)، كما قد تختلف جملتان في صورتهما النحوية ومع ذلك تتفقان في صورتهما المنطقية مثل (لدي قدم بها ألم، ويوجد ألم في قدمي)[48].

2- يميّز اللغويون بين اسم العلم والاسم العام والصفة والفعل مثلا على أنها أنواع مختلفة من المفردات، لكن المناطقة المعاصرين رأو أن الأسماء العامة مثل (إنسان) والصفات مثل(مجتهد) والفعل مثل (يجري، يمشي) يمكن وضعها في مقولة واحدة هي مقولة المحمول الذي يمكن إسناده إلى اسم علم مثل(محمد إنسان، محمد مجتهد، محمد يجري) واعتبارها جميعا من صورة منطقية واحدة هي صورة القضية الحملية[49].

3- تتعدد الصورة المنطقية للعبارة اللغوية باختلاف النسق المنطقي، كما أن كتابة القضايا يختلف بين منطق حساب القضايا، وحساب المحمولات، فالقضية الحملية في حساب القضايا لا يذكر فيها الموضوع والمحمول، وإنما يشار إليها ككل برمز من الرموز مثل ق، ك، ل، وعلى سبيل المثال تكتب القضية: القلم أحمر ويشار إليها مثلا بالقضية (ق)، كما لا يشار أيضا إلى كم القضية وبالتالي لا نستطيع التفريق بين القضية الكلية والجزئية، أما في حساب المحمولات فيشار إلى السور الكلي من خلال المكمم الكلي مهما يكن ويرمز له بالرمز (∀)، كما يشار إلى السور الجزئي من خلال المكمم الجزئي يوجد على الأقل الذي يرمز له بـ (E) ، كما يشار أيضا برموز إلى الموضوع والمحمول في القضية المنطقية، ولهذا تكتب القضية الكلية كما يلي:∀س (ل(س) ← ع(س))

بينما تكتب القضية الجزئية كما يلي: E س (ل(س) ∧ م(س))

أما القضية الكلية السالبة فتكتب كما يلي: ∀س (ل(س) ← ~ع(س))

وتكتب القضية الجزئية السالبة كما يلي: E س (ل(س) ∧ ~ م(س))

وهو ما يبيّن أن القضية ليست لها في المنطق المعاصر صورة منطقية واحدة، ولهذا يرتبط هذا المشروع بمدى تطور اللغة المنطقية وقدرتها على التعبير عن كل أشكال القضايا التي نستعملها في اللغة الطبيعية، وهو ما يقوّض مشروع اللغة الرمزية الكاملة منطقيا في التعبير عن عبارات اللغة الطبيعية المفعمة والمشحونة بالتأثيرات الاجتماعية والنفسية، لأن اللغة الطبيعية تختلف عن اللغة الاصطناعية في كونها نشأت في مجتمع وارتبطت بعوامل اجتماعية وثقافية، يصعب التعبير عنها، ولهذا نجد في اللغة الرمزية صعوبة كبيرة في التعبير عن أسماء الإشارة، والضمائر، وظرف الزمان والمكان والتعبير الرمزي عن أزمنة

[48] محمود فهمي زيدان: **في فلسفة اللغة** ، مرجع سابق، ص 164.

[49] المرجع نفسه، ص 163.

الأفعال في الجمل، مثل كان المطر ينزل (كان سيكون، الآن هنا، هناك، دائما، أحيانا،...الخ) وهو ما يصعب إيجاد بديلا رمزيا لها أثناء الترجمة يشير إلى زمنها أو استمراريتها في الزمان، لأن صدق هذه القضايا يرتبط بمكان وزمان محدد، ونفس الشيء بالنسبة لأدوات الاقتران والحروف.

كما يصعب أيضا أن نجد مقابلا رمزيا " للأسماء العامة (الأسماء المعدومة وأسماء الكتل) إذ ليس لها ما يقابلها في منطق المحمولات، وعلى العموم من الصعب صورنة جمل تتضمن أسماء كتل في لغة منطق المحمولات، مثال ذلك قولنا: الذهب نادر هذه الأيام، ولكنني اشتريت بعضا منه اليوم[50].

4- اختلاف الروابط -القضوية، والطرق المعبرة عنها وكذا اختلاف القيم الصدقية لدوال القضايا باختلاف الأنساق المنطقية، هل النسق المنطقي ثنائي القيم أو ثلاثي أم رباعي القيم أم متعدد القيم.

هذا بالإضافة إلى أن هناك صعوبة أخرى ترتبط باختلاف خصائص الروابط القضوية بين اللغة الرمزية الاصطناعية واللغة الطبيعة فالوصل من الناحية المنطقية تبديلي إذ أن قΛ ك ≡ كΛ ق، لكن في اللغة الطبيعية الوصل ليس تبديلي دائما، إذ لا نستطيع مثلا أن نقول شرب محمد الماء ومات لا تكافئ مات محمد وشرب الماء، بينما بعض العبارات اللغوية الأخرى تقبل الخاصية التبديلية: أرسطو فيلسوف ومنطقي تكافئ منطقيا قولنا أرسطو منطقي وفيلسوف.

كما أن هناك صعوبة أخرى ترتبط بالروابط القضوية وهي أن" قائمة الثوابت المنطقية ليست متطابقة مع قائمة محدودة من الروابط اللغوية، و لهذا ... قد نجد جملة مركبة لا تحتوي على رابطة لغوية من تلك التي اتفقنا على تناظرها مع ثابت معين، ومع ذلك يجب اعتبارها ذات صورة منطقية محددة ومثال ذلك قولهم "رجوته كثيرا أن يصفح عن هذه الإساءة، غير أنه لم يستجب" والمقصود هنا أن الرابطة " غير أن " أو "بيد أن " أو "لكنه" وغيرها قد تكون ضمن قائمة محددة للروابط اللغوية التي تعبر عن الوصل، ولكننا على مستوى حساب القضايا نجد أنها ترتبط بثابت الوصل الذي نرمز إليه بالرمز(Λ) "[51].

-5-صعوبة التعبير عن معاني العبارات وتعددها حسب السياق، إذ يصعب أن نعطي دائما للكلمة أو العبارة رمزا واحد مع اختلاف دلالتها ومعانيها التي تختلف من نسق إلى آخر، وهو ما يصعّب الترجمة من اللغة الطبيعية إلى اللغة الاصطناعية الرمزية، وهو ما أثاره تشومسكي من حديث حول التمييز بين "البنية السطحية(Surface Structure) للجملة والتي تشير إلى العبارات أو الجمل المنطوقة أو المكتوبة والبنية العميقة(Deep Structure) التي تتصل بالمعنى وهي التي تعكس المستوى الدلالي للجملة، بحيث إن البنية العميقة للجملة في نظرية تشومسكي هي البنية التركيبية التحتية التي تحدد التأويل الدلالي للجملة، فكل العناصر التي تحدد معنى الجملة هي أقسام وعناصر متضمنة في البنية العميقة أو المقدرة "[52]، وتعد القواعد التحويلية الجسر الذي يربط بينهما.

---

[50] ينس ألوود، لارس – غونار أندرسون، **المنطق في اللسانيات**، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013، ص223-224.

[51] أحمد أنور أبو النور: **المنطق الطبيعي دراسة في نظرية الاستنباط الأساسية** ، مرجع سابق، ص86.

[52] محمود فهمي زيدان: **في فلسفة اللغة**، مرجع سابق، ص 144، جون سيرل: **فلسفة تشومسكي اللغوية**، مرجع سابق، ص 131.

