

Editör

Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

gece
kitaplığı

**İlahiyat
Alanında
Uluslararası
Araştırmalar ve
Değerlendirmeler**

**Ekim
2025**

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Eda Altunel

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Gece Kitaplığı

Birinci Basım / First Edition • © Ekim 2025

ISBN • 978-625-388-796-4

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz. The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission.

Gece Kitaplığı / Gece Kitaplığı

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

Telefon / Phone: 0312 384 80 40

web: www.gecekitapligi.com

e-mail: gecekitapligi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 42488

İLÂHÎYAT
ALANINDA
ULUSLARARASI
ARAŞTIRMALAR VE
DEĞERLENDİRMELER

EDİTÖR

PROF. DR. HÜSEYİN GÜNEŞ

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

Trabzon Çepnileri'nin İtikâdî ve Amelî Yapısına Dair Bir İnceleme

Gökhan DEMİRCİ—1

Bölüm 2

Veda Hutbesi'nde Tıbâk Sanatının Kullanımı Üzerine Bir İnceleme

Sultan DURAN GÜRBÜZ—25

Bölüm 3

NAMAZ İBADETİNE PSİKOLOJİK BİR YAKLAŞIM

İlyas PÜR—57

Bölüm 4

DİL VE DÜŞÜNCE İLİŞKİSİNİN DİL SORUNLARINA ETKİSİ

Fatımatüzzehra YAŞAR—73

Bölüm 5

Farklı Kıraatlerin Delillendirilmesinde Kullanılan Yöntem Açısından İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr Adlı Tefsiri

Ali Haydar ÖKSÜZ—103

Bölüm 6

İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Tehâfüt Geleneğine Etkisi

Ömer Faruk ERDOĞAN—125

Bölüm 7

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE AZERBAJCANDA MEDRESE GELENEĞİ (ZAKATALA ALİABAT ÖRNEĞİ)

Cengiz MÜRSEL—141

Bölüm 1

TRABZON ÇEPNİLERİ'NİN İTİKÂDİ VE AMELÎ YAPISINA DAİR BİR İNCELEME¹

*Gökhan DEMİRCİ*²

¹ Bu çalışma, yazarın 2020 tarihinde Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında tamamladığı “Şalpazarı (Ağasar) Bölgesi Çepnileri’nin Dini İnançsal Evreninin İncelenmesi” başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

² Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Doktora Öğrencisi, ORCID ID: 0000-0002-1112-1305,

Giriş

Bu çalışma, Trabzon ilinde yaşayan Çepni topluluklarının dinî ve itikâdî yapılarını ele almakta ve bu bağlamda yerel farklılıkları ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmada öncelikle Trabzon'un Akçaabat, Çarşıbaşı ve Şalpazarı ilçelerinde ikamet eden Çepnilerin sosyal ve dinî yaşayışları arasındaki farklılıklar incelenmekte; ayrıca Karadeniz Çepnilerini toptan Alevî kabul eden genelleyici yaklaşımların eksik ve yanıltıcı yönleri sorgulanmaktadır. Çalışmada literatür taramasının yanı sıra mülakat ve anketlere dayalı saha çalışması baz alınarak hem nitel hem de nicel araştırma tekniklerinden yararlanılmaktadır. İncelemeler sonucunda, Trabzon'daki Çepnilerin iki farklı itikâdî gruptan oluştuğu tespit edilmektedir. Şalpazarı bölgesinde yaşayan Çepnilerin büyük bir kısmının Sünnî, Akçaabat yöresindekilerin ise ağırlıklı olarak Alevî inancını benimsedikleri belirlenmiştir. Araştırmada ayrıca, her iki grubun da aslında ilk olarak Şalpazarı'ndan ikamet ettikleri, daha sonra Alevî inancına yönelen kesimin önce Akçaabat'a, oradan da Düzce ili Gölyaka ilçesine göç ettiği anlaşılmıştır. Bu bulgular, Trabzon'da ve genel olarak Karadeniz'deki Çepnilerin tamamının Alevî olduğu yönündeki yaygın kanaatin gerçeği yansıtmadığını göstermektedir. Aynı coğrafyada yer alan Çepni topluluklarının farklı İslâmî inanç çizgileri sergilemesi, tarihsel süreçte Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasında yaşanan siyasi ve askerî rekabetin bölge üzerindeki etkileriyle bağlantılı olarak değerlendirilmektedir. Nitekim başlangıçta Ağasar Vadisi civarında ortak bir toplumsal yapı içinde yaşayan Çepnilerin bir bölümü, Şah İsmail'in bölgeye gönderdiği halifeleri vasıtasıyla onun safında yer almış; bu süreçte izlenen *şiileştirme* politikalarının da tesiriyle itikâdî eğilimlerinde bir değişim meydana gelmiştir. Böylece zamanla inanç farklılıklarının belirginleşmesi, bölgede kalan Çepnilerle aralarında ayrışmalara yol açmış ve nihayet bu topluluğun göç etmesiyle sonuçlanmıştır. Böylece Trabzon'daki Çepniler arasında belirginleşen dinî farklılıkların arka planında tarihi ve siyasi dinamiklerin önemli rol oynadığı görülmektedir.

Oğuz boyu, on ikisi Üç-Ok, on ikisi Boz-Ok olmak üzere yirmi dört boydan oluşmaktadır. Yerleşik hayata geçenlere "Oğuz", göçebe yaşayanlara "Türkmen" adı verilmiş olsa da kaynaklarda daha sonraları tüm zümreleri kapsar mahiyette "Türk" adı geçmektedir.¹ Anadolu'nun özellikle Karadeniz'in Türkleşmesine katkıda bulunan Oğuz Boyuna mensup olan Çepniler, bazı kaynaklarda 21. sırada gösterilmiş yanına da boylarının simgesini gösteren "humay" kuşunun figürü ver-

1 Nevzat Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997), 52.

ilmiştir.² Çepni, Oğuzhan'ın altı oğlundan birisi olarak kabul edilen Gök Han'ın, dört oğlundan birisidir³ ve bu ismin hangi manaya geldiği hususunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Kırızca'da geçtiği manası ile “çep” yani kalkan, Türkçede ise “çeper” yani set, parmaklık manaları ile ifade edilmekle beraber bazı kaynaklarda Çepni kavramına dair “nerede yağı (düşman) görse, savaşır” ibaresi bulunmaktadır.⁴ Çepni kavramı, köy başkanının yardımcılığını üstlenen kişi manasında kullanılan “cuben”, başkanın kanal kazma faaliyetinde bulunmayan ve subaşına çıkmayanlardan almış olduğu rehin “cetba” ve çokça kafa kesen isminde “cebitgân” kavramlarıyla da ilişkilidir.⁵ İşte kavram analizi yapılan Çepni gruplarından biri de Trabzon ilinde ikâmet etmektedir. Bu Çepniler hem Şalpazarı ilçesi ve mahallelerinde hem de Akçaabat ilçesinin mahallelerinde yaşamaktadırlar. Aşağıdaki tabloda Akçaabat ilçesinin mahallelerinde olan Alevî Çepnilerin demografik bilgileri yer almaktadır. Anket çalışma üzerinden elde edilen veriler Alevî Çepnilerin yoğun olarak hangi mahallelerde ikâmet ettiklerini göstermesi açısından önemlidir.

		Frekans(N)	Yüzde (%)
Cinsiyet	Erkek	139	99.3%
	Kadın	1	0.7%
	Toplam	140	100.0%
Yaş		37	25.7%
	35-49 Yaş	39	27.1%
	50-64 Yaş	44	30.6%
	65 Yaş ve Üzeri	24	16.7%
	Toplam	144	100.0%

2 Kaşgarlı Mahmut, *Dîvân-ü Lügâti't-Türk*, çev. Ali Çiçekli (İstanbul, May Yayınları, 1970), 75.

3 Faruk Sümer, “Çepni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Nisan 2025).

4 Ali Çelik, “Çepnilerin Anadolu'nun Türkleştirilmesindeki Yeri ve Önemi”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celal Güzel (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 313.

5 Arif Yıldırım, “Trabzon ve Çevresi ile İlgili Dokuz Değişik Hususa Dair Notlar”, *Trabzon ve Çevresinin Fethi, Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih-Dil-Edebiyat Sempozyumu*, ed. Mithat Kerim Aslan (Trabzon: T.C Trabzon Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2002), 2/34.

Eğitim Seviyesi	İlkokul ve Altı	40	28.6%
	Ortaokul ve Lise	89	63.6%
	Lisans	11	7.9%
	Toplam	140	100.0%
Medeni Durum	Evli	116	80.0%
	Bekâr	25	17.2%
	Dul	4	2.8%
	Boşanmış	0	0.0%
	Toplam	145	100.0%
Meslek	İşçi	55	40.1%
	Çiftçi	11	8.0%
	Memur	9	6.6%
	Diğer	62	45.3%
	Toplam	137	100.0%

Örneklemin cinsiyete göre dağılımı şu şekildedir; erkek %99,3 (n=139), kadın

%0,7 (n=1). Yaş gruplarına dağılımı şu şekildedir; 20-34 yaş %25,7 (n=37), 35-49 yaş %27,1 (n=39), 50-64 yaş %30,6 (n=44), 65 yaş ve üzeri %16,7 (n=24). Katılımcıların eğitim durumlarına göre dağılımları şu şekildedir; ilkokul ve altı %28,6 (n=40), ortaokul ve lise %63,6 (n=89), lisans %7,9 (n=11). Katılımcıların medeni durumlarına göre dağılımları şu şekildedir; evli %80 (n=116), bekâr %17,2 (n=25), dul %2,8 (n=4). Katılımcıların mesleklerine göre dağılımları şu şekildedir; işçi %40,1 (n=55), çiftçi %8 (n=11), memur %6,6 (n=9), diğer %45,3 (n=62). Araştırmaya dâhil edilen katılımcıların tanımlayıcı bilgilerine dair istatistiklerin devamı tablo 2'deki gibidir.

		Frekans(N)	Yüzde (%)
Doğduğunuz Köy	Akçaabat	1	0.7%
	Aydın	1	0.7%
	Eskiköy	77	53.8%
	Karpınar	60	42.0%
	Taşlıtepe	2	1.4%
		1	0.7%
	Üzümlü	1	0.7%
	Toplam	143	100.0%
Kaç Yıldır Köyde İkamet Ediyorsunuz?	1-10 Yıl Arası	3	2.1%
	11-20 Yıl Arası	8	5.5%
	21-30 Yıl Arası	8	5.5%
	31 Yıl ve Üzeri	28	19.3%
	Köyde İkamet Etmiyor.	98	67.6%
	Toplam	145	100.0%
Şu Anda Oturduğunuz Köy Neresi?	Akçaabat	6	8.8%
	Eskiköy	26	38.2%
	Gökçekaya	1	1.5%
	Karpınar	32	47.1%
	Mersin	1	1.5%
	Taşlıtepe	2	2.9%
	Toplam	68	100.0%

Katılımcıların doğdukları mahalleye ait istatistikler şu şekildedir; Akçaabat %0,7 (n=1), aydın %0,7 (n=1), Eskiköy %53,8 (n=77), Karpınar %42 (n=60), Taşlıtepe %1,4 (n=2), tütüncüler %0,7 (n=1), üzümlü %0,7 (n=1). Katılımcıların Mahallede yaşadıkları sürelerle göre dağılımları şu şekildedir; 1-10 yıl arası %2,1 (n=3), 11-20 yıl arası %5,5 (n=8), 21-30 yıl arası %5,5 (n=8), 31 yıl ve üzeri %19,3 (n=28), mahallede ikamet etmiyor. %67,6 (n=98). Katılımcıların şu an yaşadıkları mahallelere dair istatistikler şu şekildedir; Akçaabat %8,8 (n=6), Eskiköy %38,2 (n=26), Gökçekaya %1,5 (n=1), Karpınar %47,1 (n=32), mersin %1,5 (n=1), Taşlıtepe %2,9 (n=2).

Eskiköy, Trabzon ili Akçaabat ilçesinde bulunan Taşlıtepe ve Karpınar ile aynı vadi içerisinde yer almaktadır. Tahmini olarak 100 haneden oluşan Taşlıtepe'nin eski adı Marzalitepe'dir. Yine nüfusu 100 hane civarındaki Karpınar'ın geçmişteki adı ise Lalak'tır. Başlıca geçim kaynakları fındık ve hayvancılık olan Eskiköy yaklaşık 200 hanedir.⁶ Alevî katılımcılar kendilerinin Akçaabat'a, Şalpazarı'ndan göç ettiklerini, bazı akrabalarının da buradan Düzcce ili Gölyaka ilçesine gittiklerini ve Şalpazarı'ndan gelen bazı Sünnîl kimselerin günümüzde Alevî mahallelerindeki mezarlıklara ziyarette bulunduklarını ifade etmektedir.⁷

Diğer Çepniler ise Şalpazarı ilçesinin bulunduğu Ağasar vadisinde yaşamaktadırlar. Bu vadi, sahilden itibaren yükselen bir özellik göstermektedir. Oluk biçimindeki vadi, yaklaşık 35 km. uzunluğunda bulunmakta, Beşikdüzü'nden itibaren 15 km. ileride 270 m yüksekliğe, Geyikli kasabası 10 km. mesafede, yükseltisi yaklaşık 850 metreye ulaşmaktadır. Vadi bugün, iki ilçeye bölünerek, sahilde Beşikdüzü'nün sağında ve solunda sıralanan köyler boyunca Akçiriş (Çamkiriş) köyüne kadar uzanmakta, bir bakıma Şalpazarı ile Beşikdüzü'nü birbirinden ayıran sınır görevi görmektedir. Akçiriş mahallesinin bağlı bulunduğu Şalpazarı'na olan uzaklığı 7 km, hemen yakınındaki Çarlaklı mahallesinin ilçeye olan uzaklığı ise 6 km mesafededir.⁸

Ağasar isminin nereden geldiğine ilişkin farklı rivayetler ve bilgiler bulunmaktadır. Emecen'e göre bu kullanım "Akhisar" kelimesinden türetilerek zamanla Ağasar'a dönüşmüştür.⁹ Ancak bölgede yapılan mülakatlarda bu kullanımla ilgili birbirinden farklı şifâhî söylemler bulunmaktadır. Buna göre; Çelebi Türklerinin¹⁰ genç bir ağası varmış ve bu ağa, yörenin en güzel kızına sevdalanarak evlenmiştir. Bu kız da sürekli ağaya beni sar, bana sarıl manasında "ağa sar" diye seslenmiş ve böylece vadiye bu isim verilmiştir. Bir başka rivayete göre ise bölgede bulunan bir ağanın ayağında aksaklık varmış. İnsanlar ağaya bu kötürümlüğünü belirtmek maksadıyla, "ağa aksak" demişler ve zamanla Ağasar haline dönüşmüştür. Diğer bir rivayet ise şöyledir: Ağasar vadisinde zalim bir ağa bulunmuş ve köy halkına sürekli olarak zulmedermiş ve karışit tepki olarak köy ahalisi ayaklanıp ve ağayı asarak öldürmüşler. Bu sebepten dolayı bu söyleniş "ağa asan" şeklinde kulaktan kulağa geçerek "Ağasar" şekline dönüşmüştür.¹¹ Bu söylem veya kullanımlar halk arasında Ağasar

6 Alemdar Yalçın, "Karadeniz Çepnileri 2: Eski Köy", *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Veli Araştırma Dergisi* 12/35 (2005), 43.

7 Yılmaz Uğurlu, "Alevilik" (Görüşmecî: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 16 Haziran 2019).

8 Feridun M. Emecen, *Doğu Karadeniz'de Bir Vadi Boyu Yerleşmesi Ağasar Vadisi: Şalpazarı, Beşikdüzü* (Trabzon: Serander Yayıncılık, 2010), 27.

9 Emecen, Ağasar Vadisi, 92.

10 Çepni anlamına geldiği düşünülmektedir

11 Hüseyin Demirci, "Alevilik" (Gökhan Demirci: Ses Kaydı, 14 Temmuz 2019).

isminin neren geldiğine dair kesinleşmiş sabit bir düşüncenin olmadığı, kulaktan dolma ve doğruluğunun teyit edilmeye muhtaç olduğu ve tamamen şifâhi söylemlere dayandığı tespit edilmiş, bu ismin kullanımına dair Feridun Emecen'in ortaya koyduğu bilgi ise daha doğru ve makul görülmüştür.

“Trabzon Çepnileri'nin İtikâdi ve Amelî Yapısına Dair Bir İnceleme” adlı bu çalışma Trabzon ilinde yaşayan Çepnilerin inanç farklılıklarını, bilimsel metot ve yöntemler ışığında, tarafsızlık prensibine bağlı kalarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Çalışma kapsamında öncelikle Trabzon'da yaşayan Çepnilerin dinî temâyülleri hakkında genel bir bilgi verildikten sonra, aynı ilde fakat farklı ilçelerdeki Çepnilerin itikâdi anlayışları, anket ve mülakat verilerinin ışığında açıklanmaya çalışılacaktır. Akabinde Alevî kimliğine sahip olan bazı Trabzon Çepnilerinin itikat ve ibadet anlayışlarına ilişkin veriler analiz edilmeye gayret edilecektir.

1. Trabzon Bölgesindeki Çepnilerin Dinî Temâyülleri

Trabzon'da ikâmet eden Çepniler Şalpazarı, Akçaabat ve Çarşıbaşı olmak üzere farklı ilçelerde bulunmaktadırlar. Şalpazarı ilçesi Çepnilerin yoğun olarak yaşadıkları yer olarak bilinmektedir zira Akçaabat ve kısmen de Çarşıbaşı ilçesindeki Çepnilerin Şalpazarı'ndan göç ettikleri düşünülmektedir. Bu argüman sahada yapılan anket ve mülakat verileri ile desteklenmiş ve bu doğrultuda bir sonuç ortaya çıkmıştır. Yine bu veriler Şalpazarı'ndaki Çepnilerin sünnî, Akçaabat ve Çarşıbaşı'ndaki Çepnilerin Alevî olduğunu ortaya koymuştur.

Trabzon Çepnilerinin iki ayrı itikâdi inanışa sahip olmalarının nedeni siyasi çekişmelerin dinî düzleme taşınması olarak değerlendirilmektedir. Alevî olan Çepnilerin öncesinde herhangi bir alt kimliğe sahip olmaksızın Şalpazarı ve çevresinde yaşadıkları fakat I. Selim ile Şah İsmail arasındaki olaylarda Şah İsmail'in tarafında yer alan Çepnilerin itikâdi tutumlarının değişmesiyle daha sonra göç ettikleri ortaya çıkmaktadır. Tespit edilen bu durum Trabzon'daki Çepnilerinin tamamıyla Alevî olduğu söyleminin tekrardan gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

1.1. Şalpazarı Bölgesindeki Çepnilerin İtikâdi Anlayışları

Çepniler'in yaşadıkları bölgelerin tahlil edilmesi, Karadeniz'deki tüm Çepni halkın Alevî olduğuna dair temâyülün doğruluğuna ilişkin tespitin ortaya koyulması noktasında yardımcı olmaktadır. Oğuz boylarının içinde Alevîliğe en çok rağbet eden kesimin Çepniler olduğu düşünülmekte, bununla beraber Anadolu'daki tüm Çepnilerin Alevî olduğu an-

layışına da ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir.¹² Buna göre Trabzon'da ikâmet eden Çepniler, iki ayrı muhitte yaşamaktadırlar. Ağasar Vadisi, Trabzon'daki Çepnilerin çoğunlukla yaşadığı bölgedir ve buradaki halk Sünnî kimliğe sahiptir. Akçaabat ilçesinde ikâmet eden Alevî Çepniler ise; Eskiköy, Karpınar ve Taşlıtepe gibi farklı mahallelerde bulunmaktadır.

Bölgedeki Çepniler, sünnî ve Alevî olmak üzere iki farklı İslâm itikâdına sahiptirler. Alevî olarak nitelendirilen kesimin, Safevî saflarında yer alıp Osmanlı devleti ile yapılan savaştan sonra Anadolu'ya geri dönenlerin yakınları olduğu düşünülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Trabzon'da yaşayan tüm Çepnilerin Alevî-Kızılbaş olduklarını gösteren işaretlere rastlanılmamaktadır. Böyle bir genelleme yapılmasının arkasında, Çepnilerin Safevîlerle olan yoğun ilişkileri bulunmaktadır.¹³ Fakat Karadeniz Çepnilerinin yaygın olarak Ömer, Osman, Bekir gibi isimleri kullanmaları, II. Selim'in Safevîlerle mücadele için gerçekleştirdiği Trabzon seferinde Çepni Beylerinden destek alması, Trabzon'un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedildiği dönemde hâli hazırda sekiz adet camii, altı adet zaviye, iki adet de medresenin olması buna nazaran herhangi bir cemevinin varlığına rastlanılmaması ve bunun da dönemin tarihi vesikalara işlenmesi, Çaldıran Seferi (1514) sırasında Trabzon Çepnilerinin büyük faydalarda bulunmaları¹⁴ ve Hobluoğlu Resul adlı Çepni liderinin Kızılbaşlar tarafından öldürüldüğü gerçeğinin üzerinin örtülerek, Kızılbaş taifesine katılmaya gittiği ve bu sebeple mallarının satıldığı ancak durumun böyle olmadığı ortaya çıktığında mallarının oğullarına geri verildiği iddiası gibi tarihi gerçeklerden dolayı onların sünnî oldukları düşünülmektedir.¹⁵

Şalpazarı bölgesindeki Çepnilerle yapılan mülakatlarda bir katılımcının Şalpazarı Çepnilerinin Alevî olmamasını Geyikli ve Kireç mahallelerinde inşa edilmiş dört adet sünnî nitelikteki medresenin varlığına ve herhangi bir cemevine rastlanılmamasına bağlamaktadır. Katılımcı kendisinde yöneltilen Alevîlik söyleminin varlığına dair soruya bir kültürel bir de inanç yönüyle cevap vermektedir buna göre: Alevî Çepniler ile Sünnî Çepnilerin kıyafetlerinin benzer olması ve kadın-erkek karışık horon oynanmasının cemdeki gibi kadın erkek semah dönmeye benzetilmesi eski Türk adetleriyle ilişkilidir. Akçaabat'taki Çepnilerin Alevî ancak Şalpazarı'ndaki Çepnilerin sünnî olmasını ise, daha önceden bölgede yaşayan birkaç hane Çepni Alevî'sinin olmasına ve bu ailelerin sünnî halk ile aralarındaki inanç farklılıklarının husumete dönüşmesi

12 Mehmet Fatsa - Hanefi Bostan, "XIV-XVI Yılları Arasında Giresun ve Çevresinde Çepniler", Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı, ed. Nejdettin Bilgi (İzmir: Beta Yayın, 1999), 45-46.

13 Mehmet Fatsa, *Karadeniz'de Zaviyeler (15-17. Yüzyıl)*, (İstanbul: Arı Sanat, 2017), 101.

14 Fatsa, *Karadeniz'de Zaviyeler*, 407.

15 Bostan, *Giresun ve Çevresinde Çepniler*, 48.

nedeniyle göç etmelerine bağlamaktadır.¹⁶ Kültür benzeşmesinden yola çıkarak Alevî söyleminde bulunulmasına dair bir katılımcı günümüzde birçok etkinliğin kadın-erkek karışık olarak gerçekleştirilmesinden yola çıkarak bunun bir Alevîlik işareti olarak gösterilmesini kasıtlı bir davranış, söylem olarak görmektedir. Zira Orta Asya Türk toplumunda hatun, oba reisinin olmadığı zamanlarda toylara katılmakta ve başkanlık etmekteydi. Aslında bu durum sadece Türk toplumundaki âdetlerin benzerliğini ortaya koymaktadır.¹⁷

Yukarıda söylenenin aksine bölgede “Porsuklu” adlı bir mahallede erk değneği¹⁸ olduğu iddia edilmekte, ancak katılımcının değneğin detayları hakkında bir bilgisinin olmadığı saptanmaktadır. Köylerde kapıyı çalmadan, doğrudan eve girmenin dahî Alevîlikle bağlantılı olduğu ifade edilmektedir.¹⁹ Bir katılımcı, Şalpazarı’ndaki Çepnilerin 150-200 yıl öncesine kadar Alevî olduğunu daha sonra Hanefî mezhebini tercih ettiklerini iddia etmesi²⁰ katılımcının Kızılbaşlık, Alevîlik ya da Hanefîlik kavramları ve bu kavramların arasında ne gibi farklılıkların bulunduğu dair bilgisinin noksan olduğunu ortaya koymaktadır.

Akcıriş mahallesinde yapılan bir mülakatta anlatılanı destekler mahiyette bir beyanda bulunulmakta ancak katılımcı bunun bir söylem olduğunu ve kat’i surette bir bilgisinin olmadığını da ifade etmektedir.²¹

Başka bir katılımcı kendileri hakkındaki Alevî söylemini, köye çeşme yapılması için gelen ustalar arasındaki diyalogdan ve babasından öğrendiğini belirtmektedir. Buna göre çeşme yapımı için Simenli mahallesine gelen ustalar, aralarında çıkan bir anlaşmazlık nedeniyle tartışmaya başlayarak birisinin, diğerine “sen Çepni-Kızılbaşsın senden başka ne beklenir ki” dediğini belirtmekte, ayrıca babasıyla aralarında geçen, “oğlum biz Çepniyiz, Çepni’nin değneği de Çakıroğullarının tavanında duruyor” şeklindeki diyalogu aktarmaktadır. Katılımcıya daha önce geçtiği üzere Porsuklu mahallesindeki erk değneğiyle kendisinin

16 Ali Çolak, “Alevîlik” (Görüşmecî: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 16 Temmuz 2019).

17 Bayram Ali Cirit, “Alevîlik” (Görüşmecî: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 16 Temmuz 2019).

18 Erk Değneği: Dede’nin kayın ağacından yapılmış, cemden önce canların sırtına vurduğu bir nevi kutsamaya yarayan araç.

19 Hasan Komut, “Alevîlik” (Görüşmecî: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 15 Temmuz 2019).

20 Mehmet Yaşar, “Alevîlik” (Görüşmecî: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 18 Temmuz 2019).

21 Selçuk Usta, “Alevîlik” (Görüşmecî: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 20 Temmuz 2019).

bahsettiği değneğin aynı mahiyette olup olmadığı sorulduğunda, bir malumatının bulunmadığı şeklinde cevap vermektedir.²²

Bir katılımcı Erk değneği ve Alevilik söylemiyle alakalı bilgiye bir bürokrat aracılığıyla ulaştığını dile getirmektedir. Buna göre törende karşılaştıkları bu kişi, katılımcıya, nereli olduğunu sorması ve Şalpazarı yanıtını alması üzerine aralarında başlayan diyalogda kendisine “siz, Kızılbaştınız fakat zamanla inançsal kimliğiniz değişerek asimile oldunuz” dediğini aktarmaktadır. Yine aynı katılımcı Erk değneğinin daha önceleri Sayvançatak mahallesinde bulunduğunu ancak yeri hakkında bir malumatının bulunmadığını, anlattıklarının hepsinin bir söylentiden ibaret olduğunu, Alevî söyleminin desteklenmesi için günümüze kadar gelen herhangi bir yazılı kanıtın olması gerektiğini ifade etmektedir.²³

Konuya ilişkin başka bir katılımcı Türkiye’de sünnî kimliğe sahip tek Çepnilerin, Karadeniz Çepnileri olduğunu belirtmekte, çocukluklarında Evliya tepesine giderek çaput bağlamalarının, evliyaların etrafında yedi defa dönerek yatmalarının eski Türk inanışlarındaki Şamanizm ile alakalı olduğundan bahsetmektedir. Aynı şekilde şahsî okumalarından Trabzon Çepnilerinin İran üzerinden Anadolu’ya geldiğini, Selçukluların kırk bin çadırdan oluşan bu Çepni obasını, Sinop’a yerleştirdiğini ve bu Çepnilerin Sinop’tan başlayarak Trabzon’a varıncaya kadar tüm bölgeleri fethetdiklerini ifade etmektedir. Katılımcı ayrıca, Dereköy mahallesinde Bektaşoğullarına ait bir tekkede erk değneğinin bulunduğunu ve burasının bir Bektaşî tekkesi olduğunu, birbirlerine kızdıklarında “sizin evinizin tavanında halen Alevî değneği var” diye birbirlerine sataştıklarını söylemekte, bölgede yetişen “elevi” isimli armudun Alevilikten geldiğini dahi iddia etmektedir.²⁴

“Elevi Armudu”nun Alevilikle ilişkilendirilmesine dair bir katılımcı, konunun yanlış malumat neticesinde ortaya çıktığını düşünmektedir. Çünkü aslında “elevi” Giresun Tirebolu’daki evlere verilen bir isimdir. Bahsedilen dönemde Bizanslılara ait olduğu için “el evi, yabancı evi” manasında kullanılmaktadır. Katılımcı Osmanlı döneminde Çepnilere yardım yapılmamasının nedenini ise onların sünnî olmamasına bağlamaktadır. O bölgedeki insanların birtakım şifâhî söylemlere dayanarak kendilerini Alevî olarak görmelerini, onların eylemlerinin Alevî

22 Ziya Demirci, “Alevilik” (Görüşmecî: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 20 Temmuz 2019).

23 Hasan Erata, “Alevilik” (Görüşmecî: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 20 Temmuz 2019).

24 Mehmet Bayraktar, “Alevilik” (Görüşmecî: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 23 Temmuz 2019).

davranışlarıyla benzer olmasına bağlamadıklarını düşünmektedir. Burada en önemli şey müslüman olmak ve ayrılmaya fırsat vermemektir.²⁵

Çepnilerin Anadolu'ya gelişi hakkında bölgede farklı bir düşünce daha bulunmaktadır. Buna göre Çepniler, 480 sene önce Gümüşhane'nin Çeri Çukuru köyüne, oradan Giresun Eynesil'e, oradan da Ağasar'da bulunan Dereköy'e gelmişlerdir. Aynı katılımcı babanın kız kardeşine "bibi" denilmesinden yola çıkarak Şalpazarı'nın kökeninin Alevî olduğunu ifade etmiş, Çepnilerin Türkiye'nin farklı bölgelerinde bulunmasını ise I. Selim'in Çepnilerin güçlenmesinden korktuğu için dağıtmasına bağlamıştır.²⁶

Ağasar vadisi içinde yer alan Şalpazarı bölgesinde yapılan köylerdeki mülakat verilerine göre, yöre halkının Alevîliğe dair tüm bilgisinin, şifâhi söylemlere dayandığı görülmektedir. Bulundukları mahallenin/köyün en yaşlısıyla yapılan mülakatlardaki katılımcıların eğitim seviyelerinin ilkokul veya ortaokul seviyesinde olmaları, onların bilgi seviyesi hakkında net bilgiler vermektedir. Kitâbi bilgiden yoksun kulaktan dolma bilgiler ile, bir bölgenin tamamı hakkında hüküm vermek ön yargı ile davranmak anlamına gelmektedir. Katılımcıların çoğunluğunun kanaati Alevilik söylemlerini kültür öğelerine bağlamalarından ibarettir. Kılık-kıyafet ve nesnelere verilen isimleri inanç göstergesi olarak düşünmek ihtiyatla yaklaşılması gereken bir konudur. Çepnilerinin tamamının Alevî olduğuna ilişkin yaygın bir kanaat bulunmaktadır fakat bu durum realiteyi yansıtmamaktadır. Zira Ağasar Çepnilerinin de Alevîlikle bağlantılı olduğu iddia edilmekte ve mülakatlardan elde edilen verilere göre bu söylemin dayanağının olmadığı görülmekte, bu nedenle meselenin hem tarihsel hem de günümüz koşullarıyla izah edilmesi gerekmektedir.

Tarihsel boyutuyla düşünüldüğünde Çepnilerin Orta Asya'dan Anadolu'ya göçleri sırasında şiî temâyüllerin yaygın olduğu bir havzadan geldiği bir gerçektir. Ancak Çepnilerin bu havzadan etkilenerek tamamen şiî temâyüllere sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Türkler İslâm öncesi benimsedikleri "Gök Tanrı" inançlarını İslâm telakkileri ile birleştirmekte ve Yavuz döneminde gerçekleşen olaylara istinaden de şaman yerine Alevi Dedesini koymaktadırlar. Bu durum Alevîliğin İslâm kaynaklı olmadığını kültürel ve siyâsî olaylara bağlandığını göstermektedir. Söz gelimi Tunceli bölgesindeki Alevî kadınların giydikleri kıyafetlerle, Ağasar bölgesindeki Kadınların kıyafetlerinin benzer olması, inanç benzerliğini mi yoksa Orta Asya Türk kültürünün benzerliğini mi göstermektedir? Bunun yanı sıra Ağasar'daki mahalleler incelendiğinde

25 Hasan Yılmaz, "Alevîlik" (Görüşmecî: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 12 Temmuz 2019).

26 Erata, "Alevîlik" (Görüşme 20 Temmuz 2019).

medrese ve Câmiler çokça bulunmakta fakat herhangi bir cemevine ise rastlanılmamaktadır. Ayrıca bölgede Osman, Ömer ve Bekir isimlerine, yer yer Ali Osman şeklinde ikili isimlerin kullanımına yaygın olarak rastlanılmaktadır.²⁷

Tüm veriler bir araya toplandığında Şalpazarı bölgesinde yaşayan Çepni halkının Alevilikle ilgili bir temayülleri olmadığı tespit edilmiştir. Bölgedeki Çepnilerin itkâdî inanışlarının öncesinde Alevilik olduğuna dair anlayış ise tamamen şifâhi kaynaklı olup yazılı/kitâbi bir belgeye rastlanılmamıştır. Özellikle yaşanan tüm olayları kaydetmek suretiyle birçok tarihi vesikanın ortaya çıkmasına vesile olan Osmanlı devletinin bölgede olan bitenleri yazmaması veya bir devlet yöneticisi atamaması düşünülemez.

1.2. Eskiköy, Karpınar ve Taşlıtepe Mahallelerindeki Çepnilerin İtikâdî Anlayışları

Alevîlerde Allah inancı Hak-Muhammed-Ali anlayışıyla ortaya koyulmakta ve bu üç esas birbiriyle bağlantılı halde bulunmaktadır. “Hak” kavramı, tevhidin kaynağı olan Allah Teâlâ’yı, “Muhammed” dinin tebliğcisi olan peygamberliği, “Ali” ise bu inancı, çağlar üstü bir boyuta ulaştıran velayeti ifade etmektedir. Alevîler bu anlayışı; *“muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların eli üzerindedir. Kim ahdini bozarsa, ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah ile olan ahdine vefa gösterirse Allah ona büyük bir mükâfat verecektir”*²⁸ ayetiyle desteklemektedirler.²⁹

Alevîlikteki Allah inancı, tasavvufi unsurlar taşımakta, vahdet-i vücûd inanışının bir yansıması olarak da görülmektedir. Fakat bu inanç, Alevî ileri gelenleri ve halk tarafından zaman zaman birbirleriyle uyuşmayan farklı yorumlara sebebiyet vermekte, bazen de Marksizm, Materyalizm ve Ateizm arasında bir bağ kurmaya çalışılmaktadır. Ancak bu ve benzeri düşünceler Alevî toplumu içerisinde çok fazla taraftar bulmamakta ve Alevî önderleri tarafından da reddedilmektedir.³⁰

Alevîler, Allah’a iman etmekte ancak Allah’ı tanıma ve yorumlama biçimleri, Sünnî kesime nazaran farklılık göstermektedir. Farklılığın temel sebebi ise Alevîlikte tasavvufî anlayışın batını yorumlardan etkilenmiş olmasıdır. Bu batını yorumların kaynağı ise eski Türk inanışlarından

27 Abdullah Gülay, “Alevîlik” (Görüşmecî: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 22 Temmuz 2019).

28 *Kur’ân Yolu* (Erişim 14 Nisan 2025), el-Fetih 48/10.

29 İlyas Üzümlü, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 85.

30 Sayın Dalkıran, “Alevî Kimliği ve Anadolu Alevîliği Üzerine Bir Deneme”, *Ekev Akademi Dergisi* no. 6 (2002), 112.

gelen Şamanist etkilerdir. Bu inancın bilgiye dönüştürülmesi aşamasında bazı Allah yorumlarının, farklı anlayışlar çerçevesinde oluşturulduğu görülmektedir.³¹ Ancak Alevilikteki Allah anlayışı genel anlamda sünî inanişâ benzerlik arz etmektedir. Allah ile Hz. Peygamber (s.a.v) arasındaki ilişkiye onların birçok eserinde değinilmektedir. Bu eserlerde Allah'ın zayıf, çaresiz kulları yoktan yarattığına, insanlara imanı nasip ettiğine ve yaratılmışlara rızıklarını verdiğine değinmekte, ayrıca bütün âlemin Hz. Peygamber için yaratıldığından bahsetmektedir.³²

Konuya dair Alevî mahallelerde ikamet eden katılımcılara Hak-Muhammed-Ali anlayışı ve Allah'a iman hakkında ne düşündükleri soruldu. Ortaya sünî inanişâ benzer Allah anlayışları çıktı. Buna göre bölgedeki Alevîler bu anlayışın Hristiyanlıktaki "Teslis" inancı gibi düşünülmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Alevîler Hak'tan kastın Allah olduğunu, Hz. Muhammed (s.a.v)'in Allah'tan, melekler aracılığıyla kural ve kaideleri alarak insanlara tebliğ eden en yüce insan olduğunu düşünmektedirler. Hz. Ali'nin Hz. Peygamberin ashabından olduğunu, onun yanında yetişmesinden dolayı da ashabın en faziletlisi olduğunu belirtmektedirler. Ayrıca bu anlayışın kavranması halinde insanlığın özüne ulaşabileceğini varsaymaktadırlar.³³

Alevî katılımcılara, Anadolu'da Hz. Ali'yi Tanrı olarak gören bazı Alevî grupların varlığı hakkında ne düşündükleri soruldu. Bu düşünceye katılmadıklarını, böyle bir anlayışın Hz. Ali hakkındaki doğru bilgilerin Alevî cemaate tam manasıyla anlatılmamasından kaynaklandığını, ortaya çıkan bu boşluğun "Alisiz Alevîlik, Tanrı Ali" gibi farklı düşüncelerle doldurulmaya çalışıldığını ve Alevîlerin referans olarak gördükleri eserlerde bu inanişâ rastlamadıklarını iletmektedirler.³⁴ Bir başka Alevî katılımcı Hz. Ali'yi ilah olarak görmenin kişiyi şirke götüreceğini ve bu anlayışın Gulât-ı Şîa'da yaygın olduğunu belirtmektedir.³⁵

Kutsal kitaplara iman noktasında Alevîler genel İslâmî kabullere benzeyen görüşler ileri sürmekte, *Buyruk* adlı eserde bu konu şu şekilde ele alınmaktadır: "*Hak Süphane ve Teâlâ Hazretleri, ne kadar sırrı ve gizemi varsa dört kitapta bildirmiştir. (Bu dört kitabın) birincisi Tevrat, ikincisi Zebur, üçüncüsü İncil, dördüncüsü Ku'rân-ı Azimüşşân'dır. Bu dört kitap içindeki esrarını Fatihâ-i Şerîfte bildirdi. Fatihâ-i Şerîfte her ne es-*

31 Ahmet Turan, "Günümüzde Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevîlerde İnanç Esasları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/25 (2007), 16.

32 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, sad. Hüseyin Özbay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 1.

33 Uğurlu, "Alevîlik" (Görüşme 16 Haziran 2019).

34 İsmi Vermek İstemeyen Katılımcı, "Alevîlik" (Görüşmecî: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 17 Haziran 2019).

35 Yaşar Bayır, "Alevîlik" (Görüşmecî: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 16 Haziran 2019).

rarı var ise “بسم الله الرحمن الرحيم” içine koydu. “بسم الله الرحمن الرحيم” içinde ne kadar esrarı var ise Yâsin-i Şerîfte (gizledi). Yâsin-i Şerîfte (ne sırrı) varsa o bâ'nın altındaki noktada sakladı.”³⁶ Aynı şekilde Makâlat adlı eserde de Allah'ın indirdiği kitaplara iman etmenin gerekliliğinden bahsedilmektedir.³⁷ Günümüzde Kur'ân-ı Kerîm, Alevî kesimlerde dinî ve sosyal alanda işlerlik görmekte, ikamet ettikleri evlerde ve ibadet yerleri olan cem evlerinde hürmet görmekte ve korunmaktadır. Dolayısıyla onlar, başta cem törenleri olmak üzere, doğum, düğün, nikâh ve ölüm, gibi sosyal olaylarda Kur'ân-ı Kerîm'i okumaktadırlar. Ayrıca Kaygusuz Abdal'ın kırk dervişle gittiği birçok yerde Kur'ân-ı Kerîm'i hatmettiği ve sevabını peygamberlere, velilere, şehitlere ve müminlere bağışladığı anlatılmaktadır.³⁸

Akçaabat bölgesindeki Alevîler, Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'ın kitabı olduğuna, Kur'ân'ın yokluğu halinde doğru yolun bulunamayacağına ve kutsal kitapların reddedilmesiyle de kâfir olunacağına inanmaktadır. Son zamanlarda sünnî kesimde olduğu gibi Alevî halk arasında da Kur'ân'a olan rağbetin gittikçe azalmasından yakınılmaktadır. Alevî kesiminde görülen bu eksikliğin temel nedeni başkaları tarafından Kur'ân yerine başka metinlerin Alevî külliyatına sokulmaya çalışılması olarak görülmektedir. “Alisiz Alevîlik” gibi söylem ve çalışmaların maksadı da aynı gayeye matuftur.³⁹

Alevî katılımcılardan biri Kur'ân'dan Ehl-i beytle alakalı ayetlerin çıkarıldığına dair iddiaya inananların olduğunu ancak bu düşüncede olanların azınlığı teşkil ettiğini ifade etmektedir.⁴⁰ Bu iddianın neden ortaya çıktığına dair bir soru yöneltildiğinde Alevî bir katılımcı, Sünnî kesimin Alevîlerin cemdeki on iki hizmetten biri olan “Çerağcı”nın vazifesinin tarihsel ve kültürel bağlamından kopartılarak farklı bir yoruma sebebiyet vererek, Alevîlerin Gusul abdestleri olmadan dolaştıkları şeklindeki düşüncelerinin güvensizlik ortamına sebep olmalarına bağlayarak cevaplamaktadır.⁴¹ Çünkü bölgedeki Alevîler, cem ve semahların veya “musahiplik” ve “düşkünlik” gibi sosyal sistemlerin işlerliklerine dair konuştukları her şeyin, Kur'ân'a göre tanzim edildiğini düşünmektedirler.⁴²

Peygamberlere iman konusunda Alevî literatürleri, sarîh açıklamalar bulunmaktadır. Bu eserlerde insanların hakka ulaşabilmesinin yegâne

36 İmam Câfer-i Sâdık, *Buyruk*, sad. Fuat Bozkurt (Antalya: Kapı Yayınları, 2011), 146.

37 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 11-12.

38 Üzüm, *Alevîlik*, 134.

39 Uğurlu, “Alevîlik” (Görüşme 16 Haziran 2019).

40 İsmi Vermek İstemeyen Katılımcı, “Alevîlik” (Görüşme 17 Haziran 2019).

41 Uğurlu, “Alevîlik” (Görüşme 16 Haziran 2019).

42 Bayır, “Alevîlik” (Görüşme 16 Haziran 2019).

yolu olarak Allah'ın gönderdiği peygambere ve onlara indirilen kitaplara sarılmak gösterilmektedir.⁴³ İnsanın, Peygamberlere iman etmesi ve onlara tâbi olmak suretiyle dine aykırı olarak görülen iş ve yasaklardan sakınmayı da öğrenmesi gerekmekte çünkü Peygamberler, kesreti terk ederek vahdet yolunu tercih etmektedirler.⁴⁴ Alevîler genellikle peygamberlerin Allah tarafından gönderildiğine iman etmekte, bu husus, Allah'a iman bahsinde yer verdiğimiz Hak-Muhammed-Ali inanisında ortaya çıkmaktadır. Bu anlayıştan da anlaşıldığı üzere Alevîler, Hz. Muhammed (s.a.v)'i diğer peygamberlerden daha üstün tutmaktadırlar. Bazı Alevî gruplarında Hz. Ali'nin Hz. Muhammed (s.a.v)'in yerine peygamber olması gerektiğine dair görüşler olsa da bunlar azınlığı ve aşırı grupları temsil etmekte ve bu anlayışı tüm Alevî kesiminin inancı gibi göstermenin anlamsız olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁵

Alevîlerin ölüm sonrası yaşama dair inanışları iki temel görüşü içermektedir. Birinci görüşte olanlar sünnilikte olduğu gibi ahirete inanmakta, ikinci görüşte olanlar ise bazı belirsizliklerin olduğu tenasüh anlayışını kabul etmektedirler. Ahiret anlayışına dair kapalılığın nedeni, yeni Müslüman olan Türklerin, İran dininin etkilerini birleştirmeleridir. Fakat Alevî kesimi genel İslâmî ahiret telakkisini takip ederek diğer iman esaslarındaki çizgiyi devam ettirmektedir.⁴⁶ Alevîler, ölüm ve sonrası yaşama ilişkin dedelerin, kendilerini yeterince bilgilendirmedikleri konusunda yakınmaktadırlar. Çünkü Alevîlik, İslâmın özü ile bağdaşmayan kapalı düşüncelerin, yorumların açıklanmasını ve anlaşılır kılınmasını sağlayan, bu bakımdan da İslâm ile örtüşen bir ahiret anlayışı tercih etmektedir.⁴⁷ Bazı Alevî yazarlar ahireti “Rûz-ı Mahşer” veya Türkçe olarak “Mahşer Günü” kavramlarıyla ifade etmekte, Cennet ve Cehennemi dünyadaki iyi ve kötü oluşların ahiretteki biçimi olarak değerlendirmektedir.⁴⁸ Fakat Alevî literatürlerinde hiçbir yoruma gerek kalmayacak şekilde mahşer, ahiret, öteki dünya, cennet ve cehennemden bahsedilerek dünyanın fânî ve cismânî olduğu belirtilmekte,⁴⁹ imanının şartları içerisinde ahirete inanç esasları da ayrıca zikredilmektedir.⁵⁰

43 Câfer-i Sâdık, *Buyruk*, 37.; Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 12.

44 Hacı Bektâş Velî, *Velâyetnâme*, sad. Hamiye Duran (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 513.

45 Talip Tuğrul, *Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet (Sarı Saltık Ocağı Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 69.

46 Üzümlü, *Alevîlik*, 143.

47 İlyas Üzümlü, “Geleneksel İnançları Bağlamında Türkiye’de Gayr-ı Sünni Kesimlerin İnanç Problemleri”, *Günümüz İnanç Problemleri*, ed. Bulunamadı (Erzurum: Bizim Büro Basımevi, 2001), 304.

48 Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik* (İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 1998), 256.

49 Hacı Bektâş Velî, *Velâyetnâme*, 617.

50 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 12.

Akçaabat ve Çarşıbaşı ilçelerinde yapılan mülakat görüşmelerinde Hz. Ali'nin Hz. Adem'den itibaren farklı bedenlerde yaşayarak çağlar boyunca hayatını devam ettirdiğine dair bir görüş olmakla birlikte azınlıkta kaldığını belirtmek gerekmektedir.⁵¹ Başka bir katılımcıya bu düşünce hakkındaki görüşler sorulduğunda bir menkıbeyle cevap vermektedir. Zikrettiği menkıbeye göre; Hz. Peygamber (s.a.v), İslâm'a davet için konuşmalar yaptığı sırada kâfirlerden birisi; "her peygamberin bir koruması olduğu halde senin bir koruman yok, senin koruman nerede? diye bir soru yöneltmesi üzerine benim korumam Ali'dir ve Hz. Mûsâ'nın yanına gelen Hızır da Ali'dir cevabını vermektedir." Katılımcı bu menkıbenin, herhangi bir kitâbî bilgiye dayanmadığını, ayet ve hadis kaynaklarıyla da ilişkilendirilmediğini, araştırmalarında böyle bir anlatıya rastlamadığını belirtmekte, ayrıca Menkıbenin sadece Hz. Ali'nin üstün kişiliğinin ortaya çıkarılması için şifâhi olarak anlatıldığına dikkat çekmektedir.⁵²

Alevilikteki kader anlayışı Sünnî kesimin kader anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Her ne kadar Alevî kaynakları kaderle ilgili belirgin ifadeler içermese de, insanların işlemiş oldukları eylemlerin kendi elleriyle gerçekleştiğini ve eylemlerinde özgür olduğunu belirtmektedir. Bu durum, Alevîlerin cebri söylemden ziyade, özgürlükçü bir görüşe sahip olduklarını göstermektedir. Kanaatimize göre Alevîlerin böyle bir düşünceye sahip olması, Şîa-Mu'tezile ilişkisinden kaynaklanmaktadır.

Alevîlerin özgür irade ve kader düşüncelerini yansıtan şu ifadeler onların konuya dair bakışlarını yansıtmaları açısından kıymetlidir: *"Kuşkusuz her olayın bir sebebi vardır. Olayın sonunda sebep olan da yapan da suçlu ve sorumludur. Bundan kurtuluş yoktur. Kimi cahiller günah işler sonra "ettirmese etmezdim" derler. Kendi eksik önlem alır, başkasını bahane ederler. Böyle bahaneler Şeytan'a özgüdür. Nitekim şeytan Cennetten çıkarken meleklerle "Bana secde ettirmeye Tanrı'nın gücü yetmez miydi? Kuşkusuz isteseydi bana secde ettirirdi. Ama istemedi. Bana da secde ettirseydi!" dedi. Oysa lanetli şeytan önce ilim okumuştur. Her şeyi biliyordu."*⁵³

Bölgedeki Alevî kesimle yapılan mülakat verileri, onların kader inançlarının ışık tutmaktadır. Trabzon Alevîleri Allah'ın takdirine ve kazasına iman ettiklerini ve bu esasın "Amentü" duasında geçtiğini belirtmektedirler.⁵⁴ Ayrıca onlar ahirette Allah'ın hesap görmek için bir terazi kuracağına, hesap ve mizana, kendilerine akıl ve irade verilmek suretiyle seçimlerinde özgür ve sorumlu tutulduklarına inanmaktadırlar.⁵⁵

51 Uğurlu, "Alevilik" (Görüşme 16 Haziran 2019).

52 Bayır, "Alevilik" (Görüşme 16 Haziran 2019).

53 Câfer-i Sâdık, *Buyruk*, 95.

54 İsmiini Vermek İstemeyen Katılımcı, "Alevilik" (Görüşme 17 Haziran 2019).

55 Uğurlu, "Alevilik" (Görüşme 16 Haziran 2019).

3. Eskişehir, Karpınar ve Taşlıtepe Mahallelerindeki Çepnilerin İbadet Anlayışları

Alevî düşüncesinde abdest, sünnî kesimde namaz kılmak için alınan abdestten farklı olarak “şeriat abdesti” şeklinde geçmekte fakat bazı kaynaklarda namaz abdesti olarak da kullanılmaktadır. Keza Hacı Bektaş Velî’nin bir menkıbesinde bu durum yoruma sebebiyet vermeksizin ortaya konulmaktadır. Buna göre; bir gün Hacı Bektaş Velî, İsmail’e “İsmail’im, Said’e bizim ibriğimizi ver de abdest alsın dedi. Sarı İsmail, Hünkâr varlığının işaretiyle pınardan Hz. Hünkâr’ın ibriğini doldurup, Said’in önüne koydu. Molla erenlerin ibriğiyle abdest alıp Hz. Hünkârı namaza davet etti.” diyerek menkıbede abdest ve namaz açık bir şekilde anlatılmaktadır.⁵⁶

Alevîlerin temiz olmadıkları, guslü gerektirecek durumlar hasıl olduktan sonra temizlenmedikleri, gusle ihtiyaç duymadıkları, maddî ve hükmî kirliliklerden arınmadıklarına dair aslı olmayan, süreç içerisindeki zıtlasma ve kutuplaşmalardan kaynaklı olarak ortaya çıkan görüşler, tüm gerçekliklerden uzaktır. Çünkü Alevî literatüründe “Dört Kapı Kırk Makam” anlatılırken şeriatın üçüncü makamında; namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, gücü yetene hacca gitmek, seferberlik olunca kaçmayıp düşmana karşı gelmek ve cünüplükten temizlenmek yer almakta, Şeriatın dokuzuncu makamı açıklanırken de kişinin temiz yemesi ve temiz giyinmesi gerektiğine değinilmektedir.⁵⁷

Alevîler, gusül abdesti konusunda kendilerini Hanefî mezhebinin pratiklerine yakın görmekte, gusül abdesti almanın gerektiği durumları; cinsî münasebet, kadınların hayız ve nifas hallerinden temizlenmesi olarak zikretmektedirler. Katılımcı, sadece Alevîlerde bulunan “Tarikat Abdesti”ni aldıklarını, bunun imanlı olmakla ve kalbi temizlemekle gerçekleşebileceğini belirtmektedir.⁵⁸ Bir katılımcı aldıkları abdestin on iki hizmeti yerine getirirken gerekli olduğunu, bu uygulamayı da “yola çıkmak” ismiyle nitelendirdiklerini belirtmektedir.⁵⁹

Alevîlikte, namaz ibadetine karşı menfî bir yaklaşım sergilenmemekle birlikte, bu ibadete, kendilerinde bulunan uygulamalara nazaran daha az ilgi gösterilmektedir.⁶⁰ Fakat Alevîlerin matbu kaynaklarında namaz bahsine değinilmektedir. Söz gelimi *Makâlât*’ta şeriatın üçüncü makamında namaz kılmak bulunmakta ve bu ibadet, Âbidlerin yerine getirmesi gereken iyi ameller arasında gösterilmektedir.⁶¹ Aynı şekilde

56 Hacı Bektaş Velî, *Velâyetnâme*, 461.

57 Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, 13-14.

58 Uğurlu, “Alevîlik” (Görüşme 16 Haziran 2019).

59 Bayır, “Alevîlik” (Görüşme 16 Haziran 2019).

60 Üzümlü, *Alevîlik*, 166.

61 Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, 13.

başka bir Alevî literatüründe, tâlibin gönlünün temiz olması, helal lokma ile beslenmesi, niyâzda bulunması, yalan söylemekten kaçınması gibi ahlâki normların yanı sıra amelî ibadetlerden biri olan namaz kılmaktan da bahsetmektedir.⁶²

Alevîlikte, sabah namazı çocukluk, öğlen namazı ergenlik, ikinci namazı cengâverlik, akşam namazı olgunluk, yatsı namazı ise ihtiyarlık dönemlerine benzetilerek açıklanmaya çalışılmaktadır.⁶³ Sünnî kesim namaza hangi manayı yüklüyorsa, Alevîlikte de aynı anlayış söz konusudur. Bazı Alevîler, namaz kılmaktan kastın dua etmek olduğunu ve bu ibadeti dua ederek yerine getirdiklerini, bazılarının da namazın yalnızca şeriat kapısında bulunan erenlere has kılındığını belirtmektedirler ancak, Alevî yazılı kaynaklarında böyle bir bilgiye rastlanılmamaktadır.⁶⁴ Alevîlerin namaza olan ilgisizliği Hz. Ali ile Muaviye arasındaki hilafet tartışmalarına bağlanılmıştır. Bu açıklamaya göre, Muaviye Ehl-i beyt'e hutbelerde lanet okutmuş, Hz. Hasan'ın halifelik hakkını bu uygulamanın kaldırılması şartıyla kullanmayacağını bildirmiş ancak hilafet Muaviye'ye geçtikten sonra uygulamanın devam ettirildiği ifade edilmiş, tüm bu saldırı ve hakaretlerin neticesinde Alevîlerin namazdan soğuduğu belirtilmiştir.⁶⁵

Alevîler ile mülakat yapmak amacıyla mahallelerine gidildiğinde, imamlık vazifesini Alevî dedesinin üstlendiği bir caminin olduğu gözlemlenmekte, vakit namazlarında camiye giden Alevî cemaatin olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Alevî mahallelerindeki câmilerde Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı görevliler vazifelendirilmekte, yalnızca Eskiköy mahallesindeki camii'nin imam-hatip'inin başka bir mahallede görevli olduğu bilinmektedir.

Bölgedeki Alevîlere namazla ilgili düşünceleri, bu ibadeti Allah'ın emri olarak görüp görmedikleri, İslâmın şartları arasında kabul edip etmediklerine dair sorular yöneltildi. Çoğu kişinin mülakat yapma konusunda çekinceli olduğunu belirtmekle birlikte beş vakit namaza inanıldığını kabul edenler bulunmakta⁶⁶, ancak namaz kılmamanın gerekçesi olarak da insanların günah işledikleri ancak sonrasında bu ibadeti yapmaları gösterilmektedir. Çünkü bu düşünce; cem sırasında semah dönenlerin ve on iki hizmeti yerine getiren erenlerin, temiz insanlar olmasına, cem'i sadece temiz olanların yapılmasına, Hz. Peygamber ve

62 *Erkânname*, Doğan Kaplan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007) 130.

63 Cenk Üçer, "Geleneksel Alevîlikte İbadet Hayatı ve Alevîlerin Temel İslâmî İbadetlere Yaklaşımı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 174.

64 Mustafa Ekinci, "Alevîliğin Temel Kaynaklarından Biri Olan Buyruğun İman ve İslâm Esasları Açısından Bir Değerlendirmesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (Haziran 2004), 26.

65 Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik*, 67.

66 İsmi Vermek İstemeyen Katılımcı, "Alevîlik" (Görüşme 17 Haziran 2019).

Hız. Ali'nin sünnîlerin kıldığı namaza tevessül etmemelerine dayandırılmaktadır.⁶⁷ Cem'in içeriği ve namaz ile arasındaki farklılıklara dair detaylı bilgilendirme istenildiğinde bunun bir sır olduğu ifade edilmektedir.