وهو ما من شأنه أن يوقع في اللبس و في الاختلاف بين ظاهر القول وباطنه فقولنا: " نقد تشومسكي نقد مبرر " رغم أنها لا تحتوي على كلمات ملتبسة كما أن بنيتها السطحية جد بسيطة ومع ذلك فهي جملة ملتبسة التباسا ملحوظا، إذ يمكن أن تعني: نقد أحدهم لتشومسكي نقد مبرر، أو نقد تشومسكي لأحدهم نقد مبرر، ولهذا انتهى تشومسكي في تحليله إلى التأكيد على أن لهذه الجمل عدة بنى تركيبية متغايرة، وأن البنية السطحية الواحدة للجملة: "نقد تشومسكي نقد مبرر" مثلا تضمر عدة بنى كامنة متغايرة يدعوها بالبنى العميقة أو المقدرة ، وقد شكل استحداث مفهوم البنية العميقة أو المقدرة للجمل التي لا تظهر على الدوام في البنية السطحية عنصرا أساسيا في ثورة تشومسكي اللغوية[53].

-6- كما أن هناك اشكاليات عدة يواجهها التحويل من اللغة الطبيعية إلى اللغة الرمزية من بينها كيفية التعامل مع العبارات غير المترادفة والتي لها ماصدق واحد وهل يمكن اعتبارها عبارات متكافئة أم لا ؟ مثل ما أورده جوتلوب فريجة(Gottlob Frege)(1848-1925) حول نجمة الصباح وهل هي عبارة مكافئة لنجمة المساء، مادامت عبارتا: نجمة الصباح، ونجمة المساء تسمى الجسم نفسه وهو كوكب الزهرة، وما أورده رسل من إشكاليات حول التفرقة بين اسم العلم والوصف المحدد في مثاله حول: سكوت، ومؤلف ويفرلي، حيث انتهى إلى التفرقة بين اسم العلم والوصف المحدد وميّز بينهما تمييزا حاسما، ومن ثمة انتهى إلى أن الوصف المحدد لا يمكن اعتباره اسم علم، وعليه فلا يمكن استبدال أحدهما بالآخر ، وهو ما سيبينه من خلال مثاله الذي يكرره كثيرا في مؤلفاته "سكوت" ليس هو " مؤلف وفرلي"، ومن ثمة فلا يمكن أن نستبدل أحدهما بالآخر، إشارة منه إلى موقف فريجة الذي يرى مثلما أشرنا سابقا أن الاسمين إن كانا مختلفين في المعنى ومتفقان في الدلالة على شيء واحد معين يمكن استبدال أحدهما بالآخر، والقول مثلا بأن أرسطو هو المعلم الأول، والمعلم الأول هو أرسطو، أو "نجم الصباح هو نجم المساء" و "نجم المساء هو نجم الصباح"، أما بالنسبة إلى برتراند رسل فهناك فرق بين العبارتين، لأن الأول اسم علم أما الثاني فهو عبارة وصفية محددة، ومن ثمة فهناك فرق بين اسم العلم "سكوت" والعبارة الوصفية المحددة " مؤلف وفيرلي"[54].

وهذه الاشكاليات قد زادت حدتها خاصة مع امتداد البحث عن معاني العبارات اللغوية ومفهومها وماصدقها، وصدقها وكذبها من العالم الواقعي إلى العوالم الممكنة، على اعتبار أن اللغة نسق من الرموز التي تحيل إلى عوالم افتراضية.

كذلك مشكلة التقديم والتأخير والمصرح به والمضمر، الخ هذا بالإضافة إلى ظاهرة الترادف، والاشتراك وغيرها وما تحيل اليه اللغة الطبيعة من متناقضات ومفارقات.

7- لا يتعامل المنطق الرمزي إلا مع القضايا الخبرية التي يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، ويستبعد تماما القضايا الإنشائية كالأمر والنهي، والدعاء، والتمني، والترجي، والاستفهام وغيرها،من مجال القضايا المنطقية لأنه لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، وهو ما سعت الفلسفة الوضعية الى تأكيده على لسان أبرز أعلامها، ويمكن على سبيل المثال أن نشير هنا إلى موقف هانز ريشنباخ(Hans Reichenbach)(-1891

[53] جون سيرل: **تشومسكي والثورة اللغوية**، مجلة الفكر العربي، العدد 8-9 ، طرابلس، الجماهيرية الليبية، يناير- آذار، 1979، 126-127.

[54] برتراند رسل: **مدخل إلى فلسفة الرياضيات**، ترجمة عبد اللطيف الصديقي، دار التكوين للتأليف والترجمة، دمشق، ط1، 2009، ص181-182.

1953) الذي يرى أن القضايا الأخلاقية كلها أوامر ونواهي، والأوامر والنواهي لا يمكن التحقق منها، لأنها ليست عبارات وصفية، حيث يقول:" التعبيرات اللغوية الأخلاقية ليست قضايا أو أحكام، وإنما توجهات، والتوجيه لا يمكن تصنيفه على أساس أنه صواب أو خطأ ...فالقول " أغلق الباب" لا ينبئنا بشيء عن الأمر في الواقع، كما أنه لا يمثل تحصيلا حاصلا، أي قضية منطقية"[55].

ولهذا كان من أهم الصعوبات التي يواجهها التحويل من اللغة الطبيعية إلى اللغة الرمزية هو صعوبة التعامل مع هذا النوع من القضايا وكذا صعوبة وضع رموز تظهر التعجب والاستفهام على خلاف اللغة الطبيعة.

ورغم كل هذه الصعوبات إلى أن هناك محاولات عديدة لتجاوزها، فقد أدرك المناطقة أن استبعاد الأساليب الإنشائية من حيز تفكيرنا جعلنا نهمل مساحة كبيرة من القضايا والجمل التي نتعامل بها يوميا في حياتنا، وأن تفكيرنا ليس حسابا رياضيا، بل إن تعاملنا بالأساليب الإنشائية يشغل حيزا أكبر من تعاملنا مع القضايا المنطقية، لأن القضايا الإنشائية هي القضايا الغالبة في اللغة الطبيعة والأكثر تداولا في تواصل الإنسان مع أخيه الإنسان، ولهذا اتجه العديد من المناطقة إلى العودة إلى اللغة الطبيعية في حد ذاتها وفهمها والتعامل بها، مثلما انتهى فتجنشتين (Wittgenstein)(1951- 1889) في كتاباته المتأخرة حيث خلص إلى أن "اللغة لعبة وليست حسابا منطقيا دقيقا يكون فيها لكل كلمة معنى محدد أو يعتمد في بناء جملها على قواعد المنطق، ذلك لأن مفرداتها فضفاضة مرنة لكل كلمة استخدامات عديدة بتعدد السياق، فلكل كلمة عدة معان، وليست اللغة كرجل صارم يعرف دائما ما يريد ويفعل دائما طبقا لقاعدة محكمة، وإنما اللغة كرجل فضفاض متفائل له مناشط متعددة يتلاعب بما لديه من أدوات دون خطة محكمة "[56].

ونظرا لمحدودية القضايا الخبرية في الاستعمال اليومي وعدم كفايتها في التعبير عن مختلف أشكال التفكير الإنساني باعتبار القضايا الإنشائية هي القضايا الغالبة في اللغة الطبيعة والأكثر تداولا في تواصل الإنسان مع أخيه الإنسان، فكر المناطقة في وضع أنساق منطقية للقضايا الإنشائية، وردم الهوة بينها وبين القضايا الخبرية، وهو الأمر الذي سار في اتجاهين، اتجاه ذهب إلى ضرورة رد القضايا الإنشائية إلى قضايا خبرية مثل ما ذهب إليه بعض فلاسفة الوضعية المنطقية اللذين طالبوا بمعالجة القضايا الإنشائية على طريقة القضايا الخبرية، ككتابة العبارات الأخلاقية بطريقة تقريرية، ذلك لأنه في استطاعتنا أن نعبّر عن القضية الأمرية " أغلق الباب" مثلا بقولنا: "س يكون مسرورا لو أغلق الباب" فتكون هذه العبارة التقريرية الأخيرة صادقة أو كاذبة ومن الممكن تحقيقها[57]، وهناك من ذهب إلى التفكير في بناء أنساق منطقية قائمة بذاتها، وقد ساهم في تطوير هذا التوجه فلاسفة اللغة أمثال سيرل((John Searle)(1932) و جون أوستين(John Langshaw Austin) (1911-1960) من خلال كتابه" نظرية أفعال الكلام العامة "التي افتتحها بالبرهنة على عدم صحة الثنائية المفتعلة بين الخبر والإنشاء.

[55]هانز ريشنباخ: **نشأة الفلسفة العلمية**، مرجع سابق، ص252-253.
[56] محمود فهمي زيدان: **في فلسفة اللغة**، ص60.
[57] ريشنباخ، هانز: **نشأة الفلسفة العلمية**، مرجع سابق، ص 246.

ومن هذا المنطلق اتجه هدف المناطقة إلى تأسيس أنساق منطقية لا تهتم بالقضايا الخبرية فحسب بل بالجمل الاستفهامية و الأمرية والرجائية، وهو ما سمح بتعدد أنساق المنطق الموجه، إلى منطق الزمان (Tense Logic) الذي يعتمد على موجهات زمنية كقولنا: دائما سيكون، دائما كان، أحيانا سيكون، أحيانا كان، يصح الآن أن كذا، وسيصدق أن، كان يصح كذا، ومنطق الواجب (Deontic Logic) الذي يدرس العلاقات الاستدلالية بين مفاهيم الوجوب والجواز، المباح، المكروه، الحلال والحرام...، والمنطق المعرفي (Epistemic Logic) الذي يعتمد في تحليلاته على جهات المعرفة، مثل من المعروف، من المؤكد، من غير المعروف،...، والمنطق الاستفهامي، والمنطق الرجائي، ومنطق الاعتقاد، والمنطق الغائم فكان نتيجة هذا ظهور مناطق (جمع منطق) وسعت مجال المنطق الرمزي الكلاسيكي، وأغنت منطق الموجهات.

أما مسألة التفكير في وضع ترميز آخر للقضايا الإنشائية فيبدأ بجهود ارفين كلارنس لويس(C.I Lewis (1883-1964) الذي كان له الفضل في ظهور منطق الموجهات المعاصر، متأثرا في ذلك باتجاه (هـ، ماك كول) (Hugh Mac Coll) (1837-1909) الذي كان قد قدم بعض الاقتراحات للمنطق الموجه في كتابه "المنطق الرمزي وتطبيقاته"Symbolic Logic and its Applications [58].

حيث وظف كرانس إرفين لويس الموجهات في التعبير عن اللزوم الدقيق، وهو ما يظهر من خلال انتقاده لبرتراند رسل وتمييزه بين اللزوم المادي والصوري، إذ عرّف اللزوم الدقيق بالاعتماد على توظيف الجهة وهو ما يظهر في قوله: إنه من المستحيل أن تكون ق صادقة وك كاذبة"، وعبّر عنها رمزيا باستعمال الإمكان والنفي كما يلي:

ق٤ ك=~ ◊(ق.~ك)

أي أن ق تستلزم ك يعني "أنه ليس من الممكن أن تكون ق صادقة و ك كاذبة"[59].

وفتح الباب بذلك لظهور منطق الموجهات المعاصر من خلال تنبيهه إلى فكرة التعبير عن القضية الموجهة بدلالة باقي الموجهات الأخرى، خاصة بعد أن استحدث المناطقة رموزا للتعبير عن الجهة، مثل□ للتعبير عن الضرورة،◊ للتعبير عن الإمكان، مثال ذلك.

◊ق ≡ ~ □ ~ق

□ ق≡ ~ ◊ ~ ق

~ ◊ ق≡ □ ~ ق

◊ ~ ق ≡ ~ □ ق

مثل ما ذهب إلى هذا فون رايت(G.H.Von Wright) (1916-2003) الذى كان أول منطقي معاصر بنى نسقا أكسيوميا متكاملا في منطق المعايير، حيث درس بالإضافة إلى الجهات التقليدية التي سماها صدقية أنساقا مماثلة جهات معرفية وطلبية، وهذه الجهات ممكن أن تتركب فيما بينها أو مع الجهات القديمة

[58]-110. Mac Coll ,Hugh: **Symbolic Logic and its Application,** London :Longmans Green and CO,1906, p 108-109

[59] Vernant , Denis , Nef, Frédéric :**Le Formalisme en question : le tournant des année trente**, paris : j.vrin, librairie philosophique, 1998,p75.

لتكوين بديهيات جديدة، من خلال المقابلة بين الموجهات المنطقية، وموجهات المعرفة والموجهات الأخلاقية من خلال التكافؤات القائمة بين الروابط الخاصة بكل نسق، ومحاولة إقامة نسق منطق المعايير بحيث يمكن كتابة الموجهات الأخلاقية بدلالة بعضها بعضا، كما أقام تقابلا بين الموجهات الأخلاقية والمنطقية، مثلما يظهر في مؤلفه: محاولة في المنطق الموجه" Essay An Modal Logic" اذ اعتمد على موجهات: الواجب، المباح، والمحظور وقابل بينها وبين الموجهات المنطقية (الصدقية)، حيث يمكن تعريف كل جهة بالاعتماد على باقي الجهات الأخرى، ويمكن التعبير عنها من خلال التقابل التالي:

الممكن M	مباح P
المستحيل I= ~ M	محظور F= ~ P
الضروري N= ~ I	الواجب O= ~ F
~ M ~ =N	[60]~P ~ = O

من الواجب ق≡ ~ من المحضور ق.

من الواجب ق≡ ~ من المباح ~ ق.

كما ساهم المناطقة خاصة أرتير بريور (Arthur Prior) في تأسيس منطق الزمن (tense logic) شبيه بمنطق الموجهات، حيث حاول صياغة الموجهات الزمنية في شكل رموز أو عوامل زمنية، مثل : مس، مض، غ، مثال: مس ألفا صادقة بالنظر إلى نقطة في الزمن ز إذا كانت ألفا صادقة بالنظر إلى نقطة في الزمن تلي ز ...الخ [61].

ولهذا يقول جورج لايكوف في كتاب "اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعي" " إن ما يقع الآن من عظيم التطور في منطق الجهات سيؤسس على ما أظن ضربا من التقدم والتطور يقوّم علاج هذا الموقف، ومع أن معظم الممارسين لمنطق الجهة قد كرسوا بحق جهدهم إلى تحسين وتطوير مناهج جعلها كريبكه Kripke وآخرون معه في متناولنا، فقد صحب ذلك مجهود عظيم لتطبيق هذه المناهج على مجموعة كبيرة من تراكيب اللغة الطبيعية كمقولة الإنشاء من طلب وأمر واستفهام ومقولة الزمان... ويبدو لي أن التطور الراهن لمنطق الجهة، مع تقدم اللسانيات سيمكن من الدراسة الجادة لمنطق اللغة الطبيعية، وكما أن منطق الجهة يسمح لنا بأن ندرس على نحو جدي منطق عدد كبير من مفاهيم اللغة الطبيعية، كذلك فإن مناهج النحو التوليدي وفي الوقت الراهن مناهج السيمانطيقا التوليدية سيسمحان لنا بأن ندرس بكيفية معقولة، القواعد التي تربط الصور المنطقية بالبنيات السطحية لجمل اللغة الطبيعية[62]، و قد قام لايكوف بمحاولات جريئة تتعلق بكتابة القضايا الانجازية : الاستفهامية والأمرية والتعبير عنها رمزيا بواسطة الشجيرات.