Trabzon'daki Alevî bir katılımcı, oruçla ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'in "Ramazan ayı ki onda Kur'an, insanlara yol gösterici ve doğruyu yanlıştan ayırıcı belgeler olarak indirildi. Sizden bu ayı idrak eden, onda oruç tutsun; hasta veya yolculukta olan, tutamadığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutsun. Allah size kolaylık ister zorluk istemez. Bu kolaylıkları, sayıyı tamamlamanız ve size yol gösterdiğine karşılık O'nu ululamanız için meşru kılmıştır; ola ki şükredersiniz."⁶⁸ Ayetini delil getirerek, oruç ibadetinin reddedilemeyeceğini aksi takdirde Allah'ın kesin emrine karşı geldiği için iman dairesinden çıkılacağını ifade etmektedir. Ayrıca Ramazan orucu haricinde Muharrem orucunu da tuttıklarını, buna delil olarak da Hız. Peygamber (s.a.v)'in Muharrem ayına övgülerde bulunduğunu, Fecr suresindeki "aşr" kelimesinin bu oruca delil olarak gösterilebileceğini söylemektedir.⁶⁹

Bölgedeki Alevîlerin Ramazan orucuna karşı ilgisiz bir tavır takındıkları söylenebilir ancak bu onların oruca inanmadıkları anlamına gelmemektedir. Orucun bir ay sürdüğü konusunda şüpheleri olanların varlığı dikkat çekmekte,⁷⁰ Ramazan ve Muharrem orucu haricinde Pazartesi ve Perşembe oruçları tutulduğu da ifade edilmektedir.⁷¹

Alevîlerin kitâbi kaynaklarında Hac ibadeti, gerçek anlamdaki "hac ibadeti", tasavvufî mana yüklenerek yapılan "gönül hacı", batınî yorum yüklenerek yapılan "tarikat ziyareti" olmak üzere üç anlamda kullanılmaktadır.⁷² Hac ibadeti *Makâlat*'ta, şeriat kapısının makamlarından birisi olarak zikredilerek bazı ayetlerle desteklenmekte⁷³ *Velâyetnâme*'de Hacı Bektaş Velî'nin Kâbe'ye gidip tavaf etmesi ise menkıbevi bir şekilde anlatılmaktadır.⁷⁴ Bazı Alevî grupları, Hacı Bektaş Velî'nin "Benim Kâbe'm insandır" sözünü referans alarak asıl hac edilmesi gereken yerin, Kâbe'den ziyade insanın gönlü olduğunu düşünmektedir.⁷⁵

Buyruk'taki "oruç, namaz, hac, zekât, kelime-i şehadet, dünyalık fitresinin tümü Muhammed-Ali'nin buyruğudur. Bunların tümü Muhammed-Ali'den kalmadır" ifadesi, Alevîler arasındaki ibadet telak-

67 Uğurlu, "Alevîlik" (Görüşme 16 Haziran 2019).

68 el-Bakara 2/185.

69 İsmi Veremeyen Katılımcı, "Alevîlik" (Görüşme 17 Haziran 2019).

70 Uğurlu, "Alevîlik" (Görüşme 16 Haziran 2019).

71 Bayır, "Alevîlik" (Görüşme 16 Haziran 2019).

72 Üçer, "Geleneksel Alevîlikte İbadet Hayatı", 180.

73 Hacı Bektaş Velî, *Makâlat*, 13.

74 Hacı Bektaş Velî, *Velâyetnâme*, 305.

75 Üzümlü, *Alevîlik*, 177.

kilerini ve farklılıklarını bitirecek nitelikte bir açıklamadır. Alevî literatüründe yer alan bu ifadeler, pratik hayattaki durum her ne olursa olsun, başta Hac olmak üzere diğer ibadetler hakkındaki tüm tartışmaları ve farklılıkları bitirebilecek konumdadır.

Araştırma sahasındaki Çepni Alevilerine, Gümüşhane de bulunan “Güvenç Abdal” tekkesine ve Hacı Bektaş tekkesine, hac niyeti ile gildiğinden bahsetmek suretiyle bu uygulamanın kendilerince doğru olup olmadığı ve sünnilikteki gibi bir hac ibadetine inanıp inanmadıklarına ilişkin sorular yöneltildi. Bir katılımcı bahsedilen yerlere ziyaret maksadıyla gittiklerini, ayrıca Gümüşhane ili, Kürtün ilçesi Taşlıca mahallesinde bulunan Güvenç Abdal türbesinin hakikatine inanmadığını ve böyle bir zât’ın burada medfun olduğuna dair rivayetlere itibar edilmemesi gerektiğini, Hacı Bektaş türbesi gibi saîr türbe ve yerlere hac niyeti ile gitmenin, şirk olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶ Bazı katılımcılar, hiçbir Alevî’nin haccı reddetmediğini, bahsedilen türbelere yalnızca, abdestli olmak kaydıyla saygı ve niyazda bulunmak maksadıyla ziyaret ettiklerini belirtmektedirler.⁷⁷

Sonuç

Trabzon ili sınırları içinde yer alan Şalpazarı ve Akçaabat ilçelerinin belli başlı mahallelerinde yapılan çalışma, bölgedeki Çepnilerin tamamının Alevî olmadığına dair gerçeği ortaya çıkarması açısından son derece kıymetli bilgiler ortaya koymuştur. Buna göre, Şalpazarı ilçesinin bulunduğu Ağasar Vadisi’nde ikâmet eden Çepnilerin sünnî inanişta oldukları saptanmıştır. Çünkü burada yaşayanların Alevî olarak nitelendirilmesini gerektirecek bir emareye ve mülakat sırasında ifade edilen Alevîlik söylemlerinin ve duyumlarının desteklenmesine yarayacak bir karineye de ulaşılamamıştır. Ancak Akçaabat ilçesinin Eskiköy ve Taşlitepe mahallelerinin hemen hemen hepsi, Karpınar mahallesinde mukim olan Çepnilerin ise bir kısmının Alevî inancını benimsedikleri tespit edilmiştir.

Araştırma bölgesindeki Çepnilerden Alevî kimliğe sahip katılımcılara inanç ve pratikleri hakkında birtakım sorular yöneltilmiş, alınan yanıtlar Alevî literatüründe bulunan temel eserlerle kıyaslanarak analiz edilmeye çalışılmıştır. Sünnî Çepnilere ise Alevîlikle ilgili söylemler hakkında ne düşündükleri sorulmuş ve bir önceki nesilden kendilerine, Alevî inancı hakkında bir bilgi aktarımının olup olmadığına dair de fikirleri alınmıştır. İki farklı bölgede, iki farklı i’tikâdi kimlik üzerine elde edilen bul-

76 İsmi vermek istemeyen Katılımcı, “Alevîlik” (Görüşme 17 Haziran 2019).

77 Uğurlu, “Alevîlik” (Görüşme 16 Haziran 2019).

gular mukayese edilerek bölgedeki Çepnilerin inanç durumları hakkında farklılıklar açıklanmaya çalışılmıştır.

Şalpazarı'nda yaşayan Çepnilerle yapılan mülakatlar ile Akçaabat'taki Çepniler ile yapılan mülakatlarda birbirinden farklı sorular yöneltilmiştir. Araştırmanın başında da bahsedildiği gibi aynı Çepni grup fakat iki farklı inanışın olduğu bir ortamda hakikati ortaya çıkarmak için mukayese yapmak gerektiği için bu yöntem izlenmiştir. Buna göre Ağasar vadisinde yaşan sünnî Çepnilere yöneltilen; Alevilikle ilgili bilginiz nedir? daha önce burada yaşayan halkın Alevî olduğu hakkında bir bilginiz var mı? Ağasar vadisinde yaşan Çepnilerin asimile olarak daha sonra sünnî olduğuna dair bir duyum veya yazılı kaynak sizlere ulaştı mı? şeklindeki sorulara her katılımcı sahip oldukları eğitim düzeyleri ve bilgi kültür seviyelerine göre cevap vermiştir.

Sünnî katılımcıların çoğu, Trabzon'da ikâmet eden Alevî Çepniler ile aralarında olan benzerliğin kültür kaynaklı olduğunu, bu iddiaya dair herhangi bir yazılı kaynağa ulaşamadıklarını ve şifâhi olarak büyüklerinden duyduklarını ifade etmişlerdir. Akçaabat'taki Alevîlerin, Şalpazarı'ndan göç ettiklerine dair iddiaları doğru olabilir. Fakat bu göç olgusunun, Ağasar vadisindeki tüm Çepnilerin Alevî olduğunu gösterir şekilde delil alınması, yanlı ve kasıtlı bir bakış açısının ürünüdür. Zira Ağasar Vadisindeki Çepniler, kendilerini sünnî olarak nitelemişlerdir.

Elde edilen veriler doğrultusunda Alevî Çepnilerin ve Sünnî Çepnilerin bir vakit, Ağasar vadisinin belli bölgelerinde birlikte yaşadıkları, her iki kesim de Orta Asya Türk gelenek ve göreneklerini taşıyarak Anadolu'ya, herhangi bir alt kimlik olmaksızın göç ettikleri ortaya çıkmıştır. Selçuklular zamanında Sinop'a yerleştirilen Karadeniz Çepnileri, sahil şeritlerinden hareket ederek fetih yoluyla Trabzon'a kadar gelmişler ve burada Hacı Emiroğulları beyliğini kurmuşlardır. Ağasar Vadisindeki Çepniler Gümüşhane üzerinden Kelkit Vadisi boyunca hareket ederek Ağasar vadisine inmişler ve buraları yurt edinmişlerdir.

Araştırmadan çıkan sonuca göre Yavuz Sultan Selim döneminde, Şah İsmail halifelerini bu bölgelere göndererek taraftar ve asker toplama gayretinde olmuştur. Bu çağrılar üzerine Şah İsmail saflarına katılan Çepni ailelerinden bir kısmı vuku bulan savaşlar neticesinde vefat etmiş bir kısmı da Ağasar'a geri dönmüştür. Savaştan dönen Çepnilerin şîlik temayülleri göstermesi ve inançlarının farklılık arz etmesi, Ağasar Vadisinde yaşayıp Şah İsmail'in saflarına katılmayan ve sahip oldukları itikâdî inanışları muhafaza eden Çepnilerin dikkatinden kaçmamıştır. Zamanla kutuplaşmanın ve sürtüşmenin artmasına bağlı olarak Alevî kimliğe mensup Alevîlerin Akçaabat'a göç ettikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Bayır, Yaşar. “Alevîlik” (Görüşmeci: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 16 Haziran 2019).
- Bayraktar, Mehmet. “Alevîlik” (Görüşmeci: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 23 Temmuz 2019).
- Bostan, Mehmet Hanefi. “XIV-XVI Yılları Arasında Giresun ve Çevresinde Çepniler”. Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı. ed. Nejdett Bilgi. 291-299. İzmir: Beta Yayın, 1999.
- Cirit, Bayram Ali. “Alevîlik” (Görüşmeci: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 16 Temmuz 2019).
- Çelik, Ali. “Çepnilerin Anadolu’nun Türkleştirilmesindeki Yeri ve Önemi”. Türkler Ansiklopedisi. ed. Hasan Celal Güzel. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Çolak, Ali. “Alevîlik” (Görüşmeci: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 16 Temmuz 2019).
- Dalkıran, Sayın. “Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme”. *Ekev Akademi Dergisi* no. 6 (2002), 95-117.
- Demirci, Hüseyin. “Alevîlik” (Gökhan Demirci: Ses Kaydı, 14 Temmuz 2019).
- Demirci, Ziya. “Alevîlik” (Görüşmeci: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 20 Temmuz 2019).
- Ekinci, Mustafa. “Aleviliğin Temel Kaynaklarından Biri Olan Buyruğun İman ve İslâm Esasları Açısından Bir Değerlendirmesi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (Haziran 2004), 7-41.
- Emecen, Feridun M. *Doğu Karadeniz’de Bir Vadi Boyu Yerleşmesi Ağasar Vadisi: Şalpazarı, Beşikdüzü*, Trabzon: Serander Yayıncılık, 2010.
- Erata, Hasan. “Alevîlik” (Görüşmeci: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 20 Temmuz 2019).
- Velî, Hacı Bektaş. *Erkânâme*. çev. Doğan Kaplan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Fatsa, Mehmet. *Karadeniz’de Zaviyeler (15-17. Yüzyıl)*. İstanbul: Arı Sanat, 2017.
- Gülay, Abdullah. “Alevîlik” (Görüşmeci: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 22 Temmuz 2019).
- İsmiini Vermek İstemeyen Katılımcı. “Alevîlik” (Görüşmeci: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 17 Haziran 2019).
- Kösoğlu, Nevzat. *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Ötüken Yayınları 3. Basım, 1997.
- Kur’ân Yolu*. Erişim 14 Nisan 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Mahmut, Kaşgarlı. *Dîvân-ü Lügâti’t-Türk*. çev. Ali Çiçekli. İstanbul: May Yayınları, 1970.
- Sâdık, İmam Câfer. *Buyruk*. sad. Fuat Bozkurt. Antalya: Kapı Yayınları, 2011.
- Sümer, Faruk. “Çepni”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 10 Nisan 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cepni>

- Tuğrul, Talip. Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet (Sarı Saltık Ocağı Örneği). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Turan, Ahmet. “Günümüzde Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerde İnanç Esasları”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/25 (2007), 15-35.
- Uğurlu, Yılmaz. “Alevîlik” (Görüşmeci: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 16 Haziran 2019).
- Usta, Selçuk. “Alevîlik” (Görüşmeci: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 20 Temmuz 2019).
- Üçer, Cenksu. “Geleneksel Alevîlikte İbadet Hayatı ve Alevîlerin Temel İslâmî İbadetlere Yaklaşımı”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 161-189.
- Üzüm, İlyas. “Geleneksel İnançları Bağlamında Türkiye’de Gayr-ı Sünni Kesimlerin İnanç Problemleri”. *Günümüz İnanç Problemleri*. ed. Bulunamadı.299-317. Erzurum: Bizim Büro Basımevi, 2001, 304.
- Üzüm, İlyas. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Velî, Hacı Bektâş. *Makâlât*. sad. Hüseyin Özbay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Velî, Hacı Bektâş. *Velâyetnâme*. sad. Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Yalçın, Alemdar. “Karadeniz Çepnileri 2: Eski Köy”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Veli Araştırma Dergisi* 12/35 2005, 37-42.
- Yaşar, Mehmet. “Alevîlik” (Görüşmeci: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 18 Temmuz 2019).
- Yıldırım, Arif. “Trabzon ve Çevresi ile İlgili Dokuz Değişik Hususa Dair Notlar”. *Trabzon ve Çevresinin Fethi, Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih-Dil-Edebiyat Sempozyumu*. ed. Mithat Kerim Aslan Trabzon: T.C Trabzon Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2002.
- Yılmaz, Hasan. “Alevîlik” (Görüşmeci: Gökhan Demirci, Ses Kaydı, Görüşme 12 Temmuz 2019).
- Zelyut, Rıza. *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 1998.

//

Bölüm 2

VEDA HUTBESİ'NDE TIBÂK SANATININ KULLANIMI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Sultan DURAN GÜRBÜZ¹

¹ Dr., Sultan Duran Gürbüz, Adıyaman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Adıyaman, Türkiye, ORCID ID: 0000-0001-6604-6181. sultanduran@adiyaman.edu.tr

Giriş

Hz. Peygamber'in *Vedâ Haccı* esnasında irad ettiği *Veda Hutbesi*, yalnızca İslâm'ın evrensel mesajlarını içeren bir hitap değil, aynı zamanda edebî açıdan da güçlü bir metindir. Hutbede işlenen adalet, eşitlik, sorumluluk, kardeşlik gibi temalar; ritmik yapı, tekrarlar, secî ve tıbâk gibi belâgat sanatlarıyla zenginleşmiş; bu sayede söz, muhatap üzerinde güçlü bir tesir bırakmıştır. Hutbenin üslubunu belirgin kılan başlıca unsurlardan biri de tıbâk sanatının çeşitli şekillerde ve yoğun biçimde kullanılmış olmasıdır.

Belâgat ilminin en önemli sanatlarından biri olan *tıbâk* (tezat), iki zıt kavramın aynı bağlamda bir araya getirilmesiyle sözün hem estetik değerini hem de etki gücünü artıran bir unsurdur. Klasik kaynaklarda *mutâbakat*, *tezâd* veya *tekâfû* gibi terimlerle de anılan bu sanat, Kur'ân-ı Kerîm ve hadis metinlerinde yoğun biçimde kullanılmış, sözün kalıcılığını ve öğreticiliğini pekiştirmiştir. Zıtlık üzerinden kurulan söylem, hem dikkat çekici bir ahenk oluşturur hem de muhatapta daha kalıcı bir iz bırakır. Bu sebeple tıbâk, klasik Arap edebiyatında ve Türk edebiyatında en çok kullanılan edebî sanatlar arasında yer almıştır.

Bu çalışmanın amacı, *Veda Hutbesi'nde* yer alan tıbâk sanatlarını incelemek ve bu sanatın metnin edebî gücüne, hitabet etkisine ve estetik yapısına katkılarını ortaya koymaktır. Çalışmada şu sorulara cevap aranmıştır: *Veda Hutbesi'nde* hangi tür tıbâk sanatları bulunmaktadır? Tıbâk hangi belâgat sanatlarıyla birlikte kullanılmıştır? Tıbâk, hutbenin edebî yapısına ve hitabet etkisine nasıl bir katkı sağlamaktadır?

Çalışmada yöntem olarak metin çözümlemesi kullanılmıştır. Hutbenin metni taranarak *tıbâk* içeren ifadeler belirlenmiş, ardından klasik belâgat kaynaklarında yer alan tarif ve tasnifler çerçevesinde sınıflandırılmıştır. Her bir örnek, tıbâk sanatı açısından hem lafız hem de mana boyutunda incelenmiş; ayrıca bu ifadelerin ilgili diğer belâgat unsurlarıyla ilişkisi de açıklanmıştır.

Çalışmanın planı şu şekildedir: İlk olarak tıbâk sanatının kavramsal çerçevesi ve belâgattaki yeri ele alınmıştır. Ardından tıbâk türleri (*icâb*, *selb*, *manevî*, *tedbîc* vb.) açıklanmış ve bu bağlamda *Veda Hutbesi'nde* görülen örnekler türlerine göre ele alınmıştır. Daha sonra hutbenin genel olarak belâgat ve hitabet açısından taşıdığı özelliklere değinilmiş, özellikle tıbâk sanatının diğer sanatlarla birlikteliği üzerinde durulmuştur. Son bölümde ise

elde edilen bulgular değerlendirilerek çalışmanın sonuçları ortaya konulmuştur.

1. Tıbâk Sanatının Tanımı

Tıbâk (الطباق), mufâale bâbından طابق fiilin mastarıdır. Sözlükte “*bir şeyi diğerine uygun hale getirmek; iki şeyi birbirine eşit hale getirmek veya onları aynı hizaya getirerek yapıştırmak; dört ayaklı hayvanların yürürken arka ayaklarının ön ayaklarının izine basması*” gibi anlamlara gelmektedir.¹ Bu kelimenin bedî ilmindeki karşılığı ise iki zıt kelimenin bir arada zikredilmesi şeklindedir. Burada ifadede geçen zıt kelimeler kelimenin hakikî veya mecâz anlamı şeklinde kullanılmaktadır. Bedî ilminde tıbâk olarak adlandırılan bu sanata “*mutâbakat*”, “*tezâd*”, “*tatbîk*” ve “*tekâfü*” da denmektedir.²

Tezat, Arap dilindeki genel kullanımı olarak tıbâk, Arap belâğatında Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229)’den itibaren bedî ilimlerinden biri olarak kabul görmüş ve literatürdeki yerini almıştır. Bu sanat, kadîm Arap dâilcilerinin genelinde mutâbakat şeklinde kullanılmıştır.³ Bu anlamda Arap belâğatının temel kaynaklarından olan Sekkâkî’nin Miftâhû’l-Ulûmu ile Kazvînî’nin (ö. 739/1338) *Telhis*’inde ve son olarak da Taftazânî’nin (ö. 792/1390) *el-Mutavvel*’inde bu sanat “*mutâbakat*” şeklinde geçmektedir.⁴

Tıbâk, Türk edebiyatında tezat olarak geçmektedir ve “*zıtlıkları bir arada bulundurma sanatı*” olarak ifade edilmektedir. Tezat, aralarında bir alaka bulunan zıt iki mananın aynı ifadede bir araya getirilerek söze güzellik ve kuvvet katılmasıdır. Bir düşünce zıddıyla veya mukabiliyle daha güçlü ifade edildiğinden tezatın söz sanatları içerisinde özel bir yeri bulunmaktadır.⁵ Türk edebiyatında dilbilgisi bakımından bir birinin karşıtı olan kelimelerin bir araya getirilmesi tezat sanatı için yeterli değildir. Burada söz konusu

¹ Nusrettin Boleli, *Belâğat Beyân-Meânî-Bedî Arap Edebiyatı* (İstanbul: İfav Yayınları, 2013), 469.

² Sirâcuddîn Ebî Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm* (Beyrût: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1982), 423.

³ İsmail Durmuş, “Tezat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2012), 41/60.

⁴ Muhittin Eliaçık, “Belâğat Kitaplarında Mutabakat (Tezat) Sanatı”, *International Journal of Language Academy* 3/3 (2015), 39.

⁵ Meliha Yıldırım Sarıkaya, “Tezat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/60.

sanatın olabilmesi için zıt anlamlı iki kelime arasında bir ilgi ve bağlamının olması gerekmektedir. Söz gelimi “*İnsan bilmediği şeyleri ayağının altına alsın başı göğe erer.*” (Hâlet) ifadesiyle Yûnus Emre’nin “*Ger vuslata erdin ise bu ders ile firâk nedir / Dostu yakın gördün ise bu baktığın ırak nedir*” beyitleri bu kabildendir.

Hâlet’in “*İnsan bilmediği şeyleri ayağının altına alsın başı göğe erer.*” sözünde kurulan tıbâk, alçaklık–yücelik karşıtlığı üzerinden anlam kazanır. “*Ayağın altına almak*” bilgisizliği yenmeyi ve küçültmeyi, “*başı göğe ermek*” ise bilgiyle yükselmeyi ifade eder. Buradaki ilgi ve bağlam, bilgisizliğin insanı aşağı çeken bir unsur, bilginin ise insanı yücelten bir değer olarak sunulmasıdır. Yûnus Emre’nin “*Ger vuslata erdin ise bu ders ile firâk nedir / Dostu yakın gördün ise bu baktığın ırak nedir*” beyitinde de vuslat–firak ve yakın–ırak karşıtlıkları vardır. Bu beyitteki ilgi, tasavvufî bağlamda Allah’a kavuşmanın (vuslat) ayrılığı (firak) anlamını ortadan kaldırması ve dostun hakikatte her zaman yakın olduğunun vurgulanmasıdır. Böylece hem Hâlet’te hem Yûnus Emre’de zıt kelimeler yalnızca yan yana getirilmemiş, aynı düşüncüyü pekiştirecek bir bütünlük içinde verilmiştir. Bu bağlam, tezat sanatının asıl amacına uygun olarak sözün etkisini artırmakta ve okuyucuya derin bir anlam katmanı sunmaktadır.

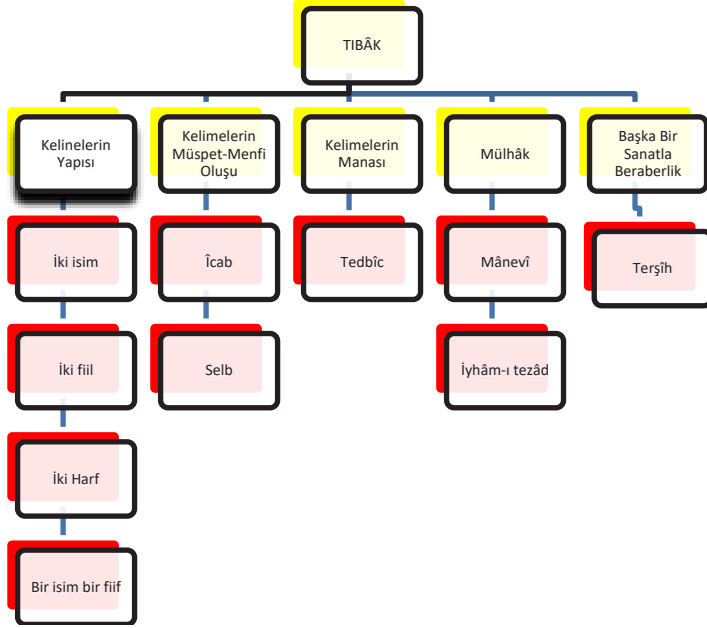
Ayrıca tezat her ne kadar söze güzellik katıp sözün etkisini artırsa da onun sıkça kullanılması tekellüfe yol açacağından tavsiye edilmemiştir.⁶ Özellikle Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Sâdeddîn et-Teftâzânî (ö. 793/1390) tıbâkta aşırıya kaçmanın veya tıbağın tekellüfe dönüşmesinin belâğatın ruhunu bozacağını, sözün güzelliğini artırmak yerine sözü çirkinleştireceğini ifade etmişlerdir. (Cürcânî, 2001, s. 215; Sekkâkî, 1987, s. 378.; Taftâzânî, t.y., s. 242)⁷

⁶ Yıldırım Sarıkaya, “Tezat”, 41/60.

⁷ Abdülkâhir Cürcânî, *Esrârü’l-Belâğâ fî ‘İlmî’l-Beyân* (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 215; Sirâcuddîn Ebî Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm* (Beyrût: Dârü’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1987), 1/378.; Sâdeddîn Taftâzânî, *Muhtasarü’l-Meânî* (İran: Dârü’l-Fikr, ts.), 1/242.

2. Tıbâk Sanatının Türleri

Tıbâk sanatında kelimeler arasında bulunan zıt anlam ilişkilerine değinmeden önce genel bir tablo olarak bu sanatı şu şekilde şematize edebiliriz: ⁸



2.1. Kelimelerinin Yapısı Bakımından Tıbâk Sanatı

2.1.1. İki İsim Arasında Olan Tıbâk

" لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ "

(Bakara 255) "Ne gaflet basar O'nu, ne uyku."

"وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ (19) وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (20) وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ (21) وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ (22) "

⁸ Fatma Serap Karamollaoğlu, *Kur'ân Işığında Belâğat Dersleri Bed'î İlmî* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 32.

(Fâtır 19-22) “*Ne kör ile gören müsavi olur, ne zulümât (karanlıklar) ile nur, ne de gölge ile hararet, ölümler de müsavi olmaz dirilerle. Gerçi Allah her dilediğine işittirirse de sen kabirdekilere işittirecek değilsin.*”

" هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (3) "

(Hadîd 3) “*O’dur evvel ü âhir ve zâhir u bâtın*”

2.1.2. İki Fiil arasında Olan Tıbâk

"وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى (43) وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا"

(Necm 43-44) “*Hakikat (şu ki): O’dur güldüren, ağlatan. Hakikat (şudur ki): O’dur öldüren, diriltlen.*”

"قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ
مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ
شَيْءٍ قَدِيرٌ (26) "

(Âl-i İmran 26) “*De ki: “Ey mülkün (egemenliğin/hükümlerinin) sahibi Allah’ım! Dilediğine mülk verirsin, dilediğinden de mülkü çeker alırsın ve dilediğini azîz edersin, dilediğini zelîl edersin, hayır yalnız Senin elindedir, muhakkak ki Sen her şeye kâdîrsin.*”

2.1.3. İki Harf Arasında Olan Tıbâk

"لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا
اَكْتَسَبَتْ "

(Bakara 286) “*Allah kimseye gücünden öte teklif yapmaz, herkesin kazandığı (iyilik) lehine, yüklendiği (kötülük) aleyhinedir.*”

2.1.4. Bir İsim ve Bir Fiil Arasında Olan Tıbâk

"أَوَمَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ" "

(En’âm 122) “*Hem bir adam ölü iken Biz onu diriltmişiz.*”

"رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى "

(Bakara 260) “Bir vakit de İbrahim, “Ya Rabbi! Göster bana, ölüleri nasıl dirilttiğini!” demişti.”

2.2. Kelimelerinin Müspet veya Menfî Oluşuna Göre Tıbâk Sanatı

2.2.1. Tıbâk-ı İcâb: İfadede geçen zıt kelimelerin ikisi de olumlu ya da olumsuz ise buna tıbâk-ı icâb denir.⁹

" وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَأَبْكِي (43) وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا (44) "

(Necm 43-44) “Hakikat (şu ki): O’dur güldüren, ağlatan. Hakikat (şu ki): O’dur güldüren, diriltten”

2.2.2. Tıbâk-ı Selb: İfadede bir kelime hem olumlu hem de olumsuz olarak iki kez geçerse buna tıbâk-ı selb denir.¹⁰ Tıbağın bu türünde en fazla karşılaşılan durum aynı fiilin hem olumlu hem de olumsuz şeklinde gelmesidir. Ancak bazen iki olumsuz kelimeyle de tıbâk-ı selb olabilir.¹¹

" قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ "

(Zümer 9) “De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”

"وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (8) يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (9) "

(Bakara 8-9) “İnsanlar içinden kimisi de vardır ki, “Allah’a ve Son Gün’e iman ettik” derler de mü’min değillerdir; Allah’ı ve

⁹ Ali Bulut, *Belâğat Meânî-Beyân-Bedî’* (İstanbul: İfav Yayınları, 2019), 292.

¹⁰ Ali Bulut, *Belâğat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 482.

¹¹ Süleyman Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbak Sanatı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 75.

mü'minleri aldatmaya çalışırlar; halbu ki sırf kendilerini aldatırlar da farkına varmazlar."

2.3. Kelimelerin Manasına Göre Tıbâk Çeşitleri

2.3.1. Tıbâk-ı Tedbîc: Tedbîcin sözlük anlamı süslemektir. Bedî ilmindeki karşılığı ise ifadede kimi zıt renklerin kinâye veya tevriye kasdıyla kullanılmasıdır.¹² Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unda renklerle yapılan zıtlık hakkında şu ifadeler geçmektedir: "Tıbâk çeşitlerinden biri de renklerle olur; meselâ beyaz ile siyah, kırmızı ile yeşil arasında olduğu gibi."¹³

"أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ" (27)

(Fâtır 27) "Görmedin mi, Allah yukarıdan bir su indirdi de onunla birçok meyveler çıkardık renkleri başka başka, dağlardan da yollar var beyazlı- kırmızılı renkleri muhtelif, hem de kuzgûnî siyahlar."

Harîrî'nin aşağıdaki beytinde de kinâye ve tevriye kasdıyla zikredilmiş renkler bulunmaktadır:¹⁴

"فَمَذْزُورَ الْمَحْبُوبِ الْأَصْفَرُ وَاعْبَرَ الْعَيْنِ الْأَخْضَرُ , اسْوَدَّ يَوْمِي الْبَيْضُ وَإِبْيَضَ قُودِي الْأَسْوَدُ، حَتَّى رَأَى لِي الْعَدُوَّ الْأَزْرَقُ فَيَا حَبْدًا الْمَوْتُ الْأَحْمَرُ"

"Sarı sevgili uzaklaştığından ve yeşil hayat toza bulandığından beri beyaz günüm karardı ve siyah favorilerim bembeyaz oldu. Öyle ki mavi düşman bile bana ağıt yaktı. Bu kırmızı ölüm ne harika!"¹⁵

¹² Bulut, *Belâğat Meânî-Beyân-Bedî*, 295.

¹³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 1987, 1/373.

¹⁴ Karamollaoğlu, *Kur'ân Işığında Belâğat Dersleri Bedî İlmi*, 28.

¹⁵ Karamollaoğlu, *Kur'ân Işığında Belâğat Dersleri Bedî İlmi*, 28.

2.4. Tıbâka Mülhak Olan Hususlar

2.4.1. Tıbâk-ı Mânevî (Hafî): Bir kelime ve bu kelimenin mukabiliyle alakalı bir kelimenin bir arada zikredilmesidir.¹⁶ Burada karşıtlık hakiki değil itibaridir.¹⁷

وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (73)

(Kasas 73) “Rahmetinden (ötürü) O sizin için hem geceyi, hem gündüzü yaptı ki: Hem içinde dinlenesiniz ve hem çalışıp fazlından (nasibinizi) isteyesiniz.”

Bu ayette iki yerde tıbâk sanatı bulunmaktadır. İlki الليل (gece) ve النهار (gündüz) kelimeleri arasındadır. İkincisi ise لتسكنوا (dinlenesiniz) ve لتبتغوا فيه (çalışıp fazlından isteyesiniz) kelime grupları arasındadır. Burada ikinci grupta geçen kelimeler arasındaki tıbâk sanatını görmek zordur. Zira burada kelimelerin zahirlerinden değil de anlamları arasındaki ilişkiden hareket edilmiştir. Bu ayette dinlenmek sükûneti ifade ederken çalışmak hareketi gerektirdiğinden bu kelime grupları arasında manevi tıbâk bulunmaktadır.¹⁸

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً

(Bakara 22) “O öyle bir lütüfkâr ki, sizin için yeri bir döşek yaptı, semâyı bir bina.”

Bu ayette بناء (bina) ve فراش (yatak) kelimeleri arasında tıbâk sanatı bulunmaktadır. Yatak alçak bir seviyeyi ifade ederken bina da yüksekliği gerektirdiğinden bu iki kelime arasındaki tıbâk manevîdir.¹⁹

¹⁶ Karamollaoğlu, *Kur’ân Işığında Belâğat Dersleri Bed’î İlmî*, 28.

¹⁷ Bahâüddîn Ebû Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdülkâfi Subkî, *Arûsü’l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh* (Beyrût: Mektebetü’l-Asriyye, ts.), 2/226.

¹⁸ Karamollaoğlu, *Kur’ân Işığında Belâğat Dersleri Bed’î İlmî*, 29.

¹⁹ Karamollaoğlu, *Kur’ân Işığında Belâğat Dersleri Bed’î İlmî*, 30.

2.4.2. İyhâm-ı Tezâd: Hakiki manaları bir birine zıd olmakla beraber ifadede birbirinin zıddı olarak zikredilmemiş kelimelerin zikredilmesiyle olan tıbağa denmektedir.²⁰

Hizaî'nin aşağıdaki sözü buna örnektir:

ضَحِكَ الْمَشِيبُ بِرَأْسِهِ لَا تَعْجَبِي يَا سَلْمَى مِنْ رَجُلٍ
فَبَكِي"

“Ya Selma! Başına ihtiyarlığın güldüğü, bu yüzden de ağlayan adamın haline şaşırma.”²¹

Bu beyitte ağlamak ve gülmek aslında zıd anlamlı fiillerdir. Ancak burada gülmek fiili ihtiyarlığın tüm belirtileriyle tam olarak zuhuru manasına geldiğinden mecazi anlamında kullanılmıştır.²²

2.5. Tıbâkta Başka Bir Sanatla Beraberlik

2.5.1. Terşî-i Tıbâk: Sözlük anlamı “*takviye*” etmektir. Terim olarak ise tıbâk sanatının bulunduğu bir ibarede başka edebî sanatlardan birinin daha bulunmasıdır. Böylece ifade daha tatlı ve açık hale gelmektedir.²³

تَوَلَّجَ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتَوَلَّجَ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتَخَرَّجَ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتَخَرَّجَ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرَزَّقَ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (27)

(Âl-i İmran 27) “Geceyi gündüzün içine sokarsın, gündüzü gecenin içine sokarsın, ölüden diri çıkarırsın, diriden ölü çıkarırsın, dilediğine de hesapsız rızık verirsin.”

Burada tıbâk sanatı akis sanatıyla bir aradadır. Tıbâk sanatının olduğu kelime grupları الليل (gece) / النهار (gündüz), الحي

²⁰ Karamollaoğlu, *Kur’ân Işığında Belâğat Dersleri Bed’î İlmî*, 30.

²¹ Karamollaoğlu, *Kur’ân Işığında Belâğat Dersleri Bed’î İlmî*, 31.

²² Karamollaoğlu, *Kur’ân Işığında Belâğat Dersleri Bed’î İlmî*, 31.

²³ Durmuş, “Tezat”, 41/60.

(diri) / الميت (ölü) şeklindedir. Ayette bu sanata ilaveten bir de akis sanatı bulunmaktadır.²⁴

وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (73)

(Kasas 73) “Rahmetinden (ötürü) O sizin için hem geceyi, hem gündüzü yaptı ki: Hem içinde dinlenesiniz ve hem de çalışıp fazlından (nasibinizi) isteyesiniz de şükredesiniz.”

Bu ayette tıbâk leff ve neşirle bir aradadır. Ayette leff ve neşir olan kısımlar belirtilmiştir.²⁵

3. Belâgat ve Hitabet Açısından Veda Hutbesi

Veda Hutbesi, Hz. Peygamber’in *Vedâ hacı* (10/632) esnasında Arafat, Mina ve Akabe gibi çeşitli mekânlarda sahâbeye irad ettiği hutbeye denmektedir. Hz. Peygamber’in bu hutbesi, hadis kitaplarından gelen rivayetlerin biraraya getirilmesiyle kapsamlı bir metin şeklinde çeşitli edebiyat ve İslâm tarihi kitaplarında yer almıştır.²⁶ Veda Hutbesi tabirini ilk kez Câhiz el-Beyân ve’t-Tebyîn²⁷ adlı eserinde kullanmış, sonraki müellifler de yaygın biçimde eserlerinde bu tabire yer vermişlerdir.²⁸

Veda Hutbesi üzerine edebiyat ve diğer alanlarda birçok çalışmalar yapılmıştır. Edebiyat ve balağat açısından içerisinde fazlaca estetik anlatı içeren *Veda Hutbesi*, muhtevası ile insan hakları ve insanlar arası muamelelere dair önemli tavsiyeler içermektedir. Hutbenin ana konuları şu şekilde sıralanabilir: Başkasının maddî ve manevî haklarına riayet etme, can ve malın dokunulmazlığı, faiz ve kan davası gibi atalardan kalma uygulamaların kaldırılması, suçun şahsiliği, karı-koca arasındaki hak ve sorumluluklar, müslümanların kardeş olduğu ve birbiriyle savaşıp savaşıp gerektığı, emanetlerin sahiplerine verilmesinin

²⁴ Karamollaoğlu, *Kur’ân Işığında Belâğat Dersleri Bed’î İlmî*, 30.

²⁵ Karamollaoğlu, *Kur’ân Işığında Belâğat Dersleri Bed’î İlmî*, 30.

²⁶ Bünyamin Erul, “Veda Hutbesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/591.

²⁷ Ebû Osman Amr Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn* (Beyrût: Dâru ve Mektebetu Hilâl, 2003), 2/22.

²⁸ Erul, “Veda Hutbesi”, 42/591.

zorunluluğu...²⁹ Çeşitli güvenilir kaynaklarda *Veda Hutbesi*'nin asıl metni şu şekilde geçmektedir:

“Ey insanlar! Bilmiyorum, belki de bugünden sonra burada sizinle bir daha buluşamayacağım. Allah’ın rahmeti bugün sözümü işitip onu iyice kavrayanların üzerine olsun! Benim bu sözlerimi burada bulunanlar bulunmayanlara bildirsin. Olabilir ki bildirilen kimse burada bulunandan daha iyi anlar ve itaat eder. Ey insanlar! Biliniz ki rabbiniz birdir, atanız da birdir. Bütün insanlar Âdem’den gelmiş, Âdem de topraktan yaratılmıştır. Arap’ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap’a, beyazın siyaha, siyahın da beyaza hiçbir üstünlüğü yoktur. Allah katında üstünlük ancak takvâ ileidir. Biliniz ki bu şehriniz Mekke, bugününüz arefe ve bu ayınız zilhicce nasıl mukaddes ve dokunulmaz ise mallarınız ve canlarınız da aynı şekilde dokunulmazdır. Câhiliye devrindeki her türlü ribâ kaldırılmıştır, ayağımın altındadır. Fakat ana paranız 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 akrabalarımın Rebîa b. Hâris b. Abdülmuttalib’in oğlu Âmir’in kan davasıdır.

Ey insanlar! Kadınların haklarına riayet etmenizi ve bu hususta Allah’tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları Allah’ın emaneti olarak aldınız. Onların namus ve iffetini Allah adına söz vererek helâl edindiniz. Dikkat edin! Sizin kadınlar üzerinde hakkınız olduğu gibi onların da sizin üzerinizde hakları vardır. Sizin onlar üzerindeki hakkınız iffet ve namuslarını korumalarıdır. Kadınların sizin üzerinizdeki hakları geleneklere uygun biçimde yiyecek ve giyeceklerini sağlamandır. Kadınlar hususunda Allah’tan korkun ve onlara en iyi şekilde davranın. Ashabım! Bugün şeytan sizin şu topraklarınızda yeniden saltanat ve nüfuz kurma ümidini ebediyen kaybetmiştir. Fakat size yasakladığım şeyler dışında küçük gördüğünüz şeylerde şeytana uyarsanız bu da onu sevindirir ve cesaret verir. Sözümü iyi dinleyin ve belleyin. Müslüman müslümanın kardeşidir. Bir müslümanın malı rızası olmadan diğer bir müslümana helâl olmaz. Sakın zulmetmeyin. Herkes ancak kendi işlediği suçtan sorumludur. Baba oğlunun, oğul da babasının suçundan sorumlu tutulamaz. Allah her vârisin mirastan payını tayin etmiştir. Artık bir vârisin diğer mirasçıları mahrum edecek şekilde vasiyette bulunulması helâl değildir. Çocuklar babalarından başkasına nisbet edilemez. Ödünç alınan

²⁹ Erul, “Veda Hutbesi”, 42/592.

şeyler sahibine geri verilmelidir. Yararlanılmak üzere alınan şeyler de sahiplerine iade edilmelidir. Borçlar ödenmelidir. Birinin borcunu üstlenen kefil de o borcu ödemelidir. Kimin yanında bir emanet varsa onu sahibine iade etsin. Rabbiniz olan Allah'tan sakının, O'na kulluk edin. Beş vakit namazınızı kılın. Ramazan ayında oruç tutun, hac ibadetini yerine getirin, mallarınızın zekâtını gönül hoşluğuyla verin. Yöneticilerinize Allah'ın kitabına uydukları sürece itaat edin ve böylece rabbinizin cennetine girin. Benden sonra küfre ve sapkınlığa düşüp birbirinizin boynunu vurmayın. Benden sonra hiçbir peygamber gelmeyecektir. Ey müminler! Size iki emanet bırakıyorum. Onlara sınırsız sarıldığınız takdirde bir daha asla yolunuzu şaşırırmazsınız. Bunlar Allah'ın kitabı Kur'an'la peygamberinin sünnetidir (veya Ehl-i beyt'i). Daha sonra Resûlullah, 'Ey insanlar! Yarın beni sizden soracaklar. O zaman ne diyeceksiniz?' deyince ashap, 'Allah'ın risâletini tebliğ ettin, görevini yaptın, bize nasihatte bulundun diye şahitlik ederiz' dediler. Bunun üzerine Resûlullah şehâdet parmağını semaya doğru kaldırdı, sonra da insanlara doğru çevirip indirerek, 'Şahit ol yâ rab, şahit ol yâ rab, şahit ol yâ rab!' dedi"³⁰

Veda Hutbesi, belâgat açısından bir çok sanatsal kullanımı içermektedir. Hutbe metni başından sonuna değin dinleyicilerin dikkatini üzerine çeken bir yapıdadır. “*Ey İnsanlar! Sözümü iyi dinleyiniz. Bilmiyorum, belki bu seneden sonra sizinle burada bir daha buluşamayacağım.*” seslenişi, dinleyiciye konunun ciddiyetini sezdirme, dinleyiciyi psikolojik olarak konuşma metnine hazırlama ve konuşmanın bir veda veya vasiyet niteliğinde olacağının ön hazırlığını yapmaktadır. Buradaki sesleniş, belâgatta “*Berâat-i İstihlâl*” terimiyle ilgilidir. Bu terimi Hacımüftüoğlu “*Nazım ve nesirde maksada ve muhtevaya işaret eden kelime ve deyimlerin yardımıyla konuya ilgi çekici güzel bir üslûpla başlama sanatı*” olarak tanımlamaktadır.³¹ Özellikle hitabın başında yer alan hamdele ve salveden sonra güzel ve etkileyici bir giriş yapmak, hitabetin önemli unsurlarındandır. Hutbe metninde Hz. Peygamber'in dinleyicilere nida harflerinin inceliklerine dikkat ederek seslenmesi, sık sık tekid edatlarına yer vererek konuşmasını kuvvetlendirmesi, tekraralara yer vermesi, vurgulamak istediği şeyi öne alarak söz diziminde takdim tahir yapması, eksilteli anlatım

³⁰ Erul, “Veda Hutbesi”, 42/593.

³¹ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Berâat-i İstihlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/470.

içeren hazifli yapılara yer vermesi, iktibas sanatından yararlanması,³² *Veda Hutbesi*'nin belağî kullanımlarından bazılarıdır. Ayrıca Veda Hutbesi; tıbâk, îcâz, tertîb, mukâbele, iltifât, icmâl, itnâb, teşbîh, husn-ü ta'lîl, tercî ve teşdîd gibi çok daha fazla belâgat sanatlarını da bünyesinde barındırmaktadır.

4. Veda Hutbesi'nde Tıbâk/Tezat İçeren Yapılar

Veda Hutbesi, İslâm'ın temel ilkelerini özetleyen ve insanlığa evrensel bir mesaj sunan en önemli metinlerden biridir. Bu hutbenin edebî gücünü artıran unsurlardan biri de tıbâk, yani tezat sanatıdır. Tıbâk, iki zıt kavramın bir arada kullanılmasıyla anlamın pekiştirilmesini sağlayan bir belâgat unsurudur. Bu sanat sayesinde *Veda Hutbesi*'nde anlatılan hakikatler yalnızca tek yönlü olarak değil, karşıt kavramlarla birlikte sunulur. Böylece dinleyicinin dikkati daha güçlü bir şekilde çekilir ve verilen mesaj zihinde daha kalıcı hâle gelir.

Veda Hutbesi'nde tıbâk sanatı, hem bireysel hem de toplumsal konuları işlerken öğütlerin vurgusunu artırır. Zıtlıkların bir arada verilmesi, hem yapılması gerekeni hem de sakınılması gerekeni aynı anda ortaya koyar. Bu durum, hutbenin öğretici ve uyarıcı yönünü kuvvetlendirir. Ayrıca tıbâk, sözün ritmini ve ahengini artırarak hutbeyi daha etkili bir hitap metni hâline getirir. Böylece hutbe, sadece bir nasihat değil, dinleyiciyi düşünmeye, muhasebeye ve harekete davet eden bir çağrıya dönüşür.

Veda Hutbesi'nde tıbâk sanatı, hutbenin hem anlam gücünü hem de hitabet etkisini artıran en belirgin belâgat unsurlarından biridir. Hutbe boyunca hidâyet-dalâlet, zulmet-nur, hayır-şer, zalim-mazlum, Arap-Arap olmayan, beyaz-siyah gibi karşıtlıklar kullanılarak hem bireysel hem de toplumsal sorumluluklar daha net bir biçimde vurgulanmıştır. Bu zıtlıklar, muhataba hem yapılması gerekeni hem de sakınılması gerekeni birlikte gösterir, böylece öğütlerin pedagojik ve ahlâkî yönü güçlenir. Ayrıca tıbâkın sağladığı ritmik ve dengeli yapı, hutbenin sözlü aktarımında daha etkili, akılda kalıcı ve duygusal açıdan derinlikli olmasını sağlar. Bu yönüyle tıbâk, *Veda Hutbesi*'nde sadece bir söz sanatı değil, aynı zamanda mesajı taşıyan temel anlatım stratejilerinden biridir.

³² Nesim Sönmez, "Veda Hutbesinin Hitabet Tekniği Bağlamında Analizi", *Van İlahiyat Dergisi* 11/18 (2023), 131-135.

Veda Hutbesi metninde geçen sanatsal deyişler, birbiri içerisine geçmiş durumdadır ve bir ifadede birden fazla belâğî kullanımın varlığı dikkatleri çekmektedir. Bu durum tıbâk sanatının bulunduğu kullanımlarda da geçerlidir. Tıbâk içeren yapılarda belirli bir tür ayırımına gidilebilse de kimi zaman aynı ifadede birden fazla tıbâk türü geçebilmektedir. Dolayısıyla çalışmanın bundan sonraki kısmında hutbenin metninde geçen tıbâk sanatı, belirli bir tür adı altında incelenmesine rağmen başka tıbâk türlerinin de aynı metinde geçtiği durumlar ayrıca belirtilerek örneklendirilecektir.

4.1. Tıbâk-ı İcab

Veda Hutbesi'nin başlangıcında şu ifadeler geçmektedir:³³

وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يُضِلِّ
"فَلَا هَادِيَ لَهُ"

"Nefislerimizin kötülüklerinden ve kötü amellerimizden Allah'a sığınırız. Allah'ın hidayet ettiği kimseyi hiç kimse saptıramaz; Allah'ın saptırdığı kimseyi de hiç kimse doğru yola getiremez."

Bu metindeki tıbâk sanatı çok yönlüdür. Yani burada hem kelimelerin yapısı yönüyle hem de kelimelerin müspet-menfî oluşu yönüyle tıbâk sanatı bulunmaktadır. يَهْدِ (hidayete erdirmek) ↔ يُضِلُّ (saptırmak) iki fiil arasında tıbâk; "مُضِلٌّ" (saptırıcı) ↔ "هَادٍ" (hidayete erdirici) iki isim arasında da geçen tıbâk; يَهْدِ (hidayete erdirmek) ↔ يُضِلُّ (saptırmak) kelimeleri her ikisi de olumlu kipte geldiğinden tıbâk-ı icab; "لَا مُضِلَّ" (saptıramaz) ↔ "لَا هَادٍ" (hidayete erdiremez) ikisi de olumsuz kipte geldiğinden tıbâk-ı selbtir.

Metin hem lafız hem de mana yönüyle estetik bir anlatıya sahiptir. Buradaki tıbâk sanatını güçlü hale getiren, başka belâğî unsurların da varlığıdır. Buna tıbâkta başka bir sanatla beraberlik veya tıbâğın anlamını kuvvetlendirme anlamında "tersî-i tıbâk" denmektedir. Lafız yönüyle "فَلَا مُضِلَّ لَهُ – فَلَا هَادِيَ لَهُ" ifadeleri paralel yapıdır, kelimelerin ses uyumu metne ritmik bir ahenk vermektedir. Bu ahenge secîli söyleyiş denmektedir. Bu, tıbâkın kulakta bıraktığı etkiyi güçlendirmektedir. Ayrıca az şeyle çok şey anlatma söz konusu olduğundan icâz da dikkat çekmektedir. Bu sanat da tıbâkın

³³ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed ibn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Sa'd b. Nâsir b. Abdülazîz eş-Şeârî (Beyrût: Dâru ve Mektebetu Hilâl, 2003), 2/22.

etkisini artırmaktadır. Hem îcâz hem de secî, tıbâk sanatıyla biraraya geldiğinde tıbâkın anlam vurgusu daha fazla keskinleşerek anlatı daha etkileyici olmaktadır.

أَلَا وَإِنَّ الْقَتْلَ الْعَمْدَ قَوْدٌ، وَشِبْهَ الْعَمْدِ فِيهِ مِائَةٌ مِنَ الْإِبْلِ، وَفِي الْخَطِّ الْعَقْلُ، وَمَنْ زَادَ عَلَى ذَلِكَ فَهُوَ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ

“Kasten adam öldürmenin cezası kısastır. Kasten öldürmeye benzeyen cinayetin cezası yüz deve (diyet)tir. Hataen öldürmenin diyeti de yüz devedir. Kim bundan daha fazlasını isterse, bu İslâm’dan değil câhiliye âdetindendir.”³⁴

Bu hadiste yer alan “kasten adam öldürme” (الْقَتْلَ الْعَمْدَ) ile “hataen adam öldürme” (الْخَطِّ) kavramları arasında kurulan karşıtlık, doğrudan tıbâk sanatını ortaya koymaktadır. Bir tarafta bilinçli ve kasıtlı bir eylem olan “عمداً” zikredilmiş, diğer tarafta kasıt unsuru bulunmayan, istem dışı gerçekleşen “خطأ” belirtilmiştir. Böylece iki farklı fiilî durum, yani bilinçli öldürme ile istemeden öldürme, aynı cümle içerisinde yan yana getirilmiş ve zıtlık üzerinden anlam pekiştirilmiştir. Bu tür zıtlık, dinleyicinin zihninde “suçun niteliğine göre ceza da değişir” mesajını berrak bir şekilde ortaya koyar ve İslâm’ın adalet anlayışındaki ince ayrımı güçlü bir retorik etkiyle yansıtır.

Bu hadiste geçen “الْعَمْدَ” (kasten) ile “الْخَطِّ” (hataen) kelimeleri arasında kurulan karşıtlık, tıbâk-ı icâb örneğini teşkil etmektedir. Çünkü her iki kelime de lugavî bakımdan birbirinin zıddıdır; birinde bilinçli ve kasıtlı fiil kastedilirken, diğerinde irade ve niyet olmaksızın gerçekleşen fiil söz konusudur. Böylece tıbâk, lafız düzeyinde açık bir karşıtlık üzerinden kurulmuştur. Bu zıtlık, dinleyicinin zihninde “kasten öldürme ↔ hataen öldürme” ayrımını keskinleştirir ve hükmün değişmezliğini daha güçlü biçimde hissettirir. Aynı zamanda cümledeki kısa ve özlü ifade tarzı, ardı ardına gelen hükümler ve tekrar eden kelime yapıları, bu tıbağın tesirini artırarak sözün hem akılda kalıcılığını hem de adalet vurgusunu kuvvetlendirir. Bu üslûp, *Veda Hutbesi*’nde İslâm’ın temel ilkelerinden biri olan bireysel sorumluluğun ve suç-ceza dengesinin vurgulanmasına hizmet etmektedir.

³⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 4/105.

Metnin üslubunda tıbâğı güçlendiren başka unsurlar da bulunmaktadır. Kısalık ve açıklık özellikleriyle *icâz*, farklı öldürme biçimlerinin ve cezalarının ardı ardına sıralanmasıyla *itnâb*, aynı lafız kalıplarının tekrarıyla da *tekrîr* sanatı ortaya çıkmaktadır. Bu unsurlar, tıbağın etkisini artırarak mesajı sadece akla değil, aynı zamanda kulağa ve hafızaya da hitap eder hâle getirmektedir. Böylece hadis, hem sahâbîler hem de sonraki nesiller için kasten ve hataen öldürme arasındaki farkı adaletin bir gereği olarak unutulmaz biçimde zihinlere yerleştirmektedir.

"إِنَّ الزَّمَانَ قَدْ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا، مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرَمٌ، ثَلَاثٌ مُتَوَالِيَاتٌ: ذُو الْقَعْدَةِ، وَذُو الْحِجَّةِ، وَالْمَحَرَّمُ، وَرَجَبٌ مُضَرٌّ الَّذِي بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَانَ ... أَلَا وَإِنَّ النَّسِيءَ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ، يُجْلَوْنَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا، لِيُؤَاطِنُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ، فَيُجْلُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ، وَيُحَرِّمُوا مَا أَحَلَّ اللَّهُ"

“Zaman dolaşarak Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı gündeki düzenine geri dönmüştür. Yıl on iki aydır; bunlardan dördü haram aylardır. Üçü peş peşe gelir: Zilkâde, Zilhicce ve Muharrem; bir de Cemâziyelâhir ile Şa’bân arasındaki Mudar’ın Receb’idir. ... Dikkat edin! Nesî, küfürde bir fazlalıktır. Onu bir yıl helâl sayarlar, bir yıl haram kılarlar. Böylece Allah’ın haram kıldığı ayların sayısını uydurmuş olurlar, Allah’ın haram kıldığını helâl, helâl kıldığını ise haram sayarlar.”³⁵

Bu hadiste yer alan «يُجْلَوْنَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا» (onu bir yıl helâl sayarlar, bir yıl haram kılarlar) ifadesi açık bir tıbâk-ı icâb örneğidir. Çünkü “helâl kılmak” ile “haram kılmak” lafız olarak da anlam olarak da birbirine zıt iki fiildir. Bu karşıtlık, câhiliye toplumunun takvimle oynayarak Allah’ın koyduğu dengeyi bozduğunu ve dini hükümlerde keyfilik yaptığını göstermektedir. Tıbâk burada sadece estetik bir süs değil, muhataba câhiliye uygulamasının çelişkinsini ve tutarsızlığını daha güçlü hissettiren bir ifade aracıdır. Zıtlık üzerinden kurulan bu yapı, dinleyicinin zihninde câhiliyenin bozulmuş düzeni ile İslâm’ın adalet merkezli düzeni arasındaki farkı keskinleştirir.

Aynı zamanda hadisin üslubunda *itnâb* sanatı da dikkat çeker. Çünkü nesî uygulamasının yanlışlığı tek bir cümleyle ifade edilebilecekken, ayrıntılı açıklamalarla genişletilmiştir: “Nesî

³⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 2/223.

küfürde bir fazlalıktır”, “onu bir yıl helâl, bir yıl haram kılarlar”, “Allah’ın haram kıldığını helâl, helâl kıldığını haram sayarlar” gibi tekrarlar ve detaylandırmalar, muhatabın zihninde bu uygulamanın bâtılığını daha açık ve güçlü hale getirir. Bu tür uzatma, söze açıklık ve vurgu katmakta, tıbâkla kurulan karşıtlığı daha da kuvvetlendirmektedir. Böylece hadis, hem belâgat yönünden hem de muhteva açısından, nesî uygulamasını sert bir şekilde reddetmekte ve İslâm’ın zaman anlayışını berrak bir dille ortaya koymaktadır.

إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ يَيْسَ أَنْ يُعْبَدَ فِي حَزِيرَتِكُمْ هَذِهِ، وَلَكِنَّهُ رَضِيَ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ مِمَّا تَحْقِرُونَ
" مِنْ أَعْمَالِكُمْ فَاحْذَرُوهُ عَلَى دِينِكُمْ "

“Şeytan, bu adada (Arap yarımadasında) kendisine tapılmasından ümidini kesmiştir. Fakat önemsiz gördüğünüz davranışlarda kendisine itaat edilmesinden razı olacaktır. Dininiz hususunda ondan sakının.” ³⁶

Bu hadiste geçen «... قَدْ يَيْسَ أَنْ يُعْبَدَ ... وَلَكِنَّهُ رَضِيَ» (kendisine tapılmasından ümidini kesmiştir... Fakat razı olmuştur) ifadeleri arasında açık bir *tıbâk-ı icâb* bulunmaktadır. “يَيْسَ” (ümidini kesti) ile “رَضِيَ” (razı oldu) kelimeleri anlam bakımından birbirine zıttır; biri ümitsizliği, diğeri memnuniyet ve kabullenışı ifade eder. Böylece şeytanın büyük hedefinden, yani doğrudan tapılmaktan ümitsizliğe düşmesi ile küçük gibi görünen günahlardan razı olması arasında güçlü bir karşıtlık kurulmuştur. Bu karşıtlık, muhatabın zihninde şeytanın stratejisinin nasıl değiştiğini etkileyici bir şekilde göstermektedir: Şeytan en büyük gayesinden vazgeçmiş ama küçük günahlar üzerinden yine insanı yoldan çıkarma çabasına yönelmiştir.