[60] **Practical Reason**: Von Wright, Georg Henrik ., first Published, England : Black well, 1983, P101

[61] ينس ألوود ،لارس غونار أندرسون: **المنطق في اللسانيات**، مرجع سابق، ص167.

[62] جورج لايكوف: **اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعي**، مرجع سابق، ص161-162.

وكل هذه التطورات تبشر بإمكانية التعبير عن القضايا الإنشائية كالقضايا الأخلاقية(الأمر والنهي) والاستفهامية والطلبية وغيرها من خلال ترميز جديد، وكلها جهود تصب في مجال تطوير حوسبة اللغة وتحويلها من لغة غامضة متناقضة إلى لغة دقيقة وواضحة من أجل تواصل أحسن مع غيرنا، ومن أجل تفادي الخلافات والجدل حول القضايا والمسائل التي نعيشها لأن الكثير من عناصر هذا الخلاف مثلما أشرنا مرده إلى مشاكل اللغة الطبيعية.

لكن الإنسان احتاج في تواصله مع الغير بالإضافة إلى تطوير لغته، تطوير وسائل هذا التواصل أيضا من اللغة المنطوقة والحوار والمشافهة إلى اللغة المكتوبة إلى خلق وسائط في التواصل مع الآخر تسرع هذا التواصل وتقويه بدءا من الرسائل إلى الهاتف والتلغراف إلى البريد الالكتروني.

كما طور الإنسان ووسع مساحة تواصله إلى خلق عوالم افتراضية، وامتد من فكرة التواصل مع البشر إلى التواصل مع الحاسوب، بل ويأمل العلماء اليوم في تطوير هذا التواصل من استعمال الوسائط في التعامل مع الحواسيب مثل الفأرة ولوحة المفاتيح إلى التفكير في التواصل المباشر مع الحاسوب باستعمال اللغة الطبيعية مباشرة، وهو ما فرض ضرورة البحث في تطوير اللغة وتشفيرها وكيفية برمجتها للحواسيب. وهو ما أعاد إلى الواجهة مسألة البحث في اللغة المنطقية وحوسبة اللغة هذا المشروع الذي كاد أن ينطفأ نوره لولا أبحاث الذكاء الاصطناعي التي أعادت إلى الواجهة البحث في حوسبة اللغة من جديد.

وإذا كان التواصل مع الحاسوب يقوم على مبدأ أساسي هو التحويل من اللغة الطبيعة إلى اللغة الاصطناعية، بمساعدة لغات المنطق الصورية، فالإشكال الذي يفرض نفسه هنا هو: هل بامكاننا تحويل كل قضايا اللغة الطبيعة إلى لغة رمزية يفهما الحاسوب؟، خاصة مع محدودية القدرة على التعبير الرمزي عن القضايا الانشائية، أم لابد من تجاوز هذه الخطوة للتعامل مع الحاسوب مباشرة باللغة الطبيعية دون وسائط؟.

- **4- اللغة والتواصل مع الحاسوب.**

كان اسحاق أزيموف (Isaac Asimov)(1920-1992) وهو أحد مفكري الخيال العلمي من أوائل الذين طرحوا فكرة الروبوتات التي تتكلم مثلما أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه "أنا روبوت" في أربعينيات القرن التاسع عشر، في وقت كان فيه الذكاء الاصطناعي يبدأ خطواته الأولى مع الآلات الحاسبة، فكان من المبشرين الأوائل بفكرة الروبوتات والحواسيب التي بإمكانها أن تتكلم وأن تكتسب الكثير من الخصائص البشرية، والكثير من الأفكار الرائدة اليوم في أبحاث الذكاء الاصطناعي مثل فكرة الروبوتات المرافقة للأطفال وكبار السن، الروبوتات الأخلاقية، وكذا إشارته إلى إمكانية قيام علاقة ودية بين الروبوت والإنسان مثل العلاقة التي بدأت بين الروبوت روبي وبين البنت جلوليا، وذلك عندما منعت الأم ويستون ابنتها من اللعب مع الروبوت روبي وفصلته عنها فبدأت بالبكاء، فسألتها والدتها " لماذا تبكين يا جلوليا.؟لم يكن روبي

سوى مجرد آلة، مجرد آلة قديمة كريهة، لم تكن به أية حياة على الإطلاق، لم يكن سوى آلة، صرخت جلوريا بعنف بكلمات لا معنى لها" كان شخصا مثلي ومثلك تماما، كان صديقي ، وأنا أريد استعادته يا أمي "[63] .

لكن سرعان ما تحولت هذه الأفكار من مجال الخيال العلمي لتتحول إلى حقائق تدريجيا بفضل التطور المتسارع لأبحاث الذكاء الاصطناعي الذي انتقل من الذكاء الاصطناعي الضعيف الذي يهدف إلى فهم العمليات العقلية للإنسان(التفكير ، التذكر، اللغة...) ومحاكاتها من خلال الحاسوب، إلى الذكاء الاصطناعي الفائق الذي يهدف إلى إنتاج عقل إلكتروني سيكون منافسا قويا للإنسان في المستقبل من حيث الذكاء والإدراك والتعلم وإصدار القرارات، يقوم بكل ما يمكن أن يقوم به الإنسان بما في ذلك قدرته على الحوار باللغة الطبيعية.

ولهذا تحضى البحوث التي تتناول دراسة القدرة اللغوية للإنسان ومحاكاتها بأهمية كبيرة في مجال الذكاء الاصطناعي، ذلك لأن اللغة هي" وسيلة الإنسان للتفكير والتعبير عن الأفكار والخواطر والمعلومات ونقل خبراته إلى الغير ووسيلة للتواصل والتعليم ولقضاء احتياجاته الاجتماعية، وتدخل هذه القدرة اللغوية في معظم البرمجيات التي يضعها علماء الذكاء الاصطناعي، كالنظم الخبيرة وتمثيل المعرفة والتعليم بمساعدة الحاسب، وبما أن الجزء الأكبر من المعرفة الإنسانية موجود في نصوص لغوية ولابد للحاسب من طريقة تمكـــنه من التعامل مع النصوص اللغوية لاستخلاص هذه المعرفة، كما يهدف الذكاء الاصطناعي إلى جعل الحوار بين الإنسان والآلة ممكنا بدقة أقرب ما تكون إلى اللغات الطبيعية التي يستخدمها في حواره مع أقـــرانه، ومن هنا تأتي أهمية برمجيات معالجة اللغات الطبيعية" [64].