Ayrıca bu üslûpta tıbâğın etkisini artıran başka sanatlar da vardır. Burada özellikle *kinâye* sanatı dikkat çekicidir: “Şeytanın kendisine tapılmaktan ümidini kesmesi” ifadesi, aslında İslâm’ın tevhid akîdesinin toplumda kökleştigi kinâyedir. Bunun yanında *icâz* sanatı da görülmektedir; kısa ve özlü cümlelerle şeytanın stratejisi bütün yönleriyle anlatılmıştır. Yine “önemsiz gördüğünüz ameller” ifadesiyle yapılan vurgu, aslında *tekrîr* niteliği taşıyarak dinleyiciyi uyarıcı bir işlev üstlenmektedir. Bu sanatların birleşmesiyle, hadis sadece şeytanın hilelerini açıklamakla kalmaz,

³⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 5/73.

aynı zamanda müminleri küçük günahlar karşısında da dikkatli olmaya çağıran güçlü bir hitabet örneğine dönüşür.

4.2. Tıbâk-ı Selb

Cahiliye döneminde var olan kan davaları hakkındaki uygulamaların kaldırıldığını bildirdiği metinde Hz. Peygamber, tıbâk sanatını şu şekilde kullanmıştır: (Müslim, 1994, s. 889)

"أَلَا إِنَّ كُلَّ دِمٍّ مِنْ دِمَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ، وَإِنَّ أَوَّلَ دِمٍّ أَضَعُهُ مِنْ دِمَائِنَا دِمَّ رِبْعَةَ بْنِ الْحَارِثِ، كَانَ مُسْتَرْضِعًا فِي بَنِي سَعْدٍ فَقَتَلْتُهُ هَذِيلٌ، فَهُوَ أَوَّلُ مَا أَبْدَأُ بِهِ مِنْ دِمَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ. أَلَا وَإِنَّ كُلَّ رِبَاٍّ مِنْ رَبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ، وَلَكُمْ رُعُوسُ أَمْوَالِكُمْ، لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ، وَإِنَّ أَوَّلَ رَبَاٍّ أَضَعُهُ رَبَا الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ"

“Dikkat edin! Câhiliye dönemine ait bütün kan davaları kaldırılmıştır. Bizim kanlarımızdan kaldırdığım ilk dava, Rabi’a b. el-Hâris’in kan davasıdır. Kendisi Benî Sa’d kabilesinde süt emzirilmekteyken Hüzeyl kabilesi tarafından öldürülmüştü. İşte câhiliyeden kaldırdığım ilk kan davası budur. Yine dikkat edin! Câhiliye dönemine ait bütün faizler de kaldırılmıştır. Ancak ana sermayeleriniz sizindir; ne zulmediniz ne de zulme uğrayınız. Kaldırdığım ilk faiz de amcam Abbâs b. Abdülmuttalib’in faizidir; onun bütün faizi kaldırılmıştır.”

Veda Hutbesi’nde yer alan « أَلَا إِنَّ كُلَّ دِمٍّ مِنْ دِمَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ ... وَلَكُمْ رُعُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ » hadisi, hem manevî hem de selbî tıbâk örnekleri içermektedir. Câhiliye döneminde “var olan” kan davaları ve faizlerin “kaldırılmış” olması manevî tıbâk kapsamında değerlendirilirken, “لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ” ifadesi aynı fiilin (ظَلَمَ) farklı özneler için olumsuz kalıpta tekrar edilmesiyle *tıbâk-ı selbî* örneğini ortaya koymaktadır. Bu tür tıbâk, Subkî’nin (ö. 773/1372) ifadesiyle “*Zıtlık hakikî veya itibârî olsun, iki karşıt mananın bir arada zikredilmesi*”³⁷ özelliğini taşır ve hadisin mesajına güçlü bir retorik etki kazandırır. Böylece tıbâk sanatı, câhiliye ile İslâm arasındaki farkı keskinleştirmekte, hükmün kesinliğini pekiştirmekte ve özellikle adalet vurgusunu muhatabın zihnine yerleştirmektedir.

“لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ” (ne zulmediniz ne de zulme uğrayınız) ifadesi *Veda Hutbesi*’nde sahâbîlere seslendiğinde onların

³⁷ Subkî, *Arûsü’l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, 2/226.

dünyasında doğrudan bir karşılığı vardır, çünkü o toplum câhiliye döneminde kan davaları, faiz yoluyla sömürü ve güçlülerin zayıflar üzerinde kurduğu tahakkümle yoğrulmuş bir tecrübeye sahiptir. Bu cümlede kurulan *tıbâk-ı selb*, yani aynı kökten gelen fiiller «تَظْلُمُونَ» (siz zulmedersiniz) ve «تُظْلَمُونَ» (size zulmedilir) ibarelerinin iki farklı öznde olumsuz kalıpta tekrarı, onların zihninde bir devrim niteliğinde yeni bir düzeni canlandırır ve artık İslâm toplumu içinde ne zulmeden ne de zulme uğrayan bir birey olacağı mesajını verir. Böylece onların kalplerine güven, eşitlik ve adalet duygusu yerleşir. Bu sanat sadece hitabetin o anki etkisini artırmaz, aynı zamanda sonraki nesiller için de kalıcı bir adalet manifestosu işlevi görür. Zıtlık üzerine kurulu bu kısa ve özlü yapı hafızada kolayca yer eder, hukuk ve ahlâk düşüncesinde kuşaktan kuşağa tekrarlanır ve İslâm toplumlarının adalet anlayışının özlü bir formülü hâline gelir. Tıbâk-ı selb burada hem sahâbîler için kesin bir uyarı hem de ümmetin devamı için evrensel bir prensip vazifesi görür, bu yönüyle belâgatın “المحسنات المعنوية” (*muhasinnât-ı ma'nevîyye*) arasında sayılan etkisini en güzel şekilde ortaya koyar ve ifadenin gücü, dönemin hitabet ortamında sarsıcı bir tesir bırakmakla kalmaz, yüzyıllar boyunca zulme karşı bilinç oluşturur.

Bu hadis metninde yer alan «لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» ifadesiyle kurulan tıbâk-ı selb, başka sanatlarla da güçlendirilmiştir. Zira metinde görülen îcâz, “كُلُّ دِمٍّ ... مَوْضُوعٌ” ve “كُلُّ رَبٍّ ... مَوْضُوعٌ” cümlelerinde olduğu gibi kısa ifadelerle çok geniş hükümler ortaya koyarak tıbâkta kurulan varlık-yokluk karşıtlığını keskinleştirmiştir. Aynı zamanda *itnâb*, genel yasağın ardından örnek verilmesiyle (“أَوَّلُ دِمٍّ أَضْعُهُ ... دِمٌّ رِبِيعَةٌ”, “أَوَّلُ رَبٍّ أَضْعُهُ ... رَبٌّ الْعَبَّاسُ”) zıtlığı somutlaştırmış ve tıbâğın vurgusunu pekiştirmiştir; ayrıca *fasl*, cümlelerin bağlaçsız şekilde peş peşe getirilmesiyle ifadenin bağımsızlığını ve vurgusunu artırarak tıbâkla oluşan zıtlığı daha güçlü göstermiştir. “مَوْضُوعٌ” kelimesinde kullanılan *kinâye*, *mecâz* yoluyla “iptal edilme ve kaldırılma” manasını ifade etmiş ve câhiliye ile İslâm arasındaki zıtlığı tıbâk çerçevesinde daha canlı kılmıştır. Son olarak “لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ” kısmında aynı kökten fiillerin olumsuzlama ile iki farklı öznde yinelenmesi yalnızca tıbâk-ı selb değil aynı zamanda bir *mukâbele* örneği de oluşturmuştur. Böylece söze simetrik bir yapı kazandırarak adalet mesajını vurgulamıştır. Bütün bu sanatlar bir arada hadisin tıbâk üzerinden inşa ettiği zıtlığı desteklemiş, ifadenin hem sahâbîler için

hem de sonraki nesiller için adaletin veciz ve unutulmaz bir ilkesine dönüşmesini sağlamıştır.

"أَلَا لَا يُجْنِي جَانٍ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ، لَا يُجْنِي وَالِدٌ عَلَى وَلَدِهِ، وَلَا مَوْلُودٌ عَلَى وَالِدِهِ"

"Dikkat edin! Hiçbir kimse başkasının suçu sebebiyle sorumlu tutulmaz; baba evladının, evlat da babasının suçunu yüklenmez." ³⁸

Bu hadisteki ifade de *tıbâk-ı selb* türündedir. Çünkü aynı fiil olan «يُجْنِي» (*suç işler / ceza yüklenir*) farklı özneler için olumsuz kalıpta tekrar edilmiştir:

«لَا يُجْنِي جَانٍ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ» (*Hiçbir kimse başkasının değil, sadece kendi nefsinin suçunu yüklenir*),

«لَا يُجْنِي وَالِدٌ عَلَى وَلَدِهِ» (*Baba evladının suçunu yüklenmez*),

«وَلَا مَوْلُودٌ عَلَى وَالِدِهِ» (*Evlat babasının suçunu yüklenmez*).

Burada zıtlık, olumlu–olumsuz biçimde değil, olumsuz tekrar üzerinden kurulmuştur. Yani, fiilin farklı öznelerle olumsuzlanması, başkasına suç yüklemenin imkânsızlığını vurgulayan bir karşıtlık doğurur. Bu ifadede dikkat çeken en önemli belâgat unsuru *tıbâk* sanatıdır. İlk kısımda sorumluluğun bireysel oluşu, yani kişinin sadece kendi nefsi üzerinde sorumlu tutulması belirtilir. İkinci kısımda ise bu bireyselliğin zıddı olabilecek ihtimaller, yani suçun başkasına yüklenmesi ihtimali reddedilir. Böylece “*kendi ↔ başkası*” karşıtlığı üzerinden bir anlam dengesi kurulmuş olur. Ayrıca aynı fiilin olumsuz kalıpta tekrarlanmasıyla oluşan bu yapı, muhatabın zihninde sorumluluğun sadece kişisel olduğu ilkesini pekiştirir.

Bu üslûp, hem sözün vurgusunu artırır hem de adalet ilkesini güçlü bir şekilde yerleştirir. Çünkü muhatap, sadece kendi yaptıklarından sorumlu olacağını, kimsenin başkasının yükünü taşımayacağını açık bir zıtlık çerçevesinde kavrar. Böylelikle hadis, hem dönemindeki sahâbîler için hem de sonraki nesiller için bireysel sorumluluk anlayışını berrak ve akılda kalıcı bir biçimde ortaya koyar.

Bu hadiste *tıbâk-ı selb* kullanımı, sözün etkisini artıran çok önemli bir fonksiyon görür. Aynı fiilin olumsuz kalıpla üç kez yinelenmesi, muhatabın zihnine şu temel mesajı yerleştirir:

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 2001, 5/72.

“Sorumluluk bütünüyle bireyseldir, kimse başkasının günahını yüklenemez.” Bu tekrar ve zıtlık, adalet ilkesini güçlü bir biçimde vurgular ve muhatap üzerinde sarsıcı bir tesir bırakır. Tıbâk burada sadece bir süs değil, aynı zamanda sözün asıl anlamını daha görünür ve unutulmaz kılan bir araçtır.

Bu tıbâkın etkisini artıran başka sanatlar da vardır. Öncelikle *îcâz* sanatına dikkat çekmek gerekir; çünkü kısa ifadelerle geniş ve temel bir ilke ortaya konur. Bunun yanında *tekrîr* unsuru vardır; “لَا يَجْنِي” ibaresinin her defasında farklı özneye bağlanarak tekrar edilmesi, sözün hem ritmini hem de vurgusunu güçlendirir. Ayrıca *fasl* sanatı göze çarpar. Böylece cümleler bağlaçsız şekilde peş peşe sıralandığı için ifade daha keskin ve bağımsız bir hâle gelir. Bu üç unsur-*îcâz*, *tekrîr* ve *fasl*- birlikte işlediğinde, tıbâk sanatının etkisini artırır ve hadisin verdiği temel prensip olan bireysel sorumluluğu dinleyiciye daha kuvvetle hissettirir.

“مَنْ صَلَّى الصُّبْحَ فَهُوَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ، فَلَا يَطْلُبُكَمُ اللَّهُ مِنْ ذِمَّتِهِ بِشَيْءٍ، فَإِنَّهُ مَنْ يَطْلُبْهُ مِنْ ذِمَّتِهِ بِشَيْءٍ يُدْرِكُهُ، ثُمَّ يَكْبُهُ عَلَى وَجْهِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ”

“Kim sabah namazını kılarırsa Allah’ın himayesindedir. Sakın Allah, zimmetinden dolayı sizden bir şey talep etmesin. Çünkü Allah, zimmetinden dolayı kime yönelirse onu yakalar ve sonra yüzüstü cehenneme atar.”³⁹

Bu hadiste geçen «فِي ذِمَّةِ اللَّهِ» (Allah’ın himayesinde olmak) ve «أَخْفَرَ اللَّهُ ذِمَّتَهُ» (Allah’ın zimmetini bozmak) ifadeleri, aynı kökten gelen bir kelimenin biri olumlu, diğeri olumsuz bağlamda kullanılmasıyla ortaya çıkan *tıbâk-ı selb* örneğini teşkil eder. İlk ifade, sabah namazını kılan kişinin Allah’ın koruması altında bulunduğunu, yani güven ve eman içinde olduğunu bildirir. İkinci ifade ise bu korumayı ihlâl edenin, emanı bozarak Allah’a karşı hıyanet etmiş sayıldığını ve bunun sonucunda ateşe atılacağını vurgular. Böylece olumlu bir hâl ile olumsuz bir hâl aynı kelime etrafında karşı karşıya getirilmiş, anlamlar arasındaki keskin zıtlık müminin zihninde çok güçlü bir etki bırakmıştır. Bu yapı, hem ödüllendirici hem de tehdit edici bir yön taşıyarak dinleyiciyi hem teşvik hem de tahzîr eden bir belâgat fonksiyonu yerine getirmiştir.

Hadiste geçen «فِي ذِمَّةِ اللَّهِ» ifadesi, kelime olarak “koruma, garanti, sözleşme altında olma” anlamlarını taşır. Yani sabah

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2001, 2/169.

namazını kılan kimse Allah'ın himayesi altındadır; bu, hem dünyevî anlamda bir güvenlik vaadi hem de uhrevî açıdan bir emanettir. Buna karşılık «أَخْفَرَ اللَّهُ ذِمَّتَهُ» ifadesi, kelime olarak “*emaneti bozmak, verilen sözü çiğnemek, korumayı ihlâl etmek*” mânasına gelir. Burada çok kuvvetli bir karşıtlık doğar: Allah'ın korumasına girmek ↔ Allah'ın korumasını bozmak. Bu tıbâk, muhatabın zihninde eman ile hıyanet, güven ile ihlâl arasındaki keskin farkı bütün açıklığıyla ortaya koyar.

Bunun devamında «أَكْبَهُ اللَّهُ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ» ifadesi gelir ki, “*yüzüstü ateşe atmak*” anlamındaki bu tasvir, sadece cehenneme girmekten öte bir zillet ve perişanlık ifadesidir. Böylece cümlemin başındaki himaye ve şeref duygusu, sonunda zillet ve azapla karşıt hâle getirilmiş olur. Tıbâk sanatı burada, ümit ve korku arasında denge kurarak muhatabı hem teşvik hem de sakındırma işlevi görür. Bu yapı ayrıca *tekrîr* (نَمَّة kelimesinin yinelenmesi), *tasvîr* (ateşe yüzüstü atılma sahnesinin canlı betimlenmesi) ve *icâz* (az kelimeyle geniş anlamların ifade edilmesi) sanatlarıyla desteklenmiştir. Böylece hadisin mesajı, kelimelerin seçilişi ve aralarındaki zıtlık üzerinden en güçlü retorik etkiye ulaşır.

"مَا بَعَثَ اللَّهُ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَنْذَرَ أُمَّتَهُ الْأَعْوَرَ الْكَذَّابَ، أَلَا إِنَّهُ أَعْوَرُ، وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ، وَإِنَّ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَكْتُوبٌ كَافِرٌ، يَفْرُوهُ كُلُّ مُسْلِمٍ"

"Allah'ın gönderdiği hiçbir peygamber yoktur ki, ümmetini yalancı tek gözlü (Deccâl) hakkında uyarmış olmasın. Dikkat edin! O tek gözlüdür; fakat Rabbiniz tek gözlü değildir. Onun iki gözü arasına 'kâfir' yazılmıştır, bunu her Müslüman okuyacaktır." ⁴⁰

Bu hadiste çok belirgin bir *tıbâk-ı selb* vardır. «أَعْوَرَ» (tek gözlü) ifadesi Deccâl'in eksikliğini, «وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ» (Rabbiniz tek gözlü değildir) ifadesi ise Allah'ın kemalini ortaya koyar. Aynı kavramın olumlu ve olumsuz biçimlerde tekrar edilmesiyle kurulan bu karşıtlık, tıbâk sanatının klasik tanımına tam olarak uyar. Böylece muhatap, Deccâl'in noksanlığını ve yalancılığını aklında daha güçlü bir şekilde canlandırırken Allah'ın mükemmelliği ve noksan sıfatlardan tenzihi zihinde berrak bir şekilde yerleşir.

Hadisin verdiği mesaj, ümmetin Deccâl konusunda dikkatli olması ve Allah'ın kemal sıfatlarını unutmamasıdır. Buradaki tıbâk,

⁴⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 3/153.

bu mesajı daha dikkat çekici hâle getirir: Eksiklik ile kemalin yan yana zikredilmesi, hak ile bâtil arasındaki farkı keskinleştirir. Ayrıca “*dikkat edin!*” (لا) uyarısı *te’kîd*, Deccâl’in gözünün üzüm tanesine benzetilmesi *tasvîr*, ve kısa ifadelerle derin anlamların verilmesi *îcâz* sanatları olarak tıbâğı destekler. Bu birleşim, hadisin hem dönemin sahâbîleri hem de sonraki kuşaklar için sarsıcı bir uyarı olmasını sağlar.

Hadisin “مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه كل مسلم” bölümünde de anlam düzeyinde belirgin bir *tıbâk-ı manevî* de dikkati çeker. Deccâl’in alnında yazılı olan “*kâfir*” ifadesi ile onu okuyacak olan “*her Müslüman*” arasında, doğrudan lafızda değil fakat manada kurulan bir karşıtlık söz konusudur. Bu karşıtlık, iman ile küfür arasındaki ayrımı güçlü bir şekilde görünür kılar. Hadisin önceki kısmında yer alan “أعور ↔ ليس بأعور” (*tek gözlü ↔ tek gözlü değildir*) zıtlığıyla birlikte düşünüldüğünde, Deccâl’in noksanlığı Allah’ın kemaliyle, küfür damgası ise müminin basiretiyle yan yana getirilerek mesajın belâgat gücü pekiştirilir. Ayrıca “لا” edatıyla yapılan *te’kîd*, gözün üzüm tanesine benzetilmesiyle kurulan *tasvîr* ve az lafızla geniş anlam ifade eden *îcâz*, sözün etkisini artıran tamamlayıcı unsurlar olarak öne çıkar. Böylece hadis, muhatapların zihninde hak ile bâtilin, iman ile küfrün ayrımını berrak ve kalıcı bir şekilde yerleştiren kuvvetli bir hitabet örneğine dönüşmektedir.

4.3. Tıbâk-ı Mânevî (Hafî)

Veda Hutbesi’nde geçen «وَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ» hadisi, belâgat ilminin tıbâk sanatına örnek teşkil eder. Burada “كُفَّارًا” lafzı, açıkça zikredilmeyen iman kavramının mukabili olarak kullanılmış; bu suretle manevî tıbâk ortaya çıkmıştır. Zira tıbâk, sadece lafızda değil, manada da gerçekleşebilir; Subkî’nin ifadesiyle “Zıtlık ister hakikî ister itibârî olsun, zikredilen iki unsur arasında mukabele bulunduğu sürece tıbâk gerçekleşir.”⁴¹ Hadiste, küfür ile iman arasındaki zıtlık yanında, “birbirinizin boynunu vurmak” ile müminler arasındaki kardeşlik ve barışın zıddı olan tefrika da aynı bağlamda tıbâk sanatını tamamlamaktadır.

Bu tıbâkın ifadeye kattığı başlıca güzellikler, belâgat kitaplarında “*muhasinât-ı ma’neviyye*” olarak zikredilen etkilerle örtüşmektedir. İlk olarak, zıt unsurların bir arada verilmesi,

⁴¹ Subkî, *Arûsü’l-Efrâh fî Şerhi Telhîsî’l-Miftâh*, 2/226.

muhatapta *te'kid* ve vurgu meydana getirir; hadisin uyarı boyutu bu yolla şiddetlenir. İkinci olarak, soyut bir yasak (*küfre dönmek*) somut bir sahne (*birbirini öldürmek*) ile desteklenmiş, böylece muhatap üzerinde tesir ve akılda kalıcılık sağlanmıştır. Son olarak, tıbâk sayesinde söz, yalnızca bir yasağı bildiren cümle olmaktan çıkıp, edebî bir üslûp kazanır; bu da Hz. Peygamber'in hutbesinin etkileyciliğini artıran unsurlardan biridir.

Bu hadiste tıbâk sanatını destekleyen bazı belâgat unsurları da göze çarpmaktadır. Öncelikle, *fasl* sanatı (*atıfsız cümle kurma*) kullanılarak “كُفَّارًا” ifadesinden sonra gelen “يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ” cümlesi doğrudan ve keskin bir şekilde bağlanmış, böylece küfre dönüşün en bariz göstergesi tafsil edilmiştir. Ayrıca, hadis hem *icâz* hem *itnâb* özellikleri taşır: “كُفَّارًا” kelimesi *icâz* ile çok geniş bir yasağı tek lafızda özetlerken, “يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ” kısmı *itnâb* yoluyla manayı açıklayıp somutlaştırmaktadır. Bunun yanında, fiilî tasvirin kendisi bir kinâye özelliği taşır; zira “boyun vurmak” sadece fizikî öldürmeyi değil, müminler arasındaki en uç noktadaki tefrikayı da mecaz yoluyla anlatır. Böylece tıbâk, *fasl*, *icâz*–*itnâb* ve *kinâye* birlikte işleyerek sözün vurgusunu ve edebî değerini artırmaktadır.

"مَنْ أَسْلَمَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَلَهُ أَجْرُهُ مَرَّتَيْنِ، وَلَهُ مِثْلُ الَّذِي لَنَا، وَعَلَيْهِ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَا. وَمَنْ أَسْلَمَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَلَهُ أَجْرُهُ، وَلَهُ مِثْلُ الَّذِي لَنَا، وَعَلَيْهِ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَا"

*“Ehl-i kitaptan kim Müslüman olursa onun için ecir iki kattır. Onların lehine olan bizde lehinedir; onların aleyhine olan bizde aleyhinedir. Müşriklerden kim Müslüman olursa onun için ecir bir kattır. Onların lehine olan bizde lehinedir; onların aleyhine olan bizde aleyhinedir.”*⁴²

Ehl-i Kitap ve müşriklerden Müslüman olanların ecirlerine dair bu hadiste geçen “لَهُ مِثْلُ الَّذِي لَنَا وَعَلَيْهِ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَا” ifadeleri, hem *tıbâk*-ı manevî hem de *tıbâk*-ı harfînin güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Burada “لَهُ” (*onun lehine*) ile “عَلَيْهِ” (*onun aleyhine*) arasında kurulan karşıtlık, anlam yönünden hak ↔ sorumluluk, kazanç ↔ kayıp ikilemini yansıtırken; aynı zamanda sadece iki farklı harf (ل ve ع) ile meydana gelmiş olması dolayısıyla “*harfler arasında tıbâk*” örneği olarak da değerlendirilebilir. Bu yapı, kısa ve özlü bir ifadeyle herkesin hem mükâfat hem de sorumluluk

⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 2001, 3/303.

bakımından eşit ilkelere tâbi olduğunu ortaya koymakta; tekrar yoluyla pekiştirilen bu zıtlık, hadisın adalet ve eşitlik mesajını güçlü bir belâgat üslubuyla muhataba ulaştırmaktadır.

"أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ الْمُفْضَلُونَ مَنْ أَقَامَ الصَّلَاةَ الْخَمْسَ الَّتِي كُتِبَتْ عَلَيْهِ، وَصَامَ شَهْرَ رَمَضَانَ، وَاحْتَسَبَ صَوْمَهُ، وَبَرَى أَنْ لَهُ حَقًّا، وَمَنْ أُعْطِيَ زَكَاةَ مَالِهِ وَاحْتَسَبَهَا وَاجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَنْهَا"

*“Dikkat edin! Allah’ın fazilet sahibi dostları, kendilerine farz kılınan beş vakit namazı kılan, Ramazan orucunu tutup sevabını Allah’tan bekleyen, malının zekâtını verip sevabını Allah’tan uman ve Allah’ın yasakladığı büyük günahlardan sakınan kimselerdir...”*⁴³

Bu hadiste yer alan “أُعْطِيَ زَكَاةَ مَالِهِ ... وَاجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ” (*zekâtını veren ... büyük günahlardan sakınan*) ifadeleri, iyilik ile kötülük, ibadet ile günah arasındaki karşıtlığı ortaya koyarak tıbâk-ı manevî örneğini teşkil eder. Bu karşıtlık, Allah dostlarını belirleyen ölçütlerin yalnızca olumlu davranışlarla değil, aynı zamanda olumsuz davranışlardan uzak durmakla da gerçekleştiğini vurgular; böylece muhatapta imanî hayatın iki yönlü sorumluluk bilincini pekiştirir. Ayrıca hadisın başında kullanılan “أَلَا” (*dikkat edin!*) uyarısı, ifadenin ciddiyetini artıran bir te’kîd unsurudur; ibadetlerin peş peşe zikirle kurulan paralel yapı ise metne bir *secî* ve ritim kazandırır. Bu üslûp sayesinde hadis, Allah dostlarının vasıflarını güçlü bir ahenk ve zıtlık dengesi içinde sunarak hem zihinde kalıcı bir etki bırakır hem de dinleyiciye ahlâkî sorumluluklarını bütüncül bir bakışla hatırlatır.

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ! أَلَا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ، وَإِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوا عَصَمُوا دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ"

*“Ey insanlar! Dikkat edin! Yeryüzü Allah’a ve Resûlü’ne aittir. Ben, ‘Lâ ilâhe illallâh’ deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Onlar bunu söylediklerinde kanlarını ve mallarını korumuş olurlar; hesapları ise Allah’a aittir.”*⁴⁴

Bu rivayette doğrudan lafzî bir tıbâk bulunmasa da, anlam örgüsünde güçlü bir tıbâk-ı manevî vardır. “أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا”

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2001, 3/438.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2001, 3/492.

”الله“ ifadesinde savaş ile barış, düşmanlık ile iman arasındaki karşıtlık dikkat çeker. Aynı şekilde devamında gelen “ فَإِذَا قَالُوا عَصَمُوا دِمَاءَهُمْ ” cümlesinde, tehlike ve kan dökülmesi ↔ emniyet ve mal güvenliği karşıtlığı belirginleşir. Bu zıtlıklar, hadisin ana mesajını pekiştirir: İnsan hayatı ve malı, kelime-i tevhid ile dokunulmazlık kazanır. Buradaki tıbâk, muhatabın zihninde iki uçlu bir tablo oluşturur; bir yanda inançsızlık sebebiyle süren çatışma, diğer yandan iman ile gelen güvenlik ve dokunulmazlık. Böylece ifade, muhataba İslâm’ın temel barış ilkesini zihinde yer edecek şekilde ve güçlü bir tezat üzerinden aktarmaktadır.

”أَلَا إِنَّهُ لَيْسَ نَبِيٌّ يُدْعَى إِلَّا قَدْ مَضَتْ دَعْوَتُهُ، فَإِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنِ اخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تُضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ ... أَلَا وَإِنَّ رَبِّي قَدْ دَعَانِي وَإِنِّي قَائِمٌ عَلَى الْحَوْضِ ... فَلَا تُسَوِّدُوا وَجْهِي“

“Ey insanlar! Bütün peygamberlerin daveti geçmiş, görevleri sona ermiştir. Yalnızca benim davetim ve görevim devam etmektedir. Rabbim bana görev verdi ve ben kıyamet gününde Havz’ın başında olacağım. Peygamberlerin sayısı çoktur, fakat benim yüzümü kara çıkarmayın. Ben Havz-ı Kevser’in kenarında sizleri bekliyor olacağım. Ben önceki ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla övüneceğim. O hâlde beni utandırmayın, yüzümü kara çıkarmayın.”

45

Bu hadiste dikkat çekici bir tıbâk-ı manevî vardır. Özellikle “لَا تُسَوِّدُوا وَجْهِي” (yüzümü kara çıkarmayın) ifadesi, siyah ↔ beyaz renk karşıtlığı üzerinden zımnî bir tezat içerir; yüzün kara olması utanç ve mahcubiyetin mecâzı iken, ak yüzlülük onur ve iftiharını temsil eder. Bu mecazî karşıtlık, ümmete yöneltilen uyarının etkisini artırır. Ayrıca “önceki ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla övüneceğim” cümlesi, ümmete verilen değeri vurgularken aynı zamanda te’kîd işlevi görür. “Ben Havz’ın kenarında sizleri bekliyor olacağım” ifadesi ise sahnede canlı bir tasvir yaratarak teşbih ve tahyîl sanatlarını devreye sokar.

Bu üslûp, muhataplarda iki yönlü bir tesir bırakır: Hem sorumluluk bilincini pekiştirir (yüzü kara çıkarmama kaygısı) hem de ümmete ait olmanın getirdiği şeref duygusunu güçlendirir (ümmetin çokluğuyla övünme). Böylece tıbâk, hadisin verdiği ahlâkî

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2001, 3/14.

mesajı kuvvetlendirerek dinleyicinin hafızasında kalıcı bir tesir bırakır.

4.4. Tıbâk-ı Tedbîc

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، كُلُّكُمْ لِآدَمَ، وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ. أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالنَّفَقَى"

"Ey insanlar! Şüphesiz Rabbiniz birdir, babanız da birdir. Hepiniz Âdem'densiniz, Âdem ise topraktandır. Dikkat edin! Arabın Aceme, Acemin Araba; beyazın siyaha, siyahın beyaza hiçbir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvâ ile dir."⁴⁶

Veda Hutbesi'nde geçen « لَا فَضْلَ لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ » ifadesinde renklerle yapılan bir tezatlık vardır. Sekkâkî burada tıbâkın alt türlerini sayarken renklerle yapılan tıbâkî ayrı bir kategori olarak kaydettiğinden bu tıbâk türüne "tıbâk-ı elvan" da denebilir.⁴⁷ Renkler arasındaki zıtlık (örneğin beyaz ↔ siyah) sadece sözlük anlamıyla değil, aynı zamanda zihinlerde uyandırdığı kültürel çağrışımlarla da güçlü bir belâgat etkisi üretir. Bu nedenle, renklerden kurulan karşıtlık, tıbâk sanatının daha özel ve çarpıcı bir çeşidi olarak değerlendirilmiştir. Zıt renklerin (beyaz ↔ siyah) yan yana getirilmesi, dinleyicide çok güçlü bir görsellik ve zihinsel etki bırakır. İnsanlar renklerden kolayca ayırım yaptıkları için, bu söz onlara eşitliğin en çarpıcı biçimde kavratılmasını sağlar.

Renk karşıtlığı, hitabın vuruculuğunu artırır, dinleyicinin zihninde "Üstünlük takvâdadır." mesajını kolayca yerleştirir ve uzun süre unutulmayacak bir hafıza desteği sunar. Metnin verdiği temel mesaj, ırk, kavim ve renk üzerinden hiçbir üstünlüğün olmadığıdır; gerçek üstünlük ancak takvâ ile dir. Burada kullanılan tıbâk, mesajı destekleyerek toplumda kökleşmiş önyargıları yıkıcı bir tesir doğurur. Ayrıca bu sanatın etkisini artıran başka unsurlar da vardır: *Tekrîr* (üstünlüğün olmadığını peş peşe tekrar etmek), *îcâz* (az sözle çok anlam vermek), *fasl* (cümlelerin bağlaçsız şekilde art arda gelerek keskinlik kazanması) ve *secî* (ahenkli ve dengeli ifade tarzı). Bu unsurlar tıbâkla birleştiğinde, hutbenin verdiği eşitlik mesajı

⁴⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 39/381.

⁴⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 1987, 1/373.

sadece aklen değil, kalben de kabul edilir hâle gelir ve hem dönemin muhataplarına hem de sonraki nesillere güçlü bir adalet ve kardeşlik ilkesi olarak ulaşır.

Sonuç

Bu çalışmada *Veda Hutbesi*'nde geçen tıbâk sanatı detaylı bir şekilde ele alınmıştır. İnceleme sonucunda hutbede en çok tıbâk-ı îcâb ve tıbâk-ı selb türlerinin yer aldığı, bunları manevî tıbâk ve renkler üzerinden kurulan özel karşıtlıkların izlediği tespit edilmiştir. Tıbâk sanatının hutbede çoğunlukla secî, îcâz, ıtnâb, tekrîr ve mukâbele gibi diğer belâgat unsurlarıyla birlikte kullanıldığı; bu birliktelik sayesinde ifadenin hem anlam hem de ritim bakımından güçlendiği görülmüştür.

Mevcut literatürde Veda Hutbesi'nin ifade ettiği anlam üzerine farklı disiplinlerden birçok çalışma varken onun lafızları yani hitabet yönü üzerine eğilen her hangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma, *Veda Hutbesi*'nin edebî, belâğî yönünü merkeze alan bir araştırmayı konu aldığından, önceki çalışmaların tekrarı olmadığı gibi bundan sonraki çalışmalar için de gerek diğer hutbelerin gerekse hadis metnlerinin edebî tahlilinde uygulanabilecek bir yöntem örneği sunmuştur.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. 2. Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. 3. Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. 4. Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. 5. Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. 39. Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Boleli, Nusrettin. *Belâğat Beyân-Meânî-Bedî Arap Edebiyatı*. İstanbul: İfav Yayınları, 8. Basım, 2013.
- Bulut, Ali. *Belâğat Meânî-Beyân-Bedî*. İstanbul: İfav Yayınları, 9. Basım, 2019.
- Bulut, Ali. *Belâğat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Câhiz, Ebû Osman Amr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3. Cilt. Beyrût: Dâru ve Mektebetu Hilâl, 2003.
- Cesur, Süleyman. *Arap Dili ve Belagatinde Tıbak Sanatı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrârü'l-Belâğa fî 'İlmi'l-Beyân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Tezat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/58-60. TDV Yayınları, 2012.
- Eliacık, Muhittin. "Belağat Kitaplarında Mutabakat (Tezat) Sanatı". *International Journal of Language Academy* 3/3 (2015), 37-49.
- Erul, Bünyamin. "Veda Hutbesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/591-593. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Berâat-i İstihlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/470. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz eş-Şeşrî. Beyrût: Dâru ve Mektebetu Hilâl, 2003.
- Karamollaoğlu, Fatma Serap. *Kur'ân Işığında Belâğat Dersleri Bedî' İlmi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2018.

- Sekkâkî, Sirâcuddîn Ebî Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-Ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- Sekkâkî, Sirâcuddîn Ebî Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-Ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Sönmez, Nesim. "Veda Hutbesinin Hitabet Tekniği Bağlamında Analizi". *Van İlahiyat Dergisi* 11/18 (2023), 123-139.
- Subkî, Bahâüddîn Ebû Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdülkâfî. *Arûsü'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Taftâzânî, Sâdeddîn. *Muhtasaru'l-Meânî*. İran: Dârü'l-Fikr, ts.
- Yıldıran Sarıkaya, Meliha. "Tezat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi*. 41/60. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Bölüm 3

NAMAZ İBADETİNE PSİKOLOJİK BİR YAKLAŞIM

İlyas PÜR¹

1 Doç. Dr. İlyas PÜR, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, ilyaspur@hotmail.com orcid: 0000-0002-7795-8212.

Giriş

Din, insanlar için her zaman önemini koruyan, birey ve toplum için gerekli olan bir kurumdur. Çoğu bilim dallarının doğuşunda ve gelişmesinde tarih boyunca insanın dünyaya ve kendisine bakışında, gerçeği arayışında dinin önemli bir etkisi olmuştur. Aynı zamanda din insan yaşamında önemli bir yer edinerek bireyin mutlu ve huzurlu bir yaşam sürmesini amaçlar. Zira insanların birçoğu inanma ihtiyacı hissettiklerinden dolayı hak ve batıl olduğunu inceleme fırsatı bulmadan inanmayı dinsizliğe tercih etmişlerdir. Din ve insan arasındaki bu etkileşim toplumsal faaliyetleri etkilediği için sosyal ve kültürel yaşamın şekillenmesinde dinler daima belirleyici faktör olmuşlardır.

Dinler değişik şekillerde ve birbirlerinden farklı Tanrı tasavvurları, yerine getirilen ibadet ve pratikleri bünyesinde barındırmaktadır. Dinlere özgü bu inanç ve pratiklerin İslam dininde de diğer dinlerden ayırt edici özellikleriyle mevcut bulunduğunu ve uygulandığını, uygulanan bu ibadetlerden en temel ibadetlerden biri olan namaz ibadeti olduğunu ifade edebiliriz (Gök, 2019: 136). İslam dininde yer alan bütün ibadetlerin yaşamımız üzerinde çok derin etkileri olmakla beraber en çok etkisi olan ibadetin sıklıkla yerine getirilen namaz ibadeti olduğunu ifade edebiliriz. Farz, vacip, sünnet ve müstehap gibi farklı türleri olan namaz ibadeti-nin iman edenlere hem dünyada hem de ahirette pek çok fayda sağladığı bilinmektedir (Kimter, 2016: 301).

Müslüman bir kişinin günlük hayatında yer alan ritüellerin en önemlisi namaz ibadetidir. Arınma ve yükseliş bir anlamda namaz ile-dir. Namaz Allah'ın huzuruna ulaşma vesilesi ve kulluğun muhteşem halidir. Mü'min Allah'ın karşısına önce namaz ile çıkmaktadır. Namaz ibadeti nefisten, varlıktan, acziyetten, fakirlikten ve makamlardan sıyrılma durumudur. Bir başka ifadeyle namaz dünyadan ahirete geçiş yapmaktır. Bir ibadet ve zikir olarak namaz, bireyin gerginliklerden ve sıkıntılardan kurtulmasına yardımcı olur. Günlük hayatın getirdiği engeller karşısında insan zaman zaman huzursuzluklar yaşar. Zira bu sıkıntıların üstesinden namazla gelinebilir (Peker, 2000: 115). Namaz kişiye dürtülerini kontrol etme gücü ve imkânı verir. Namaz kul ile Allah arasında bir buluşma mekânıdır. Namaz ayrıca kulun Allah'a bağlılığını duyduğu ve nefsin dünya hayatının değerlerinden daha üstün değerler bulduğu bir ibadettir. İslam'a göre namaz bir itaat davranışdır. İtaat davranışının amacı ise sevaptan ziyade Allah'ın sevgi ve muhabbetini kazanmaktır (Aydın, 2009: 96).

1. İbadetin Tanımı ve Önemi

Arapçada “abd” fiilinden türeyen ibadet kelimesi sözlükte “köle edinmek, bir kimseyi kul muamelesine tabi tutmak; boyun eğerek itaat ve bağlılık göstermek; bir şeyi ilah tanıyarak ona saygı ve tevazu göstermek; bir şeye yapışmak, ondan ayrılmamak” gibi anlamlara gelmektedir (el-İsfahânî, 1997: 542; İbn Manzur, 1990: 260-262). İbadet ıstılahî anlam olarak ise, bireyin yüksek güç ve kudret sahibi birisinin üstünlüğünü kabul edip ona uyum göstermesi ve onun karşısında her çeşit isyanı terk etmesi ayrıca ona güç ve bağlılığını devam ettirmesidir (Yıldız, 2005: 15; Mevdudî, 1919: 103). Diğer bir anlamda ibadet, korku, sevgi ve ümitle bireyin yaratıcısına bağlılık gösterip O’nun karşısında saygıyla ve azamette durup bir boyun eğişten ibarettir (Mastrati, 1980: 3). İbadetin Tasavvuf ilminde yoğun ve derin bir anlamı vardır. İbadetlerin daha ziyade batını özellikleri, ruhu ve özü üzerinde duran sûfiler, Allah sevgisini, huşu, ihlas ve gönül hallerini; merhamet, sabır, şükür, af, cömertlik ve tevazu gibi ahlak esaslarını nihayetinde kalp temizliğine ve ruhun olgunlaşmasına aracılık eden ve bireyi Allah’a yaklaştıran her çeşit iyi davranışları ibadet olarak nitelendirirler (Uludağ, 1999: 247).

Buradan anlaşılacağı üzere kaynaklarda ibadetin tanımları daha çok fikhî ve tasavvufî ağırlıktadır. Ancak ibadet, psikoloji ve sosyoloji gibi ilimlerin temel inceleme konuları arasında bulunmaktadır. Zira ibadet insanı ruhsal ve bedensel açıdan etkilemektedir. Psikolojik yönden ibadet ise Tanrı ile birey arasındaki ilişkinin ve etkileşiminin beden duruşu, söz ve eylemlerin sembolik bir ifadesidir. Dinsel ayin, dua ve tapınma biçimlerini de kapsayan ibadet, kişinin kendisini Tanrı’ya çok yakın hissettiği, O’nunla yoğun ve derin ilişkiler içinde bulunduğu duygusunu veren özel bir yaşantıya bağlı her çeşit eylemdir. Diğer bir ifadeyle dini yaşamın uygulamaya dönük bir ifadesidir. Psikoloji bu nedenle ibadeti bir sebep-sonuç ilişkisi içinde inceler. Fakat, ibadet, psikolojiye indirgenemez ve psikoloji tarafından da açıklanamaz. Psikoloji bilimi ibadetin insan davranışları üzerindeki etkilerini inceler (Hökelekli, 2001: 248). Modern psikolojinin bir dalı olan din psikolojisine göre ise kişinin anlaşılmasında ve sosyal ilişkilerinin belirlenmesinde ibadetlerin çok önemli bir etkisi bulunmaktadır. Konu ile ilgili olarak yapılan alan araştırmasında kişinin ahlaki değerlerle yüklü ve başkaları ile ilişki kurabilme yeteneğine sahip bireysel bir benlik kurabilmesinin dinsel değerlerle olanaklı olduğuna yönelik iman temelinde mümkün olacağı sonucuna varılmıştır. Bu araştırmaya göre her çeşit dini yaşantının bireyin sosyal ve bireysel yaşamı üzerinde önemli etkisinin olduğu bilinmektedir. Dini uygulamaları en iyi biçimde yerine getirenlerin daha umutlu ve yaşamdan daha memnun oldukları gözlenmiştir. Bununla birlikte bir cemaate devam et-

menin bireylere bir güven verdiği ve büyük oranda iç mutluluğu sağladığı saptanmıştır (Hayta, 2000: 487-500).

Nihayetinde bu farklı tanımlardan hareketle şunu diyebiliriz; İbadet davranışı Tanrı ile kurulan tabiatüstü ilişkinin görünen varlığı, belirli davranışlar, sözler ve jestler biçimindeki tezahürüdür. Bireylerdeki tapınma fiilinin oluşmasını sağlayan esas niyet bağlılık bilincinden kaynaklanmaktadır. Kendi varlığıyla tam ve mükemmel olmayan bireyin her şeyin kendisine borçlu olduğu tam ve mükemmel varlığa yaklaşma ve itaat isteği ibadetler sayesinde önem kazanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ibadet, bir itaat ve teslimiyet davranışdır. Kutsal varlığa bağlılığın bilincine ulaşmış bir bireyin bunun neticesine minnettarlık ve şükran duygusuyla ulaşmasını sağlar (Hökelekli, 2001: 233-234).

1.1. İbadetlerin İnsan Psikolojisi Üzerindeki Fonksiyonu

Bireyler tarafından yerine getirilen bütün ibadetlerin özünü Tanrı'yı hatırlamak, O'nu anmak ve O'na bağlanmak oluşturmaktadır. Sürekli olarak Tanrı'yı zikreden kişi gündelik hayatın sıradan etkisi dışına çıkarak var oluşun yüce bir boyutuna erişir. Birey zamanın da ötesine geçerek ilahi hakikate ulaşır. İbadetler bu nedenle tek bir alanla sınırlandırılmaz. Tapınma veya ibadet etme davranışı bireyin manevi ve şahsi yönüyle beraber etki ve sonuçlarını ulaştırma aracı olan bedensel ve maddesel yönünü de etkisi altına alarak insan hayatının tamamını kuşatabilmektedir (Geredeli, 2008: 18-19). Bu konuda yapılan bazı çalışmalarda ibadetlerin kişinin hayatını olumlu yönde etkilediği sonucuna varılmıştır. Örneğin; Amerika'da 10.000 kişiye uygulanan psikolojik test sonucunda bir dine inanan veya bir mezhebin kilisesine tabi olan bireylerin bunları yapmayan bireylere göre daha sağlam bir kişiliğe sahip oldukları saptanmıştır (Hökelekli, 2001: 248-251).

Jung'a göre, "Kilise ve ibadetler, telkin yoluyla bireyleri birleştirerek, şekilsiz bir kitleyi inananlar topluluğuna dönüştürmeyi ve bu organizasyonu bir arada tutmaya çalışırken, yalnızca büyük bir sosyal hizmet görmekle kalmaz, aynı zamanda bireye anlam dolu bir yaşamın da paha biçilmez nimetini sunar." (Jung, 1999: 85). İbadetler sayesinde biz yüce varlığa ulaşma imkânı elde ederiz. Bu sebeple de iç huzurumuz artar ve mutluluğu yakalama fırsatı buluruz.

İnsanlarda meydana gelen fiziksel hastalıkların birçoğu psikolojik kaynaklıdır. Örneğin keder ve üzüntü sebebi ile çoğu kimse ülser veya tansiyon gibi hastalıkların pençesine düşmektedir. İşte bu gibi hallerde insanın ibadete olan ihtiyacı ilaçlara olan ihtiyacı gibidir. Nasıl ki bireyin kullanmış olduğu ilaçlar onu tedavi ediyorsa yapılan ibadetler de bireyin üzüntülerinin yıpratıcı etkilerine karşı bir rahatlık, irade gücü

ve manevi bir huzur sağlar (Şentürk, 1997: 34). Jung, Allport, James ve Maslow gibi bazı psikologlar da ibadetlerin bireyler üzerinde etkili olduğu ve onlara birçok şey kazandırdığı görüşündedirler (Hökelekli, 2001: 245). İbadetlerin ruh sağlığını koruduğunu savunanların başında analitik psikolojinin kurucusu Jung gelmektedir. Jung'a göre dinsel inanç, dua ve ibadetler, bilinçdışının beklenmedik ve tehlikeli etkilerine karşı bir savunma araçlarıdır. Yine Jung'a göre ibadetler ve yapılan dualar bireyin gündelik yaşamında çok önemlidir. Bunlar bireyin ruhsal ve manevi sağlığını koruma açısından vazgeçilmez faktörlerdir. Jung kendisine tedavi için gelen hastalarına mümkün olduğunca dinsel ibadet ve duaları yapmalarını tavsiye etmiştir (Jung, 1996: 33).

Bilinçli bir şekilde yapılan ibadetler, bireyi maddi şeylere bağlanmaktan kurtararak bireyin düşünce ufkunu genişletir. Zira birey ibadet vasıtası ile tabiatın üstünde ve tabiatın her zerresine hâkim olan aşkın bir varlığa yönelme imkânına sahip olur. Dolayısıyla maddiyat içinde boğulmaktan kurtulur. Birey ayrıca maddi ve manevi olgunluğa ulaşır. Tanrı'ya ibadet sayesinde gönüller huzura kavuşur. Ruhsal olarak dinginliğe ulaşılır (Akseki, 1943: 443-445).Yapılan ibadetler aracılığı ile insan psikolojik tabiatının ve günlük bilincinin normal işleyiş düzeninin dışına çıkarak üstün ve yüce bir varlığa doğru yönelir (Hökelekli, 2001: 234).

İnsan beden ve ruhtan meydana gelmiştir. İşte bu beden varlığını sürdürebilmesi için de yeme ve içmeye ihtiyacı vardır. Bu bireyin maddi ihtiyacıdır. Ancak bireyin ruhsal yönü de tıpkı maddi yönü gibi gıdalara ihtiyacı vardır. İnsanın ruhsal yönünün de doyurulması ve tatmin edilmesi gerekir. İnsanın bedeni uzun süre gıdalardan mahrum kaldığı zaman varlık alanından siliniyorsa ruh da uzun süre gıdalardan yoksun kalırsa hayati yönünü kaybeder. İşte ruhun gıdalarından birisi de onu kötü eylemlerden sıkıntı ve kaygılardan koruyup kollayan kişinin yaptığı ibadetlerdir. İbadetler sayesinde birey, Tanrı'ya olan görevini yapmış olmanın psikolojik huzuru ve mutluluğu içerisinde gelecekte olması muhtemel olan kaygılardan ve endişelerden korunmuş olur (Hökelekli, 2001: 249).

Nihayetinde ibadetlerin insan hayatına faydaları çoktur. Burada üzerinde önemle durulması gereken nokta; ibadetlerin gösteriştense uzak, dürüstçe ve doğru bir biçimde adabına uygun olarak yerine getirilmesidir. Birey bu itibarla yüce varlıkla kurduğu ilişki sayesinde tabiat ötesi âleme açılmakta ve yeni bir hayat serüveni kazanmakta ve bunun sonucunda da ruhi yükseliş ve olgunlaşmanın en üst derecesine erişmektedir.

2. Namazın Tanımı ve Namazla İlgili Olan Kavramlar

Kur'an'da "salât" olarak geçen namaz, aslen Farsça bir kelimedir. Namazın sözlükte iki anlamı vardır. Birincisi; "Sen onlar için dua et." (Tevbe 9/103) ayetinde ve diğer ayetlerde (Enfâl, 8/35, Tevbe, 9/91, İsrâ, 17/110, Nûr, 24/41, Ahzâb, 33/43,56) yer aldığı üzere "dua" anlamında; ikincisi ise, "salveynini hareket ettirdi." Anlamına gelen rükû ve sücûdda beli bükerek "salveyn" denilen uylukların başındaki iki tümsek kemiğini hareket ettirmek anlamındadır (Yazır, 1971: 190-191). Ayrıca salât kelimesi, saygı, ta'zim, ibadet, selam, tebrik ve insanın Tanrısını her çeşit eksik ve noksanlıklardan tenzih etmesi, Tanrı'yı şeref ve yüceltme ifadeleri ile anmak anlamlarına da gelmektedir (Yılmaz, 2024: 130).

İslam dininde ise namaz, Hz. Muhammed'in uyguladığı biçimde yerine getirilen, Allah'ın sonsuz nimetlerine karşı şükrü sunmak, günahlara karşı tevbe etmek, işleyeceğimiz günahlardan korunmak için dil, beden ve kalp ile yapılan (Yazır, 1971: 28-29) kendine özgü bazı rükünlerden ve fiillerden meydana gelen bir kulluk görevidir (Zuhayli, 1994: 190-191). Namaz kısaca bireyin hayatında dünya-ahiret dengesini kuran bir ibadet şeklidir (Şentürk, 2005: 38). "Namaz; fiili bir dua ve niyaz, eyleme dönüşmüş bir tevhid'dir. Tanrı'nın huzurunda huşû ve hudû dolu bir boyun eğiş, Allah düşmanlarına karşı nefret dolu bir kıyam ve başkaldırıdır. Rabbimizin yüce ve büyük ismini, eğilerek ve yere kapanmak suretiyle O'na olan bağlılığımızı ifade ederken, kendisinden korkulmasını ve emrine ram olunmasını isteyen sahte ilahlara karşı savaş ilan etmek için konulmuş bir farizadır. Allah'tan başka ilah olmadığını, büyüklük sıfatının yalnızca O'na ait olduğunu, hamd, şükür ve övgünün sadece O'na yapılacağını, ibadet edilmeye ve yardım dilenmeye lâyık yegâne ilahın Allah olduğunu ilan eden bir savaş bildirisi." (Yıldız, 2005: 28-29).

Allah için yapılan ibadetlerin en büyüğü ve en önemlisi namaz ibadetidir. Nitekim bir ağacın meyve vermeye başlaması onun ekilmesini, sulanmasını ve onun kötülüklerden korunmasını gerekli kılıyorsa, İslam dininin de aynı bir ağaç gibi sağlam kalabilmesi "Namaz dinin direğidir" (es-Suyûti, 1954: 83) hadisinde vurgulandığı gibi namazla mümkün olmaktadır. Namaz, sadece yalvarış, yakarış ve dua'dan ibaret olan kuru bir ibadet biçimi değildir. Namaz, beden için kıyam, secde, rükû, dua, tesbih, hamd ve istiğfar anlamlarını bünyesinde barındıran birbirinden farklı sözlerle salavat getirmek ve Kur'an okumak; düşünmek, ibret almak ve Allah'ın isim ve sıfatlarının bütünlüğü ile kendi kusurlarının farkına varmaktır. Namaz, kalp için ise manevi bir doyum, huşû, tatmin olmayı içeren kendine özgü sırrı ve özü olan esaslı bir ibadet biçimidir (Geredeli, 2008: 43). Namaz sadece şekilden ibaret olan bir ibadet biçimi değildir. Zira o derin anlamlara sahip manevi bir özellik içerir. Tasavvufi açıdan

namaz, “Namazlara devam ediniz; bilhassa orta namaza” (Bakara 2/238) ayetinde de belirtildiği gibi kalbin sonsuz huzura ermesinin de garantisidir. Namazın makamı Allah’ın vuslat makamıdır. Zira Allah’ı daima hatırdan tutma ve O’na boyun eğmedir. Namaz dört öğeden meydana gelir. Bunlar; mihrapta kalp huzuru, sınırsız ve karşılıksız ikramda bulunan Yüce yaratıcının huzurunda aklın müşahedesi, şüphesiz ve şeksiz bir biçimde kalbin huşûsu, kısaca insandaki bütün uzuvların Allah’a boyun eğmesidir (et-Tûsi, 1996: 158-159).

2.1. Namazdaki Formların Psikolojik Tahlili

Namazdaki formların (kıyam, rükû, secde, oturuş gibi bedensel duruşların) psikolojik tahlili, hem bireyin içsel dünyası hem de insan psikolojisinin temel ihtiyaçları açısından oldukça derin anlamlar taşır. Bu duruşlar yalnızca ibadetin ritüel kısımları değil, aynı zamanda insan psikolojisiyle birebir örtüşen, sembolik ve terapötik yönleri olan hareketlerdir. Aşağıda bu formların her birini psikolojik açıdan ele alalım:

2.1.1. Kıyam (Ayakta Durma)

Tanımı: Namaza ayakta başlama, ellerin bağlanması ve huşu içinde bekleyiş.

Psikolojik Anlamı:

- Duruş ve dik durma, insanın bilinçli farkındalığını ve iradesini simgeler.
- Kişi, bir otorite karşısında (Allah) bilinçli olarak dik durur; bu, aynı zamanda sorumluluğu kabul etme ve benliğin teslimiyeti anlamına gelir.
- Bu, modern psikolojideki “mindfulness” (farkındalık) durumuna benzer: kişi burada “şu anda ve burada”dır (Tirmizi, 2016).

2.1.2. Rükû (Eğilme)

Tanımı: Belden yukarı eğilerek, Allah’a tazim gösterme.

Psikolojik Anlamı:

- Rükû, egonun kırılmasıdır. Kişi artık sadece ayakta duran, kontrol sahibi biri değildir; eğilerek bir üstün güce teslimiyetini gösterir.
- Bu hareket, narsistik savunmaların yıkılması, kendini üstün görme eğiliminden arınma anlamına gelir.

- Aynı zamanda saygı, itaat ve benliğin sınırlarının kabulü gibi duyguları pekiştirir (Tirmizi, 2016).

2.1.3. Secde (Yere Kapanma)

Tanımı: Alnın, burnun, ellerin, dizlerin ve ayakların yere değdiği tam teslimiyet hali.

Psikolojik Anlamı:

- En yüksek boyutta alçalış ve teslimiyet anıdır.
- Ego bu noktada en aşağıya inmiştir, insan yaratılışının özüne döner (“topraktan geldik”).
- Kendini bırakma, saf güven, koşulsuz kabullenme gibi duygular aktive olur.
- Psikoterapide “grounding” (topraklanma) diye geçen tekniklere benzer şekilde, kişiyi anda tutan ve merkezleyen bir etkisi vardır.
- Ayrıca, insanın şükran duygusunu yaşadığı, kendini küçük ama değerli hissettiği bir andır (Beki, 2014).

2.1.4. Kavme (Doğrulma) ve Celse (Secdeden sonra oturma)

Tanımı: Rükûdan sonra kısa bir dik duruş ve iki secde arasındaki oturuş.

Psikolojik Anlamı:

- Bu kısa duraklamalar, bir tür denge arayışıdır.
- Sürekli alçalma ve kalkma arasında bir nefes alma, içsel toparlanma sağlar.
- Psikolojik olarak bu geçişler, değişimi kabullenmeyi ve esneklik becerisini temsil eder (Beki, 2014).

2.1.5. Teşehhüd (Oturma)

Tanımı: Namazın sonunda oturularak dua edilen kısım.

Psikolojik Anlamı:

- Bu oturuş bir barış ve iç huzur halidir. Kişi artık ruhsal yolculuğun sonunda dinginleşmiş, kabul etmiş ve arınmış durumdadır.
- Dua ve selamlarla biten bu bölüm, hem kişisel bütünlük hem de toplumsal aidiyet duygularını pekiştirir.

- Birey burada hem kendiyle hem de “selam” verdiği tüm insanlıkla bağ kurar (Tirmizi, 2016).

2.1.6. Selam Verme

Tanımı: Başın sağa ve sola çevrilerek “Selamün Aleyküm ve Rahmetullah” denmesi.