ولهذا يهدف المنطق واللسانيات الحاسوبية والذكاء الاصطناعي إلى فهم وتفسير العمليات اللغوية من أجل تحويلها إلى لغة يستطيع أن يتعامل معها الحاسوب، وقد بدأ التعامل اللغوي مع الحاسوب من الاعتماد على لغة الأرقام باعتبارها كانت اللغة الوحيدة التي يفهمها الحاسوب، وتتكون هذه اللغة من رمزين فقط، هما الصفر والواحد، والسبب في أن لغة الآلة تتكون من رمزين فقط هو إمكانية تمثيل هذين الرقمين تمثيلا فيزيائيا، فتتمكن الآلة من التعرف عليهما، حيث يتم تمثيل الرقم واحد بدائرة كهربائية مغلقة (أي يمر بها التيار الكهربائي)، ويتم تمثيل الرقم صفر بدائرة كهربائية مفتوحة (أي لا يمر بها التيار الكهربائي)، ويمكن تمثيل كافة حروف وأرقام اللغة البشرية بلغة الآلة، وذلك باستخدام شفرة تعمل كوسيط بين المبرمج والحاسوب، وقد كان لجورج بول واضع جبر المنطق دور كبير في وضع اللبنات الأولى لهذه اللغة، ولهذا تعد آليات عمل شبكات المفاتيح الكهربائية من أهم مجالات تطبيق الجبر البولياني لأنها تقوم على مبدأين هما توصيل أو فصل التيار الكهربائي:(ON)في حالة التشغيل و(OFF) في حالة قطع التيار الكهربائي.

وكمثال على ذلك نشير إلى أن الدارة الكهربائية التي تقوم على التوصيل على التتالي تقوم على قانون منطقي هو قانون الوصل (ق ∧ ك)، بمعنى أن التيار الكهربائي لا يمر في الدارة الكهربائية إلا إذا كان المفتاح ق و

---

[63] إسحاق أزيموف: **أنا روبوت**، ترجمة محمود حسن عبد الجواد، مراجعة نبيل فاروق، دار النهضة للنشر، مصر، ط1، 2012، ص11، انظر حديث جلوريا مع الروبوت المتكلم، ص17.

[64] علي فرغلي: **الذكاء الاصطناعي واللغات الطبيعية**، مرجع سابق، ص124.

ك في حالة تشغيل معا، وهو ذاته قانون الوصل بين القضيتين ق وك والذي ينص على أن دالة الوصل لا تكون صادقة إلا إذا كانت القضيتين صادقتين معا، ويمكن توضيح ذلك في الجدول التالي:

ق	∧	ك
1	**1**	1
1	**0**	0
0	**0**	1
0	**0**	0



ويمكن تمثل الدارة الكهربائية التي تقوم على التوصيل على التتالي كما في الشكل التالي كما يلي:

ق ك

بينما يقول التوصيل على التوازي في الدارة الكهربائية على قانون الفصل والذي ينص على أن الفصل يكون صادقا إذا صدقت على الأقل إحدى مفصولاته، ويكون كاذبا فقط في حالة كذب كل مفصولاته.

فكان الجبر المنطقي البوليانى الأساس الذي تم الاعتماد عليه في تصميم الدوائر المنطقية التي يتكون منها الحاسوب.

لكن هذه اللغة الرقمية التي تعتمدها الحواسيب تطورت إلى الاعتماد على الرموز والعلاقات المنطقية، وصيغ رمزية جديدة مثلما رأينا مع منطق الموجهات، لكن العلماء يتجهون اليوم إلى الاعتماد على اللغة الطبيعية مباشرة والغاء كل الوسائط كالأزرار ولوحة المفاتيح وغيرها في التعامل بين الإنسان والآلة الذكية، وقد بدأت جهود علماء الذكاء الاصطناعي في العمل على هذا المشروع بدءا من الجيل الخامس للحواسيب الذي كان هدفه الأساسي " تخليص الحاسوب من أسر ميكانيكية(آلة الدخل والخرج) آلة فون نيومان(John van Newman)(1903-1957) ذات المعالجة المركزية المتلاحقة التي فرضت على تصميمه منذ نشأته وعبر أجياله الأربعة السابقة التي كانت تعمل بأسلوب متلاحق أو متتابع، وتتعامل مع ذاكرة مركزية واحدة تتلقى جميع المدخلات، ويصب فيها ناتج جميع العمليات الحسابية والمنطقية، ومعنى ذلك أن الحاسوب يقوم بتنفيذ أوامر البرامج واحدا تلوى الآخر، دخولا وخروجا، خلال مورد وحيد للذاكرة، وقد مثّل ذلك قيدا حقيقيا على سرعة تنفيذ البرامج، وكيفية تعاون أجزائها المختلفة لتبادل المعطيات والنتائج الجزئية"[65].

ومع التطورات المعاصرة التي عرفها المنطق وانتقاله من منطق ثنائي القيم إلى منطق ثلاثي ورباعي ومتعدد القيم، ثم مع ظهور المنطق الغائم أو المنطق المرن وما حمله من تغيرات أدت إلى حدوث تحولات كبيرة في مجال الحواسيب، حيث عمد مصمموها إلى تغيير آلية تعامل الحواسيب من العمل وفق ثنائية (1،0) - بعد أن تبين أن الاعتماد على المنطق البوليانى ثنائي القيم غير كاف في التعبير عن كل العمليات العقلية- إلى التعامل مع عدة قيم في نفس الوقت، ذلك لأنه كان يعتقد في البداية أن تفكير الإنسان يخضع لمنطق ثنائي القيم والذي بموجبه نحكم على الأشياء إما بالصدق أو الكذب، وقد استمرت هذه الفكرة بل وقد تم الاعتماد عليها في بناء الأفكار الأولى عن الحواسيب مثل ما جاء به فون نيومان، في الحواسيب التي تعمل وفق منطق ثنائي القيم (1-0)، لكن هذه الآلية قد تم تجاوزها، إذ لاحظ العلماء أن اعتماد الحواسيب على المنطق ثنائي القيم يقيّد الحواسيب في معالجتها للبيانات والتعامل معها، ولهذا يسعى العلماء اليوم إلى

[65] نبيل علي: **اللغة العربية والحاسوب**، تقديم أسامة الخولي ، تعريب للنشر، دط، 1988،ص 96-97.

الاعتماد على المنطق الغائم أو الضبابي الذي يعد اليوم أفضل منطق يقترب من منهج تفكير الإنسان، كما انتقل من التعامل مع الأرقام و الرموز والتعبيرات المنطقية، إلى التعامل اللغوي المباشر ، خاصة بعد أن بيّن لطفي زادة(Lotfi Zadah)(1921-2017) أن تفكير الإنسان هو تفكير غائم وضبابي لا يتميّز بالدقة ولا يعتمد الكم والأرقام في التعبير عن الأشياء، بل يعتمد التعبير الكيفي أي يعتمد على الألفاظ الغامضة الفضفاضة -مثل طويل، قصير، جميل، بارد، ساخن، قريب بعيد، ممكن، محتمل، خفيف، ثقيل،...الخ، ذلك لأننا نفكر حسبه" بالمجموعات المرنة وكل منا يحدد حدوده المرنة بطرق مختلفة وبأمثلة مختلفة...نحن نجمع في مجموعات مرنة غير محكمة ثم نلعب بهذه المجموعات ونبحث عن الارتباطات، التفكير هو مجموعة لعب، وهذا هو المنطق المرن تماما "التفكير بالمجموعات المرنة""[66] ، وهو ما فتح الباب واسعا للقول بأن الاعتماد على المنطق الغائم بإمكانه أن يتيح أمام الحواسيب طرقا جديدة لمحاكاة العمليات العقلية التي يقوم بها الإنسان، كما يتيح خيارات أكبر أمامه في التعامل مع المعلومات، تعتمد على المساحة الرمادية القائمة بين الصدق والكذب [0 ، 1]،وهو الأمر الذي فتح مجالات جديدة أمام النظم الخبيرة وبرمجيات الحواسيب لأن تفكر بالمجموعات المرنة، وهي المجموعات التي يتمتع أفرادها بدرجة إنتماءات مختلفة بين الصفر والواحد، وذلك ما ساهم في زيادة مساحة حكمها وقدرتها الاستنتاجية، واقترابها من منطق تفكير الإنسان المرن وليس الصارم، وبذلك شكل المنطق الغائم أو المنطق المرن منعطفا جديدا من حيث قدرته على محاكاة طريقة تفكير الإنسان التي بيّن أنها لا تسير وفق منطق الأبيض والأسود، بل وفق منطق يكون فيه كل شيء صادق وكاذب بدرجات متفاوتة.

وهو ما ساهم في "تطوير نظم تعمل بأسلوب التوازي حيث يمكن أن تنطلق عدة معالجات لتتعامل في آن واحد مع فقرات مختلفة من البرامج، ليقوم نظام التشغيل بالتنسيق بينها لضبط ايقاع تقدمها المتوازي بهدف تنفيذ مهمتها المشتركة في أقصر وقت ممكن، وقد أدى الأسلوب المتوازي إلى زيادة هائلة في سرعة تنفيذ البرامج علاوة على إمكانية تنفيذ تطبيقات معقدة" [67].

كل هذه التطورات ساهمت في زيادة فهمنا للغة الطبيعية للإنسان، وساهمت في تغيير طريقة تعامل الحواسيب مع اللغة لتنتقل من اللغة المكتوبة إلى اللغة المنطوقة (أي استخدام اللغات البشرية الطبيعية ذاتها في التحاور مع الحاسوب) " ويقصد بكلمة اللغة الطبيعية هنا تلك اللغة التي تستخدم في الحياة اليومية بكل ما يكتنفها من خطأ ونقص ولبس وحذف وتحوير و نبر وتنغيم وانفعالات"[68].

وقد بدأ العمل على هذه الاستراتيجيات ابتداء من الجيل الخامس للحواسيب الذي بدأ سنة 1990 حيث كان هذا المشروع يهدف إلى " تطوير حاسوب لغوي في بنيته ونظمه وتطبيقاته، حاسوب ذكي قادر على التعامل اللغوي، تحليلا وتركيبا، يميّز الكلام المنطوق ويولده، ويحلل النصوص ويؤلفها، منطق ذي قدرة على توصيف المشاكل وحلها والتأكد من صحة المعطيات، واستخلاص النتائج والمقارنة بين بدائل القرارات واقتراح الحلول، كما يهدف هذا المشروع أيضا إلى الوصول إلى إمكانية الترجمة الفورية بين عدة لغات، وكذا

[66] بارت كوسكو: **التفكير المرن**، ترجمة خالد هندي شلهوب، مراجعة أسعد الجنابي، منشورات علاء الدين، سوريا، ط1،2014، ص142.
[67] نبيل علي: **اللغة العربية والحاسوب**، مرجع سابق، ص97.
[68] المرجع نفسه، ص5

إنتاج حواسيب وآلات كاتبة تعمل بالاملاء، أي قادرة على تحويل الكلام المنطوق إلى المقابل المكتوب، آلات قارئة ذات قدرة على تمييز النصوص المكتوبة وتحويلها إلى مقابل منطوق، وكذا إجراء حوار بين المستخدم والحاسوب باستخدام اللغات البشرية الطبيعية مباشرة أي دون الحاجة إلى لغات خاصة للبرمجة"[69].

فكان من نتيجة هذا أن تخلصت الآلة الذكية أو الحاسب من الآلية الميكانيكية في العمل، وتوجهت نحو التخلص من الوسائط بما في ذلك دور الإنسان في برمجته وتدخله الدائم من أجل تزويده بالمعلومات، والبرامج وغيرها، والعمل على جعل الحواسيب قادرة على فهم الأصوات والتمييز بينها، والتعلم الآلي للكلام، لتصبح الحواسيب بذلك قادرة على التعامل مع اللغة المنطوقة ومع الحرف المكتوب ومع النص بمستوياته المختلفة، وهو ما من شأنه أن يسهم في تطوير قدرات الحاسوب على التعامل اللغوي والترجمة الكتابية والشفوية، وكذا القدرة على تحويل النصوص المكتوبة إلى مقابلها الشفوي والعكس، وهو ما يعتمد بالأساس على تطوير قدرته على تحويل اللغة الطبيعية إلى لغة رمزية ثم ترجمتها مرة أخرى إلى مقابلها الطبيعي، وهو ما يمكّن في النهاية من تطوير عملية التواصل بين الإنسان والحواسيب، ولعل بوادر هذا الجهد هو ما نراه من خلال التطبيقات الذكية في الهواتف الذكية وبصمة الصوت، وغيرها.

وقد كان لأبحاث المنطق والذكاء الاصطناعي وفلسفة العقل وعلم النفس اللغوي، والفيزيوجيا دور كبير في ذلك، فكلما زادت قدرتنا على فهم الآليات التي يعتمدها العقل في التفكير، وكيف يتم تحويل الأفكار وصبها في قوالب لغوية، والآليات التي يعتمدها العقل من أجل فهم الكلام المنطوق و كيفية ترجمته إلى لغة العقل أي تحويله إلى إشارات كهروكيميائية ثم ارسال الرد بعد وضعه في نفس الشفرة مباشرة وتحويله إلى لغة منطوقة مرة أخرى مثلما يحدث في أي حوار بين شخصين، كلما زادت قدرتنا على تطوير آليات جديدة للتواصل المباشر مع الحواسيب، ويعرف هذا المجال تطورا متسارعا بدءا من اختبار تورينج، إلى برنامج إليزا(ELISA) الذي وضعه جوزيف ويزنبوم(Joseph Weizenbaum) حوالي العام 1964 والذي كان يرمي من ورائه إلى تكوين القدرة في الحاسوب على محاكاة محادثة بالانجليزية مع متحدث بشري، وقد كان هذا الرنامج مصمما ليجعله يقوم بدور المعالج النفسي، الذي يباشر أول مقابلة مع المريض..."[70].

ومنذ ذلك الحين إلى اليوم حدثت تطورات كثيرة في مجال حوار "الإنسان- الآلة خاصة مع ظهور لغات برمجية ذات مستوى عالي، وهي لغات ذات طابع لغوي شبيه إلى حد كبير باللغات الطبيعية للإنسان، وقادرة على التعامل مع الرموز اللغوية مباشرة مثل لغة بيسك(Basic)، لغة باسكال(Pascal) لغة فورتران(Fortran)، لغة برولوغ وهي لغة برمجة منطقية (Prolog) (Programming in Logic) ، لغة ليسب(List (LISP) (Processing Language التي تعد من أهم لغات الذكاء الاصطناعي ساهم في وضع لبناتها الأولى جون ماكرثي سنة 1958، وهو ماساهم في تطوير التواصل بين الإنسان والحواسيب واستدعاء الملفات والبيانات بطريقة سهلة وسريعة مع الإقتصاد في الجهد والوقت، كما هو الحال في الحوار مع الآلة من خلال الأسئلة والأجوبة وكما هو الحال في النظم الخبيرة.

---

[69] المرجع نفسه، ص 4.

[70] انظر سيلفان أورو وآخرون: **فلسفة اللغة**، ترجمة بسام بركة، مراجعة ميشال زكريا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2012، من ص401 إلى 405.