Psikolojik Anlamı:

- Namazın bireysel iç yolculuğu burada sosyal bir boyuta açılır.
- Kişi artık sadece kendisi için değil, toplum için de bir bilinç taşımaktadır.
- Başkalarıyla barış halinde olma, sosyal barış, empati ve birlikte var olma duygularını yansıtır (Beki, 2014).

Genel Psikolojik Etkiler:

- Düzenli ritüel: Namazın belirli zamanlarda yapılması, bireye zaman yönetimi, disiplin ve güven duygusu kazandırır.
- Fiziksel hareketler: Namazın ritmik hareketleri, stres hormonlarını azaltan, sinir sistemini dengeleyen etkiler taşır (modern nörobilimde bu tür ritmik hareketlerin sakinleştirici etkisi tanımlanmıştır).
- Meditatif zihin hali: Namaz süresince dış uyaranlardan uzaklaşmak, odaklanmak ve dua etmek, derin psikolojik rahatlama sağlar.
- Toplulukla kılınan namaz: Sosyal aidiyet duygusunu güçlendirir, yalnızlık hissini azaltır, depresyonla mücadelede koruyucu olabilir.
- Namazdaki formlar, sadece dini ritüeller değil; insan psikolojisini derinlemesine etkileyen, egoyu dönüştüren, teslimiyet ve denge öğreten çok katmanlı anlamlar taşır. Ruhsal bir yolculuğun fiziksel sembolleridir. Modern psikoterapi teknikleriyle karşılaştırıldığında, birçok paralellik taşırlar ve düzenli uygulandığında bireyin ruh sağlığı üzerinde olumlu etkiler yapabilirler (Tirmizi, 2016).

2.2. Namazın Beden ve Ruh Sağlığı Üzerindeki Pozitif Etkileri

İslam'daki ibadetlerin bir amacı da bireyin hem ruhen hem de bedenlen sağlıklı olmasını temin etmektir. Şayet sağlıklı olmak istiyorsak beden ve ruhun dengeli bir biçimde olmasını sağlamamız gerekir. Bir iman ve ibadet sistemi olan İslam her çeşit rahatsızlıklara karşı hem koruyucu bir

hekimlik hem de hastalıkları iyileştirici etkili bir faktördür. Namazın ön şartı olan abdest ise, kirliliklere karşı koruyucu bir faktördür (Bayraktar, 1987: 26-29). İnsan sürekli olarak hareket halinde olan bir varlıktır. Çocukluktan yaşlılığa kadar birey hareket etmektedir. İnsanın hem dünya huzurunu hem de ahiret mutluluğu için çalışması hem de bütün bunları temin etmeye yönelmesi bireyin aksiyonuna ve hareketine bağlıdır. Bireyin bu yapısına en uygun hareket biçimi ise namazdır. Namaz ibadeti günün belirli zamanlarında bireyi harekete geçirir ve bireyin dinamik olmasını sağlar. Ayrıca namaz ibadeti “bütün insan hayatının hareket şekillerini de bünyesinde toplar. Hazırlanmak, ayakta durmak, kalkmak, eğilmek, hatırlamak gibi özellikleri ile namaz, bir hareketler yumağı bir düşünce platformu meydana getirmektedir (Buladı, 2006: 114-115).

Namazda yapılan hareketler yavaş olduğundan kalbi yormaz ve günün muhtelif saatlerinde olduğu için insanı devamlı dinç tutar. Günde başını seksen defa yere koyan bir kimsenin beynine ritmik olarak fazla kan ulaşır. Bu yüzden beyin hücreleri iyice beslendiğinden hafıza ve şahsiyet bozukluklarına, namaz kılanlarda çok daha az rastlanır. Bu insanlar daha sağlıklı bir ömür geçirirler. Bugün tıpta “demans senil” denilen buna hastalığına uğramazlar (Ersan, 2003: 207). Secde ve rükû sırasında vücuttaki kanın hem başa hem de göze yeterince akışı sağlanmaktadır. Bu itibarla kanın gözleri tamir etmesi, yıkaması ve dinlendirmesi gibi fonksiyonlar hakkıyla yerine getirilmiş olmaktadır. Doktorlar göz egzersizi için yer yer sabit bir noktaya bakmanın yararlı olacağını ifade etmektedirler. İşte göz için yararlı olan bu hareket namazda bulunmaktadır. Çünkü kıyamda secde yerine rükûda da ayaklara bakmak namazın adablarından (Emre, 2006: 112-115).

İbadet esnasında psikolojik yapıda ortaya çıkan köklü değişimler kişilikte güçlü bir enerji geçişine olanak tanır. Dindar birey bunun etkisi ile duygusal manada doruk tecrübeler yaşarken kişiliğinde de bütüne yönelik güçlü bir yapılanma meydana gelir. Namaz kılan bir birey böyle bir aşamaya ulaştığı zaman davranışlarını, yaşadığı tecrübelerin tekrarına olanak tanıyacak bir gönül rahatlığıyla kontrol eder. Bilinçli yapılan ibadet ve namazlar bir yandan kendine özgü pratik ve hareketler sayesinde beden çeşitli alanlarında yoğunlaşan enerji fazlalığını dağıtmakla, diğer yandan ise psikolojik bünyede meydana gelen endişe, korku ve düşünce bulanıklığı gibi negatif gelişmeleri engellemekle tedavide önemli bir rol oynar (Bahadır, 2002: 146-149). Psikolojik rahatsızlıkların tedavisi, psikolojik bunalıma giren bireyleri kendilerini bu bunalıma iten nedenleri onları konuşturmak suretiyle içlerini dökmelerini sağlayarak veya onları deşarj ederek sıkıntılarından kurtarmakla mümkün olmaktadır. Psikolojik bunalıma giren bir birey kendisi için sıkıntı olan şeyi en güvendiği bir kişiyle paylaşmak ister. Bu en yakın arkadaşı, ailesinden biri veya bir psi-

kiyatrist olabilir. Sonuçta her kim olursa olsun birey içini dökmek suretiyle rahatlamak ister. Bilim adamlarının son yıllarda bulmuş olduğu bu tedavi esasında namazda gerçekleşmektedir. Namaz bu yüzden başarılı bir psikolojik tedavinin ana unsurlarından birisidir.

Namazla kişi, kendisi için en güvenilir olan yaratıcısının huzurunda durarak, gizli-açık her şeyin O'nun tarafından bilindiğinin ve bütün hastalıkların tek şifa vericisinin O olduğunun şuuruna vararak ruhsal bir rehavete, manevi bir doyuma ulaşmaktadır. Bazı çağdaş psikoterapi uzmanları rehaveti, ruhsal tedavide bir araç olarak kullanmaktadır. İnsan, genellikle rehaveti, alıştırma suretiyle öğrenebilmektedir. Namaz, bize rehaveti ve huzuru öğrenme konusundaki alıştırmayı en güzel bir şekilde sağlamaktadır. Fakat bizim burada, "rehavet" sözcüğüyle kastettiğimiz rahat ve uyusuk bir hayat değil, huzurlu ve stressiz bir hayattır. Namazla meydana gelen bu ruhsal rehavet ve manevi doyum, genellikle namazdan sonra da devam etmektedir. İnsan, ruhsal olarak bu hal içinde iken, strese neden olan bazı iş ve durumlarla karşılaşır veya onları hatırlayabilir. Kişinin, namazla kazanmış olduğu bu durum onun performansını artırır. Strese neden olan durumlardan tedrici olarak kurtulma imkânı bularak manevi bir haz elde eder. Üstelik namazda bu tedavi günde beş kere tekrarlandığını düşünürsek bu ibadete huşu ile düzenli bir şekilde devam edenlerin rûhî hastalıklara yakalanma riskinin hemen hemen sıfıra indiğini görmemiz mümkün olacaktır (Necati, 2000: 248).

2.3. Namazın Zaman Bilincinin Gelişimi Üzerindeki Etkisi

İbadetlerin insana zaman bilincini yerleştirme gibi bir tarafı da vardır. Zira namaz ve oruç gibi ister bedenle yapılsın veya zekât gibi mal ile yapılsın bütün ibadetlerde belirlenmiş bir zaman faktörü bulunmaktadır. Çoğu ibadet mekânla sınırlandırılmadığı halde bütün ibadetler zamanla sınırlıdır. İslam dininde cemaatle kılınan namazda başlama tekbirine yetişemeyenin sevaptan yoksun kalacağı esası vardır (Bayraktar, 1987: 60). Durum bu olunca başlama tekbirine ulaşamama bir saniyelik bir zaman dilimini kapsar. Bir saniye bu açıdan bakıldığında İslam'ın kendine verdiği değer yüzünden iman edenlerin bilincinde bir çağ kadar büyüyecek ve itibar kazanacaktır. Bu hal ise bireylerin yaşamlarında bir saniyeyi değerlendirecek bir biçimde daha dakik olmalarını temin edecektir (Daryal, 1994: 58-59). Nitekim ibadetlerdeki bu zaman kavramı her şeyden önce insana zaman bilincini yerleştirmeyi ve ona zamanın değerini hatırlatmayı amaçlamıştır. Örneğin namaz, kişiye günde en az beş kez akıp giden zamanı hatırlatmaktadır. İbadetlerdeki bu zaman faktörleri aynı zamanda da bireyin bizzat kendisinin de ibadetleri gibi zamanla sınırlandırılmış geçici bir varlık olduğunu hatırlatmaktadır (Bayraktar, 1987: 61).

Namaz, manevi disiplinin yanında günlük yaşama da bir düzen getirmektedir. Zira sabah namazı, güne erken başlama veya maddi ve manevi bir güç ile gün boyunca bireyi motive etme ve her işin Allah'ın rızasına uygun olarak ve O'nun emrine göre yapılarak zararlı işlerden uzak durulması konusunda yararlar sağlamaktadır. Öğle namazı, Allah'ı ve ahiret günün hatırlatarak dünyanın sorunlarıyla uğraşılmasını engellemekte ve her şeyin bu dünyadan ibaret olmadığını ve bu dünyanın geçici ahiretin ise ebedi olduğunu hatırlatarak dünya ve ahiret dengesinin kurulmasını sağlamaktadır. Günün sonuna doru yaklaştığının bir habercisi olan ikindi namazı, işlere bir düzen verilmesini ve günlük meşguliyetler arasında bir nefes alma durumunu gerçekleştirmektedir. Günün bittiğinin habercisi olan akşam namazı, gün içerisinde yorulan bedenin dinlenmesini sağladığı gibi Allah'ın emrini hatırlatarak da sağlıklı bir biçimde düşünülüp karar verilmesine yardımcı olmaktadır. Yatsı namazı ise adeta günlük hayatın bir hesabının yapılmasıdır. Gün içinde yapılan hataların farkına varılmasını ve yapılan bu hatalardan dolayı tövbe edilmesini sağlar. Yatsı namazı bireye aynı zamanda gününü sağlıklı bir biçimde sona erdirdiği için Allah'a şükretme imkânı da verir (Şentürk, 2005: 50-52).

Netice olarak, hayatını daha yaşanabilir hale gelmesini isteyen insan ibadetine önem vererek ve özellikle namazlarını vaktinde kılarak her bir vaktin önemli olduğunun bilincinde olmalıdır. İnsan yaşamının bütün faaliyetlerinden sorumlu tutulduğunu da hiç aklından çıkarmamalıdır. Şurası gerçekten çok önemlidir ki; insanın alışkanlık haline getirdiği en kötü şey vaktini gereği gibi kullanamaması ve bir daha ele geçmeyeceğini bilmeden onu boş yere harcamasıdır. Çoğu insan vaktini ve zamanını boşa harcar. Eline geçen imkânları gerektiği gibi değerlendiremez. İşte namaz bu noktada devreye girerek zamanın su gibi geçtiğini ve giden zamanın bir daha geri dönmeyeceği hissini uyandırır. Hayatın bir disipline ve düzene sokulmasına olanak tanır. Namazlarını devamlı ve düzenli bir biçimde kılan kimselerde de bu ilahi uyarı yaşamları boyunca sürer.

2.4. Namazın Sorumluluk Bilincinin Gelişimi Üzerindeki Etkisi

Hayatımızın her aşamasında Allah'a itaat etmemiz gerektiğinden sorumluluğumuzun ne olduğunu bilmemiz ve bunu namaz ve diğer ibadetler aracılığı ile ortaya koymamız gerekmektedir. Allah Kur'an'da namaz kılan insanlara "Şüphesiz ben Allah'ım, benden başka hiçbir ilah yoktur. Onun için bana kulluk et ve beni anmak için namaz kıl." (Taha, 20/14) buyurarak, ibadetin sadece kendisi için yapıldığını ve bireyin huzuruna geldiği zaman O'nun varlığını, birliğini ve eşsizliğini hatırlayıp kendisini bunlardan sorumlu hissetmesi gerektiğini aksi takdirde kılmış olduğu

namazın şekilden ibaret olduğunu bildirmektedir. Birey sorumluluklarından ötürü hesaba çekilmeden önce nefis muhasebesini yapmak istemektedir. Ancak bireyde sorumluluk bilinci oluşmamışsa Allah'ın emirlerini yerine getirmesi imkânsızdır. Tıpkı bu görevini onaylayan ancak onu yerine getirmeyen kişinin durumuna benzer. Ordu teşkilatında çalışan bireyler işlerin kendilerine nasıl titizlikle öğretildiğini iyi bilirler. Gece ve gündüz çeşitli aralıklarla bir boru çalınır ve kısa sürelerle talim yapılır. Bunun amacı uyarmak ve verilen emirlerin yerine getirilmesini sağlamak içindir. Bu yöntem tembelleri ve başarısızları meydana çıkarır. İşte bu açıdan bakıldığında namaz da bize günde beş kez çağrı yaparak bizi uyarır. Ezanı işiten bireyler çabucak bir araya gelip Allah'a ibadet etmeye hazırlanırlar. Ezanı duyup da tepki göstermeyeninin durumu ise Allah'ın ordusu içinde hiçbir işe yaramayan bir nefer gibidir (Mevdudi, 2002: 126).

Kur'an'da hakkıyla namaz kılan kişilerin Allah'ın azabından korktukları ifade edilmiştir (Mearic, 70/26-27). Namaz kılan bireyler hesap gününe inanarak ve Allah'ın azabından korktukları için davranışlarını sürekli olarak kontrol ederek sorumluluklarını hatırlarlar. Yerine getirdikleri her işin yüce yaratıcıya layık olmasına özen gösterdikleri için sürekli uyanık ve tedbirli psikolojik bir yapı içerisinde bulunurlar (Yazır, 1971: 340). Kur'an'da da zaten Allah'a karşı sorumluluklarının bilincinde olan kişilerin en önemli özelliklerinin namaz konusunda dikkatli ve devamlı olmaları ve namazlarını dosdoğru kılıp onu muhafaza etmeleri olduğu belirtilmiştir. Bu anlamda takva sahibi gerçek mü'min yüce yaratıcının her zaman ve her yerde kendini gözettiğinin farkında olan, kötü işlerden uzak duran kendine ve rabbine "Namaz kılan kişilerin, sahip olduğu mallar üzerinden, yardım isteyenlerin ve maddi şeylerden yoksun olanların, hak sahibi olduklarını kabul ettikleri" (Mearic, 70/24-25) ayeti gereği etrafındakilere karşı da sorumluluklarının bilincinde olan kimsedir.

Nihayetinde bütün ibadetlerde olduğu gibi namaz ibadeti de sorumluluk bilincinin gelişmesini, bireyin vicdanı ile baş başa kalmasını, nefis muhasebesi yapmasını ve bilinçli bir biçimde içe dönmesini salar. Böylece birey kendini tanır. İbadet yapamamaktan ötürü ruhları aç nice insanlar vardır ki medeniyetin bütün lüks ve konforu, ellerindeki servet ve olanaklar onları huzurlu ve mutlu etmemiştir. İç huzurdan yoksun olan bu bireyler vicdanları ile baş başa kalmaktan korkarlar. Onların aşırıya kaçan eğlence ve kahkahaları iç dünyalarında tutuşan yangını söndürse de kendilerini için için kemirmekten asla kurtaramaz. Şunu ifade etmek gerekir ki; ruhun da bedeninin de birçok ihtiyaçları vardır. Ruhun yarasına merhem olan ilahi emirler uygulanmadıkça ibadet ve dualarla içimizi aydınlatmadıkça ne içimizin kasveti kaybolur ne de dünya ve ahiret mutluluğuna erişebiliriz" (Senih, 2004: 73-74).

Sonuç

İslam insanın sadece Allah'a kulluk etmek için yaratıldığını belirterek onu yaratanın varlığını ve birliğini tanımaya davet eder. Bu yüzden Kur'an'ın tevhidden sonra ikinci daveti olan namaz ibadeti kişinin bu yolda kararlı yürümesini sağlar. İslam dininin direği olan namaz, imanla küfür arasında bir perde, amellerin en faziletlisi ve cennetin anahtarı mü'minin miracıdır. Bütün dinlerde olduğu gibi İslam'da da ibadetler yaratılan ile yaratıcı arasında bir iletişim bağı, inancının gereği olan kulun aşkın varlığa sevgi, şükran, saygı ve minnet duygularını takdim ettiği özel davranışlar şeklidir. İbadetler içinde namazın özel bir yeri bulunmaktadır. Zira namaz, inanan kimsenin hayatının her aşamasında önem arz eden her yerde ve her günde belli vakitlerde yapılması gereken bir dini görevidir. Diğer ibadetlerden oruç ve zekatın yılda bir, haccın ise ömürde bir kez yapılmasının yeterli olduğunu ve gücü yetmeyenlerin bu ibadetlerden muaf tutulduğunu göz önünde bulundurursak; namazın bir ömür boyu iyi günde kötü günde, hastalıkta sağlıkta, zenginlikte yoklukta yapılmasının gerekli olması, onun kişinin hayatında ne kadar gerekli olduğunun göstergesidir.

Namazı İslam dininin temel kaynaklarından olan Kur'an ve sünnet çerçevesinde ele alıp incelediğimizde bireyin günlük yaşamında onu ruhen ve bedenen yücelttiğini görürüz. Namaz ayrıca insanı maddi ve manevi kirlerden temizler. Aynı zamanda namaz bireyi içgüdüsel tabiat-tan kurtararak her çeşit kötülük ve çirkinliklerden alıkoyar. Gurur ve kibir gibi manevi hastalıkları yok edip bunların yerine tevazu ve vakar gibi hasletleri yerleştirir. Ayrıca namaz bireyi tesbih, dua, tenzih, şükür, hamd, zikir ve tövbe gibi öğeleriyle manevi anlamda eğiten ve olgunlaştıran bir ibadettir. Namaz bireyin zamanını en iyi biçimde değerlendirmesini sağlayarak onun yaşamına bir düzen getirir ve ona travmatik olaylar karşısında sabretme ve tahammül gücü verir. Namaz bireye sorumluluk bilinci aşılar. Namaz, iman eden bir bireyde bütün olumsuz kişilik özelliklerini yok ederek onun topluma faydalı bir fert olmasını sağlaması açısından da büyük öneme sahiptir.

Kaynakça

- Akseki, A. H. (1943). *İslam*. Ebû Ziya Matbaası.
- Aydın, A. R. (2009). İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9(2), 87-100.
- Bahadır, A. (2002). *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bayraktar, M. (1987). *İslam İbadet Fenomenolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Beki, N. (2014). *Kulluğun Sembolü Namaz*. Nesil Basım Yayınları.
- Buladı, K. (2006). *Namaz Akılları Durduran Mucize*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- El-İşfahânî, R. (1997). *El- Müfredat Fi'l- Elfazu'l-Kur'an*. Daruşşamiye Yayınları.
- Daryal, A. M. (1994). *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*. İstanbul: İfav Yayınları.
- Emre, S. A. (2006). *Namazın Hayati Özellikleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları.
- Ersan, A. (2003). *Gözümün Nuru Namaz* İstanbul: Erkam Yayınları.
- Geredeli, M. (2008). *Namazın Sosyo-Psikolojik Tahlili ve Kişilik Gelişimine Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gök, H. (2019). Düzenli Namaz Kılma ve Kılmama İle Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5(1), 134-160.
- Hayta, A. (2000). Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9(9), 487-505.
- Hökekleli, H. (2001). *Din Psikolojisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İbn Manzur. (1990). *Lisanü'l-Arab*, I-Vviii, Daru's-Sadr.
- Jung, C. G. (1996). *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi* (E. Büyükinall, Çev.). Say Yayınları.
- Jung, C. G. (1999). Keşfedilmemiş Benlik (B. İlhan, Çev.).
- Kımtır, N. (2016). Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme. *Ekev Akademi Dergisi* 68, 299-332.
- Mastrati, A. (1980). *Vasatiyetü'l-Kur'an Fi İbadet ve Ahlak*. Mektebetü'l-Vehbe Yayınları.
- Mevdudi, E. (1919). *Kur'an'ın Dört Temel Terimi* (M. Osmanoglu, Çev.). Özgün Yayınları.
- Mevdudi, E. Â. (2002). *Gelin Müslüman Olalım*, (Çev. F. H. Türedi) İstanbul: Pınar Yayınları.
- Necati, M. O. (2000). *Hadis ve Psikoloji*, (Çev. M. Işık), Ankara: Feer Yayınları.
- Peker, H. (2000). *Din Psikolojisi*. Aksiseda Matbaası.
- Senih, S. (2004). *İbadetin Getirdikleri*. 18. Baskı İstanbul: Işık Yayınları.
- Es-Süyûti, C. A. (1954). *El-Câmi'u's-Sâğir*. I-II, Mısır.
- Şentürk, H. (1997). *Din Psikolojisi*. Esra Yayınları.
- Şentürk, H. (2005). *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri* Isparta: Anadolu Yayınları.

- Tirmizi, H. (2016). *Namaz ve Namazın Hikmetleri*. Çelik Yayınevi.
- Et-Tûsi, E. N. S. (1996). *El- Lüma Fi't Tasavvuf*, (Çev. H. Kamil Yılmaz) İstanbul: Altınoluk Yayınları.
- Uludağ, S. (1999). “İbadet”, *TDVİA*. C. 19. (247–248).
- Yazır, E. M. H. (1971). *Hak Dini Kur'an Dili*. I-X İstanbul: Eser Neşriyat.
- Yıldız, A. (2005). *Namaz Bir Tevhid Eylemi*. Pınar Yayınları.
- Zuhayli, V. (1994). *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, I-X İstanbul: Risale Yayınları.
- Yılmaz, S. (2024). İslâm Hukuku Açısından Kadınların Bayram Namazına Katılmaları. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 8(1), 121-144.

Bölüm 4

DİL VE DÜŞÜNCE İLİŞKİSİNİN DİL SORUNLARINA ETKİSİ¹

FATİMATÜZZEHRA YAŞAR²

1 Bu makale, Fatımatüzzehra YAŞAR'ın Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU danışmanlığında hazırladığı ve Aralık 2014'de kabul edilen "Dil ve Düşünce Üzerine Mantıksal Bir Analiz" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

2 Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, fyasar@bingol.edu.tr, orcid.org/0000-0002-7236-6656.

Giriş

Felsefe, insana ve insanın ilişkili bulunduğu alanlara objektif, rasyonel, tutarlı ve şümüllü bir şekilde yaklaşmaya çalışan bir bilim dalıdır. Varlık, bilgi ve ahlak üçlüsünü ele alırken de bu yöntemlere uygun hareket etmeye çalışır. Ancak anılan problemler bir çırpıda çözülebilecek bir yapıya sahip olmadığı gibi felsefenin amacı ya da felsefeden beklenen de bunlara mutlak ve değişmez cevaplar bulmak değildir. Aslında bir yolda olma hali olmakla beraber, felsefedeki her yeni açıklama ve anlaşılır kılma çabası da bazı noktalarda birtakım soru ya da sorunlar meydana getirmektedir. Dil de bunlardan birisidir. Zira kimi düşünür ya da anlayışa göre dildeki soru ya da sorunların çözümü felsefeye konu olan soru ya da sorunların çözümünü de beraberinde getirecektir.

Felsefenin bir alt dalı olan dil felsefesi ise dil üzerine felsefi soruların tartışıldığı bir alandır. Ancak bu tanımda sözü geçen “dil” Çince ya da Türkçe gibi belirli bir dil değildir. Dil felsefesi en geniş anlamda tüm diller arasında ortak olanı araştırır. Dünya dilleri arasında kuşkusuz büyük farklar bulunur dilbilim bu tür farklılıkları araştırırken, dil felsefesi ise tüm diller arasında ortak olanı bulma amacındadır. Kısaca dil felsefesi dilin yapısı, terim ve tümcelerinin anlamları, dilin dünya ve insan düşüncesi ile ilişkisi, dil kullanımı ve iletişim üzerine felsefi soruların tartışıldığı bir alandır. Dil felsefesinin diğer birçok felsefi alana göre kısa bir tarihi vardır. Antik dönemde ve Orta Çağ felsefesinde dil üzerine bazı felsefi konular tartışılmış olsa da, bu tartışmalar özellikle epistemoloji ve ontoloji alanlarında felsefenin klasik problemlerine yönelik geliştirilen düşünceleri desteklemek için kullanılmış ve genel bir dil kuramı geliştirilmemiştir. Ancak günümüzde “dil felsefesi” olarak anılan alanın gelişimi ancak yirminci yüzyılın başında özellikle Gottlob Frege ve Bertrand Russell’in çalışmalarıyla başlar. Günümüzde epistemoloji, ontoloji, zihin felsefesi, mantık felsefesi ve bilim felsefesi gibi temel alanlarda dil felsefesi geleneğinde gelişmiş olan görüşler ve bu geleneğin ortaya koyduğu felsefe dili ağırlığını korumaya devam etmektedir (İnan, 2012, s.3).

Dil felsefesini, dilci felsefe, analitik felsefe, gündelik dilin felsefesi veya mantıkçı pozitivism gibi konulardan ayırmak gerekmektedir. Dil felsefesi, tıpkı insan felsefesi, etik veya tarih felsefesi gibi kendine özgü sorunları ele alan bir felsefe alanıdır. Dil felsefesinde tartışılan başlıca konular anlam, gönderge, belirli betimlemeler, düşünme-dil ilişkisi ve söz dizimleri olarak örneklendirilebilir (Özen Baykent, 2017, s. 498). Dil felsefesi, bu durumda, felsefi soruların çoğunun (örneğin ontolojik sorular, algının, gerçekliğin, ahlakın vb. doğasıyla ilgili sorular) nihayetinde dil soruları olduğuna inanan (çoğunlukla İngiliz veya Amerikalı) filozofların teorik faaliyetini ifade eder (Auroux ve Kouloughlı, 1991, s.151.).

‘Dil felsefesi’ ile ne kastedilmektedir? Bu konuyu ele almayı amaçlayan kitaplarda ne tür sorunlar ele alınmaktadır? Dil hakkında geçerli bazı bilgiler içeren bir dil felsefesi var mıdır? (Auroux ve Kouloughlı, 1991, s.152.). “Özellikle 20. yüzyılda analitik felsefe geleneğinin ilk döneminde kendini gösteren mantıkçı anlam kuramı da dil-dünya ilişkisi ve anlam problemini dilsel çözümleme ve mantıksal analiz üzerinden değerlendirmektedir. Analitik felsefede ortak olan özellik felsefi problemlere dil açısından yaklaşmak ve bu problemlere dil analizi yoluyla çözüm aramaktır. Birden fazla geleneği içinde barındıran bu akımın ilk evresinde ortaya çıkan filozofların temel amacı, gündelik dilin belirsizliğinden kurtulmuş bir dil oluşturmak ve nesnel bir anlama ulaşmaktır. Biçimsel olarak kusursuz bir dil oluşturma çabası, felsefenin dünyaya ilişkin getirdiği betimlemeleri, bilimsel açıklamalardaki kesinliğe dayandırma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada, karşımıza mantıksal atomculuk ve mantıkçı pozitivizm olarak adlandırılan iki yaklaşım çıkmaktadır.” (Çelebi, 2016, s.70).

Bu çalışmanın amacı da tam olarak bir dil felsefesi yapmaktan ziyade kısmen multidisipliner denilebilecek şekilde dil ve düşünce ilişkisinde hangisinin hangisini etkilediği ya da hangisinin hangisini etkilemesi durumunda felsefedeki sorunların nasıl bir değişikliğe uğrayabileceği ya da bir çözüm yolunun ortaya koyulup koyulamayacağına cevap bulmaya çalışmaktır. Sorunun bir çırpıda çözülemeyecek ve üzerine her söylenen sözün bir yenisini doğurabileceği ihtimalinin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bütün bunlar yapılmadan önce de dilin, öğelerinin ve düşüncenin nasılına cevap verilmeye çalışılması yerinde olacaktır.

1. Dil nedir?

Dil ile uğraşan her dil bilgini, her dil filozofu önce dilden ne anladığını belirtmek zorundadır (Akarsu, 1955, s. 3). Çünkü bir şey üzerinde bir fikir beyan edilecekse o şeyin sınırlarının çizilmesi gerekir. Ama bu iş dil gibi soyut, somut, hayal, gerçek her tür şeyi ifade edip de net karşılığı olmayan bir konu olunca durum daha da karmaşık ve zor bir hal alacaktır. Dil nedir sorusu şaşırtıcı sorulardan biridir. Augustinus’un zaman için söylediği sözde, zaman yerine dil koyulduğunda durum şöyledir: “Dil nedir peki? Kimse bana sormayınca, biliyorum. Birine açıklamaya kalkınca da, bilmiyorum.” (Uygur, 1997, s.9).

“Toplumların birlikte yaşamalarındaki önemli bir etken olan bu iletişim aracını tanımaya yönelik çalışmalar her dönemde olmuştur. Dil ile ilgili ilk çalışmalar çok eski dönemlere dayandırılır. Başlangıçtaki çalışmaların çıkış noktası dinsel nedenlere bağlansa da insan, iletişim aracı olarak kullandığı bu soyut yapıyı her zaman merak eder.” (Günay,

2004, s.9). Eski Hint'te, İ.Ö 5. yüzyıldan daha önceleri çeşitli dilbilgisi konularının ele alındığı, kuzeyde ve doğuda iki dilbilgisi "okul" unun var olduğu anlaşılmaktadır (İtil, 1963, s.2). İ. Ö. 5. yüzyılda yaşadığı kabul edilen Panini'nin bugün de hayranlıkla karşılanan ve 4000 kural içeren bir dilbilgisi kitabı hazırlamış olduğu bilinmektedir (Aksan, 2003, s. 20).

Dil ile ilgili tanımlara baktığımızda: Türkçe sözlükte şu anlamlara rastlamaktayız:

1. Ağız boşluğunda tatmaya, yutkunmaya, sesleri boğumlama-ya yarayan, etli, uzun hareketli organ, tat alma organı. 2. İnsanların düşündüklerini ve duyduklarını bildirmek için kelimelerle veya işaretlerle yaptıkları anlaşma, (Ünalan, 2002, s. 1) Felsefe sözlüğünde ise dil: (İng. language, Fr. longage, Al. sprache) 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 sistem. Duyguları, düşünceleri, seçimleri açıkça göstermeyi mümkün kılan her türlü işaret sistemi olarak dil, bilinç içeriklerini, duyguları, arzuları, düşünceleri tutarlı bir anlam çerçevesi ya da modeli içinde ifade etme yoluyla da yöntemini tanımlar (Cevizci, 2000, s. 252).

İnsanların bir arada yaşayabilmelerinin en önemli gereklerinden biri, bir başka deyişle de birlikte yaşayabilmenin ön koşulu, haberleşmedir. Hatta bildirişme olmazsa bir topluluğu toplum saymaya da olanak yoktur. İki insan arasındaki haberleşmeyi bir radyo alıcısıyla bir radyo vericisi arasındaki ilişkiye benzetebiliriz. Eğer vericinin yaydığı radyo dalgaları alıcının alabileceği türden ve uygun koşullar sağlanabilmişse bir yayının alınıp verilmesi gerçekleşir. Burada da ortak bir gereç söz konusudur, dil (Aksan, 1979, s. 42-44). Hep "dil", "dil" diyoruz ya, ortak gereç, bu bir soyutlamadır aslında. Herkesin dili var, ama aynı dil değil bunlar. Bir toplumun dili öbürününkinden ayrı. Mr Brown ile Signor Lombardi, Bay Ahmet ile Herr Schmitz başka başka dilleri konuşur. Her birinin konuştuğu kendi dili, anadilidir. Konuşulan dillerdeki çeşitlilik ortak yanı örtemez: Anadil, kesintiye uğramadan yeryüzünü kaplayan bir insan başarısıdır. Hiçbir insan topluluğu için "Acaba bu topluluğun anadili var mı ?" diye bir soru soraamayız. Uzaktaki yakındaki bir ya da birçok toplulukla paylaşılsa bile, her topluluk anadilinde konuşur. Anadili olmayan bir topluma, bir insana rastlanmaz. Anadil, her bakımdan beslediğimiz; sonra da (az kişinin harcı olsa da) bir şeyler katmayı denediğimiz; içinde yaşadığımız çevrenin, kendi çevremizin dilidir (Uygur, 1997, s.13).

Bir kişiye ait bir dil olabilir mi? Dil demek bir çoğunluk mu ifade eder? Kişi kendi kendine nesnelere birtakım soyutlamalar yaparak ad veremez mi ve bunları sadece kendisi için saklayamaz mı? Sapir'e göre dil, yalnızca bireyle ilgili gözüken yaşantının değişik parçalarının az ya da çok sistematik bir kaydı değil, daha çok birey ile çevresi arasında bir yorum filtresi, penceresi gibi işlev görmektedir. Bu bağlamda dil, çevremizdeki şeyleri belli bir biçimde algılamamızı ya da algılamamamızı yönlendirmekte ve böylece dünyaya bakışımızın çerçevesini çizmektedir (Gökçe, 2001, s.97).

Doğan Günay Max Planck'tan şöyle bir alıntı yapar: Deney yaparken, üstünde deney yapılan şeyle, deney sırasında kullanılan araç-gerecin aynı malzemeden olmaları yanlışlıklara yol açar, deneyi bozar, nesnel sonuçlara varmayı olanaksız kılabilir (Günay, 2004, s. 14). Dil için de durum böyledir. Görüldüğü gibi dil ile ilgili tanım ve özellikler çoğaltılabilir. Bir tanımda dil, toplumsal yönden, bir diğerinde işleyiş biçimi bakımından ya da bir başkasında iletişim yönünden ele alınabilir. Her tanımda dilin bir ya da birkaç yönü öne çıkarılabilir. Ama tanımların tümünde dilin belli başlı şu tür özelliklerinden söz edilebilir:

- A. Dil, belli bir grup içinde konuşulur, yani tek bir kişiye ait bir dil yoktur. Bu da dil denen olgunun kurallarını, birden çok kişinin bilmesi demektir (Günay, 2004, s. 13).
- B. Dil, iletişim amacıyla vardır. İletişim kavramının tanımını düşündüğümüzde en az iki kişi arasında gerçekleştiği kesindir. Günümüz moda terimi kitle iletişimini düşündüğümüzde iletişim içindeki insanların sayısı milyonlarla tanımlanabilmektedir (Günay, 2004, s. 13).
- C. Dil toplumsal bir olgudur. Bu toplumsallık da, belli bir dilsel grup için geçerlidir. Yani farklı toplumlardan yapay olarak oluşmuş bir topluluğun ortak dili olamaz. (En azından burada sözünü ettiğimiz ve “doğal dil” olarak adlandırdığımız bir dili olmayacaktır, ama ortak bir dil yetisi çok kısa bir sürede geliştirilebilir. Yine de bu dil yetisini açıklayabilmek için bir doğal dile gereksinim var mıdır bilinmez). Bu toplumun ortak bir doğal dili oluşabilecek kadar bir zaman kesitinde bir arada yaşaması ve karşılıklı etkileşimi olması gereklidir (Günay, 2004, s. 13).
- D. Dil, bir kavram ya da anlamsal içerikle (gösterilen), bir sessel imgeden oluşan (gösteren) gösterge dediğimiz saymaca ve uzlaşım sal nesnelerin kullanıldığı bir dizgedir. Yukarıda verilen tanımlar dilin daha çok kimler tarafından oluşturulduğu ve nasıl konuşulduğu

yönündeki açıklamaları içermektedir. Son tanımlamada ise, dilin kendi içyapısı açıklanmaktadır (Günay, 2004, s.14).

- E. Kendisi olmadığı halde kendisi yerine kullanılan göstergeler dizgesi dili oluşturur. İşte bu özellik de dilin kolay bir iletişim aracı olmasını sağlar (Günay, 2004, s.14).

1.1. Dilin Nesnesi ve Sözcükler

Günlük yaşamımızda önemli bir yer tutan nesneler kuşkusuz ihtiyaç sonucu ortaya çıkmıştır. Yaşam koşullarının değişmesi farklı ihtiyaçların ortaya çıkması yeni nesnelerin üretilmesini gerektirir. Böylelikle yeni nesneler kazanılır. Yeni nesneler kazanmanın bir yolu da kültürel ilişkiler sonucu başka toplulukların ürettiği nesneleri almaktır (Çetin, 2004, s. 193). Bu alış için dile fazlasıyla ihtiyaç vardır. Dil, bir düşünme biçiminin ifadesidir ve her düşünce de bir şeyin (nesne) düşüncesi ya da bir şeyin düşünülmesi olduğu için, dil hakkındaki her çalışma, bilhassa düşüncenin gerçekleştiği bir ontolojik (varlıkbilimi) zemini de dikkate almak zorundadır (Gündoğan, 2002, s. 18).

Peki, nesnelere verdiğimiz adlar, nesnelerin mahiyetini yansıtır mı? Ad, nesnenin aynısı mıdır? Bir nesneye ad verirken, nesnenin hangi özelliğinden faydalanırsınız? Güzel kokan çiçeğe gül yerine başka bir ad verseydik de yine güzel kokmaz mıydı? William Shakespeare'in dediği gibi (Günay, 2004, s.39). Bu yansıma (anomatophe) sözcüklerde duyuların etkisi var farz edildiğinde kedilerin miyav, köpeklerin hav hav. gibi. Özel adlarımız ve yansıma dışında oluşturduğumuz adlar nereden geliyor. İşte bu soruya Platon MÖ 5. yüzyılda Kratylos adlı diyalogunda cevap verir. Bu eser Sokrates, Hermogenes, ve Kratylos kendi aralarında konuşmalarıyla başlar. Hermogenes, Kratylos'a Sokrates'in geldiğini söyleyerek daha önce konuşup da sonuca varamadıklarını ifade ettiği konuyu Sokrates'e sormak ister ve şöyle der: Sokrates, bizim bu Kratylos her bir nesnenin, yaradılışından doğma doğru bir adı bulunduğunu, birtakım kimselerin aralarında anlaşp dillerindeki seslerden bir parçasını bir nesneye ad olarak vermeleri sonunda meydana gelen adın, gerçek ad olmadığını, bunun hem Hellenler hem de Hellen olmayanlar için bir olduğunu ileri sürüyor. Sokrates de ona adların aslını öğrenmenin çok kolay olmadığını söylüyor. Hermogenes de ona: Adların doğruluğunun anlaşma ve uyuşmadan başka bir şey olduğuna bir türlü inanamıyorum. Bana bir nesneye ne ad verilmişse doğrudur gibi geliyor. Bence bir kere verilmiş olan ad başkasıyla değiştirilirse, eskisi de artık kullanılmazsa, sonradan verilen ad eskisi kadar doğrudur. Sokrates de onun bu düşüncesinin eksik ve yanlış taraflarını tutarlı ve akılcı bir şekilde ifade ediyor (Eflatun, 1944, s.3-5). Adların doğruluğuyla ilgili Aristoteles da *Yorum Üzerine*

adlı eserinde adlar için ayrı ayrı anlamlı olmayan, zaman dışı, uyuşumsuz olarak anlamlı olan seslerdir der ve şöyle devam eder: Örneğin “toprak boya” da “boya” kendi başına anlamlı değildir. Çünkü adların hiçbirisi doğal değildir, ad oluşları simge olmalarındandır (Aristoteles, 2002, 8-9).

Adların gerçekliğinin göreceli oluşu bizim konumuzu izahımızda da karşımıza çıkar. Şöyle ki başlığımızda nesne ve sözcük kavramlarını kullanıyoruz fakat bunlarla ilgili bulduğumuz kaynaklarda nesne varlık, sözcük de kelime, gösterge, simge, imge, sembol gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Dilde bir kelime, bir simgedir kelime yazılı olabildiği gibi sözlü de olabilir. Her iki halde de o bir anlamı ifade eder ve bizim varlıklarla bağlantımızı sağlar. Mesela “ağaç” dediğimiz zaman, bu kavram dış dünyadaki ağaçların her çeşidinin simgesi/sembölüdür. Bunun gibi ağaçların hepsi “ağaç” kelimesini de sembolize etmektedir (Bolay, 2004, s. 156). Simgeler insanları içinde yaşadıkları toplumun karmaşık ve anlaşılması zor taraflarından kurtarır ve olguların daha basite indirgenmesini sağlar (Mardin, 1976, 66-67). Bu sözcüklerden gösterge kavramı en kapsamlıdır, imgeyi de simgeyi de içerir. Gösterge bir uyarıcıdır yani duyuşsal bir tözdür. Uyandırdığı belleksele imge kafamızda başka bir uyarıcının imgesine bağlanır. Göstergenin işlevi, bir iletişim doğrultusunda bu ikinci imgeyi canlandırmaktır (Guiraud, 1994, s.39). Örneğin düşünmede, eşyanın doğrudan doğruya kendisiyle değil, zihinde kalan izleri ve imgeleri, yani sembollerıyla çalışma yapılır. Sembol herhangi bir nesnenin işareti demektir. Zihindeki tasarımlar ve imgeler, konuşmayı mümkün kılan sözcükler; algılanmış nesnelerin ve yaşanmış olayların işaretleridir. Bu sembollerin çoğu, anlamını bir öğrenme sonucunda kazanmaktadır. Bunlar elle tutulur gözle görülür somut şeyleri anlatabileceği gibi, sadece anlamların işaretleri de olabilir. Bu işaretler sayesinde insan karşılaştığı bir problemin muhtemel çözüm yollarını zihinde denemek olanağını elde eder (Baymur, 1994, s. 193).

Bu işaretler bize günlük hayatımızda yardımcı olsalar dahi onlar, onların karşılığı olan nesneleri, eylemleri hakkında konuştuğumuz nitelikleri asla çağrıştırmazlar. Tıpkı Kraliçe Victoria dönemi çocukları gibi ve puhu kuşunun aksine görülür ama işitilmezler. Üstelik aynı nesneyi tanımlayan sözcükler dilden dile büyük farklılıklar gösterir; köpek, İngilizce dog, Fransızca chien, Almanca Hund ve Maori kuri’dir. Böyle bir sistemin nasıl başlamış olabileceğinin esrarı Jean-Jacques Rousseau’nun ünlü paradoksunda şöyle dile getiriliyor: “Sözcükler, sözcüklerin kullanılması sağlamak için kullanılmış olmalıdır.” Müller ise şöyle yakını: “Henüz hiç kimse, dil olmasaydı, kelimelerin meziyeti hakkında, mükemmel olmasa da bir tartışmanın nasıl yapılabileceğini açıklayamamıştır. Bunun için daha önceden karşılıklı bir anlaşma sağlanmış olmalıdır.” (Corballis, 2003, s.54-55) Bu anlaşma sayesinde John Locke’un da ifade

ettiği gibi: Her tikel ideye farklı bir ad vermemizi ve böylece de sonsuz sayıda adlar meydana getirmemizi sağlayan şey, zihnin tikel nesnelerden edinilmiş olan tikel ideleri genel hale getirmesidir. Bu genel kılma işlemi, tikel bir ideyi diğer bütün varlıklardan ve zaman, mekân veya ilintili başka ideler gibi gerçek varoluş koşullarından ayırtırmak suretiyle yapılır. Locke bu işleme soyutlama adını verir (Locke, 2004, s.291-293).

Soyutlama birbiriyle ilişkili üç olguyu içerir: Algılanabilecek uyaranların çoğunun görmezden gelinmesi, uyaranların sınırlı miktarına odaklaşma ve algılananın algılayana bilhassa anlamlı gelen bir örneğe uydurulması için birleştirilmesi veya yeniden düzenlenmesi (Condon, 1998, s.31). Zihinde zamanla biriken imge ve tasarımlar üzerinde daha ileri birtakım işlemler yapılır. Bunlar soyutlandıktan sonra, zihinde birbiriyle karşılaştırılırlar. Bu karşılaştırmada zihinde birbirine benzeyen ortak niteliklere sahip olan tasarımlar gruplandırılarak genel tasarımlara varılır. Bunlara kavram denir (Baymur, 1994, s.194). Kavram adı verilen çerçeve ile somut varlık başka deyişle var olan ilişkisini varlık bilimsel değil de sadece bilgi bilimsel düzlemde ortaya koymak, felsefi kurgulamaların (spekülasyon) da önüne geçebilir. Ama burada şu noktanın göz önünde bulundurulması gerekir: Kavramın, tekil varlıkla, var olanla hiç mi varlık bilimsel bir ilişkisi yoktur? Bizzat insanın tasarımı yaptığı tekil varlıklar, var olanlar için varlık bilimsel boyutta yer alan bir ilişki söz konusu olabilir. Tasarımlama ediminin sonucu olarak düşünmede oluşan kavram, her türlü kültür nesnesinin yaratıcı temeli olur. Örneğin, kalem vücuda geldikten sonra insanın dışında var olur, ama kalemi ilkin düşünmesinde yaratan insandır; öyleyse bu tür var olanlarda kavram var olandan önce gelir (Çotuksöken, 2001, s.103).

Sözcük, duyuların önünde duran nesneyi temsil etmez, fakat tin tarafından dil üretimi süreci içerisinde, nesneden bağımsız olarak meydana getirilmiş olan kavramları temsil eder (Altuğ, 2008, s.75). Oysa kâinatın olup da varlığını sonradan keşfettiğimiz varlıklar için ise durum tam tersidir. Varlıkları bizim onlara vereceğimiz adlardan bağımsızdır. Sözcükler gökyüzünde yaratılmış gibi keyfi ve uçarıdır, şeyler (nesneyi de kapsar) ise yeryüzüne aittir. Her halükârda, sözcük adını verdiğimiz bu keyfi seslerle gerçek dünyadaki nesneler arasındaki bağ acaba nasıl kurulmuştur? Hele gerçek dünyayı algılamamız, işitmekten çok görme ve dokunma duyusuna bağlıken. Bu bağların jestlerle kurulmuş olması kaçınılmaz gibi görünüyor (Corballis, 2003, s.56). Gabriel Garcia Marquez, *Yüzyıllık Yalnızlık* eserinde şöyle diyor: “Dünya o kadar yeniydi ki pek çok nesnenin adı yoktu. Bir şeyden bahsetmek gerektiğinde işaret etmek gerekiyordu.” (Marquez, 2005, s.9)

Dil felsefesinde ya da dil hakkında ileri sürülen görüşlerde de buna benzer şeylerle karşılaşırız. Bu teorilerin en önemlilerinden birisi, konvensiyonalist- pozitivist teoridir. Bu teoriye göre dil, üzerinde anlaşmaya varılan bir işaretler sistemidir. Bundan dolayı dildeki sözcükler, tıpkı matematikte kullanılan işaretler gibidir. Sözcükler anlamlarını bir uzlaşma, alışma ve alışkanlık yüzünden kazanırlar (Mengüşoğlu, 2000, s.244.) O zaman şu savı ileri sürebiliriz. Gerçekliğin bilgisi elde edilebilir ve bu bilgi dünyanın doğru bir biçimde kavramsallaştırılması ve sınıflandırılmasından kaynaklanır. Bu durumun adı ise “nesnellik” tir. Öte yandan dünyayı da evreni gerçekten olduğu gibi algılamayız. “Gerçeklik”, yalnızca bizim dirimsel (biyolojik) ve ekinel (kültürel) evrenimizden elde edilen kavramsal süzgeçten kavranabilir (Kılıç, 2009, s.35).

Ernst Cassirer ise bu anlayışa karşı çıkmıştır: “Simgeler ile nesnesi arasındaki bağlantı yalnızca uzlaşımsal değil, doğal bir bağlantı olmak zorundadır. Böylesine doğal bir bağlantı olmadan insan diline özgü bir sözcük, görevini yerine getiremez; kavranılamaz duruma gelir.” Buna da şöyle bir çözüm sunar: “Eğer nesneleri ile kendilerini birleştiren bağları bulmak istiyorsak, terimlerimizi geriye, kökenlerine doğru izlememiz, türetilmiş sözcüklerden geriye, ilk ya da kök sözcüklere gitmemiz gerekir. Yani her terimin kökenini (etymon), doğru ve özgün biçimini bulmamız gerekir.” (Cassirer, 1997, s.156-157) Örnek olarak “köpek” kelimesinin bugünkü dillerden birkaçındaki karşılığını ele alalım. Köpek İngilizcede dog, Fransızcada chien, İtalyancada cane, Yeni Yunancada skili, Rusçada sobaka, Arapçada kelb kelimesiyle, yani her dilde başka türlü ifade edilir, fakat çocukların dışında hiçbir kimse köpeğe wauwau (hav hav) demez, bu kelimelerin eski ve en eski şekillerini arayıp bulunca da bunun değişmediğini görürüz. Bu durumda ikinci soru önem kazanmaktadır. Konuşucuların bir şeyin ismini seçmelerine yol açan sebepler nelerdir? Heraklitosçular, başlıca sebep olarak “nesnenin mahiyetini görüp anlama” diyorlardı. Platon için bu görüşü çürütmek zor olmamıştır. Gerçekten de buna göre, ilk isimleri yerleştiren insanların günümüzdekilerden daha akıllı olduklarını kabul etmek gerekirdi. Fakat insanların bu bakımdan değiştiklerini gösterecek hiçbir delil yoktur. Ayrıca bütün isimler eski çağlardaki nesnelerden mi gelmektedir? Bizler bugün de ister nesneler yeni olduğu için ister eski bir şeye yeni bir isim vermek için, nesneleri isimlendirmiyor muyuz? (Porzig, 1985, s.28-29) Eskiden var olmayan, her bakımdan yeni nesnelerin isimlendirilmesi hususunda, özellikle içinde yaşadığımız çağda zengin malzemeye sahibiz. Bugün kullandığımız çoğu şey yakın tarihte ortaya çıkmıştır. Örneğin demiryolu, telgraf, bisiklet, otomobil, uçak ve bunlarla ilgili her şeyin ismi nereden gelmiştir? Onlara bu isimleri ya onları icat edenler ya da icadı değerlendirenler vermiştir.

1.2. Dilde Anlam Sorunu

Bir arkadaşımızla konuşurken, konuşucunun niyetini belirlemeye çalışırız ve bir arkadaştan bir mektup aldığımızda, yazarın ne söylemek istediğini anlamaya çalışırız (Eco, 2008, s.83). Anlam kuşkusuz iletişimin vazgeçilmezidir. İletişim, anlam arama çabasıdır (Barnlund), sayesinde dünyayı anlamlı kıldığımız ve bu anlamı başkalarıyla paylaştığımız insani bir süreçtir (Bolay, 2004, s.151). John Locke da anlamın insana bakan yönünü şu şekilde dile getirir: "İnsanda değişik düşünceler bulunmaktadır ve bundan hem kendisi hem de başkaları zevk alıp yararlanmaktadır. Bu düşünceler, insanın içinde başkalarınca görülemez ve onlardan gizli olarak kendiliklerinden açığa çıkamayacak biçimde bulunurlar. Düşüncelerin iletişimi olmadan toplumsallığın kolaylık ve üstünlükleri de olmayacağından, insanlar düşüncelerini oluşturan o görünmeyen ideleri başkalarının da bilmesini sağlayacak kimi dışsal duyular imler bulmuşlardır (Locke, 2004, s.286).

Dil de iletişimin olmazsa olmazı olduğuna göre, anlam dilde başlı başına bir konudur; çünkü dil, anlam taşıyıcı sese dayalı dil göstergelerinin oluşturduğu dizgedir (Adalı, 2004, s.20). Anlamlar, bizim için, hiçbir zaman kendi kendine ortada bulunmaz. Anlamlara da, sözcüklerle yaklaşılr. Biz, anlamlara yöneldiğimiz sırada, gelişen ve değişen dille karşılaşırız, anlamları bu dil içinde biliriz. Anlam, bizim için, açıklığa kavuşunca dil de bize verilir. Ancak biz, dili anlamlara yöneldiğimiz zaman kavrarız (Jaspers, 1995, s.353). İletişimi karşılıklı anlamların paylaşımı olarak düşündüğümüzde (Gökçe, 2001, s.76) anlam, bir konuda anlaşılamayan ve sonra da kelimelerin anlamına ilişkin (semantik) problemleri olduğunda anlaşılan kişilerin kullandığı kelimedir (Condon, 1998, s.11). Hangi kelime ele alınırsa alınsın, o kelime temsil ettiği şeyden tamamen farklı bir şeydir. Anlambilim, genellikle bu ikilik varsayımıyla işe başlar (Condon, 1998, s.23). Gerçekten de, kendi dilimizde oluşturulan bir öyküyü, bir düşünce yazısını birçok dile aktarabiliyorsak, bu olguyu sözle de devinimlerle de, resimle de anlatabiliyorsak, anlam kendisini ortaya çıkaran sözcükle özdeşleşmediği, ondan önce var olduğu içindir (Yalçın, 2010, s.150).

Sözlükler anlam sözcüğü için iki tanım verir: Bir göstergenin betimlediği düşünce ve kendisine bir düşünme nesnesi bağlanabilen kavram (Guiraud, 1994, s.57). Evrendeki şeylerin, nesnelerin özel adların anlamı, kısaca onların evrende neye gönderme yaptıkları ile tanımlanabilir. İşte dilsel birim ile o dilsel birimin gönderme yaptığı şey arasındaki ilişkiye düz anlam, dilsel gönderim ya da anlam bilimsel gönderim denilir. Her dilsel birimin anlamı, aslında gönderme yaptığı şeyin, nesnenin ta kendisidir. Var olan tüm nesnelerin anlamları ve göndermeleri bulunmaktadır.

Ancak, her kavramın somut bir nesnesi yoktur: Aşk, tanrı, cennet... Kimi durumlarda aynı nesnenin iki dilsel karşılığı vardır. Örneğin, sabahyıldızı ile akşam yıldızının tek göndergesi bulunmaktadır yani Venüs gezege-
nidir. Başka bir görüş de anlamın gerçek nesnelerinin karşılığı olmadığı, anlaksal (zihinsel) nesneler olduğu görüşüdür. Örneğin, aslında pegasus adlı uçan at diye bir varlık bulunmamasına karşın, böyle bir düşünce bulunmaktadır, bu da büyük bir olasılıkla bu görüşün pegasusun anlamıdır (Kılıç, 2009, s.44).

Bir başka görüş de anlamın bir imge olduğu görüşüdür. Düşünceler (fikirler) zihinsel imgelerdir. Bu görüş pegasus için geçerli olabilir, ancak kitap, kedi, ağaç, bebek gibi kavramlar için uygun olmadığı da açık bir gerçektir. Genelde zihinsel imgeler sıradan adların ve eylemlerin anlamları olacak kadar soyut değildirler. Kimi adlar ve eylemler için uygun imgelerin var olduğunu düşünsek bile, örneğin, merhaba, ve, ancak, yalnızca gibi sözcüklerin imgesel anlamlarını düşünmek bile zordur (Kılıç, 2009, s.45). Wittgenstein ise sözün gösterimini, anlamını kullanımında aramak gerektiğini söyler (Wittgenstein, 2006, s.46). Sözcüğün (adın) gösterimi (anlamı) ile taşıyıcısı arasındaki ayrımı görmenin yararı şudur: Filozoflar, örneğin “Zaman nedir?”, “Yaşam nedir?”, “Bilgi nedir?”, “Doğruluk nedir?” gibi sorular sorduklarında, sanki bu sözcüklerin, tıpkı taşıyıcıları olan adlar gibi bir şeyi, bir nesnesi olduklarını sanıyorlar ve sözcükte içkin olarak bulunduğu inanılan o şeyin, o özün izini bulmaya çalışıyorlar. Wittgenstein’a göre bu boş hayaldir. Adın anlamı (gösterimi) sanki onun taşıyıcısıymış yanlışı akla gelmeseydi ya da daha doğrusu bu ikisi birbirinden ayrı tutulsaydı, bu filozoflar sözcüklerine birer öz, birer nesne aramazdı. Sözün anlamı onun kullanımı demek olduğu gibi, “bir sözü anlamak” da “onun nasıl kullanıldığını bilmek, onu uygulayabilmek” demektir (Soykan, 2006, s.97). Anlam sözcüğü nerede ve nasıl kullanılır:

-Sözcükleri doğru yerde kullanabilmemiz için, anlamlarını bilmemiz gerekir.

-Benim için bahar mevsiminin ayrı bir anlamı vardır.

-Sözcüklerin kendi başına anlamı yoktur, onlara anlamlarını biz veririz (Zıllıoğlu, 2003, s.100-101).

Bu değişik kullanımlar bize anlam’ın birçok manaya gelebileceğini ifade eder. Orhan Hançerlioğlu da bu farklılığı şu şekilde ifade eder: “... anlayan ya da anlatanın anladığı, ya da anlattığı nesne ile ilgili duyusu algılama düşünme sürecinde o nesneye yönelişi.” (Hançerlioğlu, 2002, s.15) Tanımdan da anlaşılacağı gibi anlam her şeyle ilgili olabilir ama anlamın nesnesi yoktur (Wittgenstein, 2007, s.3). Öte yandan, sözcükler

de tek başına anlam taşımazlar. Yan yana gelmiş sesler ya da harfler olarak onların kendi başına bir anlamı yoktur. Bunun en somut örneğini hiç bilmediğimiz dilden bir konuşma ya da metinle karşı karşıya olduğumuzda görebiliriz. Bunun sonucunda anlamın, insanlar tarafından yaratılan, öğrenilen, unutilan, değişen bir şey olduğu söylenebilir. Anlamın hem toplumsal yaşantılarla ilgili kültürel bir boyutu, hem de bireysel yaşantılarla ilgili öznel bir boyutu vardır, (Zıllıoğlu, 2003, s.101-102) sözcükler, biri onlara ne anlam vermişse o anlama sahiptir (Wittgenstein, 2007, s.32).