ولهذا فالتخاطب مع الآلة لم يعد له طابع " التلقي السلبي لمجموعة من التعليمات وتنفيذها، بل أصبح في جوهره علاقة إيجابية بين الإنسان والآلة لتبادل الايضاحات والوصول إلى الفهم المشترك، لقد صار لزاما على النظام الآلي أن يستوعب محادثة البشري بأن يتكيف مع عاداته اللغوية، لوازمه اللفظية، وهفواته النحوية، أخطائه الاملائية، بل على النظام الآلي أيضا أن يفترض مسبقا المام مستخدمه بما تحويه قاعدة معلوماته من مصطلحات ومعطيات ومفاهيم"[71].

الخاتمة :

يرتبط التواصل الفعال مع الحاسوب ويعتمد على مدى تطوير معرفتنا باللغة، وكيفية تشكلها سواء عبر النصوص أوالكلام المنطوق، وعلى تطوير الآليات التي تسمح بتحويل اللغة الطبيعية إلى لغة إصناعية والعكس، وهو ما من شأنه أن يمنح الحاسوب القدرة على توليد اللغة الطبيعية وتفسيرها.

غير أن الإنسان المعاصر وإن كان في البداية يعتقد أن تطور التقنيات والحواسيب ستزيد وتطور من علاقاتنا الاجتماعية مع الغير وتنميها، إلا أن المفارقة التي وقعنا فيها هي أننا أصبحنا في عصر التواصل لا تواصل بيننا، ولهذا ننتهي في النهاية إلى ما انتهى إليه هابرماس من أن التواصل" غير ممكن إلا إنطلاقا من التواصل الإنساني للخطاب" لما يطرحه التواصل مع الحاسوب من إشكاليات تتعلق بمدى قدرة الآلات الذكية على الفهم، وعلى وضع الكلام في سياق معين ، كما يرتبط بعدة إشكاليات أخرى لعل أهمها : هل يمكن للحواسيب أن تكتسب صفة تدفق الكلام اللغوي اللامتناهي كما هو الحال لدى الإنسان، وبذلك يفقد الإنسان أهم خاصية له وهو أنه كائن ناطق؟ أم أن اللغة الطبيعية هي خاصية ومأثرة إنسانية محضة؟.

[71] نبيل علي: **اللغة العربية والحاسوب**، مرجع سابق، ص162 .

YURTİÇİ KATILIMCI LİSTESİ / DOMESTIC PARTICIPANTS LIST / قائمة المشاركين المحليين

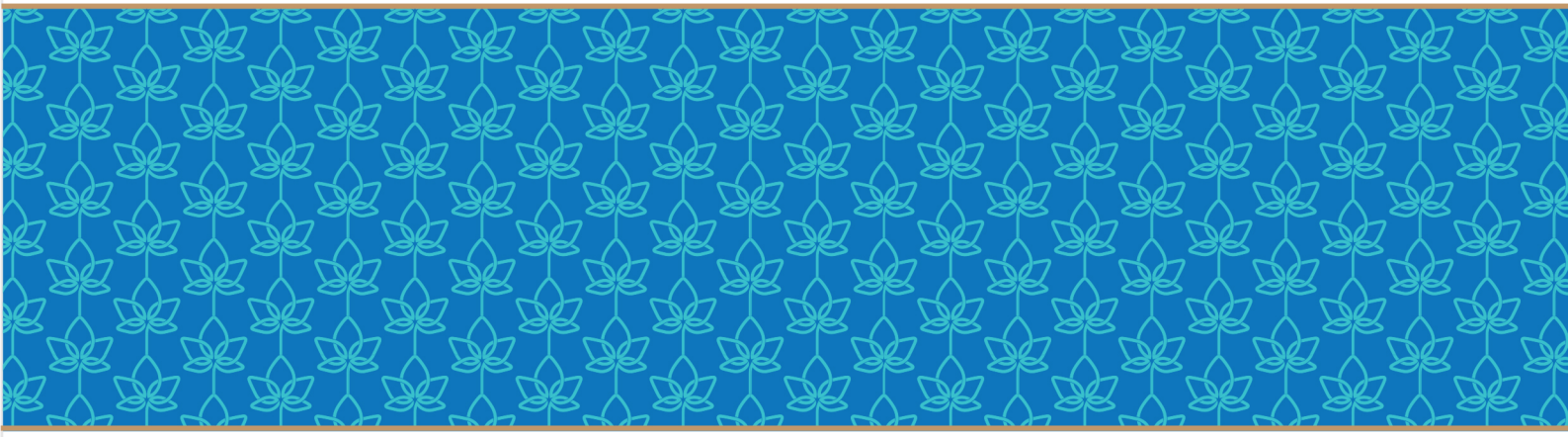
- **PROF. DR. ABDÜLLATİF TÜZER**, Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi / Muş
- **PROF. DR. ADEM APAK**, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Bursa
- **PROF. DR. AHMET KOÇ**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İstanbul
- **PROF. DR. EJDER OKUMUŞ**, Ankara Sosyal Bilimler Üniv. İslami İlimler Fakültesi / Ankara
- **PROF. DR. ERDOĞAN BOZ**, Eskişehir Osmangazi Üniv. Fen Edebiyat Fakültesi / Eskişehir
- **PROF. DR. ERKAN YAR**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Elazığ
- **PROF. DR. FATMA ASİYE ŞENAT**, Eskişehir Osmangazi Üniv. İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **PROF. DR. HİMMET KONUR**, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İzmir
- **PROF. DR. İBRAHİM KUTLUAY,** İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / İzmir
- **PROF. DR. NASİ ASLAN**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Adana
- **PROF. DR. OSMAN KARADENİZ,** Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İzmir
- **PROF. DR. ÖMER FARUK TEBER,** Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Antalya
- **DOÇ. DR. ABDURRAHİM KOZALI**, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Bursa
- **DOÇ. DR. ADİL ŞEN**, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **DOÇ. DR. BAHSET KARSLI,** Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Antalya
- **DOÇ. DR. BEKİR ZAKİR ÇOBAN**, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İzmir
- **DOÇ. DR. DURSUN ALİ TÖKEL**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv.i Edebiyat Fakültesi / İstanbul
- **DOÇ. DR. ELİF EMRE KAYA**, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İletişim Fakültesi / Ankara
- **DOÇ. DR. HAMMET ARSLAN**, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Muğla
- **DOÇ. DR. HARUN ÇAĞLAYAN**, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale
- **DOÇ. DR. HİLMİ KARAAĞAÇ**, Ankara Hacı Bayram Veli Üniv. Polatlı İlahiyat Fakültesi / Ankara
- **DOÇ. DR. HÜSEYİN DOĞAN**, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Kars
- **DOÇ. DR. İSKENDER ŞAHİN**, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / İzmir
- **DOÇ. DR. İSMAİL PIRLANTA**, Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Yozgat
- **DOÇ. DR. KADİR DEMİRCİ,** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **DOÇ. DR. KAMİL SARITAŞ,** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **DOÇ. DR. M. NACİ KULA**, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **DOÇ. DR. MEHMET İLHAN**, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İzmir
- **DOÇ. DR. MEHMET KASIM ÖZGEN**, Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Kayseri
- **DOÇ. DR. MUHAMMET SANİ ADIGÜZEL**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Eğitim Fakültesi / İstanbul
- **DOÇ. DR. MUSTAFA BAŞ**, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Bilecik
- **DOÇ. DR. MUSTAFA ÖZTOPRAK**, Eskişehir Osmangazi Üniv. İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **DOÇ. DR. NAMIK KEMAL OKUMUŞ,** Recep Tayyip Erdoğan Üniv. İlahiyat Fakültesi / Rize
- **DOÇ. DR. RIFAT ATAY**, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Antalya
- **DOÇ. DR. ŞÜKRÜ KEYİFLİ,** Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İzmir
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDULLAH ACAR,** Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi / Konya
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDULLAH KARTAL**, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Şanlıurfa
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ ARSLAN KARAOĞLAN**, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Niğde

- **DR. ÖĞR. ÜYESİ AYBİÇE TOSUN,** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ BAYRAM KANARYA,** Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Van
- **DR. ÖĞR ÜYESİ FATİH ÇAKMAK,** Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Afyon
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ FATİH TOK**, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ FATMA YÜCE**, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Sinop
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ HALİL ÖZTÜRK**, Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Yozgat
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ HÜSEYİN MARAZ**, Bilecik Şeyh Edebali Üniv. İslami İlimler Fakültesi / Bilecik
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ İLYAS UÇAR**, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Amasya
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET ERGÜN,** Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Manisa
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET TÖZLUYURT**, Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Yozgat
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET UYAR**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Samsun
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA KARABACAK**, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Konya
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ RESUL ERSÖZ**, Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Manisa
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ SELAHATTİN AYDEMİR**, Kayseri Üniv.Develi İslami İlimler Fakültesi / Kayseri
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ SEYİT MEHMET UĞUR**, Eskişehir Osmangazi Üniv. İlahiyat Fak. / Eskişehir
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ SEYİTHAN CAN,** Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Siirt
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ ŞAHABETTİN ERGÜVEN,** Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Çorum
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ ŞÜKRÜ AYRAN,** Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Bitlis
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ TURGUT AKYÜZ,** Erzincan Binali Yıldırım Üniv. İlahiyat Fakültesi / Erzincan
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ ÜMMÜHAN ARK**, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Bartın
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ YUNUS ARAZ**, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ YUNUS KAPLAN,** Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Van
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ YUSUF KARATAŞ**, Eskişehir Osmangazi Üniv. İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ ZEYNEL ABİDİN AYDIN,** Bolu Abant İzzet Baysal Üniv. İlahiyat Fakültesi / Bolu
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ ZEYNEP CANAN KOÇAK,** Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi / Aksaray
- **DR. ÖĞR. ÜYESİ ZEYNEP CERAN**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Sivas
- **ÖĞR. GÖR. DR. ABDYLKADER DURGUTİ**, Eskişehir Osmangazi Üniv. İlahiyat Fak. / Eskişehir
- **ÖĞR. GÖR. DR. AHMET ÇETİNKAYA,** Eskişehir Osmangazi Üniv. İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **ÖĞR. GÖR. DR. HALİT ÇELİK,** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi / Eskişehir
- **DR. GÖKÇEN DEMİREL ATUK,** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İletişim Fakültesi / Ankara
- **DR. GÜLŞEN YAĞIR AHMETOĞLU**, Milli Eğitim Bakanlığı, Kırıkkale
- **DR. HASAN KAFALI,** Milli Eğitim Banalığı, Kütahya
- **DR. MUSTAFA CİĞER,** Sağlık Bakanlığı, Antalya
- **DR. SEZERGÜL YIKMIŞ,** Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir
- **ÖĞR. GÖR. DR. ABDULQADER MANSOUR,** Eskişehir Osmangazi Üniv. İlahiyat Fak. / Eskişehir
- **ÖĞR. GÖR. EMRULLAH TUNCEL,** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İstanbul
- **ÖĞR. GÖR. İSMAİL ALPEREN BİÇER,** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi / Eskişehir
- **ÖĞR. GÖR. MERYEM YERLİ,** Uşak Üniversitesi İslami İlimler Üniversitesi / Uşak
- **ÖĞR. GÖR. ŞENOL AMEDOV,** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **ARŞ. GÖR. AHMET SELİM DEMİRYÜREK,** Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Bursa
- **ARŞ. GÖR. AYNUR KURT,** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir

- **ARŞ. GÖR. AYŞE YORULMAZ,** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **ARŞ. GÖR. DR. BETÜL İZMİRLİ,** Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Manisa
- **ARŞ. GÖR. DR. DUYGU KAMACI,** Eskişehir Osmangazi Üniv. Fen Edebiyat Fakültesi / Eskişehir
- **ARŞ. GÖR. DR. HATİCE AVCI,** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **ARŞ. GÖR. DR. ÖMER KORKMAZ,** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Adana
- **ARŞ. GÖR. ELİF KÜBRA TÜRKMEN,** Eskişehir Osmangazi Üniv. İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **ARŞ. GÖR. FATMA HAZAR,** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **ARŞ. GÖR. KÜBRA YILDIZ**, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **ARŞ. GÖR. MEHMET YAŞAR,** Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. İlahiyat Fakültesi / Çanakkale
- **ARŞ. GÖR. MUHAMMED EMİN GÖRGÜN,** Afyon Kocatepe Üniv. İslami İlimler Fak./ AFYON
- **ARŞ. GÖR. MURAT ATAMAN**, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Bursa
- **ARŞ. GÖR. SERCAN YAVUZ,** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **ARŞ. GÖR. ŞEYMA ALTAY,** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
- **UZM. PSİ. ZEYNEP İREM ÇEVEN** (DOKTORA ÖĞRENCİSİ), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü / İstanbul
- **AYŞEGÜL TÜRKERİ** (DOKTORA ÖĞRENCİSİ), Akdeniz Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü / Antalya
- **RÜŞTÜ ACAR** (DOKTORA ÖĞRENCİSİ), Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü / İstanbul
- **ÖĞR. YASEMİN ÖNER** (DOKTORA ÖĞRENCİSİ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü / Samsun
- **HASAN EMRE ULUTOP** (YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ), İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi / İstanbul
- **RAZİYE RUMEYSA DÜNDAR** (YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ), Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi / Malezya

YURTDIŞI KATILIMCI LİSTESİ / INTERNATIONAL PARTICIPANT LIST / قائمة المشاركين الدوليين

- Assoc. Prof. Dr. Che Amnah bıntı Baharı International Islamic University Malaysia **(MALEZYA)**
- **Dr. Muhammad Yasir** Khawaja Fareed University of Engineering & Information Technology Rahim Yar Khan **(PAKİSTAN)**
- **Umm e Laila** Khawaja Fareed University of Engineering & Information Technology Rahim Yar Khan **(PAKİSTAN)**
- **أ.د. فرست مرعي اسماعيل السرحان** فاكولتي العلوم الانسانية/ جامعة زاخو **(IRAK)**
- **أ.د. شوكت عارف محمد الاتروشي** قسم التاريخ – فاكولتي العلوم الانسانية – جامعة زاخو / العراق (IRAK)
- **أ.د. حبيب بوزوادة** جامعة معسكر **(CEZAİR)**
- **أ.د. محمد نجم الحق الندوي** الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ، بنغلاديش **(BANGLADEŞ)**
- **د. رحمة بوسحابة** جامعة معسكر **(CEZAİR)**
- **د. صليحة سبقاق** جامعة محمد خيضر ..بسكرة ..الجزائر **(CEZAİR)**
- **د. مباركة حاجي** جامعة الجزائر 2 كلية العلوم الانسانية – قسم الفلسفة **(CEZAİR)**
- **د. مليكة مذكور** كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف **(CEZAİR)**
- **الطالب الباحث أنس ملموس** جامعة المولى إسماعيل بمكناس، المملكة المغربية **(FAS)**



ESOGÜ BASIMEVİ