Sözcüklerin anlamlandırılması, doğru anlamlandırılmasında, sözcüklerin söz dizim üzerinde de doğru kullanılması gereklidir. Bir dilin, söz dizim kuralları içinde oluşturulmuş bir tümcesindeki sözcüklerin yerli yerinde kullanılmamaları yanlış ya da eksik anlama neden olabilir. Bu da sözcüğün ya da tümcenin anlamı açısından önemlidir. Kısaca, anlam tümcenin sesbilim ve sözdiziminden sonraki üçüncü boyutudur denilebilir. Aktarılan bildirinin ses bilimsel ve söz bilimsel doğruluğu gereklidir ancak yeterli değildir. Amerikalı dilbilimci Noam Chomsky'nin verdiği "renksiz yeşil düşünceler sınırlı sınırlı uyuyorlar" gibi bir tümce ses bilimsel ve söz dizimsel olarak doğru üretilmiştir. Yani dilbilgisi kuralına uygundur. Ancak anlam boyutu eksiktir, anlam yüklü olma özelliği yoktur ve anlam bakımından kabul edilemez. Bir söz zinciri üzerinde söz dizimsel olarak doğru yapıda olsa bile, sözcükler arasında gerçek dünyaya ters düşmeyecek ilişkilerin de olması gereklidir (Günay, 2004, s.185). Üzerinde konuştuğumuz alan bilginin bilimsel türü olduğundan bu tür duyuşsal aktarımlar bu alanın nesnel gerçekliği açısından doğru değildir; ancak bu farklı kullanımlar sanatsal bilgide özellikle şiirde bambaşka güzellikler meydana getirir. Öyle ki bazen anlaşılır olmamaktadır bir şiirin güzelliği.

Anlam deyince çok kez bir sözcüğün gösterdiği şeyler, sözcüğün dile getirdiği belli bir uzay-zaman bağlamı anlaşılır. Masa sözcüğünün anlamı, üstünde yazı yazılan yükseltidir. Başka bir kullanışta da, bir sözcüğün kaplamasına o sözcüğün anlamı denir. Nerde ne zaman olursa olsun masa diye adlandırdığımız şeylerin tümü masanın anlamıdır. Bazen de anlamı bir sözcüğün anımsattığı niteliklerin tümü olarak algılarız (Uygur, 1997, s.56). Bilmediğimiz kelimelerin anlamı için sözlüklere ihtiyaç duyarız, orada da kelimelerin tanımları yani anlamları vardır. Bu anlamlar ve tanımlar nesnelerin ya da şeylerin kaplam ve içlemlerinin toplamıdır. "Bir ifadeyi tanımlarken, onun kavranabilir muhtevasına, yani içlemine, bölerken de bireylerinin bütününe yani kaplamasına bakmak gerekir." (Yazoğlu ve İmamoğlu, 2010, s.40) Bir nesneyi bilmek, anlamlandırmak için tanımlara ihtiyaç vardır. Bu gereğin farkında olan Aristoteles, kategoriler adında bir eser meydana getirmiştir, daha sonra halefleri tarafından da

Organon adlı eserin en başına koyulur bu. Tanımlara ulaşmada ilk aşamayı oluşturan, olmazsa olmaz durumsal ifadelerdir.

1.3.Dilin Kökeni ve Gelişimi

Herhangi bir bilgi, kişiden kişiye göre bile değişirken dil gibi herkesin sahip olduğu bir kavram söz konusu olunca bu çeşitlilik daha da artar. Öyle ki yazardan yazara dahi değişebilecek olan bu konuda Batılıların görüşleriyle, İslâmî görüşler de birbirlerinden ayrılır. Batılı dilbilimciler özellikle dili, bilimsel bilgi düzeyinden çıkarmak istemeyenler, dilin kökenini Tanrısal değil de nesnel yani olgusal bir düzeyde vermeye çalışırlar. Diğer görüş ise dilin kökenini aşkın bir varlığa bağlayarak dili sürekli geriye doğru bir eksiklikten kurtarmaya çalışır. Bu ikinci görüş içerisinde de dilin kökenini rasyonel bir bakış açısıyla insanın jest, mimik ve birtakım duyularına bağlayanlar da vardır.

Dilin kaynağının nerede olduğu sorulur. Dil, insana bütünleşmiş bir kuruluş olarak; daha yüksek güçlerle mi bağışlanmıştır? Dil, bir doğa varlığı gibi, kendi kendine mi evrimleşmiştir? Dil, insanlarca mı bulunup yapılmıştır? Dilin kaynağı ve onun nasıl geliştiği konusunda, yüzbinlerce değilse de belki on binlerce yıl, bir şey bilmiyoruz. Biz ancak, dilin şimdi ne olduğunu ve birkaç bin yıl içinde inceleyici bir bakışla nasıl görüldüğünü, bu binlerce yıldan gelen belgeler içinde araştırılabilir bir nitelik taşıdığını görebiliriz (Jaspers, 1995, s.366). Diller konusunda köken araştırması yapanlar, ayrı dillerde rastlantısal sayılamayacak kadar çok sayıda benzer sesli sözcüğün bulunmasının ortak bir dilden kaynaklandıklarını göstermek için yeterli bulurlar. Örneğin, İngilizcede t ve Almancada z (ts okunur) ile başlayan sözcükler listesi bu iki dilin ilkel Germen dilinden gelen kardeşler olduklarını göstermektedir (Zıllıoğlu, 2003, s.136-137).

Nermi Uygur dillerin kökenini ve ayrılıklarını, gerçek olup olmadığının hiç bir zaman kanıtlanamayacağını düşündüğü bir hikâyeye ifade eder: “Tevrat’a göre, bir zamanlar yeryüzünün bütün insanları birlik içindeydiler; çünkü bir tek dil konuşuyorlardı. Günün birinde de bu insanlar, “Hadi Babil’de tepesi göğe varan bir kule yapalım” dediler. Aşağılarda olup biteni görmeye gelen Tanrı, Bak, halk bir, hepsinin de tek bir dili var” diye düşünüp halkın, dilce birleştiği için tasarladığını gerçekleştireceğinden korktu. Öyleyse “Dillerini karıştırıyım da birbirlerinin ne dediğini anlamasınlar” dedi. Dediyini yaptı. İnsanlar dört biryana saçıldı. Kule de yarım kaldı.” (Uygur, 1997, s.62-63) Böyle bir şey bizim dinimizce doğal olarak mümkün değildir. Zira Allah Teâla, sonsuz kudret sahibidir, hiçbir şey O’na zor gelmez yarattıklarından gelecek bir

şeyden tedirgin olması da imkânsızdır. Ama Tevrat değiştirilmiş bir kitap olması hasebiyle böyle bir şeyi mümkün göstermiştir.

Sesli dilin ya da konuşma dilinin doğuşuna ilişkin türlü görüşler ve kuramlar ileri sürülmüştür. Ancak bunların hiçbirisi tek başına konuşma dilinin doğuşunu açıklamaya yeterli olmamıştır. Bugüne kadarki dilin doğuşuna ilişkin kuramları üç grupta toplayabiliriz. Bunlar: İşlevsel (functional), Biçimsel (morphologic), Yapısal (structural) kavramlardır. İşlevsel kuram: Konuşmada kullanılan sözcüklerin belli durumları anlatan bir işlevi olduğu kabul edilir. Biçimsel kuram ise: Konuşmada kullanılan işaretlerin nesnelerin doğal görüntüleriyle bağlantılı olduğu görüşüne dayanır. Yapısal kuram: Çocukta konuşmanın ve dilin gelişmesinin incelenmesi sonucu oluşturulmuş bir kuramdır (Köknel, 1997, s.89-90). Aşağıda vereceğimiz görüşleri genel anlamıyla işlevsel ve yapısal kuramların içerisine koyabiliriz. İnsanın konuşma gibi karmaşık bir eylemi daha ilk başlarda kullanmadığı şeklindeki görüş haksız değildir. Konuşmada dahi biyolojik ve zihinsel ilerleme söz konusuysa iletişim aracı olarak da ilk başta sözlü bir dilin kullanılmadığı düşüncesinin haklılık payı var gibidir.

Michael C. Corballis dilin jestlerle başlayıp başlamadığını şu şekilde anlatır: “Dilin gelişiminin sesten çok jسته dayandığını düşünmemiz için pek çok neden vardır. İlk olarak, primat (iri beyinli, gözleri karşıya bakan insansı canlılar: goril, şempanze...) atalarımızın maksatlı sesler çıkarabilmek için yeterli donanımlarının olmamasına karşılık, bilinçli el-kol hareketlerine çok daha iyi uyum sağlamışlardır. İkinci olarak sesli iletişim yırtıcı hayvanlar tarafından tespit edilme riski taşır, oysa jest sessizdir. Günümüzde hâlâ avcı-toplayıcı bir kabile yaşamını sürdüren Kung San’lar av peşindeyken birbirleriyle kuş sesleri çıkararak iletişim kurar, avlarını bir kez buldular mı onu şüphelendirmemek için bu kez sessizce el-kol işaretleriyle anlaşırlar. Üçüncü olarak, aralarındaki iletişimde yoğun biçimde yer edati gören işaretler kullanmış olmalarıdır. Böylece avın ya da yırtıcı düşmanın yerini birbirine ses çıkararak değil, bakışarak ya da parmakla işaret ederek iletebiliyorlardı.” (Corballis, 2003, s.113)

Sesli olmayan iletişimin dilden farklı olduğu ya da beden dili denen ayrı bir dil olup, bunun konuşmayla ifade edilmeyen halleri ifade ettiği yolunda genel bir kanı vardır. İnsanlar konuşurken, karakteristik olarak bazı jestler de yaparlar ve bu hareketler bazen konuşma diliyle aktarılmayan bilgiler taşır. Örneğin, yakaladığı balığı anlatan biri, ellerini avının boyu kadar açarak, “Eh, balık aşağı yukarı şu büyüklükteydi” diyebilir. Psikolog David Mcneil ise dilin ve jestlerin bütünleşmiş, kaynaşmış tek bir bütün olduğunu savunur (Corballis, 2003, s.114). Merritt Ruhlen de kitabında şöyle söyler: “Popüler bir teori dilin mimik ve jestlerle

başladığını, bunlara seslerin daha sonradan eklendiğini, sonunda da dile ulaşıldığını ileri sürer. Şempanzelerin, maymunların ve diğer yaratıkların birbirleriyle mimikler ve bağrışmalar yoluyla iletişim kurduklarını dikkate alırsak, bu teori inanılır olmaktan uzak değildir. Ayrıca bugün bile insanların yüz yüze konuşmalarında mimik ve tavırlar önemli yer tutar.” (Ruhlen, 2006, s.9). Şunu söyleyebiliriz ki: İşaret dilinin, dilin köklerine olan yakınlığının konuşmadan çok daha fazla olduğunu gösteren kanıtlar vardır. Çok erken yaşta konuşmaya başlayan çocuklar bile, kullandıkları sözcüğün ait olduğu nesneyi parmaklarıyla gösterirler (Corballis, 2003, s.123).

Jean-Jacques Rousseau ise dilin kökenini jestlere bağlamayıp, jestlerin doğal gereksinimlerden ortaya çıktığını savunur ve şöyle der: “Eğer sadece doğal gereksinimlerimiz olsaydı, çok büyük bir olasılıkla hiç konuşamayabilirdik. Jean Chardin Hindistan’daki aracılardan, birbirinin elini tutarak ve kimsenin fark edemeyeceği bir biçimde tutuşlarını değiştirerek, herkesin içinde ama gizlice, tek bir söz etmeden bütün işlerini gördüklerini anlatır. Aynı gözleme dayanarak diyebiliriz ki düşüncelerimizi iletme sanatının icadı bu iletişimi bize sağlayan organlardan çok insana özgü bir yetiye bağlıdır, bu yeti onun organlarını bu iş için kullanmasını ve eğer bunlar onda yoksa başka organlarını aynı iş için kullanmasını sağlar.” (Rousseau, 2009, s.5-6).

Dilin kökeninin bir diğer ayağı da bunca farklı dil varken bugün insan ırkının dil yeteneklerinin bütün dünyada tek çeşitlilik göstermesidir. Dillerin kökeni hakkındaki zorluklardan biri de “tek kökenlilikten” (monogenesis) kaynaklanır. Tek kökenlilik teorisi bütün dillerin tek dilden geliştiğini söyler. Bu tezin tartışmaya ve yoruma neden olan iki yönü vardır. Bir anlamda tek kökenlilik insan dilinin bir defada ortaya çıktığını ve şimdi var olan bütün dillerin (veya tarihin bir döneminde var olmuş) bu ilk dilden gelişmiş şekiller olduğunu ileri sürer (Ruhlen, 2006, 11).

İlk insanın dili neydi? Dünyada konuşulan ilk dilin hangisi olduğunu ortaya çıkarmak amacıyla yapılan ilk araştırma Herodot tarihinde anlatılır. Mısırlılar, Psammetikos zamanından önce, kendilerini dünyanın ilk insanı sayıyorlardı. Ünlü tarihçi Herodot’un kaydettiğine göre Mısır Kralı Psammetikos dünyanın ilk insanın kim olduğunu öğrenmek ister. Bu amaçla bir çobana yeni doğmuş iki bebek verir. Onları bir ağıla kapatmasını, onların yanında kimsenin ağzını açıp tek bir söz söylememesini ve yemek vaktinde sadece yemeklerini vermesini emreder. Psammetikos, böylece bebeklerin ağzından çıkacak ilk sözü öğrenmeyi hedefler. Bebekler iki yaşına geldiklerinde ağızlarından çıkan ilk kelimenin “Bekos!” olduğu anlaşılmıştır. Bunun üzerine Psammetikos, bu

sözcüğün hangi dilde kullanıldığını ve ne anlama geldiğini araştırır. Bu kelimenin, Phrygia'lıların dilinde kullanıldığını ve ekmek anlamına geldiğini öğrenir. Böylece bu araştırma neticesinde Mısırlılar, Phrygia'lıların kendilerinden daha eski olduklarını itiraf ettiler (Herodotos, 1973, s.103-104).

2. Düşünce nedir?

Yolda giderken, otobüs durağında beklerken, sınıfta tartışırken, her ortamda ve her durumda sesli ve sessiz düşünüyoruz. Bazı konularda düşünürken zorlanıyoruz, bazılarında ise düşüncelerimizi kolayca toparlıyor ve dile getirebiliyoruz. Bazen de aklımıza düşünmek istemediklerimiz geliyor, “kötü” düşüncelerden kaçınmak için düşüncelere sığınıyoruz. Güzel bir şiir, güzel bir kitap, güzel bir anı ise bizi mutlu eden düşüncelere yol açabiliyor. “Düşüncesiz” insanlara kızıyor, “düşünceli” davranışlardan duyuluyor ve etkileniyoruz. Kendimizi bildik bileli “düşünen” bir varlık olarak anımsıyoruz peki bizim şu an dahi kendimizi soyutlayamadığımız düşünce nedir? (Zıllıoğlu, 2003, s.38). Engelleri aşmak, sorunları çözmek amacına yönelik etkin davranışlara kaynak olan bilgi birikimiyle, dışarıdan gelen iletiler, uyarıcılar arasında iyi seçim yapıp doğru karar veren bilinçli süreçtir (Köknel, 2003, s.377).

Kişinin konu üzerindeki yargısı, bir nesnenin fikirlerle oluşturulmuş soyut tasarımı; bilinçli insan varlığının kavramları birbirine bağlamasını ve yeni bilgilere ulaşmasını mümkün kılan işlemler, süreçler bütünüdür (Cevizci, 2000, s.296). Düşünce terimi, Batı Türkçesinde aynı anlama gelen düş kökünden türetilmiştir. Uygurcada da aynı anlam tüş sözcüğüyle dile getirilir. Düşünen'le düşünülen arasında bir ilişki anlamını verir. Hint-Avrupa dil grubunun idée terimi de görüleni belirtmek anlamındaki weid kökünden türetilmiştir. İlk Sanskritçeye görünüş anlamını veren védah ve biliyorum anlamında véda sözcükleriyle geçmiştir. Sonra Yunancaya görmek anlamında idein, biliyorum anlamında oida, görünüş anlamında eidos, imge anlamında eidolon, bilim anlamında eidésis, görünüş anlamında idea sözcükleriyle yayılmıştır. Eski Fransızcaya kilise babalarının Lâtincesi aracılığıyla put anlamında idle ve idre sözcükleriyle gelmiş, Fransızcaya yine Lâtince aracılığıyla idée sözcüğüyle bugünkü anlamında yerleşmiştir. “Bir fikrim var” sözünde olduğu gibi tasarı anlamında, “Beni bir düşünce aldı” sözünde olduğu gibi tasa anlamında, “Bu konuda bana bir fikir ver, ne yapacağımı şaşırdım” sözünde olduğu gibi çare anlamında, “Bu konuda düşünceni söyle” sözünde olduğu gibi oy anlamında, “Bunun hiç de böyle olmadığını düşünüyorum” sözünde olduğu gibi sanı anlamında, “Fikre geldi” sözünde olduğu gibi zihin anlamında da kullanılmaktadır (Hançerlioğlu, 2002, s.359). Düşünce, aynı zamanda belleğin, deneyimin, beyin hücrelerinde biriktirilmiş bilginin

tepkisidir. Bundan dolayı düşünce, gelişimin ve evrimin sonucudur bu da zamandadır (Krishnamurti, 2000, s.62-63).

Düşünce: Kişinin öğrenme süreci içinde kazandığı kavramlar, kullanıldığı imgeler, düşünce ve hareketler, sözcük ve terimler gibi simgeler aracılığıyla gerçekleştirilen zihinsel faaliyet; çıkarsama, akıl yürütme, anımsama, kuşku duyma, isteme, hissetme, anlama, kavrama gibi, bilinçli bir şekilde gerçekleştirdiğimiz zihinsel faaliyetlerin herhangi biri; karşılaştırmalar yapma, analiz, sentez, bağlantı kurma ve kavram gibi işlemlerden oluşan zihinsel süreç (Cevizci, 2000, s.297).

Düşünce, en geniş anlamında kullanılınca bile genel olarak doğrudan doğruya idrak edemediğimiz şeyler hakkında kullanılır. Göremediğimiz, tadamadığımız, işitemediğimiz, dokunamadığımız şeyler hakkında bu terimi kullanırız. Örneğin, bize bir şeyi hikâye eden kişiye bunları görüp görmediği sorulduğunda “Hayır, ben sadece düşündüm” diye cevap vermesi muhtemeldir. Kelimenin başka bir manasıyla düşünce, temeli olan bir fikir veya gerçek sayılan bir bilgi gösterir (Dewey, 1957, s.3-4).

Jean Guitton, *Düşünme Sanatı* adlı eserinde düşüncenin meydana gelmesi için şaşırmanın meydana gelmesi gerektiğini savunur ve şöyle der: Düşünmeyi öğrenmek için ilk şart, insanın kendisinde bulunan hayret etme melekesini geliştirmesidir. İnsan genellikle duyulur dünyaya karşı hayret duyar ancak bu haslet, aklımıza gelen her şeyde olmalıdır. Zira hayret bilinmeyene, anlaşılamayana duyulur, zekânın ilk belirtisi kişinin anlamadığını zannetmesi dersek saçmalamış olmayız. Bir öğretmen için, dinleyiciler arasında, zeki, fakat söyleneni kavramayan bir öğrencinin bulunması ne kadar faydalıdır! Jules Lemaitne: “En iyi öğrencim, benimle aynı fikirde olmayandır” dermiş. Çoğu zaman anladığımızı sanırız, fakat iş açıklamaya gelince... Esrarlı bir şey karşısında bile düşünmeyen insan her zaman: Elbette bunu anlamayacak ne var? der. Hâlbuki düşünen kimse gün gibi aşikâr olan bir şey karşısında bile : “Hiçbir şey anlamıyorum” der. Çünkü düşüncenin ilk hareketi, herkesin anladığını sandığı bir hadise karşısında anlamıyor davranmaktır (Guitton, 1961, s.13-15). Özetle diyebiliriz ki düşünce, başlangıcını bir tereddüt ve şüphe halinden alır. Düşünce kendiliğinden ve genel kurallara bağlı olarak meydana gelmez. Düşünceyi meydana getiren özel sebepler vardır, bazen bir sorun bazen bir bilinmezlik olabilir bunlar. Zira bir kişiden hiçbir sebep yokken düşünmesini söylemek, ona bizzat kendi ayakkabı bağcıklarından tutarak kendisini havaya kaldırmasını istemek kadar saçmadır (Dewey, 1957, s.12).

Düşünce bu kadar nedenli bir tavırken onun çeşitlerinin olması kadar tabii bir şey yoktur:

1. Yalnızca içsel uyaranların etkisiyle belirlenen, sözcük öncesi bir süreç olarak düşünce. Söz konusu düşünce türünün en önemli özelliği onun çoğunluk bilinçli olmamasıdır. Bu tür bir düşünce sözcüklere dökülmemiş ve simgeleşmemiştir. Örneğin, belli bir isteğin insanı baskı altında bırakması sözcüklere dökülemez (Cevizci, 2000, s.296).
2. Yine aynı bağlamda, çoğunluk kişinin istek ve fantazilerine bağlı olarak, dış koşullar ya da yer, zaman, nedensellik bağıntıları dikkate alınmadan gelişen düşünceye ise, “içe yönelik düşünce” adı verilir (Cevizci, 2000, s.296).
3. Gerçeklik ilkesine bağlı olarak gelişen düşünce türü, dış nesnelerin gerçekliğini dikkate alır, söze dökülür ve dilin kurallarıyla mantık kurallarına uyar. Olağan yaşam koşulları altında uyum sağlamaya yönelik bir işlevi vardır (Cevizci, 2000, s.296).
4. Mantıksal düşünce, yaşanan tecrübelerin sonuçları arasında bağ kurmayı amaçlayan akıl yürütmenin yönlendirilmiş ve yapılandırılmış biçimidir (Cevizci, 2000, s.296).
5. Realist düşünce ise, düşüncelerin bir amaç doğrultusunda bir araya getirilmesi ve düzenlenmesine yönelik mantıklı düşüncedir. Nesneler, kavramlar ya da bilgi kaynakları arasında bağ kurma, değerlendirme, yargılama, problem çözme, yeni çözümler bulma gibi değişik şekiller alabilir (Cevizci, 2000, s.296).

2.1.Nasıl Düşünürüz?

Yakın zamana dek hayal gücümüz ve düşüncelerimizin tamamen nöronlara bağlı olduğuna inanılırdı. Beyinde en bol miktarda bulunan glianın (beyindeki yetişkin kök hücresi) aktif olmadığı ve nöronların elektriksel ateşlemesine bir tampon işlevi gördüğü düşünülüyordu. Nöron egemenliğinin keşfedilmesi, yirminci yüzyılın başında mikroskobun yaygın kullanımından sonra gerçekleşti. Beyin bilimi araştırmalarının geçmişinde ilk kavramlar eski Yunan ve Mısır’da kayıt altına alınmıştır. Eski uygarlıklarda düşüncenin kalpten geldiğine inanılırdı. Kadavrası incelenen insanların kalbinin, vücuttaki hayat sıvısı olan kanla bağlantısına dayanarak yaratıcılık, zekâ, dil ve duygularımızdan kalbin sorumlu olduğu sonucuna varıldı. Fakat MÖ 460-379 arasında yaşamış olan Hipokrat bu görüşe karşı çıktı: “Ona göre travmatik kafa yaralanmaları sonucu ortaya çıkan konuşma ve duygu bozuklukları, beynin, zekânın merkezi olmasından kaynaklanıyordu. Beyin; neşe, haz, kahkaha, eğlence, acılar, keder, moral bozukluğu ile ağlamaların tek kaynağıdır. Böylelikle, özel

bir tarzda bilgelik ve bilgiyi edinir, görür ve duyar; neyin hileli neyin hakça, neyin iyi neyin kötü olduğunu biliriz.” (Koob, 2011, s.7-8).

Bilinenle bilinmeyen arasındaki tek bağlantı aracı olan beyin, bir transformatör, bir dönüşüm merkezi ve aynı zamanda da bir indirgeme ve yükseltme yeridir. Beynimizin yaptığı, bir yandan kendisine ulaşan çeşitli frekansları indirgemek, biçimlendirmek ve bizler için anlaşılır kılmaktır öte yandan da bizim ürettiğimiz frekansları ve görüntüler dünyasını da aynı şekilde, deforme edip, frekanslar haline dönüştürerek, evrensel akışa sunmaktır (Vester, 2004, s.5).

Beynimize 5 duyumuzla ulaşan her türlü bilgi ve uyaran, beyinde dönüştürülür. Örnek olarak bir masaya baktığımızda, beynimizde o masanın elektriksel bir modeli oluşmaz. Beyin kendisine ulaşan (görüntü, ses, koku, tat ve benzeri) verileri, onların (sinüs) frekanslarına ayırıştırarak, kabul eder ve yerlerine de öylece yerleştirir. Hatırlama yaparken de süreç, bu kez tersine işler, frekanslar (görüntü, ses, koku, tat ve benzeri) belirli bir yoğunluk alır ve biz böylece normal (3 boyutlu) bir dünyayı algılamaya devam ederiz (Vester, 2004, s.6).

Karl Pribram, insan beyninin işleyişini bir hologramın işleyişine benzetir. Hologram, lazer tekniği ile yapılan bir görüntü kaydetme yöntemidir. Görüntülenmek istenen cisme, lazer ışını yollarır. Çeşitli aynalar yardımıyla ışın ikiye ayrılır. Bunlardan biri cisme vurur ve yansır, diğeri ise cisme hiç değmeden direkt olarak hologram plakasına ulaşır. Plaka üzerinde bu iki ışın, yani ana kaynaktan hiç bozulmadan gelen ile cisme vuran, böylece farklılaşan ve aslına oranla değişip bozulan, yani deforme olan ışınlar, birbirleriyle kesişip, girerler. Hologram plakasına görüntü kaydedilmez. O görüntüyü oluşturan bilgi, yani frekans kodları kaydedilir. Ana kaynaktan değişime uğramadan gelen ışının üzerine, değişime uğrayan ve suret bulan yani cismin kenarlarında dolaşarak, onun biçimini oluşturan bilgileri taşıyan ışın düşer. Bu ikisi arasındaki farklılık, o cismin görüntüsüdür ve hologram da işte bunu kaydeder (Vester, 2004, s.7).

Hiç düşündünüz mü, şu an beyninizin nasıl işlediğini? Önünüzde yazılı olanları okuyorsunuz, düşünceleriniz bu okuduklarınızı izleyerek bir yerlere yöneliyor. Beyin, gözlerimiz aracılığıyla aldığı bu harfleri ve kelimeleri nasıl değerlendiriyor acaba? Şu anda kafatasınızın içinde neler oluyor dersiniz? Bir roman okuduğunuzu varsayalım. Okuduklarınız sizi sevince, hüzne ya da kızgınlığa sürüklüyor. Neden? İnsanların farklı eğilimleri, istekleri, yetenekleri ve sorunları oluşu, büyük ölçüde onların düşünce ve öğrenme biçimlerinin farklı oluşundan doğmaktadır. İşte bunun sebebi de, ilk algı ve izlenimlerin farklı oluşu, böylelikle de beyin ağının herkeste değişik bir biçimde kurulmuş olmasıdır. Beynin yapısı

ve düşünce olayı arasındaki ilişkiler konusunda ilk ipuçları, hastalıklı beyinlerin, hastalıkları sebebiyle geçirdikleri değişiklikleri inceleyerek elde edilmektedir (Vester, 2004, s.15-21).

Beynin işleyiş yasaları, tek boyutlu ve nedenselliğe dayalı bir mantıkla kavranılamayacak derece komplekstir. Beyni ortadan ikiye bölersek, karşımıza yarım metrekarelik bir alana sıkışmış durumda olan beyin lobu çıkar. Bu lob, insanın varoluşunda ve yaşamda kalmasında ona en çok yardımcı olan organıdır. Üstten baktığımızda, beynin ortasından derin bir yarıkla ikiye ayrılmış olduğunu görürüz. Biri diğerinin aynısı gibi görünen bu iki bölüm, aslında sinirsel liflerden oluşan ve “Corpus Callosum” adı verilen bir köprü ile birbirine bağlıdır. Yani beyin birbirinin izdüşümü gibi olan iki beyin bölümünden oluşmaktadır. Bu vücudun birçok yerinde de kendini gösteren dışsal bir ikilikle eşdeğerdedir. Nitekim iki gözümüz, iki kulağımız, iki kolumuz, iki bacağımız ve iki böbreğimiz vardır. Bunlara benzer olarak beyinde de, bütün hareketlerimizi yöneten iki “hareketli” merkez vardır. Yürümek, tutmak ve çiğnemek gibi hareketleri yönlendiren bu merkezlerin yanı sıra beyinde, kasların dokunma ve eklem yerlerinin şekil alma duyarlılıklarını yöneten iki de “duyumsal” merkez bulunmaktadır. Yine buna benzer biçimde, iki görme ve iki işitme merkezimiz vardır. Bedenimizin sağ ve sol taraflarındaki bazı organlar ise, beynin kendisine göre ters olan (diyogonaldeki) bölümü tarafından yönetilirler (Vester, 2004, s.33-34).

3. Dil-Düşünce İlişkisi ve Etkileri

Dil, sosyal bir kurum olmakla birlikte çok karmaşık bir olgudur. Kişiyeye ait bir meleke olması bakımından ruhî, konuşma aygıtından gelmesi sebebiyle fizyolojik ve bir ses olayı olmakla fizik yönleri vardır. Bu sebeple günümüzde türlü yönlerden ve farklı amaçlarla incelenen bir konu olmuştur (Banguoğlu, 1974, s. 18).

İnsanlık çok eskilerden bu yana dille birlikte yaşamıştır. Kendisinin bir dilsel çevresi, dil dünyası olması birlikte yaşamasının bir sonucudur. Dil sayesinde toplum olmayı başarmış, birlikte yaşamayı öğrenmiştir. Yine dil sayesinde yeni buluşları yapmış, tapınılacak bir dini öğrenmiş, bilimin gelişmesini sağlamıştır. Düşünceyle dil arasında sıkı bir bağ vardır (Günay, 2004, s.18). Hatta öyle ki düşüncenin dile aktarılması bilgiye dönüşmesini sağlar (Yazoğlu, 2005, s.123).

Peki, düşünce ile dil, aynı şey midir? Kimi zaman düşünmenin iç sesle konuşmaktan ibaret olduğu söylenmiştir, bu her zaman için geçerli olmasa gerek. Ama dil, kuşkusuz, düşünceyle sıkı sıkıya bağlantılıdır çünkü düşüncelerimizi diğer insanlara bu yolla aktarırız. Dolayısıyla da ister sözcükler biçiminde olsun isterse işaretler, dağarcığımızdaki nesneleri,

olayları, nitelikleri ve diğerlerini ifade edebilecek simgelere ihtiyaç duyarız. Bu simgelerle oynayarak kendi zihnimizde oluşturduğumuz düşünceleri başka zihinlere aktarırız (Corballis, 2003, s. 27-28).

İnsanın dünyaya açılmasını, dili ve düşüncesi sağlamıştır. Yirmi yıl önce yaşadığı sanılan maymunla aynı türden gelen çağdaş maymunun bilgisizliğine karşı, çağdaş insanın üstün bilgisi, insanların ağızlarındaki dili, gereği gibi kullanabilmelerinden doğmuştur. Maymun yavrusuna hiçbir bilgi vermeden ölür. İnsan, çocuğuna yirmi milyon yıllık bir bilgi bırakır. Dil, insangillere kendisini öteki canlılara pek üstün kılan hızlı bir gelişme sağlamıştır. İnsan, dilini kullandığı günden itibaren yepyeni bir diyalektik gelişmeye başlamıştır. Bu diyalektik, dil-düşünce diyalektikidir. İnsanın özgürlüğü diliyle gerçekleşmektedir. Düşüncenin dile bağlılığı tanıtlanmıştır. İlk düşünen ilk konuşandı. Dil ve düşünce birbirlerini karşılıklı etkileyerek, genel diyalektiğin içinde, çok hızla gelişen özel bir diyalektige başlamış bulunmaktadır. İnsan, sözcüklerle özetleyerek dünyanın fizik yükünden kurtulmuştur, bilgi elde edebilmek için harcamak zorunda olduğu gücü ve zamanı kazanmıştır. Artık gitmesi, görmesi, dokunması, bulması, işitmesi, araması, koklaması, tatması gerekmez. Dil ve düşünce diyalektiği geçmişle geleceği birleştirmiş, uzaklığı yakına getirmiştir (Taşer, 2006, s.44-45).

İnsanı hayvandan ayıran başlıca ayrımlardan birinin, insanın konuşan varlık olması her zaman söylenir. Bu anlayışı Antik Çağ'da ortaya konmuş bir tanımlamada açık olarak görürüz. İnsan, zoon logon ekhon'dur. Yani insan konuşan varlıktır. Burada logon logos'la ilgilidir. Logos kavramı da iki anlamı içinde taşır: Logos, bir yandan söz demektir, dil demektir, öbür yandan düşünce, akıl, mana demektir. Demek ki logos kavramında dille düşünce iç içedir, logos kavramında düşünme ile konuşma, düşünce ile söz, kelime birbirinden koparılmaz şekilde kaynaşmış bulunurlar (Akar-su, 1955, s.26).

Dil- düşünce birbiriyle bağlantılı ve birbirleriyle olmazsa olmaz ilişkiye sahip iki kavramdır. Lakin bu ikiliye dil açısından bakanlar dilin düşüncüyü belirleyeceğini söylerken, konuya düşüncenin nesnelliği açısından bakanlar, düşüncenin dili belirleyeceğini savunmuşlardır (Ayık, 2002, s.267).

Dilin düşüncüyü oluşturduğu şeklindeki bakış açısına sahip düşünür ve yazarlar bu düşüncelerini farklı farklı dayanaklarla ifade ederlerken, dilin düşüncüyü somutlaştıran yapısına değinmeleri hususunda ortaklardır.

Dil, düşüncenin aletidir. Dil ile düşünürüz. Bir taraftan da bizzat düşünce ile var olur. Bir insanın diline hâkim olan onun düşüncesine

hâkim olacaktır (Songar, 1986, s.117-118). İnsan için bu derece önemli olan düşünebilme özelliği, gerçek değerini dışa vurulduğunda kazanır. Dışa vurulmayan düşünceler, denizin dibindeki inciler gibi değerlidirler; ancak, kullanılmadıkları için bir işe yaramazlar. İnsanların düşüncelerini dışa vurmalarını dil sağlar. Dil, düşüncelere değer kazandırır ve gelişme imkânı verir. Bu anlamda dil de tıpkı düşünce gibi insanın ayrıcalık belgesidir. Dil, düşüncenin yolunu açan bir anahtardır. Düşüncede mevcut olup da ses olarak karşılığı bulunmayan kavramlar, dış dünyaya açılmazlar (Yaman, 2008, s.8-9).

Düşünmenin dil olmadan var olmasına olanak yoktur. Çünkü düşünme, ancak varlık dünyasında karşılığı ve herhangi bir anlamı olan sözcüklerle olur. Dil ile düşünme, dil ile başka varlık alanları arasında o derece kenetlenmiş sıkı bir bağ vardır ki, uydurularak ortaya atılan sözcükler, derhal göze çarpar; cümlelerin düşünce yapısında bir boşluk meydana getirir (Mengüşoğlu, 2000, s.245). Toplumda yaşayan insan, zihnindeki düşünceye uygun kelimeyi bulmak zorundadır. Herkes gereksinimlerinin türüne ve olanaklarının genişliğine göre bunu gerçekleştirmeye çalışır (Vendryes, 2001, s.32).

Her düşünmede, ses halinde dışarı çıkmamış olsa bile içten bir konuşma vardır. Kuşkusuz hiç bir düşünce belli bir dille bağlı değildir. Herhangi bir düşünceyi herhangi bir dille dile getirmek mümkündür. Ama insan mutlaka bir dille düşünür, düşüncesini bir dille bağlamak zorundadır, bu ister kendi dili ister yabancı bir dil olsun. Düşünme ve konuşma aynı olayın görünüşleridir. Her düşünce özü gereği bir sözdür. Her düşünce bir anlatım biçimi bulmaya çalışır. Aslında dil, düşüncenin gerçekleşmesinin şartıdır. Konuşanların anlaşması, dinleyenin konuşma sayesinde konuşanın bilincinde geçen şeyi anlaması dilin bir başarısıdır (Kaplan, 1992, s.30).

Wilhelm von Humboldt'a göre de dil, düşüncenin basit bir aleti değildir, dil, düşünceyi yaratan bir şeydir. Dil, gerçek faaliyetini insanda düşünen ve düşüncede yaratan kuvvetin kendisinde gösterir, yani yapıcıdır. Dil, sadece bilinen hakikatleri tasvir eden bir araç değildir, bilinmeyi keşfeden bir araçtır (Akarsu, 1955, s.30).

Düşüncenin dili oluşturduğunu düşünenlerden olan Descartes bu durumu şöyle ifade eder: Hayvanların insanlar gibi konuşamamalarının nedeni onların ağızlarında dillerinin eksik olması ya da bir uzuv eksikliği sorunu değildir. Hayvanlarda eksik olan düşüncedir (Altınörs, 2015, s.33).

Dilin üretimi düşünce ile başlar. Düşünce kelimelere, ardından da cümlelere çevrilir. Kurulan cümlelerin sesli olarak ifade edilmesiyle dil üretilmiş olur. Dilin kavranması, sesleri işitmekle başlar. Sesler, sözcükler-

le anlam kazanır. Sözcükler, bir anlam oluşturacak şekilde birleştirilir, böylece önermeler oluşur. Yani dilin kullanılması için çeşitli düzeylerden geçmesi gerekir (Soysol, Yalçın ve Can, 2008, s.41).

Dilin ve düşüncenin birbirlerine göre üstünlüğünü savunanların yanında ikisini eşdeğer ya da birbirlerinin hem nedeni hem sonucu olarak da görenler vardır. Delacroix'ten yaptığı alıntıda da Vendryes, onun şu görüşüne yer verir: Dil, mantıksal düşüncenin hem koşulu hem de sonucudur, düşünce kelimeye yapışıktır (Vendryes, 2001, s.51).

Düşünce ve konuşma yani dil, aynı şeydir. Ruhun kendi kendine içten yaptığı konuşmaya düşünce deriz (Platon, 2012, s. 122). Düşünce dille yaşar dille düzene girer. Diğer taraftan düşünceden arındırılmış bir dil ise, hayatiyeti olmayan boş bir kalıptır. Görülüyor ki bu ikisi arasında zorunlu bir ilişki vardır. Gelişmeleri birbirlerine bağlıdır. Düşünce var olana nüfuz edip yeni kavramlar kazanıp onları ifade ederek dili zenginleştirir. Dil zenginleştikçe de düşünce varlığa nüfuz etmede güç kazanır (Öner, 1984, s.2). Dil, düşünce ilişkisinin tartışıldığı teoriler üç grupta toplanabilir. Bunlar: düşünce dili meydana getirir diyen, aralarında Descartes'in de bulunduğu birinci grup, dil düşünceyi meydana getirir diyen Peirce'ün de aralarında bulunduğu ikinci grup, dil ile düşünce özdeştir, birbirini belirler diyen üçüncü gruptur (Kargın, 2023, s. 145).

“Düşüncenin dile bağlı olduğunu savunan Sapir-Whorf teorisi, kurucuları Edward Sapir ve Benjamin Lee Whorf'un birbirine benzer iki hipotezinin birlikte ele alınmasından meydana gelir. Sapir-Whorf teorisinin temel önermesi dilin düşünceyi oluşturduğu yönlü iddiasıdır. Bu teoriye göre farklı dilleri konuşanlar gerçeği farklı şekilde algılar ve düşünürler. Her dil kendi bünyesinde bir dünya görüşü barındırır. Kişi hangi dili konuşuyorsa o dile ait dünya görüşüne mensup olur. Sapir-Whorf hipotezi iddiaları psikoloji, etnoloji, antropoloji, sosyoloji, felsefe ve doğa bilimleri gibi birçok bilim dalını ilgilendirmektedir. Bunun nedeni gerçeklik, konuştuğumuz dil tarafından algılanır ve yapılandırılırsa, nesnel bir dünyanın varlığı sorgulanır hale gelir ve elde edebileceğimiz bilimsel bilgi, öznel olmaya mahkûm kalır. Dilsel görelilik ilkesi temel bir determinizm ilkesi halini alır.” (Lund, 2003, s.57-59, Akt. Kargın, 2023, s.150-151).

Düşünce, özün gereği bir sözdür. İnsan mutlaka bir dille düşünür ve düşüncelerini bir dille ifade eder. Bu dil ister insanın kendi konuştuğu dil olsun isterse bir başkasının dili. Sonuç olarak her düşünce bir anlatım biçimi bulmaya ve kendisini bu yolla ifade etmeye çalışır (Gül ve Soysal, 2009, s.69). “Düşüncenin dile bağımlı olmadığını söyleyenlere göre, düşünme eyleminin dil olmadan da gerçekleşmesi mümkündür. Ancak, bu yaklaşımı sergileyenler, düşüncenin hangi yönüyle ve ne ölçüde dilden

bağımsız olduğunu yeterince açıklayamamışlardır. Özellikle, ortaya konulan ve deneysel veri türünden olan bu yaklaşımlar, düşüncenin dilden bağımsız bir gerçekliği olduğu savına dayanmaktadır. Düşüncenin dile bağımlı olmadığını ya da düşüncenin araç gerektirmediğini savunan görüşlerin temelinde şöyle bir ayırım yatmaktadır: Dil kullanılarak başkalarına aktarılan düşünce şekli, genellikle düşünmeden çok, düşüncenin aktarılması ya da anlatılması ile ilgili bir düzey olarak görülmektedir. Böyle bir durumda, düşüncenin varlığının tespiti somut olarak mümkün değildir. Ancak, düşüncenin aktarılmasıyla, yani dili kullanarak sözcükler ve cümleler aracılığıyla bu mümkün olabilir. O halde, dili kullanmayı sadece düşüncenin aktarılması olarak görmek doğru bir yaklaşım değildir. Bu yaklaşımın tersine, düşünce bir iç konuşma şekli olarak da değerlendirilmekte ve dil, insan düşüncesinin bir ürünü olarak görülmektedir.” (Gül ve Soysal, 2009, s.72).

“Düşüncenin dilden bağımsız olduğunu ya da düşüncenin araç gerektirmediği de söylenebilir. Ancak, böyle bir sonucun dil ve düşünce ilişkisi bağlamında ve bu ilişkinin yönünün belirlenmesi noktasında soruna çözüm olamayacağı ifade edilebilir. Böyle bir yaklaşımda iki husus önem ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, düşünceyi başlı başına bir varlık alanı olarak görme ve varlık garantisini herhangi bir unsura bağlamama; ikincisi ise, düşüncenin mevcut şekliyle bir özerkliğinin ve varlığının olmasına rağmen, bu varlığın ve kendindeliğin ancak başka bir unsurla desteklenmesi halinde hayatiyet kazanacağı ve somut bir şekle gireceği ve bunun da ancak dille mümkün olacağı hususu. Kısaca düşünce, başlı başına bir gerçeklik, önemli bir unsur olarak görülebilir. Fakat bu durumun gerçekleşmesi ve onun varlığının yansımaları şüphesiz dille mümkün olmaktadır. Diyebiliriz ki, düşüncenin kendinde bir gerçeklik olarak var olmakla birlikte, dile gereksinim duymadan varlığını yansıtması, onu anlamlandırması ve işlevsel kılması oldukça zor görünmektedir.” (Gül ve Soysal, 2009, s.73-74). Ancak dille düşüncenin ilişkisinde daha önce de ifade edildiği gibi tek şey dilin düşüncenin ifadesinde işe yararlığı değildir.

Sonuç

Denilebilir ki dil ve düşünce ilişkisinde dilin mi düşünceyi etkilediği yoksa düşüncenin mi dili etkilediği yoksa ikisinin özdeş mi olduğu şeklindeki bakış açıları felsefenin soru ve sorunlarının çözümünde dil sorunlarının çözülmesi gerektiğini savunan anlayışta birbirinden farklı durumlar meydana getirmektedir. Zira düşünce soyut bir kavramdır ve dile gelen ve dilde de yer alan diğer soyut kavramlarla bir yönüyle ilişki içerisinde.

Meselenin bir ayağında somutluk soyutluk varken bir diğer ayağında ise dilin uzlaşmaya dayanması ve nesnesinin karşılığı olmaması olayı vardır. Ancak uzlaşmaya dayanmanın hem avantaj ve dezavantajlı tarafları vardır; uzlaşma kısmen birliği sağlamakla beraber kimin uzlaşsın ve nesneyle uyum ya da uyumsuzluğunun belirlenmesinin nasıl olacağı belli midir?

Dil, düşünce ilişkisine farklı açılardan bakanlar, kendilerini haklı çıkaracak delillerle görüşlerini kanıtlamaya çalışmışlardır. Yalnız bu iki kavrama tek bir taraftan bakmak çok da doğru değildir. Zira hangisinin hangisini daha çok etkilediğini ya da hangisinin sebep ya da sonuç olduğunu belirlemek neredeyse imkânsızdır. Yönetim olarak her ikisinin de beyne bağlı olması ve beynin de çok kompleks bir işletim sisteminin olması ikisi arasında bir ilişkinin varlığını zorunlu kılar. Ayrıca bu tam açıklanamayan mekanizma, bize ikisinin de aynı öneme sahip olduğunu da düşündürür.

Dilin düşünceyi etkileyip etkilemediği ya da düşüncenin dili etkileyip etkilemediği konuşamadığı halde düşünen ya da düşünemediği halde konuşabilen insanların var olup olmadığına da bağlıdır. Özellikle düşünme ve konuşmanın aynı merkezde yani beyinde yer alması ve beyne ya da beynin konuşma veya düşünme noktalarına verilen hasarların tespiti de ilişkinin nasıllığını belirlemede bir hayli öneme sahiptir. Bu durumu Chomsky şu şekilde ifade etmektedir: “İnsan zihni/beyni etkileşimde bulunan değişik bileşenlerden oluşan karmaşık bir sistemdir. Bu bileşenlerin birine dil yetisi diyoruz. Bu sistem, insanlara özgüdür ve türün bütün bireylerinin ortak bir özelliği olma durumundadır.” (Chomsky, 2019, s. 49).

İnsanı diğer canlılardan ayıran yetilerinden iki unsurun da aynı yerden doğmuş olmaları da aralarında bir ilişki olduğu ya da olması gerektiği hissini doğurmaktadır. Dünyaya geldiğimiz anda konuşamadığımız gerçeğine rağmen düşünüp düşünemediğimiz noktasında bazı araştırmacılara göre bebeklerin düşünebildiği iddiası düşünmenin dilden önce olabileceğini akla getirmektedir. Ancak bu düşünme dili etkileme ya da dilden etkilenme düzeyinde değildir. Zira yeni doğan insan yavrusu konuşamamaktadır.

Dil üzerine yapılan çalışmalar onun dışa yansıyan bir yönü olması hasebiyle yani kelimelere dökülmesiyle; düşünceye nazaran bir nebze olsun daha kolay anlaşılabilirliği ve daha fazla kaynağa sahip olacağı şeklinde bir anlayış oluşturma ihtimalini de akla getirmektedir. Ancak felsefedeki düşünce ve dil etkileşimini ele alırken dili oluşturan sözcükler ve bu sözcüklerin nesnesiyle ilişki ya da ilişkisizliği, dil ve düşünce arasındaki ilişkide dilin daha somut gibi anlaşılması önündeki engellerden biri

gibidir. Nesnelere verilen adların nesnelerin özelliğinden kaynaklı olup olmadığı meselesi İlk Çağlardan beri tartışılan ve dildeki sözcüklerin büyük bir çoğunluğunun onu kullananların uzlaşısı sonucu meydana getirildiğine kanaat getirilen bir şeydir.

Dil olmadan düşünce olmaz iddiası ya da dilin düşünceyi başlattığı ya da geliştirdiği şeklinde iki farklı aşamada ele alınması gerekli gibidir. Zira başlatmada dilin etkisinin olup olmadığını ortaya koymak kolay değilse de ileri düzey bir düşünme etkinliğinde dilin etkisi inkâra edilemez gibidir. Düşünce olmadan dil olmaz denildiğinde de düşünceyle kastedilenin ne olduğunun ortaya koyulması bir hayli önemli gibidir. Düşünceyle en eski ve girift olmayan tarz kastediliyorsa bunun dilin meydana gelmesinde bir etkisinin olup olmayacağı da tartışmalıdır. Ancak ileri formda bir düşünce dil etkilenebilir.

Dilin canlı olduğu ve içine doğduğu kültürden etkilenip onu etkilediği de hesaba katılınca dil ve düşünce ilişkisinde herhangi birinin öne alınmasından ziyade ikisinin de birbirini etkilediği ve kısmen merkezleri itibarıyla aynı olmaları hasebiyle özdeş kabul eden anlayışların daha isabetli olabileceğini akla getirmektedir. Hatta başka bir bakışla da doğrusal bir etkiden ziyade döngüsel yani dairesel olarak hem etkileyen hem etkilenen rollerini paylaşan iki unsur olarak ele alınması sorunun çözümünde daha yerinde olacak gibidir.

Kaynakça

- Adalı, Oya. (2004). *Anlamak ve Anlatmak*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Akarsu, Bedia. (1955). *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Aksan, Doğan. (1979). *Her Yönüyle Dil*. Ankara: TDK Yayınları.
- Aksan, Doğan. (2003). *Dil, Şu Büyülü Düzen*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Altınörs, Atakan. (2015). *Dil Felsefesi Tartışmaları : Platon'dan Chomsky'ye*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Altuğ, Taylan. (2008). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2002). *Yorum Üzerine*. (Saffet Babür, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Auroux S. And Kouloughlı, D. (1991). Why Is There No 'True' Philosophy of Linguistics?, *Language d Commun;carron*. Vol. II, No. 3, 151-163.
- Ayık, Hasan. (2002). Ali Sedat Mantiğında Dil-Düşünce İlişkisi, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 267-275.
- Banguoğlu, Tahsin. (1974). *Türkçenin Grameri*. İstanbul: Baha Matbaası.
- Baymur, Feriha. (1994). *Genel Psikoloji*. Ankara: İnkılap Yayınevi.
- Bolay, Süleyman Hayri. (2004). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Cassirer, Ernst. (1997). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. (Necla Arat, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cevizci, Ahmet. (2000). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Chomsky, Noam. (2019). Bilgi Sorunları ve Dil: Managua Dersleri. (Veysel Kılıç, Çev.). İstanbul: Bgst Yayınları.
- Corballis, Michael C. (2003). *İşaretten Konuşmaya Dilin Kökeni ve Gelişimi*. (Aybek Görey, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınları.
- Çelebi, Vedat. (2016). Çağdaş Mantıkçı Anlam Kuramında Dil-Dünya İlişkisi ve Metafiziğin Yadsınması, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı 26, 69-84.
- Çetin, Engin. (2004). Eski Türkçedeki İnsan Yapımı Nesne Adlarında Ödünçlemeler Üzerine, *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları*, 193-210.
- Çotuksöken, Betül. (2001). *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Dewey, John. (1957). *Düşüncenin Terbiyesi*. (Orhan Etker ve Baha Arıkan, Çev.). İstanbul: Muallimler Cemiyeti.
- Eco, Umberto. (2008). *Yorum ve Aşırı Yorum*. (Kemal Atakay, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Eflatun. (1944). *Kratylos*. (Suat Y. Baydur, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Gökçe, Orhan. (2001). *İletişim Bilimine Giriş*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Guiraud, Pierre. (1994). *Göstergebilim*. (Mehmet Yalçın, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

- Guitton, Jean. (1961). *Düşünme Sanatı*. (Cevdet Perin, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gül, Fikri ve Soysal, Birol. (2009). Dil ve Düşünce İlişkisi Üzerine, *SBarD*, Sayı 13, 65 – 76.
- Günay, Doğan. (2004). *Dil ve İletişim*. İstanbul: Multilingual.
- Gündoğan, Ali Osman. (2002). Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi, *Türk Yurdu*, Sayı: 178, 18-22
- Hançerlioğlu, Orhan. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Herodotos. (1973). *Herodot Tarihi*. (Müntekim Ökmen, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İnan, İlhan. (2012). *Dil Felsefesi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- İtil, Abidin. (1963). *Sanskrit Kılavuzu*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları.
- Jaspers, Karl, (1995). *Felsefe Nedir?*. (İsmet Zeki Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Kaplan, Mehmet. (1992). *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kargın, Hüseyin. (2023). Charles Sanders Peirce’ün Dil Felsefesi, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, (13), 145-185.
- Kılıç, Veysel. (2009). *Anlambilime Giriş*. İstanbul: Papatya Yayınları.
- Koob, Andrew. (2011). *Düşüncenin Kökeni*. (Nilgün Güngör, Çev.). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Köknel, Özcan. (1997). *İnsanı Anlamak*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Köknel, Özcan. (2003). *Akıl ile Düşünce Gücü*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Krishnamurti, J. (2000). *Zihin ve Düşünce Üzerine*. (Cengiz Erengil, Çev.). İstanbul: Ayna Yayınevi.
- Locke, John. (2004). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (Vehbi Hacıkadıroğlu, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Mardin, Şerif. (1976). *İdeoloji*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Marquez, Gabriel Garcia. (2005). *Yüzyıllık Yalnızlık*. (Seçkin Selvi, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takıyettin. (2000). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Öner, Necati. (1984). Dil, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı:3, 2-5.
- Özen Baykent, Ufuk. (2017). Dil Felsefesinde Anlam Sorunu, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 56, 497-508.
- Platon. (2012). *Sofist*. (Furkan Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Porzig, Walter. (1985). *Dil Denen Mucize*. (Vural Ülkü, Çev.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Rousseau, Jean Jacques. (2009). *Dillerin Kökeni Ütüne Deneme*. (Ömer Albayrak, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ruhlen, Merritt. (2006). *Dilin Kökeni*. (İsmail Ulutaş, Çev.). Ankara: Hece Yayınları.

- Songar, Ayhan. (1986). *Dil ve Düşünce*. İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Kliniği Vakfı Yayınları.
- Soykan, Ömer Naci. (2006). *Felsefe ve Dil*. İstanbul: MVT Yayınları.
- Soysol, Şebnem. Yalçın, Kızbes. Ve Can, Handan. (2008). Kısa Süreli Bellek ile Dil Arasında İlişki Var mı?, *RCHP*, Sayı:3-4, 37-46.
- Taşer, Suat. (2006). *Örneklerle Konuşma Eğitimi*. İstanbul: Papirüs Yayınları.
- Uygur, Nermi. (1997). *Dilin Gücü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ünalın, Şükrü. (2002). *Dil ve Kültür*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınevi.
- Vendryes, J. V. (2001). *Dil ve Düşünce*. (Berke Vardar, Çev.). İstanbul: Multilingual.
- Vester, Frederic. (2004). *Düşünmek, Öğrenmek ve Unutmak*. (Aydın Arıtan, Çev.). İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Wittgenstein, Ludwig. (2006). *Felsefi Soruşturmalar*. (Deniz Kanıt, Çev.). İstanbul: Totem Yayınları.
- Wittgenstein, Ludwig. (2007). *Mavi Kitap, Kahverengi Kitap*. (Doğan Şahiner, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yalçın, Mehmet. (2010). *Şiirin Ortak Paydası 1 Şiirbilime Giriş*. İstanbul: İkaros Yayınları.
- Yaman, Ertuğrul. (2008). *Yazma Sanatı*. Ankara: Savaş Yayınevi.
- Yazoğlu, R. ve İmamoğlu, T. (2010). *Klasik Mantık*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Yazoğlu, Ruhattin. (2005). Dil-Kültür İlişkisi, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Cilt 2, Sayı 5, 123-143.
- Yüksel, H. Gülru. (2009). Felsefenin Gözü ile Dilin Bazı Problemleri, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 11, Sayı 1, 151-163.
- Zillioğlu, Merih. (2003). *İletişim Nedir?*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Bölüm 5

FARKLI KIRAATLERİN DELİLLENDİRİLMESİNDE KULLANILAN YÖNTEM AÇISINDAN İBNÜ'L-CEVZİ'NİN ZÂDÜ'L-MESÎR ADLI TEFSİRİ¹

Ali Haydar ÖKSÜZ²

1 Bu çalışma, Dr. Öğr. Üyesi Cemil KÜÇÜK'ün danışmanlığında 2021 tarihinde Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan ve kabul edilen “Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi'nin Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr Adlı Eserinde Kıraatlara Yaklaşımı” isimli doktora tezimizin ilgili bölümünden hareketle genişletilerek hazırlanmıştır.

2 Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye. ORCID ID: 0000-0003-3821-5085. alihaydar.oksuz@comu.edu.tr

Giriş

Kur'an-ı Kerim'in indirilmeye başlanmasıyla birlikte müslümanlar nesiller boyunca onu anlayabilmek ve hayatlarına uygulayabilmek için daima çaba içerisinde olmuşlardır. Öncelikle gelen Kur'an vahyini Hz. Peygamber'in aracılığıyla öğrenmeye, sonrasında ise Kur'an'ın özellikle eğitim ve öğretimiyle meşgul olmaya devam etmişlerdir. Kıraat ilmi, müslümanların Kur'an ile olan bu eğitim öğretimi neticesinde ortaya çıkan ve zamanla gelişip sistemli hale gelen bir ilimdir. Kıraat ilmiyle birlikte Kur'an'ın Hz. Peygamber ile birlikte başlayan kendine özel eğitim ve öğretiminin doğru ve aslına uygun bir şekilde devam ettirilmesi amaçlanmıştır.

Kıraat ilmi, Kur'an'ın eğitim ve öğretim süreci içerisinde gelişerek tedvin edilmeye devam etmiş ve bu ilimle alakalı çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Özellikle Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik yapılan çalışmalar neticesinde kaleme alınan tefsir eserlerinde âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla kıraat farklılıklarına çokça müracat edilmiştir. Kıraat farklılıklarına tefsirinde yer veren müelliflerden birisi de Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)'dir. İbnü'l-Cevzî, Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik kaleme aldığı tefsiri *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* isimli eserinde kıraat farklılıklarına atıfta bulunarak âyetlerin anlamlandırılmasında kıraatlerden faydalanmıştır.

İbnü'l-Cevzî tefsirinde âyetlerin açıklamasını yaparken öncelikle âyette herhangi bir kelimedeki kıraat farklılığı varsa bu farklılıklara değinerek açıklamalarına başlamaktadır. Bu bağlamda sahih olarak kabul edilen okuyuşlarla birlikte sahih kabul edilmeyen okuyuşları da yeri geldiğinde belirtmektedir. Müellif eserinde on kıraat imamına, şâz olarak kabul edilen ve on dört kıraat imamı içerisinde yer alan dört kıraat imamına, sahâbe veya tâbiinden bazı kimselere kıraatleri nisbet ederek aktarmaktadır. Kıraat farklılığına değindiği bazı yerlerde ise belirtmiş olduğu farklı kıraatleri temellendirmek, bu kıraatleri delillendirmek ve onlara dayanak göstermek için birtakım yöntemler kullanmaktadır. Özellikle söz konusu olan farklı okuyuşun başka âyetlerde de benzerinin yer aldığını göstermek için âyetlerden örnekler zikretmesi, arapların sözlerinde veya şiirlerinde benzer kullanımların olduğunu göstermek için arap şiiri veya sözlerini aktarması ve söz konusu farklı okuyuştaki kelimelerin Hz. Peygamber'in sözlerinde de

kullanıldığını göstermek amacıyla Peygamberin hadislerinden bazılarını kullanması İbnü'l-Cevzî'nin kıraat farklılıklarını temellendirmek ve delillendirmek için kullandığı yöntemlerdendir. Bu bağlamda, İbnü'l-Cevzî'nin tefsirinde başvurduğu farklı kıraatlere dayanak göstermesiyle oluşan yöntemin verilecek örneklerle izah edilmesi tefsir-kıraat ilişkisi noktasında farklı kıraatlerin delillendirilmesinin ne şekilde olduğunun ortaya konması açısından önemlidir. Bu çalışmada müellifin farklı kıraatleri âyetlerden, Hz. Peygamber'in sözlerinden ve arapların kullanmış oldukları sözleri ile söylemiş oldukları şiirlerinden nasıl temellendirerek delillendirdiği tefsirden aktarılacak örnekler ışığında izah edilmeye çalışılacaktır.

1. Kıraat Farklılığına Âyet ile Dayanak Göstermesi

Zâdü'l-mesîr tefsirinde İbnü'l-Cevzî'nin farklı kıraatlere dayanak göstererek onları delillendirmek ve temellendirmek için başvurduğu yollardan birisi, belirtmiş olduğu farklı okuyuşla alakalı âyetlerde geçen lafızları zikretmesidir. Ele aldığı âyetle yer alan lafızla ilgili farklı kıraatleri zikreden müellif devamında ise söz konusu farklı okuyuşlara âyet içerisinden veya başka âyetlerden deliller getirerek belirtmiş olduğu kıraat farklılığının temellendirmesini yapmaktadır. Bu yöntemi kullanırken müellif öncelikle kelimedeki kıraat farklılıklarını belirtmekte, sonrasında ise “*بليل قوله / onun delili şu âyettir*”, “*ل قوله تعالى / Allah'ın şu âyeti sebebiyle*”, “*ك قوله تعالى / Allah'ın şu âyetinde olduğu gibi*”, “*ك قوله / şu âyetle olduğu gibi*”, “*حجة الجمهور قوله تعالى / cumhur kurrânın delili Allah'ın şu âyetinde olduğu gibi*”, “*منه قوله تعالى / Allah'ın şu sözü de bundandır*”, “*فهو مثل / bu, şu misaldeki gibi*”, “*قال عز وجل / Aziz ve Celil olan Allah şöyle demiştir*” ve benzeri ifadeler kullanarak zikretmiş olduğu kıraat farklılığına delil olarak göstereceği âyeti örnek olarak vermektedir.¹

Konuyla ilgili vermek istediğimiz ilk örnek, *وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ*

¹ Tefsirde yer alan benzer bazı örnekler için bk. el-Bakara 2/185: *شَهْرُ رَمَضَانَ*; el-Âl-i İmrân 3/115: *يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ*; el-En'âm 6/61: *تَوْفَّقَهُ*; 6/91: *تُذَوِّنَهَا وَتُخَفِّفُونَ*; et-Tevebe 9/54: *أَنْ تُقْبَلَ*; er-Ra'd 13/17: *يُقَدَّرْهَا*; el-İsrâ 17/44: *تُسَيِّخُ*; el-Müzzemmil 73/6: *وَطَأَ*.

طَيْرًا طَيْرًا ²âyetinde yer alan طَيْرًا kelimesinin okunuşuyla ilgilidir. İbnü'l-Cevzî, âyetin bu kısmını çoğunluğun طَيْرًا şeklinde; Nâfi‘nin ise hem bu âyette hem de Mâide Sûresi'nde ³طائرا şeklinde okuduğunu belirtmektedir.⁴ Kelimeyle ilgili olarak çoğunluğun okuyuşu ve Nâfi‘nin okuyuşunu zikreden İbnü'l-Cevzî, çoğunluğun okuyuşuyla ilgili olarak Ebû Ali'den nakille farklı okumayı âyetle delillendirme yöntemine başvurmaktadır.⁵ Nitekim "حجة الجمهور قوله تعالى / Cumhur kurrânın delili Allah'ın şu âyetinde olduğu gibidir." ifadesiyle birlikte Ebû Ali'nin sözünü aktararak, hem bu âyet içerisinde hem de başka âyette⁶ yer alan كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ lafzını zikrederek kelimenin Kur'an'da bu şekilde geçtiğini ve كَهَيْئَةِ الطَّائِر şeklinde geçmediğini; dolayısıyla çoğunluğun kıraatinin delilinin lafzın Kur'an'daki bu kullanımının olduğunu zikretmektedir. Buna karşılık olarak Nâfi‘nin de kıraatinin açıklamasına yer veren İbnü'l-Cevzî, onun طائرا şeklindeki okuyuşu tercih ettiğini ve bunun da "Üflediğim veya heykelini yaptığım şey kuş olur." manasında kullanıldığını vurgulamaktadır.⁷

Diğer bir örneğimiz, فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ⁸ âyetindeki آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ lafzıyla ilgilidir. İbnü'l-Cevzî, cumhur kurrânın kelimeyi آيَاتٌ şeklinde okuduğunu söyler. Aynı zamanda 'Atâ'nın rivayetiyle İbn Abbas'ın ise آية بينة şeklinde tekil olarak okuduğunu ve bunun aynı zamanda Mücâhid'in de okuyuşu olduğunu belirtmektedir.⁹ Kelime üzerinde sahih ve şâz olan iki farklı kıraati

² el-Âl-i İmrân 3/49.

³ Müellif burada Mâide Sûresi'nin 110. Ayetini kastetmektedir.

⁴ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015), 196; طَيْرًا kelimesinin kıraatiyle ilgili bk. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980), 206; Halîl Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâ'ât*, thk. Sa'id el-Afgânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 164.

⁵ Ebû Ali el-Fârisî'nin lafız hakkındaki açıklamaları için ayrıca bk. Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Kahvecî Bedreddin - Cüveycâtî Beşîr (Beyrut: Dâru'l Me'mûn Li't-türâs, 1984), 3/44.

⁶ el-Mâide 5/110.

⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 196.

⁸ el-Âl-i İmrân 3/97.

⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 211; آيَاتٌ kelimesinin kıraatiyle ilgili bk. Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâ'ât* (Dimeşk: Dâru Sa'di'd-dîn, 2002), 1/547-548.

15 *âyetinde ثُمَّ ile yeni bir söz başı olduğu gibi okuyuşuyla da söz başı olduğunu zikretmektedir.*¹⁶ İbnü'l-Cevzî, âyetinde cumhur kurrânın okuyuşu dışında kalan ve Hamza ile Ebân tarafından Âsım'dan rivayet edilen okuyuşla ilgili açıklamasında “كقوله تعالى / Allah'ın şu âyetinde olduğu gibi” açıklamasıyla birlikte Ferrâ'dan nakille bu okuyuşa başka bir âyetten dayanak göstermekte ve bu şekildeki okuyuşun başka âyetlerde de kullanımının olduğunu belirtmektedir.¹⁷

Tefsirde, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهَرِ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أُمِينَ النَّبِيِّتِ الْحَرَامَ يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ*¹⁸ âyetinde yer alan *صَدُّوكُمْ* lafzının okunuşuyla ilgili de açıklamalara yer verilmiştir. İbnü'l-Cevzî, âyetin bu kısmını İbn Kesîr ve Ebû Amr'ın kesra hareke ile; geri kalanların ise fetha harekeyle okuduklarını söylemektedir.¹⁹ Farklı iki okuyuşu zikrettikten sonra fetha harekeyle okunduğunda *الصد* lafzının mâzi kılındığını ve manasının da “sizi çevirmelerinden dolayı” şeklinde olacağını belirtmekte; kesra harekeyle okunduğunda ise lafzın başında yer alan edatın şart edatı olacağını ve “Sizi çevirmeleri de beklenir.” şeklinde mana verileceğini zikretmektedir. Zikretmiş olduğu her iki okuyuşun da manalarına değinen müfessir, sonrasında Ebu'l-Hasan Ahfeş'den nakille söz konusu edatın kesra hareke ile okunduğu zaman da mâzi anlamına gelebileceğini söyleyerek, bununla ilgili olarak “كقوله / şu âyetinde olduğu gibi” ifadesiyle birlikte Yûsuf Sûresi'ndeki âyet²⁰ yer alan *يَنْسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ* olarak

¹⁵ el-Âl-i İmrân 3/111.

¹⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Ahmed Yûsuf Necâtî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 2/187.

¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 914.

¹⁸ el-Mâide 5/2.

¹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 353; *صَدُّوكُمْ* lafzının kıraatiyle ilgili bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 242; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'ati's-seb'a ve 'ilelihâ ve hücecihâ*, thk. Muhyiddin Ramazan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/405.

²⁰ el-Yûsuf 12/77.

göstermektedir.²¹ Zira bu âyetle de edat kesra hareke ile okunarak onlara göre (Yusuf'un kardeşlerine) hırsızlık olayı mâzide gerçekleşmiştir. Ayrıca İbnü'l-Cevzî, nakletmiş olduğu bu kıraatle ilgili Ebû Ali Fârisî'den naklettiği şiiiri de burada zikretmektedir. Farklı kıraatleri ve bunlarla ilgili bilgiler sonucunda son olarak yazar İbn Cerîr Taberî'den nakille söz konusu edattaki hemze harfinin fetha hareke ile okunmasının mana açısından daha açık ve anlaşılır olduğunu; zira âyetin yer aldığı sûrenin Hudeybiye Seferi'nden sonra indiğini ve âyetteki çevirme olayının Hudeybiye Seferi'nden önce gerçekleştiğini vurgulamaktadır.²²

Bu başlık altında son vereceğimiz örnek, ²³ *وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي* âyetinde yer alan *يَمُدُّونَهُمْ* kelimesidir. *Zâdü'l-mesîr* tefsirine bakıldığında, söz konusu âyetle geçen bu kelimeyi Nâfi'nin yâ harfinin damme ve mîm harfinin kesra harekesiyle *يُمَدُّونَهُمْ* şeklinde; geri kalanların ise yâ harfinin fetha ve mîm harfinin kesra harekesiyle söz konusu âyetle geçtiği gibi okudukları yer almaktadır.²⁴ Kelimeyle ilgili iki farklı kıraati zikreden İbnü'l-Cevzî, Ebû Ali'den nakille Kur'an'da övülen ve beğenilen bir şey için genel olarak *أَفَعَلْتَ* vezninde *أَمَدَدْتَ* denildiğini söylemekte ve buna Kur'an'ın farklı sûrelerindeki âyetlerde yer alan *أَتُمَدُّونَنِي بِمَالٍ*²⁵, *وَأَمَدَدْنَاَهُمْ بِفَاكِهَةٍ*²⁶, *وَأَمَدَدْنَاَهُمْ بِفَاكِهَةٍ*²⁷ lafızlarını; bunun aksine bir durum olduğunda ise kelimelerin *مَدَدْتَ* vezninde geldiğini ve buna da Bakara Sûresi'nde yer alan *طُعْيَانَهُمْ فِي* *وَيَمُدُّهُمْ فِي* lafzını delil olarak göstermektedir.²⁹ Burada kıraat farklılıklarına dair âyetlerden delillendirmeye başvururken “*كقوله* / şu âyetle olduğu gibi” lafzını âyetleri zikrederken kullanmaktadır. Buradan hareketle de bu âyetle

²¹ Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûre (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1990), 1/272.

²² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 353; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 8/50.

²³ El-'Arâf 7/202.

²⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 537; *يَمُدُّونَهُمْ* kelimesinin kıraatıyla ilgili bk. Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 1/487; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 301; el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/122.

²⁵ en-Neml 27/36.

²⁶ el-Mu'minûn 23/55.

²⁷ et-Tûr 52/22.

²⁸ el-Bakara 2/15.

²⁹ el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/122.

yâ harfinin fetha harekeyle okunmasının daha uygun olduğunu belirtmektedir. Ayrıca İbnü'l-Cevzî, Nâfi'nin kıraatinin gerekçesinin de Tevbe Sûresi'ndeki âyette geçen ³⁰فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ lafzının türünden olduğunu belirterek, bu âyette olduğu gibi olumsuz bir durum olduğu için bu şekilde bir kıraatin Nâfi' tarafından uygulandığını vurgulamaktadır.³¹

2.Kıraat Farklılığına Hz. Peygamber'in Sözlerinden Dayanak Göstermesi

İbnü'l-Cevzî'nin tefsirinde farklı kıraatlere dayanak göstererek onları delillendirmek için başvurduğu yöntemlerden bir diğeri de belirtmiş olduğu kıraat farklılığıyla ilgili Hz. Peygamber'in sözlerinden birisini zikretmesidir. Bu bağlamda müellif aktarmış olduğu hadis-i şerifi okuyuşa delil göstererek söz konusu kıraat farklılığının temellendirmesini yapmaktadır. Bu yöntemi kullanırken de öncelikle okuyuş farklılıklarını aktarmakta, sonrasında ise “*وفي الحديث عن النبي أنه قال / Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmuştur*”, “*وجاء في الحديث عن رسول الله / Rasûlullah'ın bir hadisinde şöyle buyurduğu zikredilmiştir*”, “*وجاء / Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir*”, “*وروت عن النبي أنه قال / Hz. Peygamber'den şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir*”, “*ومنه قول النبي / Hz. Peygamber'in sözü de bundandır*” ve benzeri ifadeler kullanarak söz konusu farklı kıraate delil olarak göstereceği hadislerle tefsirinde yer vermektedir.³²

Tefsire bakıldığında bu konuya örnek olacak kelimelerden birisi, ³³بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمِدِّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنْ ۖ بَلَىٰ ۚ اٰیٰتِیۡنَاۤیْکَ مُسَوِّمِیۡنَ kelimesidir. Kelimeyle alakalı okuyuş farklılıklarına değinen İbnü'l-Cevzî kelimeyi İbn Kesîr, Ebû Amr ve Âsım'ın vâv harfinin kesra harekesiyle; geri kalanların ise vâv harfinin fetha harekesiyle okuduklarını söylemektedir.³⁴ Farklı iki kıraatin sonucunda oluşan manalara da işaret ederek vâv harfî

³⁰ et-Tevbe 9/34.

³¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 537; el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/123.

³² Tefsirde yer alan benzer bazı örnekler için bk. en-Neml 27/22: سَبَّأَ؛ el-Müzzemmil: وَطَأَ؛ el-Mürselât 77/32: كَالْقَصْرِ.

³³ el-Âl-i İmrân 3/125.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 221; مُسَوِّمِیۡنَ kelimesinin kıraatıyla ilgili bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 216; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâ'ât*, 173.

fetha harekeyle okunduğunda “Onlara Allah nişan vurdu.”; vâv harfî kesra harekeyle okunduğunda ise “Melekler kendi kendilerine bizzat nişan vurdular.” şeklinde iki farklı mananın ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Hem farklı iki kıraati hem de bu kıraatlerin manasını zikrettikten sonra İbnü’l-Cevzî, Ahfeş’in de “Melekler kendilerine nişan vurdular.” şeklindeki açıklamasını zikrederek, “وفي الحديث عن النبي أنه قال / Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde şöyle buyurmuştur.” ifadesiyle birlikte kelimenin kesra harekeyle okunmasına Hz. Peygamber’in sözünden bir dayanak, delil getirmektedir. Nitekim müellif Ahfeş’ten nakille Bedir Savaşı zamanında Hz. Peygamber’in “سوموا فإن الملائكة قد سومت / Atlarınıza işaret, nişan vurun; melekler de vurdular.” sözünü söylediğini aktarmaktadır. Bu şekilde kesra harekeyle okumaya Hz. Peygamber’in sözünü dayanak göstererek bu okuyuşun temellendirmesini yapmaktadır.³⁵

Hız. Peygamberin sözünün delil olarak gösterildiği bir diğer örnek, *فَوَاقٍ وَمَا يَنْظُرُ هَؤُلَاءِ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ* âyetinde yer alan *فَوَاقٍ* kelimesidir. Müellif söz konusu *Zâdü’l-mesîr* tefsirinde kelimeyle ilgili olarak iki kıraatin var olduğundan bahsetmektedir. Buna göre Hamza, Halef ve Kisâi’nin kelimeyi fâ harfinin damme harekesiyle; geri kalanların ise fetha harekesiyle okuduklarını belirtmektedir.³⁷ Bu iki okuyuş arasında fark olup olmadığıyla ilgili olarak iki görüşün varlığından bahsederek bu görüşleri aktarmaktadır. Öncelikle bununla ilgili ilk görüşte her iki okuyuşun da aynı manaya geldiği ve bu görüşe Ferrâ, İbn Kuteybe ve Zeccâc’ın sahip olduklarını belirten İbnü’l-Cevzî, devamında Ferrâ’nın konuyla ilgili görüşünü aktarmaktadır. İbnü’l-Cevzî, Ferrâ’dan nakille bunun manasının “Onun için bir rahat ve ayrılma yoktur.” şeklinde olduğunu, aslının da hayvan emzirme sırasındaki yavrunun annesinin sütünün inmesini beklemesi manasındaki ifâka’dan geldiğini söylemektedir. Ayrıca “وجاء عن النبي أنه قال / Hz. Peygamber’den şöyle bir söz gelmiştir.” ifadesiyle birlikte Hz. Peygamber’in “العيادة قدر فَوَاقٍ نَاقَةٍ / Hasta ziyareti deveyi sağma kadardır.” şeklindeki sözünü

³⁵ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 221.

³⁶ es-Sâd 38/15.

³⁷ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1203-1204; *فَوَاقٍ* kelimesinin kıraatiyle ilgili bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 552; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teyisîr fi’l-kırâ’âti’s-seb’a*, thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şâğdeli (Dâru’l Endülüs, 2015), 493.

aktarmaktadır.³⁸ İbnü'l-Cevzî, bu şekilde Hz. Peygamber'in sözüyle damme harekeyle okuma şeklinin temellendirmesini yapmakta ve bu kıraate dayanak göstermektedir. Bununla birlikte yine Ferrâ'dan nakille fetha harekeyle okumanın daha yüksek mertebeli ve daha iyi bir lügat olduğunu vurgulamaktadır.³⁹ Müellif ayrıca İbn Kuteybe ve Zeccâc'ın kelimenin ne manaya geldikleriyle ilgili görüşlerine de âyetin açıklamasında yer vermektedir. İbnü'l-Cevzî, ikinci görüş olarak ise fetha ve damme harekeyle okumanın hangi manalara geldiğini açıklamakta; kelime fetha harekeyle okunduğunda "Onun için rahat yoktur." manasında; damme harekeyle okunduğunda ise "devenin sağımı" manasında olduğunu söyleyerek bu görüşün Ebû Ubeyde'ye ait olduğunu belirtmektedir.⁴⁰

Bu başlık altında son olarak vermek istediğimiz örnek, ⁴¹ فَيُؤْنَّ خَيْرَاتٍ kelimesinin okunuşuyla alakalıdır. İbnü'l-Cevzî kelimeye "الحر /huriler" şeklinde anlam vermekte, sonrasında ise şâz olarak kabul edilen bir okuyuş şeklini zikretmektedir. Bu doğrultuda kelimeyi Mu'âz el-Kâri, Âsım el-Cahderî ve Ebû Nehîk'in yâ harfinin şeddesiyle birlikte خَيْرَاتٍ şeklinde okuduklarını söylemektedir.⁴² Burada zikretmiş olduğu farklı kıraatle ilgili açıklamalarına devam eden müellif dilcilerin bu konudaki görüşünü aktarmaktadır. Bu bağlamda dilcilerin kelimenin aslının şeddeli olarak خَيْرَاتٍ şeklinde olduğunu ve sonradan hafifletilerek şeddesiz bir şekilde okunduğunu belirterek buna da "هَيْنٌ لَيْنٌ وَ هَيْنٌ لَيْنٌ" lafızlarını örnek olarak göstermektedir. Hemen bunun akabinde ise "وروت أم سلمة عن النبي أنه قال" / Ümmü Seleme Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet etmiştir." ifadesiyle birlikte Hz. Peygamber'in "خَيْرَاتُ الْأَخْلَاقِ حَسَنُ الْوُجُوهِ" / Ahlakları iyi, düzgün; yüzleri güzel" sözünü aktararak kelimenin Hz. Peygamber'in sözündeki kullanım şeklini göstermektedir. Bu sayede İbnü'l-Cevzi sahih kıraat olan ve söz konusu âyette geçen şeddesiz okumaya Hz.

³⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/400.

³⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/400.

⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1204; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî Ma'mer b. Müsenna, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1954), 2/179.

⁴¹ er-Rahman 55/70.

⁴² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1383; خَيْرَاتٍ kelimesinin kıraatıyla ilgili bk. el-Hatîb, *Mu'cemu'l-ıkrâ'ât*, 9/281-282.

Peygamber'in sözünden bir delil getirmekte ve kıraatin temellendirmesini yapmaktadır.⁴³

3.Kıraat Farklılığına Arapların Şiir ve Sözlerinden Dayanak Göstermesi

Kıraat farklılığı olan bazı âyetlerde farklı okuyuşlar zikredildikten sonra bu okuyuşlara dair arapların kullanmış olduğu sözlerin veya söyledikleri şiirlerin zikredilerek farklı okuyuşlara dayanak gösterilmesi söz konusu tefsirde farklı kıraatlerin delillendirilmesinde uygulanan yöntemlerdendir. İbnü'l-Cevzî, bazı âyetlerde kıraat farklılıklarına değindikten sonra bazen arapların sözlerini, bazen söylemiş oldukları şiirden bir bölümü, bazen de hem sözlerini hem de şiirlerinden bir bölümü zikrederek farklı okuyuşlara deliller getirmektedir. Müellif bu yöntemi kullanırken farklı okuyuşları zikrettikten sonra “*وَأَنشَدَ / أناشِدُنِي / bana şöyle söyledi*”, “*وَأَنشَدَ / أَنشَدَ بَعْضُهُمْ / bazıları şöyle söyledi*”, “*قَالَ الشَّاعِرُ / şair şöyle dedi*”, “*قَالَ / şöyle dedi*”, “*يَقَالُ / şöyle denir*”, “*يَقُولُونَ / şöyle diyorlar*”, “*أَنَّ الْعَرَبَ يَقُولُ / araplar diyor ki*”, “*وَالْعَرَبُ يَقُولُونَ / araplar diyorlar ki*” ve benzeri bazı ifadeleri kullanarak farklı okuyuşa delil olarak getireceği şiir veya sözleri aktarmakta ve böylece kıraat farklılıklarının temellendirmesini yapmaktadır.⁴⁴ Öncelikle konuyla alakalı müellifin arapların şiirlerinden dayanak gösterdiği birkaç örnek vermek istiyoruz.

Konuyla ilgili ilk olarak, ⁴⁵لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا⁴⁵ âyetinde yer alan لَكِنَّا lafzının okunuşunu örnek verebiliriz. İbnü'l-Cevzî söz konusu lafzı İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisâî ve Nâfi‘den rivayetle Kâlûn’un vasl halinde elif harfini düşürerek, vakf halinde ise elif harfiyle لَكْنَ şeklinde okuduklarını söylemektedir. Nâfi‘nin Müseyyebî rivayetinde hem vakıf hem de vasıl halinde elif harfiyle okunduğunu belirtmektedir. Ayrıca kelimenin İbn Âmir tarafından her iki halde de elif harfiyle, Ebû Recâ tarafından her iki halde de elif harfi olmadan sakın nûn harfiyle

⁴³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1383.

⁴⁴ Tefsirde yer alan benzer bazı örnekler için bk. el-Bakara 2/97: لَجَبْرِيلَ 2/128: وَمَنْ أَتَّبَعَنَ 3/27: وَفَصَّرُوهُنَّ 2/260: بَدَّعَ اللَّهُ 2/251: لَرُؤُفٌ 2/143: وَأَرْنَا 3/146: وَكَأَيِّنْ 5/6: وَأَرْجُلُكُمْ 11/81: فَأَسْرَ 11/105: يَوْمَ يَأْتِ 20/61: فَيُؤْخَذُكُمْ 23/36: هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ 38/3: وَلَاتِ جَبْنَ.

⁴⁵ el-Kehf 18/38.

لكن şeklinde, İbn Ya‘mer tarafından her iki halde de elif harfi olmadan nûn harfinin şeddesiyle لکن şeklinde ve Hasan tarafından ise nûn harfinin sükûnu ve أنا lafzıyla birlikte أنا لکن şeklindeki farklı okuyuşlarını da zikretmektedir.⁴⁶ Farklı kıraatleri bu şekilde açıklayan İbnü'l-Cevzî, Ferrâ'dan nakille burada “لكنّا و لكنّ ولكنه” şeklinde üç ayrı lügat olduğunu belirterek “أُنشدني أبو ثروان / Ebû Servân bana şöyle bir şiir okudu.” ifadesiyle birlikte bu okuyuşlardan birisi için delil mahiyetinde ya da arapların şiirlerindeki benzer kullanımı göstermek için bir şiir aktarmaktadır. Bu bağlamda, “و تَرْمِينِي بِالطَّرْفِ أَي أَنْتَ مَذْنِبٌ وَتَقْلِبُنِي لَكِنْ إِيَّاكَ لَا أَقْلِي” / Sen günahkârsın der gibi bana dik dik bakıyor ve benden nefret ediyorsun ancak ben senden nefret etmiyorum.” şeklindeki arap şiiriyle birlikte şiirde de şeddeli olarak geçen لکن okuyuşuna bir temellendirme yaparak dayanak ve delil göstermektedir.⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, لکن okuyuşuyla ilgili açıklamalarına devam ederek Ebû Ubeyde ve Zeccâc'ın lafzın bu şekilde okunmasıyla ilgili açıklamalarına da yer vermektedir. İbnü'l-Cevzî, Ebû Ubeyde'nin أنا لکن lafzının ilk elif harfi atılarak ve nûn harflerinin idgâmı ile لکن olduğunu⁴⁸; Zeccâc'ın ise elif harfinin vakıf halinde var olduğunu vasıl halinde ise düştüğünü söylediklerini aktararak şairin şöyle dediğini belirtmektedir: “أَنَا سَيْفُ الْعَشِيرَةِ فَاعْرِفُونِي” / Ben aşiretin kılıcıyım, beni iyi tanıyın.” Burada أنا lafzının kullanımına şiirden örnek vererek kıraati temellendirmeye çalışan İbnü'l-Cevzî, bu şekildeki kıraatin iyi ve güzel bir okuyuş olduğunu belirtmekte; şiirde de olduğu gibi أنا lafzının hemzesinin hazfedilerek yerine bedel olarak elif harfinin bırakıldığını vurgulamaktadır.⁴⁹

وَسَجَرَةٌ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْبَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ⁵⁰ Benzer şekilde müellif, 50 وَصَبَغَ لِلْأَكْلَيْنِ âyetinde yer alan تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ lafzındaki تَنْبُت kelimesinin okunuşuyla alakalı da açıklamalarda bulunmaktadır. Tefsirde âyetin bu kısmıyla ilgili açıklamalara baktığımızda ilk olarak kıraat

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 852; لکنّا kelimesinin kıraatiyle ilgili bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 391; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâ'ât*, 5/211-216; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâ'âti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/311.

⁴⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/144.

⁴⁸ Ma'mer b. Müsenna, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/403.

⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 852-853; Zeccâc'ın açıklamaları için bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/287.

⁵⁰ el-Mu'minûn 23/20.

farklılığına değinildiği görülmektedir. İbnü'l-Cevzî âyetin bu kısmını İbn Kesîr ile Ebû Amr'ın tâ harfinin ref'i ve bâ harfinin kesresiyle birlikte تَنْبُت şeklinde; Nâfi', Âsım, İbn Âmir, Hamza ve Kisâî'nin ise tâ harfinin fetha ve bâ harfinin damme harekesiyle تَنْبُت olarak okuduklarını zikretmektedir.⁵¹ Bunun akabinde Ferrâ'dan nakille أَنْبَتَتْ و أَنْبَتَتْ şeklinde her ikisinin de iki ayrı lügat olduğunu⁵²; Zeccâc'dan nakille ise أَنْبَتَتْ الشَّجَرِ و أَنْبَتَتْ şeklinde her ikisinin de aynı manaya geldiğini⁵³ aktarmaktadır. Zikretmiş olduğu kıraat farklılıklarının hem kullanışlarının hem de manalarının aynı düzlemde olduğunu belirten İbnü'l-Cevzî, devamında ise “قال زهير / Zühayr şöyle dedi.” ifadesiyle birlikte İbn Kesîr ve Ebû Amr'ın tercih etmiş olduğu kıraatle ilgili bir şiiri burada ifade etmektedir. Zeccâc'dan nakille Zühayr'in zikretmiş olduğu “رَأَيْتُ ذَوِي الْحَاجَاتِ حَوْلَ / إِيْتِيَاهُمْ قَطِيبًا لَهُمْ حَتَّى إِذَا أَنْبَتَ الْبَقْلُ / إِيْتِيَاهُمْ قَطِيبًا لَهُمْ حَتَّى إِذَا أَنْبَتَ الْبَقْلُ” beytiyle⁵⁴ birlikte belirtmiş olduğumuz kıraatin arap toplumunun şiirlerinde kullanıldığını belirtmekte ve bu sayede kıraatin temellendirmesini yaparak şiirden delil getirmektedir. Söz konusu lafızla alakalı açıklamalarına devam eden müellif, lafzın manasının “تَنْبُتٌ بِالذَّهْنِ / Yağ ile beraber biter.” şeklinde olduğunu belirterek, bunun tıpkı “جاءني زيد بالسيف / Zeyd bana kılıçla geldi.” anlamında yani “Bana kılıçla beraber geldi.” manasında kullanıldığını vurgulamaktadır. Ebû Ubeyde'nin ise lafzın manasının “تَنْبَتِ الدَّهْنُ / Yağ bitirir.” manasına geldiğini ve bâ harfinin de fazladan olduğunu söylediğini aktarmaktadır.⁵⁵

İbnü'l-Cevzî, bazı âyetlerin açıklamasında farklı kıraatleri delillendirirken arapların sözlerinden örneklerle başvurmaktadır. Bununla alakalı ilk olarak, ⁵⁶ قَالَ إِيَّيْ لَيَحْرُتْنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الدِّبْنُ وَآخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الدِّبْنُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ âyetinde yer alan الدِّبْنُ kelimesini ele alabiliriz. İbnü'l-Cevzî söz konusu kelimeyi İbn

⁵¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 972; تَنْبُتْ kelimesinin kıraatiyle ilgili bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 445; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nisâbüri İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kırâ'ati'l-aşr*, thk. Sübey' Hamza Hâkimî (Dimeşk: Matbûâtü Mucmei'l-Lügati'l-Arabiyyeti, 1980), 311.

⁵² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/232.

⁵³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/10.

⁵⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/10.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 972; Ma'mer b. Müsenna, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 2/56.

⁵⁶ el-Yûsuf 12/13.

Kesîr, Nâfi‘, Ebû Amr, Âsım, İbn Âmir ve Hamza’nın her üç yerde⁵⁷ de hemzeyle birlikte الذَّنْبُ şeklinde; Kisâî, Ebû Ca‘fer ve Şeybe’nin ise hemzesiz olarak okuduklarını belirtmektedir.⁵⁸ Burada farklı iki kıraati zikrettikten sonra Ebû Ali’dan nakille lafzın aslının الذَّنْب şeklinde hemzeli olduğunu aktarmaktadır. Müellif hem kıraat farklılığını hem de kelimenin aslının nasıl olduğunu zikrettikten sonra “şöyle denilir” ifadesiyle birlikte arapların kullanmış oldukları bir sözü aktarmaktadır. Bu bağlamda arapların “تَدَاءَبَتِ الرِّيحُ / Fırtına her taraftan kurt gibi geldi.” sözünü aktararak kelimenin kullanımının hemzeli bir şekilde olduğunu göstermekte ve bu sayede hemzeli okuyuş olan kıraati arapların kullanmış olduğu bir sözle destekleyerek bu kıraate delil getirmektedir.⁵⁹

İkinci bir örnek olarak, ⁶⁰ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوِّمٌ سَكِّرَتْ kelimesinin okunuşuyla devam etmek istiyoruz. İbnü’l-Cevzi söz konusu kelimeyi çoğunluğun kâf harfinin şeddesiyle âyette geçtiği şekilde; İbn Kesîr ve Abdülvâris’in ise şeddesiz olarak okuduklarını söylemektedir.⁶¹ Kelimeyle ilgili kıraat farklılığına değindikten sonra çeşitli açıklamalar yapmaktadır. Bu bağlamda İbnü’l-Cevzî, Ferrâ’dan nakille iki kıraatinde manasının birbirine yakın olduğunu ve “gözleri tutulmak” manasına geldiğini, bunun “rüzgarın sakinleşmesi ve durması” anlamındaki “سَكَّرَتِ الرِّيحُ” sözünden geldiğini⁶²; Ebu Amr’dan nakille şeddesiz olarak سَكِّرَتْ okumanın manasının şarabın verdiği sarhoşluktan geldiğini; İbnü’l-Enbârî’den nakille şeddeli okuyuşun manasının şeddesiz okuyuştaki mananın çok defa ve arka arkaya olması şeklinde olacağını; Ebû Ubeyde’den nakille şeddeli سَكِّرَتْ lafzının manasının suyun akmasını engelleyen setten geldiğini ve tıpkı setin suya yaptığı gibi onların gözlerinin de görmekten alıkonulduğunu⁶³; Zeccâc’dan nakille şeddeli سَكِّرَتْ lafzını اُغْشِيَتْ ile açıklanarak “perdelenmek” manasında, şeddesiz

⁵⁷ Müellif burada Yûsuf Sûresi’nin 13, 14 ve 17. âyetlerini kastetmektedir.

⁵⁸ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 683; الذَّنْبُ kelimesinin kıraatiyle ilgili bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 346; 4/200-202 el-Hatîb, *Mu‘cemu’l-krâ’ât*.

⁵⁹ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 683; el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/408.

⁶⁰ el-Hicr 15/15.

⁶¹ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 755; سَكِّرَتْ kelimesinin kıraatiyle ilgili bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 366; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/301; el-Hatîb, *Mu‘cemu’l-krâ’ât*, 4/542-543.

⁶² Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 2/86.

⁶³ Ma‘mer b. Müsenna, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/347.

سُكِرَتْ lafzının ise “şaşırmak ve görmemek” manasında olduğunu⁶⁴; el-Avfi’nin İbn Abbas’dan naklinde söz konusu yerin manasının “Gözlerimiz bizden alındı ve gördüğümüz bize karışık geldi, büyüldü.” şeklinde olduğunu; Mücahit’den nakille de mananın “Gözlerimiz engellendi ve gördüğümüzden farklı bir şey göründü.” şeklinde olduğunu aktarmaktadır. Bu şekilde açıklamalarla birlikte İbnü’l-Cevzi yine Zeccâc’dan nakille “والعرب تقول / Araplar şöyle diyor” ifadesiyle birlikte arapların “سُكِرَتْ الرِّيحُ نَسْكُرُ / Rüzgâr durdu.” şeklindeki sözlerini zikretmektedir.⁶⁵ Bu sözle birlikte âyetin açıklamasında ilk sırada verdiği İbn Kesîr ve Abdülvâris’in kıraati olan şeddesiz okuyuşa araplar arasında kullanılan sözü dayanak göstererek söz konusu kıraate araplar arasındaki yaygın kullanıştan delil göstermektedir.

Tefsire bakıldığında İbnü’l-Cevzî’nin bazı kelimelerin açıklamasında farklı kıraatlere delil olarak hem arapların sözlerini hem de şiirlerini zikrettiği de görülmektedir. Örneğin, ⁶⁶ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَنُجِئَنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَإِنَّمَا آيَاتُ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ وَأَمَّا يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَسَبِّحُوا لَهُم مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفَهُمْ وَمِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفَهُمْ أَلَّا يَكْفُرُوا بِاللَّهِ وَأَلَّا يَسُبُّوا رَسُولَهُ أَلَّا يَتَّبِعُوا أَحَدًا مِّنْ أَمْرِهِمْ أَن يَتَّبِعُوا مَا يَأْمُرُهُمْ رَبُّهُم بَلْ يُفْعَلُ مَا يَأْمُرُ اللَّهُ وَأَلَّا يُفْعَلُ مَا يَأْمُرُ اللَّهُ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا lafzındaki کَلِمَاتُهَا kelimesinin okunuşuyla ilgili bu şekilde açıklamalar mevcuttur. Öncelikle وَمَا يُشْعِرُكُمْ lafzının “Size onları bildiren nedir?” manasında olduğunu belirten İbnü’l-Cevzî, lafızda yer alan کَلِمَاتُهَا kelimesini İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım’dan rivayetle Ebû Bekr ve Halef’in elif harfinin kesra harekesiyle إِنِّهَا şeklinde okuduklarını⁶⁷, bu şekildeki kıraate göre وَمَا يُشْعِرُكُمْ lafzındaki hitabın müşriklere olduğunu, kelime böyle okununca sözün وَمَا يُشْعِرُكُمْ kısmında bittiğini belirterek mananın ise “Onlar geldiğinde size onlara inanacağınızı ne bildiriyor?” şeklinde olacağını söylemekte ve إِنِّهَا kelimesinin yeni bir söz başı olacağını vurgulamaktadır.⁶⁸ Yapılan açıklamalar sonrası İbnü’l-Cevzî kelimenin kesra okunuşuyla ilgili Ebû Ali ve Sîbeveyh’in sözlerini aktarmaktadır. Ebû Ali’den nakille, lafzın takdirinin وَمَا يُشْعِرُكُمْ إِيْمَانِهِمْ şeklinde olduğunu, mef’ulün hazfedildiğini ve manasının da “Eğer teklif ettikleri mucizeler gelseydi, iman etmezlerdi.” şeklinde olacağını belirterek hitabın müminlere olduğunu aktarmaktadır.⁶⁹

⁶⁴ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/175.

⁶⁵ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 755; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/175.

⁶⁶ el-En’âm 6/109.

⁶⁷ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 461; کَلِمَاتُهَا lafzının kıraatıyla ilgili bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 265; İbn Zencele, *Hucetü’l-kırâ’ât*, 265.

⁶⁸ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 461.

⁶⁹ el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/377.

Sîbeveyh'den nakille ise Sîbeveyh'in *وَمَا يُشْعِرُكُمْ إِنَّهَا* lafzının neden “ما / يدريك أنه لا يفعل / Onun yapmadığını nerden biliyorsun?” lafzı gibi olmadığını Halîl'e sorduğunu söyleyerek Halîl'in burada güzel olmayacağı yönünde cevap verdiğini çünkü burada sadece *وَمَا يُشْعِرُكُمْ* denildiğini ve sonra yeni bir söz başı olarak *لَا يُؤْمِنُونَ* şeklinde cevap verildiğini söylediğini aktarmaktadır. Müellif bu açıklamalarıyla birlikte kesra harekeyle okumanın sebeplerini aktarmaktadır.⁷⁰ Daha sonra İbnü'l-Cevzî, kelimenin Nâfi', Âsım'dan rivayetle Hafs, Kisâi ve Hamza tarafından ise elif harfinin fetha harekesiyle *أَنَّهَا* şeklinde okunduğunu⁷¹ ve bu şekilde *وَمَا يُشْعِرُكُمْ* lafzındaki hitabın Rasulullah ile ashabına olacağını ifade etmektedir.⁷² Lafzın manasında iki görüş olduğunu belirten İbnü'l-Cevzî, birinci mananın “O âyetler gelince belki inanmayacaklarını nerden biliyorsunuz?” şeklinde olduğunu söyleyerek Ubey'in kıraatinde lafzın *لَعَلَّهَا* *لَا يُؤْمِنُونَ* olarak okunduğunu zikretmektedir. Belirtmiş olduğu Ubey kıraatiyle ilgili olarak “انت / والعرب يقلون / Araplar şöyle derler.” ifadesiyle birlikte onların “أنا / السوق أنك تشتري لنا شيئاً / Çarşıya çık, belki bize bir şey alırsın.” sözünü naklederek arapların *لَعَلَّ* lafzının yerine kullandıklarını aktarmaktadır. Ayrıca “قال عدي بن زيد / Adiy b. Zeyd şöyle demiştir.” ifadesiyle “إلى ساعة في اليوم أو في ضحى غدٍ / Ey beni kınayan! Benim bugünün bir saatinde veya yarın kuşluk vaktinde öleceğimi ne biliyorsun?” şeklindeki şiiri zikrederek burada da *لَعَلَّ* lafzının manasında olduğunu ve “belki öleceğimi” manasına geldiğini zikretmektedir.⁷³ Bununla birlikte Halîl, Sîbeveyh ve Ferrâ'nın bu kıraatin gerekçesinde bu manayı esas aldıklarını ifade etmektedir. Böylece İbnü'l-Cevzî sahih kıraatler arasında olmayan bir okuyuşla ilgili hem arapların sözlerindeki hem de şiirlerindeki kullanımı örnek göstermekte ve bu kıraate dayanak göstererek kıraatin delillendirmesini yapmaktadır. İkinci mananın ise “O âyetler geldiği zaman inanacaklarını ne biliyorsunuz?” şeklinde olduğunu söyleyen İbnü'l-Cevzî, bu halde ise *لَا* bağlacının fazlalık durumuna düşeceğini belirterek Zeccâc'ın bu manayı reddettiğini ve birinci manayı tercih ettiğini ifade etmektedir.⁷⁴

⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 461.

⁷¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 461; *أَنَّهَا* lafzının kıraatiyle ilgili bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 265; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâ'ât*, 265.

⁷² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 461.

⁷³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 461.

⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 461; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/282.

Burada vermek istediğimiz son örnek,⁷⁵ رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ آyetindeki رُبَمَا lafzının okunuşuyla ilgilidir. Âyetin açıklama kısmında öncelikle söz konusu lafızla ilgili kıraat farklılığına değinen İbnü'l-Cevzî lafzı İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Amir, Hamza ve Kisâî'nin şeddeli olarak رُبَّمَا şeklinde; Nâfi', Âsım ve Abdülvâris'in ise şeddesiz olarak رُبَمَا şeklinde okuduklarını söylemektedir.⁷⁶ Kelimeyle ilgili iki farklı kıraati verdikten sonra arap lehçelerinde söz konusu kelimenin nasıl kullanıldığını zikrederek Ferrâ'dan nakille Esed ve Temîm lehçelerinde şeddeli olarak رُبَّمَا, Hicaz ile Kays'ın çoğunluğunda şeddesiz olarak رُبَمَا ve Teymürrebâb'ın lehçesinde ise râ harfinin fetha harekesi ve şeddeli olarak رُبَّمَا şeklinde kullanıldığını aktarmaktadır. Ayrıca şeddesiz olarak okunmasının onda tad'îf harfî bulunmasından kaynaklı olduğunu ve bazı durumlarda tad'îf harflerinin hazfedildiğini söyleyerek bunun إِنَّ ve لَكِنَّ lafızlarının إِنَّ ve لَكِنَّ olarak şeddesiz şekilde kullanılması örneğiyle aynı durumda olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Cevzî açıklamalar sonrasında Zeccâc'dan nakille “رُبَّ رَجُلٍ جَاءَنِي / Bir adam yanıma geldi.” sözünü aktararak kelimenin hem şeddeli hem şeddesiz halinin arapların sözlerindeki kullanımını örnek göstermektedir. Aynı zamanda yine örnek olması ve temellendirmesi açısından “أَنْشَدَ / Denir ki” ifadesiyle birlikte “أَزْهَرَ / Ey Zühre! Ense ve şakak kılları ağarsa da gerçekten ben, nice deneyimli savaşçıları akranlarıyla çatıştırmışımdır.” şeklindeki şiiri zikrederek söz konusu kelimenin şeddesiz olarak kullanımına arapların şiirinden Zeccâc'ın vermiş olduğu dayanağı aktarmaktadır.⁷⁷ Burada İbnü'l-Cevzî söz konusu beytin Ebû Kebîr el-Hüzelî'nin divanında geçtiğini ve “رُبَّ / Nice büyük orduları emsali ile çatıştırdım.” şeklinde olduğunu belirtmektedir.⁷⁸ Yapmış olduğu açıklamalar sayesinde İbnü'l-Cevzî kelimenin şeddesiz okunuşuyla ilgili arapların şiirinden; her iki okunuşuyla alakalı olarak ise arapların kullandıkları sözlerden örnekler vererek her iki okuyuşunda temellendirmesini yapmakta ve kıraatlere deliller göstermektedir.

⁷⁵ el-Hicr 15/2.

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 753; رُبَمَا lafzının kıraatiyle ilgili bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 366; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/301; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâ'ât*, 4/532-533.

⁷⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/171.

⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 753.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'in okunmasına ve anlaşılmasına yönelik çaba ve çalışmalar Kur'an'ın ilk defa indirilmeye başlanmasıyla birlikte bizzat Hz. Peygamber'in öncülüğünde başlamış ve müslümanlar tarafından nesilden nesile devam ettirilmiştir. Özellikle Kur'an'ın anlaşılmasında büyük çaba sarf eden alimler tarafından ortaya konan tefsir eserleri içerisinde birçok ilmi barındırmaktadır. Bu ilimlerin en önemlilerinden birisi de âyetlerde yer alan kelimelerin okunuş şekillerini inceleyen kıraat ilmidir. Nesiller boyunca yazılan tefsir eserlerinde kıraat farklılıkları her zaman önemli bir yere sahip olmuştur. Âyetlerde yer alan bazı kelimelerdeki farklı okuyuşlar tefsir müellifleri tarafından âyetlerin açıklamalarında yer almış, bazı durumlarda bu farklı okuyuşların temellendirilmesi ve delillendirilmesi için çeşitli yöntemler uygulanmıştır. Bu bağlamda çalışmaya konu olan *Zâdü'l-mesîr* tefsirinde müellif İbnü'l-Cevzî, kıraat farklılıklarını delillendirmek için zikretmiş olduğu farklı kıraatlere çeşitli âyetlerden, Hz. Peygamber'in sözlerinden ve arapların kullandıkları sözleri ile söyledikleri şiirlerinden dayanaklar getirmektedir. İbnü'l-Cevzî bu yöntemi uygularken söz konusu delili zikretmeden önce çalışma içerisinde belirttiğimiz delillerden âyetleri, Hz. Peygamber'in sözlerini veya arapların söz ve şiirlerini aktarmak için bazı ifadeler kullanmakta ve bu şekilde farklı kıraatlere dayanak olarak göstereceği lafızları zikretmektedir. Bu sayede farklı kıraatlerin okunmasına ve alimler tarafından tercih edilmesine sebep olacak yaygın olarak kullanılan delilleri tefsirinde sunmaktadır.

İbnü'l-Cevzî'nin farklı kıraatleri temellendirirken kullandığı yöntemlerden birisi dayanak olarak çeşitli âyetleri zikretmesidir. Bu bağlamda açıklamalarda bulunduğu âyetlerde müellif bazen çoğunluğun, cumhur kurrânın, isimleriyle birlikte sahih kıraat imamlarının okuyuşlarını bazen de şâz okuyuşların aktarımını yaptığı görülmektedir. Belirtmiş olduğu bu farklı kıraatlerin manalarını zikrederek çeşitli âyetlerde çoğunluğun, cumhur kurrânın, çoğunluğun dışında kalan sahih okuyuşun veya her iki sahih okuyuşun delillendirmesini yapmaktadır. Müellifin kıraat farklılıklarını delillendirmek için başvurduğu yollardan bir diğeri de farklı okuyuşlara dayanak olarak Hz. Peygamber'in sözlerinden nakilde bulunmasıdır. Sahih veya şâz kıraat farklılıklarını aktardığı bazı âyetlerde müellif kıraatlere göre manaları zikrettikten sonra

veya her iki okuyuşunda aynı manaya geldiğini belirttikten sonra özellikle şâz kıraati zikrettiği yerde sahih olan okuyuşu ya da sayıca az kişi tarafından okunan sahih kıraati delillendirmek için Hz. Peygamber'in sözlerine başvurmuştur. Tefsirde arapların sözlerinin veya şiirlerinin zikredilerek farklı kıraatlerin delillendirilmesi de müellif tarafından kullanılan yöntemlerdendir. Bu bağlamda bazı âyetlerde sadece arapların sözleri veya şiirleri; bazı âyetlerde ise hem sözleri hem de şiirleri zikredilerek farklı okuyuşlara dayanak gösterilmekte ve söz konusu okuyuşların delillendirilmesi yapılmaktadır. Tefsirde yer alan bu türden örneklerle bakıldığında, arapların sözlerinin veya şiirlerinin zikredildiği yerlerde sahih olan kıraatin, şâz olan kıraatin, sayıca az kişi tarafından tercih edilen sahih kıraatin veya zikredilen her iki sahih kıraatin delillendirilmesinin yapıldığı görülmektedir.

İbnü'l-Cevzî, çeşitli âyetlerden, Hz. Peygamber'in sözlerinden veya arapların sözleri ile şiirlerinden delillendirmesini yaptığı farklı okuyuşlara dair açıklamaları bazen kendi görüşü olarak bazen de Ferrâ, Zeccâc, Ebû Ali, Ahfeş, Ebû Ubeyde veya İbn Cerîr et-Taberî gibi alimlerin görüşlerinden naklederek ifade etmektedir. Bununla birlikte örneğin farklı kıraatlere âyetlerden dayanak gösterdiği yerlerde özellikle çoğunluğun kıraatinin daha anlaşılır veya açık olduğunu veya çoğunluğun kıraatiyle okumanın daha uygun olduğunu belirtecek bazı açıklamalarda da bulunmaktadır. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in sözleriyle farklı kıraatlere dayanak gösterdiği özellikle iki farklı sahih kıraati zikrettiği yerlerde sayıca çok kişi tarafından okunan sahih kıraatin daha iyi olduğunu işaret eden açıklamalara da yer verdiği görülmektedir. Bu minvaldeki açıklamalarını arapların söz ve şiirlerini aktardığı yerlerde de belirten İbnü'l-Cevzî'nin, sahih olan kıraatlerle ilgili açıklama yapılan bazı yerlerde söz konusu kıraatin daha iyi ve güzel bir kıraat olduğuna dair görüşlerinin yer aldığı da göze çarpmaktadır. Son olarak şunu ifade edebiliriz ki; *Zâdü'l-mesîr* tefsirinde İbnü'l-Cevzî, zikretmiş olduğu bazı farklı kıraatlere dayanak göstererek söz konusu kıraatlerin delillendirmesini yapmak için çeşitli âyetlerden, Hz. Peygamber'in sözlerinden ve arapların sözleriyle şiirlerinden deliller getirmekte ve bu şekilde bazı farklı okuyuşların temellendirmesini yapmaktadır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim.

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûre. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1990.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fî'l-kırâ'âtî's-seb'a*. thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şağdelî. Dâru'l Endülüs, 2015.

Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. thk. Kahvecî Bedreddin - Cüveycâtî Beşîr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l Me'mûn Li't-türâs, 1984.

Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Ahmed Yûsuf Necâtî. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1983.

Hatîb, Abdullatîf Muhammed. *Mu'cemu'l-kırâ'ât*. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru Sa'dî'd-dîn, 2002.

İbn Galbûn, Ebü'l-Hasen Tâhir b. Abdilmün'im b. Ubeydillâh b. Galbûn el-Halebî el-Mısrî. *et-Tezkire fî'l-kırâ'âtî's-semân*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 2 Cilt. Cidde, 1990.

İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nîsâbü'rî. *el-Mebsût fî'l-kırâ'âtî'l-aşr*. thk. Sübey' Hamza Hâkimî. Dimeşk: Matbûâtî Mucmei'l-Lügati'l-Arabiyyeti, 1980.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitâbü's-Seb'a fî'l-kırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980.

İbn Zencele, Halîl Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele. *Hucetü'l-kırâ'ât*. thk. Sa'îd el-Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1997.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî. *en-Neşr fî'l-kırâ'âti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Ma'mer b. Müsenna, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb'a ve 'ilelihâ ve hucecihâ*. thk. Muhyiddin Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1984.

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. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcélîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Bölüm 6

İBN TEYMIYYE'NİN (Ö. 728/1328) TEHÂFÜT GELENEĞİNE ETKİSİ

Ömer Faruk ERDOĞAN¹

¹ Prof. Dr. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı. Prof. Dr. Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy. email: omerfaruk.erdogan@dpu.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4131-3532>

GİRİŞ

Tehâfüt geleneği, İslam düşünce tarihinde felsefe-kelâm geriliminin en keskin tartışmalarını barındırır. Bu gelenek, sadece felsefî bir reddiye olmanın ötesinde, İslam dünyasında *dinin temellerini* koruma çabası olarak da görülmüştür. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde başta Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ilahiyata dair yirmi temel görüşünü eleştirmiş, bu eleştirilerin üçünü (âlemin ezeliyeti, Allah'ın cüz'leri bilmemesi, meâdın ruhânî olması) tekfire dayanak yapmıştır. Gazzâlî'nin bu hamlesi, o dönemde zirveye ulaşan felsefî etkinliğe karşı kelâmın ve şeriatın üstünlüğünü ilan etme amacı taşıyordu. İbn Rüşd ise, *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eseriyle asıl tutarsızlığın Gazzâlî'nin filozoflara karşı yönelttiği eleştirilerde olduğunu iddia etmiş, İbn Sînâcî felsefeyi savunmanın yanı sıra, felsefî düşüncenin meşruiyetini yeniden tesis etmeye çalışmıştır. Böylece geleneğin ilk iki halkasını oluşturmuştur.

Bu gelenekle bağlantısını aşağıda kuracağımız İbn Teymiyye, Hanbeli mezhebinin akaid, tefsir, hadis ve fıkıh gibi çeşitli alanlardaki temel kaynaklarını okuyarak onları özümsemiştir. Ancak o, bir Hanbeli olarak kendi mezhebine ait eserler yanında, diğer fikhî ve kelâmî mezheplerin temel kaynaklarını da okumuş hatta özellikle felsefe ve tasavvuf literatürüne dahi vakıf olmuştur. İşte bu sayededir ki akaid, kelam, felsefe, mantık, fıkıh ve tasavvuf gibi çeşitli alanlarda muhalifleri aleyhine birçok reddiye ve kitap yazabilmiştir.(Koca, 2015, s. 1232) Onun bu donanımı Tehâfüt geleneğinin eleştiri sürecine de etki etmiştir.

İbn Teymiyye, eleştirilerini birbiriyle bağlantılı eserler silsilesiyle sistematik bir şekilde kaleme almıştır. Gazzâlî *Tehâfüt*'ünde başta Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ilâhiyata dair görüşlerini eleştirmiş; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eseri ile asıl tutarsızlığın Gazzâlî'nin filozoflara karşı yönelttiği eleştiriler olduğunu söylemiştir. İbn Teymiyye, Aristo mantığına yönelik eleştirilerinin yanı sıra kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvufa da yoğun eleştiriler yöneltmiştir. Ancak o gerek kelâm ilmine gerekse tasavvufa yönelik eleştirilerinde aslında felsefî faaliyetleri karşısına almaktadır. Onun eleştirisine konu olan asıl nokta, İslâmî ilimlerin, İslâmî olmayan felsefî yöntem ve araçlar esas alınarak yürütülmesidir.(Kutluer, 2001, s. 185) Tehâfüt geleneğinin üç önemli ismi olan Gazzâlî filozofları, İbn Rüşd ise Gazzâlî'yi eleştirmişken, İbn Teymiyye hem filozofları hem de Gazzâlî ve İbn Rüşd'ü eleştirel bir yaklaşımla incelemiştir. Özellikle kelâm, felsefe ve tasavvufun önde gelen isimleri, İbn Teymiyye'nin eserlerinde sert eleştirilere maruz kalmıştır. Onun eleştirel yaklaşımı, mensubu olduğu Hanbelilik mezhebinin etkisiyle şekillenmiş ve ilimleri anlama ve yorumlama becerisi, mantıksal olarak tutarlı eleştiriler yapmasına olanak sağlamıştır.(Bk. Erdoğan, 2024, ss. 56-57)

İbn Teymiyye, beş yüzyıl süren düşünce ve inanç karmaşasını aşarak İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısı yapmıştır. Bu yaklaşımı, Selef'in bu kaynakları anlama biçimine dayanmaktadır. Böylece başlattığı bu hareket hem teorik hem de pratik alandaki etkisiyle günümüze kadar ulaşmıştır.(Çağrı, 2010, s. 78) İbn Teymiyye'nin çağrısı, felsefi ve kelâmî spekülasyonların yarattığı karmaşadan kurtulmanın, fitrî ve nebevi bilgiye dönmekle mümkün olacağı iddiasına dayanır.

“İbn Teymiyye felsefeye yönelttiği eleştirilerini Sâbiî kaynaklar ve Yunan düşüncesi üzerinden yapmıştır. O, Sâbiî ve Yunan metafiziklerinin filozof, kelâmcı ve mutasavvıflar tarafından nassların te'vili ile İslâm metafiziğine nüfuz ettiği görüşündedir. Yunan felsefesinin, Sâbiîlik'in ve Bâtınîlik'in açmazlarından kurtulabilmenin yolu, Kur'an'dır. Felsefecilerin görüşlerini birçok noktada eleştiren İbn Teymiyye yoğun olarak mantık meseleleri, Allah'ın varlığı ve birliği, Allah'ın sıfatları ve Allah-âlem ilişkisi gibi konularda geniş değerlendirmelerde bulunmuştur. O, özellikle İslam filozoflarını sekiz meselede tekfir etmiştir ki bunlar aynı zamanda Tehâfütlerde ele alınan konulardır. Bunlar, âlemin ezeli olması, Allah'ın cüz'ileri bilmediği, meâdın (ahirette insanların bedenlerinin yeniden yaratılmasının) gerçekleşmeyeceği, peygamberliğin hakikati, meleklerin hakikati, Allah'ın kelâmının mahiyeti, şefaatin hakikati, Allah'ın meşîetinin ve kudretinin inkârı ile ilgili bahislerden oluşmaktadır.”(İbn Teymiyye, 1976, s. 523) Ona göre, ilahiyat alanındaki sorunların çoğu Aristo mantığından kaynaklanmaktadır.(Barlak, 2020, s. 369; Bk. Kıyıcı, 2009, ss. 185-188) İbn Teymiyye'nin felsefecilerle kastettiği kişiler, Aristo'ya tabi olan Meşşâî filozoflardır. Bunlar İbn Teymiyye tarafından Aristo'nun ilk muallim olduğunu, mantık prensipleri, tabii ilimler, yer ve gökler, âlem, ulvi varlıklar ve hikmetlerinin amacı, felsefelerinin sonu olan metafizik konusunda eserler yazanlar olarak tavsif edilir. (Uyanık & Akyol, 2015, s. 1337)

Oldukça güçlü bir eleştirel zihne sahip olan İbn Teymiyye'nin eleştirdiği kişi ve konulara bakıldığında, onun bir Tehâfüt geleneği takipçisi olduğu düşünülebilir. Lakin İbn Teymiyye, Hocaîde sistematığının üzerine inşa edilen Tehâfüt geleneğinin ürünü sayılabilecek müstakil bir eser te'lif etmemiş olsa da *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl* adlı eseriyle bu geleneğin tartışmalarına en kapsamlı ve yapısal eleştiriye getirmiştir. O, bu eserde İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd üçleminde meseleleri tartışmaya açarak akıl-nakil çatışmasını Selef metodolojisi üzerinden çözmeye çalışmış ve böylece geleneği dönüştüren özgün bir katkı sağlamıştır.(Çağrı, 2010, ss. 78-79) İbn Teymiyye eserinde, İbn Rüşd'ün *Tehâfütüt't-tehâfüt* adlı reddiyesindeki görüşlerle mukayese etmek suretiyle İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd üçleminde meseleleri tartışmaya açmıştır. Bütün bunlarla be-

raber o, müstakil bir Tehâfüt kaleme almamış olsa da Tehâfütler'in ele aldığı birçok meselede fikir beyan etmiştir. Özellikle Allah-âlem ilişkisi, ilim-irade meselesi, Allah'ın bilgisi, zâtı ve sıfatları, zorunlu-mümkün varlık ayrımı, âhiret ve nübüvvet gibi konuları kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinleri bağlamında tartışmaya açmıştır. *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl*'de İbn Teymiyye, Gazzâlî'nin ve İbn Rüşd'ün Tehâfütler'inden alıntılar yaparak, özellikle 10 cilt halinde tanzim ettiği eserinin birçok bölümünde bahsi geçen mevzûlara değinmiştir.(Çağrı, 2010, ss. 78-79) Bu kapsam, İbn Teymiyye'nin eserini, hacmi ve ele aldığı konuların derinliği açısından geleneğin en büyük reddiyesi konumuna yükseltmektedir.

1. İbn Teymiyye'nin Eleştiri Yöntemi ve Tehâfüt Geleneğine Katkısı

1.1. Aristo Mantığı Reddiyesi: Yapısal Bir Eleştiri

Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Tehâfüt geleneğindeki tartışmaları genellikle felsefenin ulaştığı nihai metafizik sonuçlara (âlemin ezeli olması, Allah'ın cüz'ileri bilmemesi gibi) odaklanırken, İbn Teymiyye'nin eleştirisi çok yönlü ve çeşitlidir. "İbn Teymiyye'nin yoğun felsefe eleştirisi kendi metodik tutumuyla uyumlu bir şekilde seçmeci karakterlidir. Tıpkı tasavvuf eleştirisinde olduğu gibi felsefe eleştirisinde de kategorik bir felsefe aleyhtarlığında bulunmaktan ziyade filozofların ilahiyat konusundaki tutumlarını tenkid etmiştir. Ona göre felsefinin tabiiyyat, riyaziyyat, cebir ve tıp gibi hususlarda ortaya koyduğu bilgi ve tecrübeden istifade etmekte herhangi bir sakınca yoktur. Bu durum tıpkı gayr-ı müslimlerin yaptıkları binalarda oturmak, diktikleri elbiseleri giymek veya onlardan farklı hizmetler konusunda yararlanmak gibi meşrudur. Dolayısıyla buradaki eleştirinin muhatabının felsefenin bütün disiplinlerinden ziyade, metafiziğe yönelik olduğunu söylememiz gerekmektedir."(Sancar, 2014, s. 1285)

Onun eleştirilerinin odak noktasında felsefi sistemin dayandığı temel araç ve yöntemi belirleyen Aristo Mantığı ve özellikle de onun kıyas teorisi bulunur. "Mantığın İslam filozofları tarafından doğru düşünmenin vazgeçilmez kuralı olarak kabul edilmesine karşı çıkan İbn Teymiyye, Aristo mantığındaki özellikle tanım anlayışına çeşitli tenkitler yöneltmiş, ayrıca kıyasın önermelerini ve istidlal metotlarını da sorgulamıştır."(Bk. İbn Teymiyye, 1976) Bu, basit bir konu tartışması olmaktan öte, felsefi bilginin meşruiyetine ve kesinliğine karşı girişilen epistemolojik bir darbeldir. Onun mantık konusundaki eleştirisi mantık temelli felsefe yapan filozoflarla sınırlı kalmamış, aynı zamanda mantığı fazlasıyla güvenilir ilim kabul eden Gazzâlî'yi de eleştirmiştir. "Kelâmcıların İslam inançlarını ispat etmek üzere başvurdukları yöntemleri yetersiz ve tutarsız bulan Gazzâlî, bunun yerine Aristo mantığından istifade etmeyi önermiş, hatta

biraz aşırı kabul edilebilecek bir tavır takınarak gereklilik olduğunu ifade etmiştir. Ona göre mantık alet ilmidir, meşru amaçlar doğrultusunda kullanılmasında da herhangi bir sakınca yoktur.”(Sancar, 2014, s. 1287) İşte İbn Teymiyye’nin mantık eleştirisinde Gazzâlî’nin ileri sürdüğü bu görüşün önemli bir yeri vardır.

İbn Teymiyye’ye göre, klasik mantıkta en kesin bilgi kaynağı olarak kabul edilen kıyas (tümdengelim), iddia edildiği gibi yakîn (kesin, şüphesiz bilgi) sağlamaz. O, kıyasın, sonucun zaten öncüllerde zımnen var olduğu için totolojik olduğunu ve harici gerçekliğe dair yeni bir bilgi üretmekte yetersiz kaldığını ileri sürer. Kıyasın kesinliği, yalnızca lafzî (sözel) bir tutarlılığa dayanır ve bu nedenle lafzî olmaktan öteye geçmez. (Bk. Toktaş, 2004, ss. 52-55) Bu eleştirinin teolojik sonucu çok büyüktür: Filozoflar ve kelâmcılar, Allah’ın varlığı, birliği ve sıfatları gibi ilâhiyat meselelerini ispatlamak için sıkça burhâna (kesin kanıt) dayanan kıyas formlarını kullanırlardı. İbn Teymiyye, kıyasın kesin bilgi üretmediği iddiasıyla, filozofların Vâcibü’l-Vücûd hakkındaki tüm burhân iddialarının ve zorunlu varlık tanımlamalarının temelsiz olduğunu göstermiştir. Bu, Gazzâlî’nin metafizik sonuçlara odaklanan reddiyesine karşı, İbn Teymiyye’nin felsefî yöntemin bizzat kendisine yönelttiği daha yıkıcı bir saldırdır.

İbn Teymiyye’nin mantık reddiyesinin ikinci temel ayağını, Aristo mantığının dayandığı tümel (külli) kavramların ontolojik statüsü oluşturur. Mantık, tümel öncüller (örneğin, “her insan ölümlüdür.”) üzerine inşa edilmiştir. Ancak İbn Teymiyye, dış dünyada (harici gerçeklikte) sadece cüz’î ve özel varlıkların bulunduğunu, tümelin ise sadece insan zihninin bir soyutlaması olduğunu savunur. Yani mantık öncüllerinin tümel (külli) kavramlara dayanması, dış dünyada sadece cüz’î ve özel varlıkların olduğu gerçeğiyle çelişmektedir. Bu durum, Tehâfût geleneğindeki “ispat” tartışmalarının epistemolojik zeminini kökten sarsmıştır. İbn Teymiyye, bu yolla felsefî bilginin sadece mantıkî bir oyun olduğunu, Allah’ın zâtı ve sıfatları gibi gaybî konularda vahiyden bağımsız bir şekilde hakikati ispatlamaktan aciz kaldığını göstermeye çalışmıştır. Sonuç olarak, İbn Teymiyye, tartışmayı mantıksal zeminden naklî ve fitrî zemine kaydırmıştır.

1.2. Akıl-Nakil Çatışmazlığı: *Der’ü te’ârûzî’l-‘akl ve’n-nakl*’de Akıl ve Naklin Konumu

“Akaid, kelâm ve fıkıh usûlü gibi klasik İslâmî ilimlerin temel tartışma konularından biri olan akıl-nakil çatışmasını ele alan eser, önce eksik olarak basılmış (I-IV, Bulak 1321-1322; *Minhâcû’s-sünne*’nin kenarında, I-II, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd – Muhammed Hâmid

el-Fıkî, Kahire 1370/1951; Beyrut 1405/1985), daha sonra Muhammed Reşâd Sâlim tarafından çeşitli nüshalarına dayanılarak *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl* adıyla tam neşri yapılmıştır (I-XI, Riyad 1399/1979, 1403/1983).”(Bk. Koca, 1999, s. 391)

- **İlk Baskılar:** Eser, uzun süre eksik ve farklı isimlerle (*Minhâ-cü's-sünne*'nin kenarında) yayımlanmıştır (I-IV, Bulak 1321-1322; Kahire 1370/1951; Beyrut 1405/1985).
- Tam Neşir: En güvenilir ve tam neşri, Muhammed Reşâd Sâlim tarafından *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl* adıyla yapılmıştır (I-XI, Riyad 1399/1979, 1403/1983).(Koca, 1999, s. 391)

Eserin ana iddiası, “sahih akıl ile sahih nakil arasında gerçek bir çatışmanın olmadığı”dır. İbn Teymiyye'ye göre, bir çatışma algısı varsa bu ya sahih olmayan nakilden ya da sağlam olmayan akıldan kaynaklanır. Çünkü ona göre Kur'an ve Sünnet'in getirdiği bilgi, bozulmamış olan fitrata yani saf akla daima uygundur. *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl*'de İbn Teymiyye, özellikle 157 sayfayı Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün *Tehâfütler*'indeki tartışmalara, 285 sayfayı ise İbn Rüşd'ün *el-Keşf*'i doğrultusunda felsefe-kelam tartışmalarına hasretmiştir (Çağrııcı, 2010, ss. 78-79).

Eserin baskı tarihi ve cilt bilgileri, onun İslam düşünce tarihinde ne kadar kapsamlı bir eser olduğunu göstermektedir. Bu durum, eserin sadece içerik olarak değil, usûl (metodoloji) olarak da felsefe ve kelâmın dayandığı temelleri yıkararak (özellikle Aristo Mantığı'nı reddederek) Tehâfüt geleneğini Selefî bir zemine taşıdığını göstermektedir. Bu, felsefî spekülasyonun yerine, nassların zahirine bağlı kalmayı savunan bir dinî bilginin meşruiyetini tesis etme çabasıdır. Aynı zamanda *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl*, sadece bir reddiye değil, aynı zamanda felsefe ve kelâmın usûl meselelerini Selefî bir bakış açısıyla tasnif eden kapsamlı bir usûlü'd-din çalışması hüviyetinde bir eserdir.

İbn Teymiyye'ye göre “akıl” ile “nakil” birbirinden ayırt edilebilir, hatta birbirine karşıt olabilir; ancak “şeriat” ile “akıl” anlamlı bir şekilde birbirine karşıt olamaz. Bu sebeple de bir delilin akli olması veya nakle dayanması tek başına bir takdir ya da kötüleme konusu değildir. Aynı şekilde, bizzat doğruluk ya da yanlışlığın da güvencesi değildir. “Nakil”, hiçbir zaman “akıl” dan ayrılamasa da onlar bilgi elde etmenin başlıca yollarıdır. Fakat bir şeyin “şeriat” değerinin olması, o şeyin “akli” olmasına engel değildir.(Fazlurrahman, 2000, s. 174-175) O halde “aklın doğru kullanılması durumunda sahih nakille çelişmesi imkânsızdır. Şayet akıl ve nakil arasında bir tezat bulunduğu görülürse ya akıl doğru kullanılmamıştır ya da nakil sıhhatli değildir. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımında,

tüm kabiliyetleriyle birlikte aklın işlevsel görüldüğü düşünölebilecekse de aslında o, aklın ancak vahyin içeriğı ve metodu sınırlarında kullanılması durumunda doğruya ulaşma aracı olabileceğini ön görmektedir.”(Abrahamov, 2009, s. 399) Çünkü İbn Teymiyye, aklın, naklin önüne geçirilmesini kesin bir dille reddetmektedir.(Bk. İbn Teymiyye, 1979, ss. 146-147) “Nitekim naslar, aklîliğin ötesinde veya karşısında bir konumda değildir. Din, vahiyle bildirilmiş ve naklin içinde yer alan aklî delillerle de takviye edilmiştir. Bunun ötesinde bir akılcılık, selefın yoluna aykırı bir tutum olup hataya sürökleyecektir.”(Barlak, 2020, s. 366)

2. Tehâfüt Meselelerinin İbn Teymiyye’nin Görüşleri Bağlamında Yeniden Tartışılması

İbn Teymiyye’nin Tehâfüt geleneğine asıl katkısı, sadece felsefî argümanları çürötmekle kalmayıp, bu meseleleri Hanbeli-Selefi usulüne göre yeniden tanımlamasıdır. Gazzâlî’nin başlattığı ve İbn Rüşd’ün cevapladığı ana tartışma konuları (âlemin ezeliliğı, ilâhî bilginin mahiyeti, sıfatlar ve meâd), İbn Teymiyye’nin gözünde, akıl ile nakil arasındaki yanlış bir denge kurma çabasının ürünüdür. Bu bölümde, İbn Teymiyye’nin, Aristo mantığı reddiyesinden elde ettiğı epistemolojik üstünlüğü kullanarak, bu kritik kelâmî ve felsefî meseleleri nasıl fıtrat ve nass zemininde radikal bir şekilde yeniden ele aldığı incelenecektir. O, bu konuları tartışırken hem filozofları şirk eğilimi taşımakla hem de kelâmcıları te’vil yoluyla nassların zahirini terk etmekle eleştirerek, geleneğin seyrine yeni bir yön vermiştir. Yalnız bunu yaparken tekfir meselesine de temkinli yaklaşmış hiç kimsenin sağlam deliller olmadan tekfire maruz bırakılmasını doğru bulmamıştır. İbn Teymiyye diğeri İslam uleması gibi kıblesi bir, kitabı bir, Rabbi bir ve peygamberi bir olanların birbirlerini tekfir etmelerine rıza göstermemiştir. Ona göre açıkça inkâr ve küfrünü belirtip ahireti inkâr edenler ancak tekfir edilebilir.

Aşağıdaki tablo tartışılan meselelerin kısa bir özetini sunacaktır. Akabinde ise ele alınan meseleler başlıklar halinde tartışmaya açılacaktır.

Tartışma Konusu	Filozoflar (Fârâbî-İbn Sînâ)	Gazzâlî (<i>Tehâfüt</i>)	İbn Rüşd (<i>Tehâfütü't-tehâfüt</i>)	İbn Teymiyye (<i>Der'ü te'â-ruzi'l-'aql ve'n-naql</i>)
Âlemin Ezeli-liği Tartışması	Alem ezeldir ve Sudûr denilen bir süreç ile Tanrı'dan zorunlu olarak taşar.	Ezelî âlem bir tekfir konusudur. Âlemin hâdis olduğunu savunmak zorunludur.	Gazzâlî çelişki içindedir. Bu konuda filozofları doğru yorumlamamıştır. Yaratmanın ezeli olması niçin mümkün olmasın?	Hem filozofları ve İbn Rüşd'ü hem de Gazzâlî'yi eleştirir. “Hudûs-u zamanî” ve “hudûs-u zâtî” ayrımını reddeder. Allah dışındaki her şey hâdis'tir.
İlahi Bilgi'nin Mahiyeti (Küllî-Cüz'î Bilgi Meselesi)	“Tanrı küllîleri bilir, cüz'îleri bilmez.” şeklinde anlaşılan konuda İbn Sînâ, “Tanrı cüzîyatı külliyat cinsinden bilir.” görüşünü ileri sürmektedir.	“Tanrı küllîleri bilir, cüz'îleri bilmez.” iddiası bir tekfir konusudur. Tanrı'nın cüz'îleri bilmediği iddiasını reddeder.	Filozofların kastının yanlış anlaşıldığını iddia eder, Allah'ın ilminin, bizim küllî-cüz'î ayırımımızdan farklı olduğunu belirtir.	Filozofların görüşünü kesinlikle reddeder. İbn Rüşd'ü de tenkit eder. Kur'an ve Sünnet'in cüz'iyât bilgisini kanıtladığını vurgular.
Allah'ın Sıfatları Meselesi	Tanrı'yı tüm sıfatlardan tenzih etme şeklinde anlaşılan görüşler daha fazla kabul görmüştür. Sıfatların birliği (ilim=irade=hayat) ilkesi temel alınır.	Fiili sıfatları kabul eder. Haberî sıfatlarda (yed, vech) te'vil eğilimi gösterir.	Filozofların haklı olduğunu, Gazzâlî'nin yanlış olduğunu savunur. Sıfatları nefyetmez ama zâtın özüne indirger.	Te'vil ve Ta'tili (sıfatların reddi) reddeder. Sıfatların keyfiyetsiz ispatı (isbât bi-lâ keyf) gerektiğini savunur. Zira akıl tek başına doğruya ulaşamaz.

Nübüvvet/ Vahiy	Faal Akıl'dan feyz yoluyla alınır (muhayyile ve akıl gücüyle). Farklı aşamalarda farklı bilgi şekilleriyle.	Nübüvvetin varlığını kabul eder; mucize ve keramet vurgusu yapar.	Peygamberliği kabul eder, din ve felsefenin amacının aynı olduğunu savunur (Hakikati akıl ile halka semboller ile anlatmak).	Nübüvvetin Faal Akıl'dan feyiz olduğu görüşünü küfür olarak niteler. Cebrail'in melek olduğunu ve vahyin nakli bir hakikat olduğunu savunur.
----------------------------	---	---	--	--

2.1. Allah-Âlem İlişkisi, Yaratma ve Sudûr Teorisi

Tehâfütler'in ilk konuları Allah-âlem ilişkisine ayrılmıştır. İbn Teymiyye bu konudaki tartışmalara Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğunu kanıtlamakla başlar. Meselenin Tehâfütler'deki seyrinden alıntılar yapan İbn Teymiyye, tartışmanın odağında Zorunlu Varlık ve tanımının bulunduğunu söyler. İbn Teymiyye, filozofların varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde ayırmalarını eleştirir. Bu mesele Tehâfütler'de hareket ve imkân delili çerçevesinde tartışılmıştır. İmkân delili hareket deliline göre daha fazla itibar görmüştür. Hatta İbn Teymiyye, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu delili kelâmcılardan aldığını savunur. Ona göre İbn Sînâ, burada hareket delilini hararetle savunan Aristo ve diğerlerinden ayrılarak Allah'ın zorunlu varlık olduğunu, âlemin ise O'ndan zorunlu olarak var olan mümkün bir varlık olduğunu söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre filozofların varlığı, zorunlu ve mümkün şeklinde ayırmaları doğru bir yöntem değildir. "İbn Sînâ ve takipçilerinin varlık anlayışı *Vâcibü'l-Vücûd*'un tevhîdi ve ondan sıfatların nefyi şeklindedir. Onların, zorunlu olan varlığı ispat ettikleri düşünülse bile kullandıkları deliller, Allah'ın göklerden ve feleklerden ayrı bir varlık olduğunu kanıtlamaktan uzaktır." (İbn Teymiyye, 1981, s. 9/256-257) Filozofların yolundan giderek ilk illetin âlemle ilişkisi olmadığı görüşünü kabul etmenin Dehrilik'e götürdüğünü söyleyen İbn Teymiyye, bunlarla Dehriler arasında sadece isim farkı olduğunu iddia eder. Ona göre sebep ile sebepli arasındaki ilişki tabiidir ama bunu, başlangıçsız ve sonsuz nedenlerin var olabileceğini kabul ederek yapmak doğru bir çıkarım değildir. (Bk. İbn Teymiyye, 1981, s. 8/179)

İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün delillendirmelerinde yer alan (İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün ayrıştığı noktalar bulunmakla beraber); "fâil yok olsa bile fiil varlığını sürdürür, bina ustasına ihtiyaç duymaz." metaforundaki fâillığın Allah'ın fâillliği gibi olmadığı, yaratılanın yaratıcısına ihtiyaç duyduğu zorunlu ve gerçek bir fâilin âlemi yarattığı şeklinde öne sürülen iddialar İbn Teymiyye tarafından eleştirilir. Zira bir nesnenin varlık ka-

zanmasında birleşim hareketten önce gelir. Şu hâlde birleşimi sağlayan fâil, hareketi sağlayan fâilden daha üstündür. Filozoflar da Allah'ın, hareketin fâil nedeni olmayıp gâî nedeni olduğunu savunurlar. Bu delil İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın fâilliğini ispatlamak şöyle dursun, tam aksine âlemdeki olayların fâilinin bulunmadığına kadar götürülebilir. İbn Teymiyye, burada çıkış yolu olarak Allah'ın fâilliğinin sadece hareket ile sınırlandırılmayıp yaratılanın yaratana muhtaç olduğu şeklinde kapsayıcı bir bakışla ele alınmasını tavsiye eder.(Bk. İbn Teymiyye, 1981, s. 8/140-143)

“Felsefecilerin anlayışına göre aklın, müstakil küllî bir varlık olması semavî dinlerin anlayışına uygun değildir. Bu durum, felsefenin Tanrı'yı kendi mantıkî yapısının sınırları içine hapsedme çabasının sonucudur. Bu noktadan sonra İbn Teymiyye feyz ve sudûr nazariyesine karşı çıkar. Bu teori İslâm öğretisinde ve diğer dinlerin öğretilerinde de garip bir teoridir. Bu teoriyi Fârâbî, İbn Sînâ ve benzeri diğer İslâm filozofları takip etmiştir. Bu teoriye göre, Allah akıl veya yıldızlara/feleklere yaratma kudretini vermiştir. Filozofların iddiasına göre Allah yaratmamakta, ilk akıl yaratmaktadır. Bundan sonra da peş peşe yaratmanın olması gelmektedir ki bu ‘Allah her şeyin yaratıcısıdır.’ ayetine açıkça terstir.”(Kıyıcı, 2009, s. 101)

İbn Teymiyye, sudûr teorisine şiddetle karşı çıkar. Sudûr nazariye ile Allah'tan başka varlıklara bir nevi yaratma gücünün verilmesini, şirkin felsefedeki ifadesi olarak görür. Nurun Güneş'ten sudûr ettiği gibi akıl ve nefsin de Bir'den sudûr ettiği şeklindeki metafor doğru değildir. Çünkü Güneş ışınları hissedilirken ne “Bir” ne de ondan sudûr edenler hissedilmez.(İbn Teymiyye, 1981, s. 7/369-370) İbn Teymiyye'ye göre İbn Sînâ ve benzeri mülhidler “hudûs-u zâtî” ve “hudûs-u zamanî” diye iki kavram uydurmuşlar ve âlemin bu şekilde ezeli olabileceği kanaatine ulaşmışlardır. İbn Teymiyye Arap ıstılahında böyle bir kullanımın olmadığını ve hiçbir dil bilimcinin de bu şekilde bir ayrıma gitmediğini ileri sürer. Bu tarz kullanım Aristo'dan İbn Sînâ gibilere aktarılmıştır. İbn Teymiyye'ye göre Allah dışında hiçbir varlık vâcib ve ezeli değildir. Feleklerin, akılların ezeli oldukları anlayışı da bundan dolayı yanlıştır. Feleği ezeli kabul ederken aynı anda mümkün kabul etmek hem akla hem de sem'îyyâta ters düşmektedir.(Bk. İbn Teymiyye, 2021, ss. 129-131) Burada, İbn Teymiyye, filozofların varlık anlayışının mantıkî bir çelişkiye düştüğünü ve onların *Vâcibü'l-Vücûd* tanımlamasının Kur'an'daki *Yaratıcı* Tanrı tasavvurunu karşılamadığını ispatlamaya odaklanmıştır. Bu ilişkiyi Hristiyanlıktaki üçlü metafora benzeten İbn Teymiyye, bütün bu görüşlerin temelinde sebeplilik ilkesinin zorunlu olduğunun kabulü ve Allah'tan sıfatları nehyetmenin yattığını savunur.(İbn Teymiyye, 1998, s. 4/496-498) Ona göre sıfatları olmayan bir zâtın harici dünyada mevcut

olduğunu söylemek de imkân dahilinde değildir.(İbn Teymiyye, 1981, s. 2/377-378)

2.2. İlâhî Sıfatlar Meselesinde Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Eleştiri

İbn Teymiyye sıfatların reddi konusunda Gazzâlî'ye hak verir. Filozofların hatalarını Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te iyi bir şekilde tetkik ettiğini ve onlara güzel cevaplar getirdiğini söyler.

“Ebû Hâmid *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofların, sıfatların nefyi yönündeki görüşlerini çürütürken, onların bu hususta hiçbir delillerinin bulunmadığını açıklıkla göstermiş, bu konuda gayet güzel sözler sarfetmiş, bu sözleriyle filozofların terkip gibi bazı kapalı ve belirsiz deyimlere dayanarak ortaya koydukları delillerin geçersizliğini kanıtlamıştır.”(İbn Teymiyye, 1981, s. 3/389)

İbn Teymiyye bir yönden Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki tutarlılığını ortaya koyarken, diğer yandan Gazzâlî'deki evrilmeyi de dikkate alarak onun haberî sıfatları kabul edip etmeme konusunda tereddüt halinde olduğunu vurgulamıştır. Ona göre bu yöndeki görüşlerinden dolayı Gazzâlî mutasavvıf filozoflara dâhil olmuştur.(Bk. İbn Teymiyye, 2021, ss. 6-7) Filozoflara gelince, onlar sıfatlar konusunda Dehriyye'nin etkisi altında kalan Cehmiyye'ye tâbi olmuşlardır.(İbn Teymiyye, 1997, s. 3/335) “Filozoflar küllî kavramına dayanarak Allah'ı tüm sıfatlardan soyutlamışlar, O'nu gerçek karşılığı olmayan zihinsel bir varlık olarak ele almışlardır. Bu durumda Allah ma'dûmla eş anlamlı hale gelmiş olmaktadır. Filozofların, ilim, irade ve kudret gibi sıfatları aynileştirirken, muayyen olan bir şeyi de mesela insanı canlı, nâtık ve duygulu gibi bölümleyerek her birini farklı cevherler olarak kabul etmeleri çelişkilidir. Oysa insanın bir özü ve çeşitli sıfatları vardır.”(İbn Teymiyye, 1997, s. 1/294-295)

O, filozoflar içinde Fârâbî'yi, Allah'ı tüm sıfatlardan soyutlayarak tamamen zihinselleştirdiğinden dolayı İslâm'a en uzak filozof olarak görür. İbn Teymiyye, filozofların sıfatların birliği görüşünü reddetmekle beraber, Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtında değişme meydana getireceğini söyleyerek te'vil eden kelâmcıların görüşlerini de reddetmektedir. Özellikle Eş'ârîler'in sıfatların zâta zâid şeyler olduğu yönündeki görüşlerini kabul etmeyerek ve bunu ifade etmekten kaçınarak, bunun yerine sürekli sıfatların zâta bağlı olduğunu, zâtla sıfattan birinin diğerinin fâili olmadığını, zâtın sıfatlar için birer mahal ve mevsûfun yine sıfatlar için birer taşıyıcı (kâbil) olduğunu iddia eder.(Bk. İbn Teymiyye, 1981, s. 3/394-395) İbn Teymiyye'nin sıfatlar konusundaki bu *Selefi* tutumu, *Tehâfüt* geleneğini *te'vilci* kelâmın etkisinden kurtarmaya yönelik radikal bir hamledir. Özetle onun görüşü, Allah'ın zât ve sıfatları gibi konularda

aklın tek başına doğru bir neticeye ulaşamayacağı şeklindedir. Bütün selef ulemâ da bunu savunmuştur.

“Allah’ın tüm sıfatlardan soyutlanarak O’nun âlemle doğrudan ilişkisinin olmadığı şeklindeki felsefî görüş Aristo’nun ‘ilk illet’ yaratan olmayıp gâî illet olması sebebiyle feleklerin harekete geçmesi şeklindeki görüşüne dayanmaktadır. Bu görüşe göre felekler Allah’a benzemek için aşkla O’na yaklaşmak isterler. Burada harekete asıl sebep olan ilk illet değil ona yaklaşılmaya çalışan varlıklardır.”(İbn Teymiyye, 1997, s. 9/269-271) İbn Teymiyye’ye göre filozofların ilâhiyat konusunda sıfatları kabul etmeyerek feleklerin hareketine bağlamaları yanlıştır. Allah’ı tamamen zihni bir varlık olarak ele alan filozofların görüşü doğru değildir. Gazzâlî’nin de haklı olarak tenkit ettiği gibi, *Mebde*, *Evvel*, *Akıl* gibi birçok sıfatı kabul edip, bunların çokluk oluşturmayaacağını iddia etmeleri tutarsızdır. Buna karşın ilâhiyat konusunda kelâmcılar felsefecilerin dediğinden daha mükemmel ve daha doğru şeyleri akılla söylemektedirler.(İbn Teymiyye, 1997, s. 10/242) “Allah’ın zâtında çoğalma meydana gelecek düşüncesiyle O’ndan bütün sıfatları kaldırmalarına rağmen O’nu *Mebde*, *Evvel*, *Mevcûd*, *Akıl*, *Âşık*, *Ma’kûl*, *Ma’şûk*, *Fâil*, *Hâlık*, *Kâdir*, *Hayy*,...olduğunu kabul eden filozofların bir tek anlamda olan bu ibarelerin, O’nda çokluk oluşturmayaacağını iddia etmelerini tutarsız bulan Gazzâlî’nin tenkidini doğru bulan İbn Teymiyye, bu konuda filozoflardan yana tavır takınan İbn Rüşd’ü ise tenkit eder. Ona göre ileri sürülen felsefî tüm deliller fitrî yolu kapamıştır.”(Bk. İbn Teymiyye, 1997, s. 78; Kıyıcı, 2009, ss. 202-212)

2.3. İlâhî Bilginin Mahiyeti ve Allah’ın İradesi

“İbn Teymiyye, filozofların tümel kavram anlayışlarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre bir tümel, insan zihninin dış gerçekliğe uyan veya uymayan soyutlamasından daha da fazla bir şey değildir. Bir tümelin, gerçek gibi farz edilmesi fitrata aykırıdır. Çünkü fitrat, gerçek dünyada tümel gibi şeyleri idrak edememektedir. Dış varlıklar sadece bireysel olup özel şeylerdir ve işte bunlar gerçeklerdir. Bu yüzden yalan haberlerle ilgili durum gibi filozofların tümel anlayışları gerçekte var değildir.”(Bk. Kıyıcı, 2009, ss. 32-33) Filozofların tümel bilgi anlayışından hareketle onların, Allah’ın cüzîyyâtı küllî olarak bildiği şeklindeki görüşlerinin çelişkili olduğunu ve bunun anlamının aslında Allah’ın cüzîyyâtı bilmemekle aynı olduğu kanaatinde olan İbn Teymiyye, bu hususun problemli olduğunun farkında olan İbn Rüşd’ün Allah’ın ilmi için küllî-cüz’î ayırımını kaldırmaya çalıştığına işaret etmektedir.(İbn Teymiyye, 1997, s. 10/177-178) İbn Teymiyye’ye göre “Allah ancak küllîleri bilir.” şeklindeki görüş, görüşlerin en kötüsü ve en fenâsıdır. Bu görüş İslâm ümmetinin hiçbir kesimi tarafından ileri sürülmemiştir. Filozofların ilim sıfatıyla ilgili kısıtlayıcı bu yargıları İslâm’daki ulûhiyet inancıyla bağdaşmaz. Ne

Allah ve Peygamber'in kelâmında ne de Selef'in ileri gelenlerinin açıklamalarında filozofların bu yöndeki görüşlerini destekleyen bir ifadeye rastlanmaz. Aksine bütün mütevâtir nasslar Allah'ın her şeyi ayrıntılarıyla bildiğini kanıtlar.(Bk. İbn Teymiyye, 1981, s. 10/185)

Allah'ın bilgisi meselesiyle ilişkili olarak O'nun iradesi olup olmadığı hususunda İbn Teymiyye filozofların görüşlerini Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Tehâfütler'indeki tartışmalar ekseninde ele alır. Burada yapılan tartışmaların ayrıntılarına girmeden şunu diyebiliriz ki Gazzâlî gibi İbn Teymiyye'de kudreti ile iş yapan fâilin (Allah), kudret ve iradesi olmayan fâilden daha yetkin olduğunu düşünür. Buna göre Allah'a irade ve seçme yetkisi tanımayan filozoflar, O'nu eksiklikle nitelemiş olurlar. İbn Teymiyye, Allah'ın iradesinin, O'nun ezelde bir şeyi dilediği anlamına gelse bile, o şeyin *hâdis* zamanda yaratılabileceği görüşünü savunarak, ezeli irade ile *hâdis* yaratma arasındaki kelâmî açmazı aşmaya çalışmıştır. Bununla birlikte Allah'a ezeli irade nispet etmek de yanlıştır. Şayet böyle kabul edildiğinde, iradenin objesi de ezeli kabul edilecek, artık Allah, irade sıfatı ile *hâdis* bir varlık meydana getiremeyecektir. İsteme ve seçme olmayınca amaç yani hikmet de ortadan kalkacaktır.(Bk. Çağrıcı, 2010, s. 115)

2.4. Âhîret Hayatının Ahvali ve Nübüvvet

“İbn Teymiyye, filozoflar ile mütekellimler arasında, özellikle felsefecilerin, dinin yorumunu aklı olarak savunanlar olduğunu, peygamberlerin Allah ve âhîret hakkında söylediklerini yalanladıklarını söylemektedir.”(Bk. İbn Teymiyye, 2021, ss. 17-18) İbn Teymiyye aklın tüm gerçekliği kuşatamayacağını ve vahiyden bağımsız bir şekilde ahiret gibi gaybî konular hakkında hüküm veremeyeceğini belirtir. Ahiret, akıl için bir konu değil, ancak vahyin bilgisiyle erişilebilen bir alandır. İbn Teymiyye'ye göre filozoflar, ahiret hayatını sadece ruhânî bir durum olarak yorumlamış, bedensel diriliş ve cennet-cehennem gibi fiziki ahvalin reddedilmesini savunmuştur. İbn Teymiyye, bu yaklaşımın yanlış olduğunu ileri sürer. O, bu görüşü İslam'ın bütüncül insan anlayışına aykırı bulur. İslam'da insan, ruh ve beden birleşimi olarak görülür. Hem ruh hem de beden Allah'ın yarattığı ve sorumluluk yüklediği varlıklardır. Kıyamette yeniden diriliş hem bedenin hem de ruhun hesaba çekilmesini ve cennette veya cehennemde birlikte olmasını içerir. Ayrıca filozoflar, Kur'an ve Sünnet'teki bedensel diriliş, cennet hurileri, cehennem ateşi gibi tasvirleri, gerçek anlamında değil sembolik olarak yorumlamıştır. Onlara göre bu ifadeler, sıradan halkın anlayabileceği şekilde tasarlanmış mecazlardır.(İbn Sînâ, 2004, s. 2/169) İbn Teymiyye, bu te'vilci yaklaşımı şiddetle reddeder. O, nassların zahiri anlamının, şer'î ve fitrî bir gereklilik olduğu ilkesiyle hareket eder.

“Filozoflar, bilginin, faal akıldan sudûr etmek sûretiyle insan zihninde oluştuğunu, zihnin, bu sudûru kabul etmeye hazır olduğu anda ise bilginin kazanıldığını iddia ederler. Bunlardan bazıları, faal aklı, insanlar için vahyin/ilhamın kaynağı kabul edip, onu peygamberlere vahiy götüren bir elçi olarak Cebrâil diye tanımlar. Buna göre, Cebrâil doğrudan insanın yaşamına tesir eden ay altı âlemin aklı olarak karşımıza çıkar. Bundan dolayı onların bu tartışmalarına göre, insan bilgisi ay semasında ortaya çıkar ve semavî varlık da yerküreye en yakın olan katmandır. Filozofların bu ve buna benzer bir sınıflama anlayışı İbn Teymiyye tarafından büyük bir hurafe olarak görülür ve reddedilir.”(Bk. Kıyıcı, 2009, ss. 32-33) Bu bakımdan filozofların, nübüvvetin ispatı için kullandıkları yöntem İbn Teymiyye’ye göre yanlış hatta küfrü gerektirir. Onlar, nübüvvetin faal akıldan peygamberin nefsine taşıp akan bir feyizden ibaret olduğunu, Allah’ın cüz’ileri küllî bilmesi neticesinde kendisinin muayyen bir peygamberi olduğunu bilmediğini, Cebrâil’in peygamberin nefsinde ve iç dünyasında canlanan bir hayâlden veya faal akıldan ibaret olduğunu iddia etmişlerdir.(İbn Teymiye, 1986, s. 2/417-420; Bk. İbn Teymiyye, 1981, s. 10/214) İbn Teymiyye, vahyi, mücerret bir nefis kuvvetinden ya da felsefi bir sudûr zincirinden arındırarak, onu Allah’ın iradi ve doğrudan *Kelâm* sıfatının bir tezahürü olarak konumlandırmıştır.

SONUÇ

Bu çalışma, İbn Teymiyye’nin Tehâfüt geleneğiyle olan ilişkisini ve bu geleneğe özgün katkılarını ele almıştır. İleri sürülen görüşler bağlamında İbn Teymiyye kapsamlı eseri *Der’ü te’ârûzi’l-‘akl ve’n-nakl* aracılığıyla Tehâfütlerin tartıştığı konulara dönemin en güçlü eleştirilerini getirmek istediği belirgin hale gelmiştir. Tehâfüt geleneği, başlangıçta felsefe-*kelâm* çekişmesi iken, İbn Teymiyye’nin müdahalesiyle *usûl ve metodoloji* tartışmasına evrilmiştir. Bu nedenle, İbn Teymiyye’nin eseri müstakil bir Tehâfüt kitabı olmamasına rağmen, sunduğu içerik ve yöntem bakımından bu geleneğin ayrılmaz ve en önemli yapısal eleştirisi olarak değerlendirilmelidir.

İbn Teymiyye, Gazzâlî ve İbn Rüşd’ü eleştirirken selefi düşünce yapısını temel almıştır. Gazzâlî’nin filozoflara yönelik eleştirilerinin tutarlı olduğunu kabul etmiş, hatta onun bu konudaki başarılarını takdir etmiştir. Ancak, Gazzâlî’nin, haberi sıfatlar gibi bazı konulardaki tereddütlerini ve tasavvufa yönelişini eleştirmiştir. İbn Rüşd’e gelince, İbn Teymiyye onu felsefeden yana tavır takındığı için, özellikle ilim, irade ve sıfatlar gibi konularda, keskin bir şekilde tenkit etmiştir. İbn Rüşd’ün dini felsefeyle uzlaştırma çabası, İbn Teymiyye tarafından nassın otoritesini zayıflatan bir girişim olarak görülmüştür.

İbn Teymiyye'nin felsefe ve kelâm eleştirilerinin merkezinde Aristo mantığına yönelik köklü reddiye, Allah-âlem ilişkisi, ilâhî sıfatların mahiyeti, küllî-cüz'î bilgi ve nübüvvet konuları yer almıştır. O, felsefecilerin Allah'ı tüm sıfatlardan soyutlayarak onu zihinsel bir varlığa indirgemesini ve cüz'iyatı bilmediğini iddia etmelerini şiddetle reddetmiştir. Benzer şekilde sudûr teorisini şirkin felsefedeki bir ifadesi olarak görmüş, bunun ilâhiyatın temelini sarstığını savunmuştur. Onun temel argümanı, aklın tek başına ilahiyat konularında doğruya ulaşamayacağı, bu yüzden Kur'an ve Sünnet'e kesin bir dönüş gerektiği yönündedir.

Sonuç olarak, İbn Teymiyye'nin *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl* adlı eseri, mantık, felsefe ve kelâm eleştirilerini bir araya getiren kapsamlı bir reddiye niteliğindedir. O, bu eseriyle, Tehâfüt geleneğindeki tartışmaları bir sonraki seviyeye taşımış, akıl-nakil çatışmasını selef metodolojisi üzerinden çözmeye çalışmış ve sonraki dönem düşünürleri üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Dolayısıyla, İbn Teymiyye'nin bu geleneğe yaptığı etki, basit bir devamdan ziyade, geleneği kökünden sorgulayan, onu dönüştüren ve yeni bir yön veren özgün bir katkı olarak kabul edilmelidir. Özellikle onun eleştirileri, sonraki dönem Osmanlı düşüncesinde ve modern İslam düşüncesinde felsefî yöntemlerin sorgulanmasında önemli bir kaynak teşkil etmiştir.

Kaynakça

- Abrahamov, B. (2009). Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı (S. Özer, Çev.). *İslamî İlimler Dergisi*, 2(1), 385-400.
- Barlak, M. (2020). *The Journal of Academic Social Science Studies*, 13(81), 363-378.
- Çağrı, M. (2010). İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması. *İslam Tetkikleri Dergisi*, 9(9), 77-126.
- Erdoğan, Ö. F. (2024). *Tehâfüt ve Geleneği: Müellifler, Eserler, Meseleler*. Ketebe Yayınları.
- Fazlurrahman. (2000). *İslam* (M. Dağ & M. Aydın, Çev.). Ankara Okulu Yayınları.
- İbn Sînâ. (2004). *Metafizik* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.; C. 2). Litera Yayıncılık.
- İbn Teymiyye. (1986). *Külliyât* (S. Uludağ, Çev.; C. 2). Tevhid Yayınları.
- İbn Teymiyye. (1976). *Kitâbu'r-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*. İdâretü Tercümânî's-Sünne.
- İbn Teymiyye. (1979). *Der'u't-Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*. Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye.
- İbn Teymiyye. (2021). *Akıl-Nakil Çatışmazlığı Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl* (A. Ademoğlu, Çev.; 1. bs). İ'tisam Yayınları.
- İbn Teymiyye (with Abdurrahman, A.). (1997). *Der'u Tearuzu'l-Akl ve'n-Nakl* (Vols. 1-10). Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Teymiyye (with el-Cezzâr, Â., & el-Bâz, E.). (1998). *Mecûatü'l-fetâvâ*. Mektebetü'l-Abîkân.
- İbn Teymiyye (with Sâlim, M. R.). (1981). *Der'ü Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl* (Vols. 1-10).
- Kıyıcı, B. (2009). *İbn-i Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzu'l-Akl ve'n-Nakl Bağlamında)*. Ankara Üniversitesi.
- Koca, F. (1999). İbn Teymiyye, Takıyyüddin". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 20, ss. 391-405). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-teymiyye-takiyyuddin#1>
- Koca, F. (2015). İbn Teymiyye: Mücadeleci Bir İmam Olarak. İçinde B. A. Çetinkaya (Ed.), *Dğu'dan Batıya Düşüncenin Serüveni: İslam Düşüncesinin Altın çağı* (C. 5, ss. 1223-1249). İnsan Yayınları.
- Kutluer, İ. (2001). *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İz Yayıncılık.
- Sancar, F. (2014). Reaksiyoner Bir Düşünür Olarak İbn Teymiyye. İçinde B. A. Çetinkaya (Ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni. Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce* (1. bs, C. 5, ss. 1266-1295). İnsan Yayınları.
- Toktaş, F. (2004). *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (1. bs). Klasik Yayınları.
- Uyanık, M., & Akyol, A. (2015). İbn Teymiyye ve Felsefe. İçinde B. A. Çetinkaya (Ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni. Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce* (1. bs, C. 5, ss. 1327-1354). İnsan Yayınları.

Bölüm 7

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE AZERBAYCAN'DA MEDRESE GELENEĞİ (ZAKATALA ALİABAT ÖRNEĞİ)

Cengiz MÜRSEL¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, cmursel@bingol.edu.tr.

Giriş

Eğitim, bir toplumun düşünme biçimini, kültürel yapısını, medeni ve bilimsel ilerlemesini sağlayan bir olgudur. Tarihin eski dönemlerinden itibaren Azerbaycan bölgesinde birçok dini inancın varlığı ve bu dinlerin eğitim faaliyetlerinin bulunmasından dolayı çok inançlı bir toplumsal yapı geliştirmiştir. İslam fetihleri aracılığıyla bölge halkı yeni bir dinle tanışmıştır. Bu tanışmanın sonucunda, İslam inancı yerel halkın temel dini inancı haline gelmiş ve aynı zamanda bölgenin kültürü, değerleri, ekonomisi, sanatı ve bilimsel gelişimleri üzerinde uzun süreli bir etki yaratmıştır. İslam inancı, farklı kültürlerle sahip toplumun ortak bir değeri ve birleşim unsuru olmuştur

İslam'ın ilk dönemlerinde, toplumda ortaya çıkan sosyal, siyasi ve ekonomik sorunlara Kur'an merkezli bir yaklaşım benimsenmiştir. Valihanlı bu durumu; fethedilen bölgelerde Arap kabilelerine ait olarak yapılan mescitlerde yerel halkın İslam'a kazandırılması için Kur'an ve onun açıklamaları ile Arap dili gramer kitaplarının yaygınlaşmasına katkıda bulundukları şekilde belirtmiştir (Velihanlı, 1993, s. 27). Nitekim İslam inancının yayıldığı yerlerde oluşturduğu medeniyet yapısı-teoloji, siyaset, hukukun yanı sıra ilim, etik, din ve sanat- birbirleriyle iç içe geçmiş(Velihanlı, 1993, s. 27) ve toplumu farklı yönleriyle etkilemiştir.

Hilafetin hâkim olduğu her yerde olduğu gibi Azerbaycan topraklarında eğitim-öğretim faaliyetleri, mescit ve çevresinde kurulan okullarda, din adamlarının evlerinde ve kütüphanelerde bireysel şekilde uzun bir süre devam etmiştir. Bu nedenle, bireysel eğitim sayesinde bilgi arayışındaki öğrenciler, o dönemki ilim adamlarının rehberliğinde ileri düzeyde bir öğretim almışlardır. Ayrıca, bir şehirde mescit varlığı, o şehrin maddi ve manevi gelişiminin bir işareti olarak değerlendiriliyordu.

Mekteplerin ülkenin dört bir yanına yayılması ve uzun yıllar boyunca varlığını sürdürmesi, halkın bilgiye ve eğitime verdiği önemin bir kanıtıdır. Ayrıca, yoksul ve orta gelirli ailelerin çocukları burada aldıkları eğitimle dini konularda bilgi edinmişlerdir. Medreselere öğrenci yetiştiren mektepler, Azerbaycan'ın hem büyük hem de küçük şehirleri ile kırsal bölgelerinde yer alıyordu. Zamanla mescitlerdeki ilmî karakterin değişimi, yeni akademik gelişimler ve eğitim kalitesinin yükselmesi, hilafetin yönetimindeki tüm alanlarda yeni bir çağdaş eğitim kurumu olan "medreselerin" kurulmasına yardımcı olmuştur. Böylelikle medreselerin kuruluşu, İslam geleneğindeki eğitim faaliyetlerini daha düzenli ve sistematik bir hale getirmiştir(Zengin, 2002, s. 16).

Ali Mezahiri, İslam toplumlarının düzenli eğitim sistemine geçişini ele alırken, mescitlerde çocukların sadece halk akaidi, ibadetler ve bazı

yazım ve hesaplama kurallarını öğrendiklerini belirtmektedir. Ayrıca, sosyal sınıfın üst kesiminden birçok kişinin, mutezile anlayışına sahip din adamları olduğunu, hükümdarların ve politikacıların ise felsefe ile nakli ilimleri incelediklerini ifade etmektedir (Mezaheri, 1972, s. 159). Kısacası, İslam coğrafyasında yaygın ve düzenli bir eğitim sisteminin eksikliği X. yüzyıla kadar sürmüştür. Ancak Mezahiri, X. yüzyılda İslam dünyasında eğitim alanında önemli değişikliklerin yaşandığını belirtmektedir. Yazar, bu açıklamasıyla muhtemelen kuruluş tarihi ve yerleri belirsiz olan medreseleri işaret etmektedir.

Fetihler sayesinde hilafet topraklarının, bir tarafında Hindistan diğer tarafında İspanya olacak şekilde genişlemiş olması ve bölgelerdeki halkların medeni, sanat, kültür ve bilimsel etkileşimleri sonucunda pek çok alanda olduğu gibi eğitimde de yaşanan ilerlemeler, hilafet hükümetine tabi tüm ülkeleri etkilemiştir. Bu çerçevede, Azerbaycan eğitim sistemi de bu durumdan etkilenecek Orta çağlardan itibaren hilafet eğitim sistemi özelliklerini taşımaya başlamıştır.

Fetihlerin ardından yerel toplulukları İslam ile tanıştırmak ve dini bilgileri aktarabilmek için gösterilen çabalar, ayrıca ele geçirilen bölgelerin birbirleriyle kültürel ve ticari etkileşimlerinde Arapçanın ortak dil olarak kullanılması, Arapçanın yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır (Aliyeva, 2018, ss. 17-18). Zira hilafet destekçilerinin, bölgede istikrarı sağladıktan sonra fethedilmiş topraklarda en çok öncelik verdiği meseleler İslam dini, Kur'an, Hadis külliyatı ve İslam Hukuku gibi alanlar olmuştur (Qasimov, 2008, ss. 104-105).

IX. yüzyıldan itibaren ilim meraklıları Doğu'nun bilim ve kültür merkezleri olan Bağdat, Küfe, Basra, Dimaşk ve Kahire'ye ilim öğrenmek için seyahat etmişlerdir. Kaynaklarda, o dönemde Azerbaycan'ın Erdebil, Marağa, Şamahı gibi şehirlerinde eğitim kurumları, kütüphaneler ve mescitler inşa edildiği ve bu yerlerin medenileşmesine katkıda bulunduğu belirtilmekteydi (Heyet, 2007, s. 218). Tanınmış medreselerde edindikleri bilgiler doğrultusunda Azerbaycanlı aydınlar, hilafet yönetimindeki diğer ülkelerdeki bilim insanlarıyla akademik tartışmalarda bulunmuşlar ve önemli devlet görevlerine getirilmişlerdir. Örneğin, hilafetin ilk eğitim merkezlerinden biri olan Bağdat'ta, Ebu Bekir İbn Seadaveyh el-Berdei (354/966), Nişabur, Maverannehr, Horasan, Irak, Şam ve Şaştan bölgelerinde görev yaparken; imam Abdalbaki bin Yusuf el-Maraği (492/1098) ise Bağdat, Nisapur, Damğan, Merv, Nukan ve İsfahan'da tanınmış bir bilginidir (Aliyeva, 2018, s. 19). Kaynaklarda, çeşitli tanınmış medreselere ilim öğrenmek amacıyla giden pek çok Azerbaycanlı bilim insanının, bulundukları şehir ve kasabalarda görev alıp oralara yerleştikleri; ba-

zılarının ise kendi ülkelerine dönerek tarih boyunca kurulan değişik devletlerde bilimsel çalışmalarını sürdürdükleri kaydedilmektedir.

Nizamülk'ün girişimleriyle hilafet topraklarına inşa edilen medreseler, X. yüzyılda Azerbaycan'daki eğitim sisteminin temelini atmıştır. Orta ve yüksek seviyede eğitim sunan medreseler, ülkenin her köşesine dağılmıştır. Araştırmalara göre, XI-XIII yüzyılları arasında Azerbaycan topraklarında en fazla yeni inşa edilen yapı türleri medrese binaları olmuştur (Heyet, 2007, s. 379).

Medreselere öğrenci yetiştiren mektepler 10 yıl süren -nehv, lüger ve edeb-şir- tahsilinden sonra öğrenciler yüksek tahsillerini devam ettirmek için medreselere giderlerdi (Swietochowski, 1988, s. 49). Kasaba ve köylere göre merkezi konumda bulunan -Gence, Nahcivan, Şamahı-, şehirlerde kurulan medreseler öğrencilere yüksek eğitim fırsatları sunmaktaydı. Özellikle döneminin önemli bilim merkezlerinden biri olan Gence şehrindeki medreselerde, İslami ilimlerin yanı sıra matematik, mantık, felsefe ve astronomi gibi akli fenler veriliyordu (Bünyadov & Yusifov, 2007, s. 456). Medreselerdeki nakli ilimlerin yanı sıra akli ilimlerin öğretilmesi IX. Yüzyıldan itibaren hız kazanmıştı. Medreselerdeki eğitim ve öğretim, hocaların geçim ve maddi ihtiyaçları, bazı varlıklı kişiler ve yerel yönetim tarafından karşılanıyordu. Kaynaklara göre Eldenizli döneminde inşa edilen medreselerin harcamaları, inşa eden kişilerin adıyla anılmasının yanı sıra, bu masraflar tamamen o kişilerin medreseye bağışladığı vakıf mallarıyla karşılanırdı ya da bölge valisi, medreselerin ihtiyaçlarını karşılamak için buraya vakıf arazileri tahsis ederdi (Bünyadov, 2007, s. 162). Örneğin, Eldenizliler döneminde Nahcivan'da yapılan iki medresenin arazisi, Şemseddin Eldeniznin eşi ve atabeylerden Cahan Pehlevan'la Kızıl Asrlan'ın annesi Mümine hatun'un mezarıyla ilgili vakfa aitti. Daha sonra bu iki medrese, vakıf gelirleriyle ayakta kaldı (Bünyadov, 2007, ss. 169-170). Kısacası, Şirvanşahlar ve Eldenizliler, kendi dönemlerinde bilimsel ve kültürel gelişmelere ev sahipliği yapmışlardır. Yönettikleri şehir ve kasabalara birçok mescit, medrese ve zaviye inşa ettirerek, dönemin ünlü bilim insanlarını buralara davet ederek ilim ve bilimin gelişimini daima desteklemişlerdir.

XI-XII. yüzyılda Azerbaycan'da dini eğitim veren medreselerle birlikte tıp eğitimi veren okulların bulunduğundan bahsedilmektedir. O dönemde tanınmış bir hekim ve filozof olan Kafieddin Ömer İbn Osman, Hakan'ın amcası, Şamahı şehri yakınlarındaki Melhem köyünde "Medresesi-Tıp" adında bir okul ve ona ek olarak bir tedavi merkezi kurmuştur. Tıp sanatına ve hekimliğe olan ilginin saray tarafından desteklendiği bildirilmiştir. Gerçekten de, hem Şirvanşahlar hem de Eldenizliler, dönemlerinin ünlü hekimlerini saraylarına çağırarak, tedavi yöntemlerindeki becerileri

dolayısıyla onlara özel unvanlar vermişlerdir, bunlardan biri de “Şivan’ın Şerefi ve *hekimlerin şan şöretlisi* “ olarak adlandırılan hekimlere yönelik bir iltifattır (Heyet, 2007, ss. 391-392).

XI ve XII. yüzyılların başları, Azerbaycan’da İslam kültür ve sanatının “altın çağı” olarak anılmaktadır. Bu dönem, tüm İslam dünyasında olduğu gibi Azerbaycan topraklarında bilim ve edebiyatın hızla yükselişe geçtiği bir zaman dilimidir. Dönemin başkenti olan Tebriz, Şamahı, Beylaqan, Erdebil, Bakü, Gence, Hoy, Urmiye ve Nahcivan gibi şehirlerde, medreselerde geçmişin önemli âlimleri, şairleri, filozofları, tarihçileri, matematikçileri ve doktorları yetişmiştir (Bünyadov & Yusifov, 2007, ss. 206-2007). Kaynaklar, Şirvanşahlar ve daha sonra Eldeniziler döneminde, bu dönemin önde gelen âlimlerinin toplandığını, fizik, kimya, matematik, astronomi, tıp, felsefe, mantık, (Bünyadov, 2007, s. 127; Qasimov, 2008, s. 129). hukuk, Arap ve Fars edebiyatı gibi alanlarda değerli eserler verdiklerini aktarmaktadır. Ayrıca bu dönemde, diğer bölgelerde edebi gelişimi kısıtlanan şairler, Eldenizli yöneticilerinin sağladığı fırsatlarla edebi çalışmalarına devam edebilmişlerdir (Qasimov, 2008, s. 129). Özetle, medreselerdeki eğitim sayesinde XI ve XII. Yüzyılda Azerbaycan toplumunda şiir ve edebiyat ortamı gelişmiştir. Bu dönem, Azerbaycan Rönesansı olarak adlandırılmakta ve dünya edebiyatına katkıda bulunan birçok önemli ismi barındırmaktadır; özellikle Hakani Şirvani, Nizami Gencevi, Zahir Faryabi, Mücirüddin-i Beylagani, Ebül-Üla Gencevi, Fелеki Şirvani ve Meshet-i Gencevi gibi şairler dönemin önemli figürleridir (Merdanov, 2011, s. 27). Bu edipler yaşadıkları dönemde Doğu, İslam, Türk ve Azerbaycan’da meydana gelen olayları zengin edebi eserlerinde ele alarak (Qasimov, 2008, s. 130) günümüze taşıma görevini üstlenmişlerdir.

Moğol ordusu Azerbaycan’a birçok kez saldırılar gerçekleştirmiş ve her gelişlerinde devletlerin medeniyetini, sanatını, bilimini ve tüm değerlerini yakıp yıkarak talan etmişlerdir. Ancak Kazan Han (1295-1304), tahta geçtiği anda putperestliğin yerine İslam’ı devletin resmi dini olarak kabul etti. Daha sonra put tapınakları, kiliseler ve sinagogları yıktırarak onların yerine mescit ve zaviye yaptırdı. Özetle, Kazan Han, İslam dinini resmi olarak kabul ederek bağışladığı vakıf arazilerinde inşa ettirdiği pek çok dini yapı ile İslam inancının reformcusu olarak tarihe adını yazdırmıştır (Qasimov, 2008, s. 149).

Azerbaycan toprakları XVII. yüzyıla kadar sırasıyla –Sasani, Şeddatiler, Selçuklular, Elhaniler, Safeviler- (Bakıhanov, 2010, s. 142) olmak üzere çeşitli devletlerin kuruluş yıkılmasına şahitlik etti. Bu süreçte iktidar değişimlerini incelediğimizde eğitim-öğretim alanında ciddi değişikliklerin olmadığını ve var olan düzenin devam ettiğini görürüz. Ancak

Safevi şahı olan Şah İsmail'in Şiiliği resmi mezhep ve devlet ideolojisi olarak benimsemesi Sünni halkın itiraz ve isyanları ile karşılaşmış. Devletin mezhepsel farklılıklardan kaynaklanan politik yaklaşımları ve halka karşı sert uygulamalardan kaynaklanan kargaşalar mescit ve medreselerdeki faaliyetleri fazla etkilememiştir. Dönemin hayır kurumlarından olan ve çoğunlukla mescit ve medreselerdeki her türlü ihtiyacı karşılamak için kullanılan vakıf geleneği bu dönemde yaygın olarak devam etmiştir. Hatta Safeviler iktidarı ele geçirttikten sonra vakıf sistemi daha fazla yaygınlık kazanmıştır (Efendiye, 2018, ss. 245-246). Nitekim Safevi hükümdarlarından olan Şah Abbas bu geleneği ömrü boyu biriktirdiği mallarını 1607-1608 yılında hepsini vakıf ederek, fars ruhanilerine bırakmıştır (Efendiye, 2018, ss. 245-260; Heyet, 2007, s. 232). Çünkü ruhaniler Safevi devlet ideolojisinin yaygınlaşmasını sağlayan esas yardımcılardır (Efendiye, 2018, s. 245). Ancak XVIII asırda ülkede yaşanan siyasi kargaşalardan yararlanan feodal güçler Azerbaycan'daki maarif gelişmelerini sekteye uğratmıştır. Bu olumsuz gelişmelere ilave olarak 1736 yılında tahta geçen Nadir şah vakıf arazilerine el koyarak maarif kurumların maddi desteğini kesti. Böylece durumdan etkilenen ve durma aşamasına gelen nizami tedris kurumları bazı molla müderrislerin şahsi teşebbüsleriyle sınırlı mektep ve medreseler eğitim-öğretimlerine devam etmişlerdir. (Qasimov, 2008, ss. 351-352) Nadir şahın ölümüyle vakıf arazilerinin taksimi yeniden ruhanilere geçti.

Nadir şahın öldürülmesi sonucunda Azerbaycan'da XVIII asrın ortalarına doğru birbirinden bağımsız ve müstakil hanlıklar kuruldu. Hanlar, Nadir şahın bir zamanlar Müslüman din adamlarının ellerinden zorla aldığı medrese ve mescit vakıf arazilerini onlara iade ederek, toplumdaki önceden var olan toplumsal karizmalarını kazanmalarını sağlamıştır. Bu uygulamalar neticesinde ülkede vakıf geleneğinin yeniden canlandırılması amaçlanmıştır. Zira vakıf arazileri genellikle maarif ve tahsil amacıyla bağışlanmaktaydı. Özellikle, hanların geniş arazileri vakıf olarak bağışlamaları aslında ülkede eğitim kurumların devamlılığını desteklemiştir. Örneğin, İbrahim han 1866'da Şuşa'da yaptırdığı ve kızı Gövher Ağa tarafından sonradan onarılan mescidin kapısındaki vakıfnameden anlaşıldığı üzere, Cuma mescidinin tadilat masrafları vakıf gelirleriyle karşılanmıştır. Ayrıca vakıfnamede, Gövheriyye'deki mevcut iki mescit ve iki medresenin sedr/mütevellilerinin her yıl vakıf gelirlerini biriktirmeleri ve bunları üçe ayırmaları gerektiği belirtilmiştir: Birinci kısım, vakıf gelirlerinin biriktirmeler ihtiyaç durumunda onarım işlerinde harcanması, diğer iki kısım ise mescit ve medreselerin aydınlatması ile din görevlilerinin ihtiyaçları için kullanılmalıdır. Ayrıca, vakıf gelirleri ile Aşure, Ramazan ayı ve Bayramında medrese öğrencilerinin harçlarının ödenmesi ve muhtaç kimselere belirli miktarda para verilme-

si sağlanıyordu. Hatta mescitlerin birinin yanında fakir ve garipler için bir hastane açılarak ve tüm ihtiyaçlar vakıf gelirleriyle karşılanmıştır (Y. Hüseyinov, 2007, s. 55). Kısacası hayır hasenat, maarif ve tahsil için vakıf gelirleriyle toplumda sosyal düzeni sağlamada, eğitim-öğretimin devamlılığıyla birlikte toplumsal sorunlar çözülmeye çalışılmıştır.

Hanlıklar (1747-1800) döneminde eğitim alanında önemli bir ilerleme kaydedilmemiştir. Öğretim süreçleri geleneksel yapısını sürdürmüştür. Hanlıklar öncesi dönemlerde olduğu gibi, bilimsel araştırmalar ve akademik ilerlemeler büyük şehirlerde yaygın bir şekilde gerçekleşmiştir (Bünyadov & Yusifov, 2007, ss. 558-559).

Medreseler, dönemin önde gelen din adamları olan şeyhülislam, müftü, kadı, molla gibi kişilerin yetişmesi için yüksek dini eğitim sağlamaktaydı (Heyet, 2010, ss. 122-123). Eğitim genellikle basit konulardan başlayarak daha karmaşık olanlara doğru bir sıra ile ilerlerdi. Öğrenciler arasında medresede öğretmen olma durumu oldukça prestijli bir şey olarak görülürdü. İ. Şopen, hanlıklar döneminde medreselerde öğretilen bilgileri üç ana gruba ayırmaktadır: “El-Erabiya, El-Şeriyeye ve El-Hakime”. İlk grup, Arap dili kurallarını, tarih bilgisi ve Kur’an’ı anlamayı kapsar. İkinci grup, Kur’an Tefsiri, Hadis bilgisi ve dini hukukun temel ilkelerini öğretmeyi hedefler. Üçüncü grupta ise mantık, matematik, geometri ve astronominin yanı sıra tıp ve teorik felsefe dersleri bulunmaktadır. Makdisi’nin de ifade ettiği gibi, medreseden mezun olanlar ya mahkemede kadı olarak görev alabiliyor ya da medresede öğretmenlik yapabiliyorlardı (Aliyeva, 2018, s. 54). Bu bağlamda, hanlar devlet divanında dini liderleri “divanbeyi” unvanıyla atayarak, onları görevli bir kişi olarak belirlemenin yanı sıra sosyal statülerini de yükseltmişlerdir. Çünkü hanlar, bir devlet yöneticisi olarak adaletin yanı sıra, hem şeriat kurallarından hem de örfi hukuktan faydalanarak din adamlarından (Baykara, 1975, s. 12) yardım almaktaydılar. Özetle, bağımsız bir yapıya sahip olan hanlıklar, devlet işlerinin yürütülmesinde ve sosyal hayatın her alanında -medrese mezunu- kişilerden yararlanmışlardır.

Günümüzde Azerbaycan’daki Müslümanlarla ilgili Türkçe yazılı kaynakların yanı sıra hem yaygın hem de örgün din eğitimine dair çalışmalar bulunmaktadır; ancak bu bölgedeki medreselere dair özgün incelemeler sınırlıdır. Malum, Azerbaycan’da X. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan medrese geleneği, birçok zorluğun üstesinden gelerek XIX. Yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Bu çalışmanın özgünlüğü, bağımsızlık sonrasında kurulan Eliabad İslam medresesi/kolejinin eğitim- öğretim uygulamaları, toplumsal katkıları, müfredatı, iş imkânları ve hukuki dayanaklarıyla ilgili bilgi sunmasından gelmektedir. Araştırmada, literatür taraması gerçekleştirilmiş ve ilgili resmi yayınlar, dergiler, makaleler

ile yönetmelikler incelenmiştir. Özellikle Aliabat İslam medresesindeki eğitim durumu anlatılırken katılımcı gözlem ve betimleme yöntemine yer verilmiştir. “Bağımsızlık öncesi Medrese Geleneği ile Bağımsızlık sonrası Medrese Geleneği” ana başlıkları altında, bağımsızlık sonrası kurulan ve hala faaliyet gösteren “Aliabat İslam Medresesi/koleji”nin eğitim ve öğretim süreçleri hakkında kapsamlı bilgiler sunulmuştur.

1. Azerbaycan’da Medrese Geleneği

1.1. Çarlık dönemi Medrese Eğitimi

İşgal öncesinde, Kafkasya’nın her bölgesinde olduğu gibi Azerbaycan’daki köy, kasaba ve şehirlerde eğitim faaliyetleri din adamları tarafından yürütülmekteydi. 18. ve 19. yüzyıllarda bölgede, din eğitimi esas olarak bireylerin aileleri içinde, din görevlilerinin kendi evlerinde, mescitlerde ve medreselerde gerçekleşmekteydi. Böylece zamanla gelişen bir eğitim süreci mevcuttu. Aile içinde din eğitimi, Kur’an okuma ve yazma becerileri kazandırmaktaydı. Mektepler, din görevlileri tarafından köy, kasaba, mescit ve çeşitli yerlerde kurulduğu için sabit bir yapıya sahip değildi (Yusufoğlu, 2020, ss. 84-85). Bu mekteplerin sayıları belirsizdi ve daha sonra Çar memurları, Azerbaycan’daki mekteplerin sayıları, öğrenci ve öğretmen sayıları hakkında bilgi verirken bazen abartılı sayılar vermiş, bazen de eksik açıklamalarda bulunmuşlardı. Bu durumun temel nedeni, Çar memurlarının sadece mescit bünyesindeki mektepleri dikkate alarak sayım yapmasıydı. Son olarak, yüksek düzeyde din eğitimi veren bağımsız medreseler, o dönemde din adamı yetiştiren kurumlar olarak faaliyet gösteriyordu. Yüksek eğitimini tamamlayan ve Arapça, fıkıh gibi dinî konularda bilgili olanlar ya medreselerde öğretmen ya da vaiz olarak görev almışlardı (Samedov, 2009, s. 27). Kur’an eğitimi tüm eğitim kurumlarında ve medreselerde zorunlu bir ders olarak yer alıyordu. Eğitimine devam etmek isteyenler, mektep ve ya Küttap mezunları ya da 10 ile 16 yaşları arasında olan öğrencilerin arasından seçiliyordu. Medresede ilk aşama olarak Arapça gramer eğitimini 2-3 yıl içerisinde tamamlayan öğrenciler, medreseden mezun olup icazetname almak için bazen 10-15 bazen de 20 yıla kadar süreleri uzaya bilirdi (“Mescid”, 1982, s. 48). Bu durumda medresedeki öğrenciler arasında yaş farkı olmasına rağmen hepsi bir çatı altına eğitim-öğretimlerine devam edebiliyorlardı.

Bu dönemde medrese binalarını yapı olarak ikiye ayırabiliriz; birincisi, mescidin etrafında ya da hemen yanında yapılan medreseler, ikincisi ise büyük şehirlerde bağımsız inşa edilen medreselerdir. Kaynaklarda genellikle bu dönemde çoğunlukta iki tür medrese de muhtemelen vakıf arazileri üzerine inşa edilmiştir. Bu dönemde medreselerin tüm gereksinimleri vakıf gelirleri aracılığıyla karşılanmıştır. Nitekim İ. Şopen Re-

van Hanlığı dönemindeki eğitim sisteminin durumunu anlatırken, din adamlarının eğitim konusuna öncülük ettiğini ifade etmiştir. Her mescidin yakınında ya büyük ya da küçük medreselerin var olduğunu belirtmiştir. Alt sınıflardaki öğretmenler “müderris” olarak tanımlanırken, üst sınıflardaki öğretim elemanlarına ise “vaiz” denilmekteydi. Medreselerde oldukça geniş sınıflar ve öğrencilere ait küçük yurtlar mevcuttu. Bazı medreselerde tanınmış müçtehitler ders vermekteydi ve bu dersleri dinlemek için ülkenin dört bir yanından insanlar akın ediyordu. Revan Hanlığı’nın çöküşü döneminde yalnızca Revan şehrinde yaklaşık 200 öğrencinin eğitim gördüğü bilinmektedir (Heyet, 2010, ss. 122-123). Medreselerde bu dönemde ders programı olarak “Elifba, Kuran, İslam Felsefesi, Fıkıh, Arap ve fars dili temel dersler idi. Ayrıca zamanın şartlarına uyma adına riyaziyyat, astronomi ve edebiyat dersleri okutulurdu. İsmi geçen dersler hepsi aynı hoca tarafından okutulurdu (Heyet, 2010, ss. 122-123).

Ülke genelinin Müslüman olması ve eğitim sisteminin de dini temelli olması nedeniyle Çar mekteplerindeki öğrencilerin çoğunu ruhani Müslüman ailelerin çocukları oluşturmaktaydı. Medreseler Çar’ın eğitim politikasını desteklemediği için ilk başta yönetim kendilerini bir tehlike olarak görmemesine rağmen birlikte bu okullara ne modernleştirmiş ne de devlet bütçesinden para ayırmışlardır (Hüseyinov, 2014, s. 157). Aslında medreselerdeki eğitim Çar’ın Ruslaştırma ve Rus dilinin yeni nesil arasında yaygınlaşmasına engel oluyordu. Nitekim amiral Mordvinov, Moskova yönetimine sürekli gönderdikleri değerlendirme raporunda; Türk-İslam kültürüne bağlı halkın silah gücüyle alınmamasının güçlüğünü dile getirerek, Rusça ve Rus eğitim kurumlarının daha etkili birer iktidar aracı olduğunu savunmuştur. O bu okullar aracılığıyla Müslüman toplumun özelde gençlerin yeni zevkler, alışkanlıklar, düşünceler ve beceriler kazanmalarının eğitimin yani okulların silahtan daha başarılı olacağını söylemiştir (Nusretoğlu, 2017, ss. 50-52).

Çar’ın maarif politikası çok yönlü ve karmaşık idi. O bir taraftan Rus dilini ve kültürünü Kafkas topraklarına hakim kılmağa çalışır iken bir taraftan da İslam hassasiyetini göz önünde bulundurarak açmış oldukları okullara Müslüman çocuklarını çekmeye çalışmışlardır. Böylece Hristiyanlaşan yeni nesil Çar yönetimine ve toplumuna daha çabuk entegre olacaklardı. Bu nedenle eğitimde reform kararları doğrultusunda Müslüman çocukların eğitim gördükleri kamu okullarına misyoner Rus öğretmenleri atayarak Rusça ve din dersleri bu öğretmenler aracılığıyla verilmekteydi (Nüsretoğlu, 2017, s. 69).

Çarın çok yönlü maarif politikası aslında çarın ideolojisine hizmet ediyordu. Halka ve din adamlarına hoş görünmek adına mescit, mektep ve medreselerin idaresini onlara bırakmışlardır. Yani din eğitimi

veren kurumları doğrudan kapatıp halkın ve din adamlarının gazabını üzerlerine çekmediler. Dolaylı olarak bu kurumların kontrol yapısını zayıflatarak, bu yapıların kendiliğinden yok olacağını ve zamanla kapanacağını planlamışlardır(Somuncuoğlu, 2014, s. 231). Dolayısıyla çeşitli maddi nedenleri bahane ederek bu kurumları kendiliğinden başarısız olduğunu gösterip, onların tepkisini azaltmayı hedeflemişlerdir.

Çar'ın kapsamlı eğitim reformu, bölgedeki eski eğitim uygulamalarının kısıtlayıcı tutumlarla karşılaşmadığını göstermektedir. Çar'ın medreseleri kontrol altına alma çabaları, ilk kez 1848 ve 1853 yıllarındaki eğitim düzenlemelerine dayanarak yapılmıştır. Bu süreçte, medreseleri diğer eğitim yönetmelikleriyle birleştirmeye çalışırken, buradaki öğrenci sayıları ve okulların isimleri hakkında bilgi toplamakla yetinmişlerdir. Bu çabalarını sürdürürken din adamlarının dikkatini çekmemeye özen gösterdiler. Yönetim 1870 yılında, Müslüman ruhani idaresi için yeni bir karar alarak medreselerin faaliyetlerini iki bölüme ayırdı: eğitim içeriği ve rehberlik. Böylelikle Çar yönetiminin, ülkedeki dini kurum ve kuruluşları kendi belirledikleri yasalar ve kişilerin yönetmesine olanak sağladı. 1872 yılından itibaren çar, mescit mektepleri ve medreselerin yönetimi ile ilgili yeni kararlar alarak, medrese açma ve mescit mekteplerinin denetimini şehir hükümetine devretti(A. Hüseyinov, 2014, s. 157). Ancak dini okulların (medreseler ve mescit mektepleri) müfredatının hazırlanması ruhani idareye bırakıldı. Bu durumda, ruhani idareden atanan kişiler Çar'a sadık kişilerden atanıyor(Lapitus & Üstün, 1996, s. 270) ve din adamlarının tüm faaliyetleri yine şehir hükümeti tarafından denetleniyordu. 1873 yılında alınan yeni bir kararla, Kafkas bölgesindeki mevcut okullar örgün eğitim yasalarına dâhil edilirken, mescit mektepleri ve medreseler bu durumun dışında bırakıldı. Ayrıca yeni açılacak mescit mektep ve medreselerde eğitim dili olarak Rusça şartı getirildi. Ancak 20 Kasım 1874 tarihinde alınan bir karar, Çar'ın Azerbaycan'daki mescit mektepleri ve medreselerine yönelik niyetini tam olarak ortaya koydu. Düzenlemede:

1. Mevcut okullar ve medreselerde halkın bütçesiyle Rusça derslerin açılmasına onay verilmelidir.
2. Yeni okullar ve medreselerin kurulmasına sadece halkın parasıyla Rusça öğretmenlerin bulunması koşuluyla izin verilmelidir.
3. Okul ve medreselerde eğitim hedeflerine özen gösterilmeli; derslikler gözden geçirilmeli, yurt dışından getirilen materyaller yasaklanmalıdır.
4. Bu okulların genel sağlık öğrencilerine ne derece hizmet verdiği takip edilmelidir.

Yapılan kararlardan anlaşıldığı kadarıyla Çar yönetiminin okul ve medrese eğitim sistemini kontrol altına alma çabaları, mektep ve medreselerdeki eğitim faaliyetlerine dair bilgiye sahip olmadığını ve bu düzenlemelerin yeni medreselerin açılması açısından bir kıymeti olmadığını göstermektedir. Zira yönetimin Müslüman halkın güvenini kazanamayacağı anlaşılmıştır. 1893 yılında ise Çar yönetimi, aldığı bir kararla Rusya çapında bulunan mescit mektebi ve medreselerin denetimini yerel idarelerden bizzat valilere devretmiştir. Görünüşte mescit mektepleri ve medreselerin faaliyetlerinin, geçmiş dönemlerle kıyaslandığında engelleneceği öngörülse de, valiler bu kurumları kendi hallerine bırakmışlardır (A. Hüseyinov, 2014, ss. 158-159). Ayrıca, yönetimin iptidai mektep ile mescit mektepleri ve medreselerde eğitimin Rusça yapılacağına dair kararı, halk tarafından pek hoş karşılanmamış ve bu da iptidai okula giden öğrencilerin sayısında ciddi bir azalmaya yol açmıştır. Okulların ücretli olması da durumu olumsuz etkilemiştir. Bu okullar daha çok varlıklı, kamu görevlisi ve Azerbaycan aydınları tarafından tercih edilmiştir. Örneğin, 1909 yılında Yelizavetpol (Gence) şehrinin nüfusu bir milyon iki yüz bin olmasına karşın iptidai okulda eğitim alan öğrenci sayısı yalnızca 2781'di. Bu da bölgenin normal nüfusunun %31.5'ini oluşturmaktadır (Mustafayev, 1973, s. 26). Bu nedenle Gence halkı, derslerin Rusça verilmesinin ardından öğrencilerin bir şeyler öğrenemediklerinden şikayet etmişlerdir (Tanrıverdi, 2017, s. 551). Gerçekte, eğitimin Rus dili üzerinden yürütülmesi, halkı bilgilendirmekten ziyade, onların milli ve manevi değerlerinden uzaklaştırmayı amaçlayan bir politika olmuştur. Bu nedenle yönetimin eğitimle ilgili aldığı birçok kararın hukuki anlamda uygulaması mümkün değildir; çünkü öğretmen sıkıntısı, Çar yönetimi için önemli sorunlardan biri olmuştur.

Çar Ruslaştırma İdeolojisi ve Eğitim Faaliyetleri 1829-1879 yılları arasında Çar Ruslaştırma ideolojisi doğrultusunda pek çok Rusça konuşan okul açılmıştır. Yeni tarz okulların yaygınlaşmasıyla birlikte eğitimcilerin temin edilmesi amaçlanmış ve bunun için Gori Seminariyası ve Realnı Şkol gibi kurumlar oluşturulmuştur. Bu okulların ana hedefi Avrupa standartlarına ulaşmak ve Batılılaşmaktır. Bu süreçten ötürü, 19. yüzyılın ikinci yarısında Azerbaycan'da hem medreseleri tanıyan hem de Rus ve Batı kültürünü anlayan reformcu aydınlardan oluşan bir nesil ortaya çıkmıştır. Çar tarafından atanan bu aydınlar, kendi nesillerine göre halkın çıkarlarını gözetmeye çalışmışlardır. İlk etapta, bu aydın kesimin ülke içerisindeki Müslüman gençlerin dini ve dünyevi bilgileri elde edebilmek için özel eğitim kurumları açma istekleri reddedilmiştir. Toplumun bilgilenebilmesi amacıyla yazdıkları Türkçe eserler ve dergiler, yöneticiler tarafından yasaklanmıştır (A. Hüseyinov, 2014, s. 122). Dönemin maarifçi aydınlarından Abbaskulu Ağa Bakıhanov, 1832 yılında Bakü'de çara hi-

taben kaleme aldığı bir mektupta, kendi organize edeceği bir okul açma talebe olumsuz bir yanıt aldığını belirtmektedir. Benzer şekilde, başka bir maarifçi aydın olan S. E. Şirvan, 8 Temmuz 1878 tarihinde Kafkas Müslüman okullarında ders vermek üzere yazdığı “Şeriat” ve “Oku” isimli kitapların Tiflis’teki komite tarafından sansürlenerek yayımlanmasının engellendiğini dile getirmiştir (Nüsretoğlu, 2017, s. 55,73). Bu dönemde benzer birçok olay yaşanmıştır. Özetle, Çar yönetimi Azerbaycanlı aydınların geleneksel eğitim kurumlarındaki sorunlara modern bir bakış açısı geliştiren ve yerel kültürü sahiplenebilecek bir neslin yetişmesine pek olumlu bakmamıştır.

XIX. yüzyılın sonları ile XX. Yüzyılın başlarında Azerbaycan’ın eğitim alanında önemli değişiklikler meydana geldi. İhtilal süreci, çar yönetiminin uzun süredir uyguladığı baskıcı politikalarından geri adım atmasına yol açtı. Bu fırsatı değerlendiren Azerbaycanlı aydınlar, 1905 yılında 17 Ekim’de II. Nikola’nın yayınladığı bildiri ile sosyal, siyasi ve dini hakların yanı sıra eğitim ve anadilde yayın yapma hakkını kabul ettirmişlerdir (Baykara, 1975, ss. 113-115). Bu dönemde Azerbaycan’daki mescit okulları ve medreselerin faaliyetleri artmış ve sayıları çoğalmıştır. Dönemin önemli gelişmelerinden biri, bazı mescit okulu ve medreselerin “üsülü cedit” yöntemlerini benimseyerek günlük dersler ve anadil derslerini programlarına eklemeleridir. Ancak hem dini hem de dönemin modern derslerinin bir arada okutulması, Çar’ın Hristiyanlaştırma politikası ile çeliştiği için Çar bu durumdan rahatsız olmuştur (Mustafayev, 1973, s. 28,29). Denetimlerin zayıflaması ve siyasi boşluk, Azerbaycanlı aydınların özellikle Türkiye ile eğitim ve matbaacılık alanında işbirlikleri kurmasına olanak tanımış ve bu gelişmeler kayda değer sonuçlar doğurmuştur. Bu çerçevede 1907’de Saadet Cemiyeti Bakü’de Medrese-i Saadet’i kurmuştur. Ardından aynı cemiyetin katkılarıyla 1908’de ikinci bir medrese açılmıştır. Yönetimdeki zafiyetten cesaret alan dini liderler, Gence’de Şah Abbas Mescidinin yanında bir medrese inşa etmişlerdir. Açılan medreselerde eğitim Türkçe verilmiş ve derslerde Osmanlı ile İslam tarihinin işlenmesi (Akin, 2018, s. 2206), Çar’ın yönetimini rahatsız etmesine rağmen Müslüman topluluğu hoş tutmak amacıyla büyük bir müdahaleye uğramamıştır. Bu sırada 1910-1920 yılları arasında Azerbaycan’a gelen Osmanlı öğretmenlerinin sayısı 300’ü aşmıştır (Çelik, 1996, s. 77).

İhtilalin ülkeye sağladığı bir diğer fayda, aydınların bir araya gelerek 1906 yılında Bakü’de çağdaş bilgilere sahip gençlerin yetişmesi ve dönemin sorunlarına çözüm bulabilmeleridir. Bu amaçla Neşr-i Maarif Cemiyeti ve aynı yıl 22 Ağustos’ta Nicat Cemiyeti kurulmuştur. Bu cemiyetlerin en büyük hedefi, ülkedeki eğitim seviyesini yükseltmektir. Dolayısıyla, 12 Aralık 1910’da Bakü’de kurulan Safa Maarif Cemiyeti, özellikle Bakü’de

medreseler ve okullar açmak, kütüphaneler oluşturmak, eğitim kurumları için ders kitapları yayınlamak ve eğitim kursları düzenleyerek Türk halkının eğitim düzeyini artırmayı hedeflemiştir (Akın, 2018, s. 2206).

Özetle, 1905 ihtilali, diğer birçok Müslüman ülkede olduğu gibi, Azerbaycan'da da Çar yönetiminin kontrolü kaybetmesiyle birlikte yerel halklara eğitim, yayıncılık ve çeşitli alanlarda özgürlükler tanımıştır. Bu adım, iç isyanın büyümesini önleyerek halkları denetim altında tutmayı amaçlıyordu. İç denetim yetersizliği nedeniyle Azerbaycan aydınları, özellikle eğitim alanında birçok önemli başarıya imza atarak çağdaş nitelikte cemiyetler ve medreseler kurmayı başarmıştır. Çarın kontrolünden bağımsız hale gelen bu okullar, Müslüman gençlere milli ve manevi değerleri öğretmede önemli bir rol oynamıştır.

Nitekim inzibat yönetiminin okullar açma çabalarının tarihi verilere baktığımızda, bu girişimlerin yetersiz ve etkisiz olduğunu gözlemliyoruz. Çünkü Çar, Azerbaycan'da yerel ve geleneksel eğitim kurumlarının kurulmasına engel olarak, işgalin ilk gününden itibaren ülkenin farklı bölgelerinde mescitleri yıkıp kiliseye çevirmeleri ve sayısız Rus okulları inşa etmelerine rağmen (Nusretoğlu, 2017, s. 200) XIX. yüzyılın ikinci yarısında Azerbaycan'daki okul ve medrese sayısı daha fazlaydı. Nitekim 1881 yılında kadıların bölgelerdeki Sünni Müslüman okulları hakkında ruhani yönetime sundukları raporlara göre, Güney Kafkasya'da (İrevan vilayeti dışında) 1100 okul, 828 öğretmen ve 9709 öğrenci mevcutken, 1886 yılında yalnızca Bakü ve Elizavetpol (Gence şehri) vilayetlerinde 484 okul, 482 öğretmen ve 5040 öğrenci bulunmaktaydı. 1891'de ise Tüm Kafkasya'da 1865 okul, 1894 öğretmen ve 23247 öğrenci (19868'i erkek, 3379'u kız) tespit edilmiştir (Taghiyeva, 2019, ss. 68-69). Ayrıca Revan Hanlığı'nın çöküşü döneminde yalnızca Revan kentinde 200 öğrencinin medreselerde öğrenim gördüğü kaydedilmiştir (İrevan Hanlığı, 2010, ss.122-123). Ayrıca 1895 yılında Şuşa şehrinde 12 medrese ve bu medreselerde 500 öğrenci okuyordu.(A. Hüseyinov, 2014, s. 156)

Sonuç olarak, bu durum, Çar'ın maarif reformlarında arzu edilen başarıyı pek elde edemediğini ve eğitim alanında yetersiz olduğunu göstermektedir. Gerçekten de, Çar'ın Azerbaycan'da uyguladığı "Zakafkasya Mekteplerinin Esasnamesi" kapsamında gerçekleşen eğitim reformlarını üç ana başlık altında özetlersek; ilk olarak, din adamlarının Ruslaştırma politikalarına doğrudan engel oluşturdukları için onları ikna etmek adına çeşitli değerli hediyeler, para ve özel ayrıcalıklar sunan yetkililer, ikna edemedikleri kişileri farklı şekillerde cezalandırmak zorunda kalmışlardır. İkinci olarak, bölgeden gelen raporlar, ülkede farklı yıllarda deneme-yanılma yöntemiyle karmaşık ve çıkarıcı bir yaklaşım benimsendiğini, bu süreçte Çar'ın Ruslaştırma politikasıyla uyumlu bir şekilde

birçok Rusça eğitim veren okul açıldığını ve böylece yıllardır süregelen geleneksel eğitim kurumlarını kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmeye çalıştıklarını göstermektedir. Üçüncü olarak ise, İslami eğitim kurumlarının sürekliliği için bağışlanan vakıf gelirleri ve arazilerine el koyarak, ileride yaşanacak maddi zorluklar nedeniyle bu kurumların kapanmalarını amaçlamışlardır. Ancak, son iki noktada Çar'ın yöneticileri, tüm çabalarına rağmen istedikleri sonuçlara ulaşamamışlardır.

1.2. Sovyetler Dönemi Medrese Geleneği

1905 devrimi ile başlayan “dil, kültür, din, eğitim” konularındaki hoşgörü tavizleri ülkede yeni siyasal gelişmelere yol açtı. Aydınlar, ulusal hislerin güçlenmesi için dil, eğitim ve kültürel meselelerde bir araya gelerek güç elde etmeye çalışıyordu. Ancak 15 Ağustos 1905 tarihinde yapılan I. Müslüman kongresinde, Transkafkasya Müslümanlarının ortak paydalar üzere hareket etme çabası nedeniyle Rusya’da kurulan Duma’daki Azerbaycan temsilcilerinin reform talepleri reddedildi ve Rus liderlerinin durumu küçümseyici bir şekilde eleştirmesi, Çarın Müslüman vatandaşlar için benimsediği liberal ve hoşgörümlü yaklaşımın tersini gösteriyordu.

Sovyet güçleri Azerbaycan’a girdiğinde, halk, İslam dinine sıkı bir şekilde bağlıydı. Fakat Sovyet askeri birlikleri, daha önce Lenin’in 1917 yılında Müslümanları kendi yanlarına çekmek ya da yeni yönetim karşısındaki tepkilerini azaltmak amacıyla verdikleri özgürlük vaatlerini, 1920 yılında Bakü’ye girdiklerinde tamamen unutarak, bunun yerine tutuklamalar, idamlar, baskılar ve büyük çapta yağmalarla yer değiştirmiştir. Evlerin yağmalanması ve kadınların üzerlerinin aranması Müslüman toplumu oldukça öfkelenmiştir. İlk günden itibaren Sovyet soygunlarına karşı çıkan din adamları, ülke genelindeki isyanlara liderlik etmişlerdir. İşgalin başlangıcından itibaren Bolşevikler, Çar yönetiminin uygulamalarından farklı bir strateji benimsediler. Yıkılan ulusal devletin tüm yönetim organları ve ünvanlarını ortadan kaldırarak (Qasımlı, 2006, s. 41), Marksist-Leninist felsefeye dayalı inançsız bir toplum oluşturma gayretinde oldular. Politik ve siyasi değişikliklerden rağmen, Çarlık döneminde var olan medrese ve diğer eğitim kurumları etkilenmiştir. Çünkü mevcut dini anlayışa, doğaüstü güçlere inanmayan Marksist ideoloji, dinsiz bir toplum yaratma amaçlıyordu.

Sovyet yönetimi, ilk yıllarında Müslüman halkla çatışmaktan kaçınarak ve onların desteğinden yararlanmak, karmaşık bir durumla karşılaşmamak ve güçlü bir otorite olarak öne çıkmak amacıyla 1920’lerin başına kadar İslam ve din eğitimi konusunda hoşgörümlü bir yaklaşım sergilemiştir. Gerçekten de, resmi kurumlarda uygulanan birçok yasak Hristiyan topluluklarında yer alırken, Müslümanların yoğun yaşadığı

bölgelerde bu yaptırımlar ya ertelenmiş ya da bir süreliğine askıya alınmıştır. Örneğin, Bolşevikler Ortodoks kilisesine karşı sert tedbirler alırken, İslam din adamlarının yasaklara rağmen resmi görevlerde çalışmalarına izin verilmiştir. Ayrıca, okullarda din eğitiminin yasaklanmasına rağmen İslam eğitimi devlet okullarında 1922 yılına kadar devam etmiştir (Hasanov, 2011, s. 89). Ancak zamanla dini kurumlar ve din adamları Marksist ideolojinin saldırılarından kurtulamamıştır. Bu durum gerçekte Müslüman halkı bir şekilde oyalamak olarak değerlendirilmiştir.

Tahmini yetmiş yıl boyunca Sovyet yönetiminin uyguladığı din-devlet politikalarında din karşıtı propaganda üç aşamada gerçekleştirilmiştir. İlk aşamada din, devlet ve eğitim kurumlarından ayrılmıştır. İkinci aşamada ise tüm şariat mahkemeleri ve dini düşünceler yasaklanmıştır. Üçüncü aşamada, II. Dünya Savaşı sonrasında dini kalıntılara karşı mücadelede, inanç sahiplerinin sekülerleşmesi nedeniyle sayılarının azaldığı gözlemlenirken, (1986) sonrasındaki dönemde sosyal-ekonomik ve manevi gelişmelerde dini liderlerin, kurumların ve inançlı bireylerin artış göstermiştir.

1921’de kabul edilen Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nin ilk Anayasa’sının 4. maddesinde; Vatandaşların vicdan özgürlüğünü sağlamak için, din devletten ve eğitim dinden ayrılır. Ancak bireylere, dini veya anti-dini tebliğ yapma özgürlüğü tanınır” ifadesi aslında Sovyet Rüyasının “Yeni adam, Sovyet adamı ya da Sovyet insanı” tipinin oluşturulmasında Marksist / materyalist bir dinsiz düşüncenin hem yaygın hem de örgün eğitimde kullanılmasını öngörmekteydi. Propagandalar doğrultusunda ülke genelinde var olan ve din eğitimi veren tüm medrese ve mescit mekteplerinin çoğu kapatıldı. Bu tarihten sonra Sovyet yönetimindeki eğitim sistemi Sovyet insanı yetiştirme amacına göre şekillendi (Шигабдинов, 2012, s. 1865). Nitekim kaynaklarda Sovyet Rusya’sı Azerbaycan’ı istila etmeden (1920) önce ülkede 786 mektep ve medrese eğitim –öğretime devam etmekteydi. Dolayısıyla dini kurum ve kuruluşların hizmet alanları siyasi yasaklamalar nedeniyle kapatılmıştır. Amaç seküler esaslar üzerine kurulan Marksist eğitimi dini düşüncelerden kurtarmaktır.

Komünist parti, ilmi ateizm ilkelerini çocuk yuvalarından başlayarak, ilkokul, ortaokul ve üniversite (Settarov, 1967, ss. 148-150.160) düzeyinde farklı yöntem ve tekniklerle öğrencilere öğretmeyi amaçladı. Ayrıca, eğitime erişimi olmayan halka yönelik olarak işçi sendikaları, bilimsel ateizm merkezleri, kadın kursları ve diğer organizasyonlar aracılığıyla yaygın eğitim faaliyetleri düzenlendi. Üniversitelerde ilmi ateizm dersleri verilerek, ateizm ile ilgili bölümler açıldı (Babataev, 2018, ss. 89-90). Böylece, çocuk ve gençlerin ateizm eğitimini düzgün bir şekilde sağlama-

ya özen gösterdiler(Setterov, 1967, ss. 159-162). Gerçekten de Sovyetler, din karşıtı politikalarıyla İslami değerleri unutturmak, değiştirmek ve Müslümanların yaşamından tamamen silmek amacı doğrultusunda hem bilimsel araştırmalar hem de uygulamalarla yöntemlerini toplumsal koşullara uyumlu hale getirerek değiştirdiler. Ayrıca, Müslüman toplumun ibadet ve dini eğitimi için önemli yerler olan mescitlere yönelik olumsuz açıklamalarla, halkı dini ibadetlerden uzaklaştırmaya çalıştılar. 1921-1922 yılları arasında mescitlerin büyük bir çoğunluğu kapatılmaya başlandı (Paşazade, 1991, s. 157; Quluzâde, 1996, s. 62). Mescitlerin kapanmasına neden olan bazı gerekçeler şunlardı: Abdest alıp ibadet eden Müslümanların günde beş vakit namaz kılmasının zaman kaybı olduğu ve bu durumda çalışma sürelerinin kısıtlandığı belirtilmiştir(Abdulvahap, 2003, s. 20). Kaynaklara göre, Sovyet Devrimi öncesinde Azerbaycan'da mescit sayısı 2000'den fazla(Paşazade, 1991, s. 157), iken, bir başka veriye göre 3000 civarındaydı. 1927 yılı itibarıyla ise bu rakam 696 Şii ve 700 Sünni mescide düşüyordu. 1944 yılına gelindiğinde ise bu sayı yalnızca 22'ye inmiştir(Abdulvahap, 2003, s. 77). Özellikle, Allahsızlar birliği Komsomol ve Sovyet kuruluşlarının desteğiyle, kapattıkları mescitleri “işçi sınıfı böyle istiyor” diyerek sinema, kulüp gibi kamu alanlarına dönüştürdüler(Bennigsen, & Curzon, 1981, ss. 119-120). Bu nedenle, Sovyetlerin İslam dinine karşı uyguladığı politikaların en önemli yasaklarından biri de dini eğitimin merkezleri olan mescitleri kapatmalarıydı. Çünkü Azerbaycan'daki mescitler, sadece ibadet için değil, din adamlarının bir araya geldiği ve tarihi olayların halka sunulduğu yerlerdi.

Komünist yönetimin din karşıtı faaliyetleri giderek daha sert bir hal almaya başlamıştır. Örneğin, Temmuz 1923'te Azerbaycan Olağanüstü Komiserliği tarafından Moskova'da hazırlanmış olan “Azerbaycan'da İslam'ı parçalama planı” isimli gizli karar, ülkedeki Sünni ve Şii mezhepleri arasında çatışmalar başlatarak Müslümanların zayıflamasını hedeflemiştir. 8 Ocak 1924 tarihinde “Din Aleyhine Komisyon” ismiyle Bakü'de ‘Allahsızlar Cemiyeti’ kurulmuş, bu yolla işçi sınıfındaki bireylerin dini inançlardan arındırılması, bilimsel ateizme yönlendirilmesi amacıyla çeşitli topluluklar oluşturulmuş, kurslar düzenlenmiş ve seminerler gerçekleştirilmiştir. Mescitler, görevliler tarafından sıkça kapatılmış ve bu tarihten sonra İslam'a yönelik saldırılar artış göstermiştir. 1928 yılında ise tüm ülke genelindeki medreseler kapatılmış, 1929'da Arap alfabesi Latince'ye, 1939'da ise Latince alfabesi Rus alfabesi grafiklerine dönüştürülmüştür. 1930 yılında Çar II. Nikola, 1905'te sosyal, kültürel ve dini özgürlükler ile elde edilen vakıf mülklerinin tamamına ve mescitlerin arazilerine, Sovyet Rusya tarafından 1920 yılında el konulmuştur. 1936 yılında Azerbaycan'daki Müslümanların diğer Müslüman ülkelerle ilişkileri sona erdirilmiştir. Kısacası, Tasfiye süreci olarak adlandırılan

bu dönem, Sovyetlerin Azerbaycan'daki bütün ulusal ve manevi değerleri kontrol ederek, dini ayrıcalıkları ve dini grupları ortadan kaldırdığı bir dönemi ifade etmektedir (Quluzâde, 1996, s. 62; Resulzade, 1991, ss. 89-110). Kısacası II. Dünya Savaşı öncesinde Sovyet yöneticilerinin, sistematik ve geniş kapsamlı eğitim yoluyla Marksist ve ateist düşüncelerle Müslüman toplumun zihninden İslam'ı ve onun değerlerini silme ve değiştirme politikası, pek de arzu ettikleri şekilde sonuçlanmamıştır.

II. Dünya Savaşı sırasında Sovyetler, faşizme karşı Müslüman toplumlardan destek almak amacıyla onlara uyguladıkları katı ve yasaklayıcı eğitim yöntemlerini kaldırdı. Böylece din aleyhine yapılan (ibadet yerlerinin kapatılması, din adamlarının takibi, ateizm teşvikleri) faaliyetlerle birçok mescidi yeniden açtılar. Müslümanlara yönelik bir jest olarak oluşturdukları dini idareleri resmi olarak tanıdıklarını ilan ettiler (Bennigsen, & Curzon, 1981, s. 210). Ayrıca, Sovyet yönetimine bağlı olan bu dini idareler, Müslümanların dini meselelerinin çözümünden de sorumluydu. Ancak Sovyet yönetimi, savaşın kazanılmasının ardından din-devlet ilişkilerinde yeni bir yönelim olduğunu gösterdi. Özellikle II. Dünya Savaşı öncesi ve sırasında Azerbaycan'daki dini inanca dair izlenen stratejilerin yetersiz olduğunu düşünerek, dinin devlet kontrolü altına alınması gerektiğine karar verdiler (Mürselov & Koç, 2016, s. 194) ve mevcut dini idarelere ek olarak yeni yapısal değişikliklere yöneldiler. Çünkü İslam inancı, tüm yasaklara rağmen halk arasında hala yoğun bir ilgi görüyordu. Bu sebeple 1948 yılından itibaren Sovyet yönetimi, din karşıtı tutumlarını daha da sertleştirdi.

Sovyet yönetimi halkın zihninden din kavramını silmek için yeni yollar deniyorlardı. Sadece kayıtlı mescitlerde yalnızca devlet izni ile yalnız yaşlılar ibadet edebiliyorlardı (D'encausse, 1992, s. 45). Gençler, "Henüz gençsin, ibadetlerini yaşlanınca yaparsın" vurgusuyla "Allah günahlarını affeder" düşüncesiyle dini görevlerden uzak tutulmuşlardı (Ehedov, 2005, s. 45). 1947'de ibadethanelerin açılması kararıyla faaliyete geçen kayıtlı mescitlerin sayısı, daha sonra Stalin'in emriyle kapatılan mescitlerle birlikte 16'ya gerilemişti (Swietochowski, 1988, s. 239; Yunusov, 2004, ss. 146-147). Bu durum 1896 yılına kadar sürmüştür. Yönetim, halkın dini inanç ve ibadetlerini akıllardan silmek ve Müslümanları istedikleri şekilde eğitmek için kendi denetiminde dini bilgi vermeyi hedefleyen, yalnızca din adamı yetiştiren iki medrese açmışlardır. Bu şekilde tüm Sovyetler Birliği için "yeni nesil modern din temsilcileri" (*Sovyet Müslümanaları*, 1995, s. 134; *Sovyet Müslümanaları*, 1995, s. 37) burada eğitilecek. Mir-Arap Medresesi, 1945 yılında Dini İşler Şurası tarafından din görevlisi yetiştirmek amacıyla Buhara'da kurulmuştur. Din görevlisi yetiştiren bu medresedeki eğitim seviyesi yüksek olmayıp, ne İslam hukukunda ne de kadı düzeyinde ya da ulema sınıfı kadar bilgiye sahip olamamaktadır.

lar. Medresede eğitim süresi 5 veya 7 yıl olup, öğrenci olmak isteyenlerin önce KGB onayından geçmesi gerekmektedir. Yılda on öğrenci mezun veren bu medreseye tahminen elli öğrenci kayıt yaptırabiliyordu. Mezunların, Kur'an'ı doğru bir şekilde okuyabilmeleri ve insanları mescitlere davet etme yeteneğine sahip olmaları yeterli kabul ediliyordu (Bennigsen, & Curzon, 1981, s. 236). Diğer bir medrese, Sovyet döneminde dış dünya ile ilişki kuran Taşkent'te 1958 yılında kurulan İmam İsmail el-Buhari Medresesi'dir. Kendi döneminde ileri düzeyde din eğitimi veren İmam İsmail el-Buhari, 1956'da kapatılmıştır. 1972'de yeniden açılan bu medreseden mezun olanlar, ülkelerinde dini yönetime "Kuzey Kafkasya Müslümanları Dini İdaresi'nde" görev almışlardır. Örneğin Azerbaycan'dan ilk mezunlar, hala görevde bulunan şeyhülislam Allahşükür Paşazade ve E. Abasov'dur. (Hasanov, 2011, s. 99). Bu durumda kayıtlara geçmiş din adamlarının sayısının yetersiz kalması ve toplumun ruhsal sorunlarının çözümündeki yetersizlikler, dolaylı olarak gayri resmi bir ruhani sınıfın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu da doğal olarak toplumda din anlayışının ve dini kavramların sürekliliğini sağlamıştır.

Sovyet yönetimi, dini görevleri denetleyip eğitmek amacıyla faaliyetlerine ek olarak, 1963 yılında dine ve inananlara karşı sert tedbirlerini sürdürmüştür. Bu çerçevede, 1963 yılından itibaren komünist parti, toplumun manevi değerlerini dönüştürmek ve oluşturmak için resmi (ilkokul, ortaokul, üniversite) ve yaygın eğitim (gazete, sinema, mektuplar, seminerler) kanallarından ilmi ateizm derslerinin verilmesine yeniden hız kazandırmıştır. Özetle, Sovyet yönetimi II. Dünya Savaşı'ndan edindiği prestiji kullanarak, savaş öncesindeki din-devlet ilişkilerindeki zayıflıkları giderme için din karşıtı uygulamalarını daha da acımasız hale getirmiştir. Dini kuruluşlardaki din görevlisi sayısını azaltarak görev sınırlandırılmasını sağlamışlardır. Ancak tüm yasaklara rağmen, sünnet, dini nikah, cenaze törenlerinin dini gelenekler çerçevesinde yapılması ve muharrem ayındaki merasimler engellenememiştir.

1985 yılında M. S. Gorbaçov'un prestroyka (yeniden yapılanma) ve glasnost (açıklık) politikaları, Sovyetler Birliği içindeki ülkelerde din anlayışında önemli değişikliklere yol açtı. Alınan kararlar sonrasında dini yaşam ve ibadet konularında geniş haklar tanınmaya başlandı. Ülke genelinde mevcut ibadet yerlerine ek olarak çok sayıda yeni mescit ve birçok ibadet evi açıldı; ayrıca yaklaşık 300 türbenin ziyareti üzerindeki yasak kaldırıldı (Swietochowski, 1988, s. 153; Yunusov, 2004, s. 159.164). Din görevlileri artık polis takibi veya dini ritüellerin uygulanmasında engellerle karşılaşmıyordu. İbadet özgürlüğü, yeni mescitlerin açılmasıyla birlikte medreselerin kurulmasını da etkiledi (Yunusov, 2004, s. 169). Ülkede İslam'a dönüş süreci başladı. Bu durum, insanların dini bilgi edinme arzusuyla mescitlerin dolup taşmasına neden oldu. 1987'de var olan mescit

sayısı 23 iken, 1991'de bu sayı 84'e yükselmiştir (Yunusov, 2004, s. 181). Kısacası, 1985 sonrası Azerbaycan'da din-devlet ilişkilerinde dini yaşam ve ibadet özgürlüğü arttı. Yıllar boyunca gizli ve gözlerden uzak ibadet eden kişiler artık açıkça ibadet yapabiliyorlardı. Ayrıca, baskı altında kalmış İslam inancı, vicdan özgürlüğüyle birlikte yaşama özgürlüğüne sahip oldu. Böylece, mescit sayısındaki artış, ilk olarak ülkede din eğitiminin yaygınlaşmasına yol açtı. Bu süreçte mescitlere gelenlere temel düzeyde dini bilgiler (kelime-i şehadet, abdest, namaz, Kur'an-ı Kerim okuma ve ilmiyal bilgisi) öğretilirken, medreselerde ise orta ve ileri düzeyde dini bilimler (kelam, fıkıh, hadis, Arapça) gibi bilgiler verilmiştir.

1.3. Bağımsızlık dönemi Medrese Geleneği

1985 sonrasında yeniden yapılanma, şeffaflık ve demokratikleşme politikalarının uygulanması, bireylerin din ve vicdan özgürlüğü anlayışında bir liberalleşmeye yol açmıştır. 1987 ile 1989 arasında camilerin sayısındaki artış ve bu süreçte alınan siyasi kararlar (milli egemenliğin sağlanması, düşünce ve dini görüş özgürlüğünün temin edilmesi, dini yapıtların onarılması ve inananlara teslim edilmesi) nedeniyle, toplumda İslam inancına olan ilgi artmış, bu kapsamda insanlara İslam hakkında seminerler, toplantılar ve konferanslar düzenlenmiştir.

1990 ile 1998 yılları arasında Azerbaycan'daki din ve devlet ilişkileri ile din eğitimi alanında yasalar geliştirilmiştir. İlk olarak siyasi alanda; 20 Ağustos 1992 tarihinde Azerbaycan'da Din İtikat Azatlığı ile ilgili bir yasayla, vatandaşların dini inançları, ibadetleri ve dini yaşayıp yaşamama özgürlükleri yasal bir zemin kazanmıştır. Böylece dini kurum ve kuruluşların faaliyetleri uluslararası sözleşmelere göre düzenlenmiştir. Anayasa gereği laik bir yapıya sahip olan Azerbaycan Cumhuriyeti (*Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası*, 1995, s. 7.1) bireylerin din ve vicdan özgürlüğü ile düşünce özgürlüğünü Anayasa'nın 47 ve 48. Maddeleriyle güvence altına almıştır (*Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası*, 1995, s. 47.48).

İkinci olarak din eğitimi konusunda; 1993 yılında ülkedeki din eğitimi öğretmen yetersizliğinin giderilmesi amacıyla, Türkiye, İran, Pakistan, Malezya, Mısır, Libya, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri, Suriye ve Suudi Arabistan gibi ülkelerden gelen dini kuruluşlar, hem yeni camilerin inşasında hem de dini rehberlik için mali destek sağlamıştır. Örneğin, 1994 yılında Arap kuruluşları Azerbaycan'ın çeşitli bölgelerinde toplam 62 mescit yapmışlardır; bunların 39'u merkezde, 9'u Göyçay'da, 7'ser adet İsmayilli ve Ağdaş'ta, 9'u Haçmaz'da ve 4'ü Qusar'da bulunmaktadır (Yunusov, 2004, ss. 211-212). Ayrıca, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ve Gençliğe Yardım Fonu, insani yardımlar, dini bilgi aktarımı ve medreselerin açılması konularında destek sağlamıştır.

Azerbaycan’da laiklik ve çok kültürlülüğe dayanan, mezhepsel farklılıkları dikkate alan ve barışçıl, dini hoşgörü anlayışını ön planda tutan iki resmi kurum bulunmaktadır. Bunlar, “Kafkas Müslümanlar İdaresi (1823)” ve “Dini Kurumlarla Çalışma Üzere Devlet Komitesi (2001)”dir. Kafkas Müslümanlar İdaresi, kendi mevzuatına göre ülkede bulunan Dini İdare ile tüm din eğitimi kurumları (medreseler, Kur’an kursları ve yüksek din eğitimi) ile ilgili yeni kurumlar açma; başarılı öğrencileri Müslüman ülkelerin farklı üniversitelerinde eğitim almaları için yönlendirme yetkisine sahip olan bir otoritedir (*Kafkas Müslümanları İdaresinin Nizamnamesi*, 2009, s. madde 7). Bu nedenle Kafkas Müslümanları İdaresi’ne bağlı medreseler, Dini Kurumlarla Çalışma Üzere Devlet Komitesinden kayıt süreçlerini tamamladıktan sonra hizmet vermeye başlayabilmektedir.

1992 yılındaki Din İtikat Özgürlüğü yasasının gereklilikleri doğrultusunda, yeni mescitlerin yanı sıra daha önce kapanmış ve tahrip olmuş mescitler restore edilerek tekrar faaliyete geçmesiyle, Kafkas Müslümanları Ruhani İdaresi’ne bağlı cami sayısı 230’dan 1993 yılında 300’e, 1998’de ise 1000’e ulaşmıştır (Yunusov, 2004, s. 187). Ayrıca inşa edilen birçok caminin çevresine, milli değerleri yaşatmak ve geleneği sürdürmek amacıyla medreseler kurulmuştur. (Ehedov, 2005, s. 44) Örneğin, Sumgayıt, Gence, Mingecevir, Lenkeran, Göycay ve Ağdam gibi şehirlerde camilerin yanında medrese inşa edilmiştir (Yunusov, 2004, s. 187). 1989 yılında medrese olarak açılan Bakı İslam Medresesi, 1991 yılında ülkenin din eğitimi ihtiyacını karşılamak amacıyla genişletilip üniversiteye dönüştürülmüştür. Bu dönemde pek çok şehirde yeni medreselerin açılmaya devam ettiği görülmüştür (*Azerbaycan Tarihi*, 2003, s. 358). Bu medreseler arasında Aliabat İslam Medresesi, Hosrov İslam Medresesi, Şeki İslam İlimler ve Hafızlık Medresesi, Bakü Şebnem Medresesi, Resul-u Ekrem Medresesi, İmama Hüseyin Medresesi, Abbasiye Medresesi ve Meştağa Medresesi bulunmaktadır (Samedov, 2009, ss. 101-109). 1991 yılında ülkede sadece bir medrese varken, 2000 yılında resmi kayıtlara göre bu sayı 30’a, gayri resmi olarak ise 100’ün üzerine çıkmıştır. (Babaşlı, 2007, s. 223). 2006 yılında Kafkas Müslümanları İdaresi’ne bağlı beş medrese, “Abbasiyye”, “Hosrov”, “Şeki Hafızlık”, “Aliabat” ve “Şebnem İslam”, Dini Kurumları İş Üzere Devlet Komitesinden kaydolarak faaliyetlerine devam etmiştir. Ancak son yıllarda birçok medrese ve Kur’an Kursu çeşitli sebeplerle Dini Komite İş Üzere Devlet Komitesin de kaydını gerçekleştiremediği için kapatılmıştır. Bunun sebebi, bazı uluslararası dini kuruluşların bu medrese ve mescitlerde kendi ideolojilerini öne çıkararak yerel milli manevi değerleri asimile etmeye çalışmasıdır (Qarayeva, 2025).

2016 yılında Azerbaycan hükümeti resmi kurumları yeni medreselerin kurulacağını bildirmiştir. 2017 yılında “Dini itikat Azatlığı” hakkın-

da” olan yasada yer alan 10. Maddesi çerçevesinde, 10 dini eğitim kurumu (medrese) isim değiştirme sürecinden geçerek devlet kaydına alınmıştır. Bu süreçte, Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesinin kaydında bulunan 7 kolej - Haydar İslam Koleji, Zakatala İslam Koleji, Gence İslam Koleji, Lenkeran İslam Koleji, Quba İslam Koleji, Nardaran İslam Koleji ve Bibiheybet İslam Koleji (“Azərbaycanda 7 İslam kolleci təsis edilib”, 2025) - artık İslam Koleji adı altında eğitim hayatlarına devam edeceklerdi.

2019 yılı Mayıs ayında Kafkas Müslümanları İdaresi başkan yardımcısı Hacı Fuad Nurullayev, Azərbaycan’daki medrese sayısının 10’a çıkarılacağını belirtmiştir. Bu kurumlardaki eğitim süresinin 2 veya 4 yıl olacağını, Kafkas Müslümanları İdaresine bağlı mescitlerin yanında devam edeceğini ifade etmiştir(Qərib, 2025). İsim değiştirme sürecinde geçici olarak kapatılan medreseler - Şebnem Kızlar Medresesi, Zakatala Aliabat Medresesi, Şeki İslam Medresesi – Mart ayının sonlarına doğru İslam kolejleri isimleri altında eğitim çalışmalarına tekrar başlamışlardır. Kolej haline gelen bu medreseler Kafkas Müslümanları İdaresine bağlı olacaktır. Yeni medreselerin müfredatının henüz netleşmemiş olmasına rağmen, var olan üç medrese daha önce uyguladıkları ders programı ve eğitim yöntemlerini sürdürecektir(Rövşənoğlu, 2025). Ülkede şu anda 5 dini orta ihtisas eğitimi veren kolej bulunmaktadır Lenkeran İslam Koleji, Şebnem Kız Koleji, Aliabat İslam Koleji ve Şeki İslam Koleji Kafkas Müslümanları İdaresine bağlı olan bu kolejler, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından verilen özel izin (lisans) ile faaliyetlerine devam edecektir. Kolejlere öğrenci kabulü, yalnızca Devlet Sınav Merkezi tarafından gerçekleştirilen sınavları geçebilen adaylarla sınırlı olacaktır(“Dini Qurumlarla İş Üzrə Dövlət Komitəsi”, 2025). Bugün Kafkas Müslümanları İdaresine bağlı beş kolej ülkedeki orta tahsilli din eğitim-öğretim faaliyetini sürdürmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, bağımsızlıkla birlikte “dini itikat azatlığı” yasalar çerçevesinde tüm yurttaşlara dini yaşam öğrenim, öğretim ve ibadet fırsatları sağlayarak genişletilmiştir. Kısa süre içinde, komşu ülkelere gelen dini rehberlik hizmetleri sayesinde Azerbaycan’da öncelikle yaygın, daha sonrasında da örgün din eğitimi veren kurumların artışı gözlemlenmiştir. Resmi olarak desteklenen bu eğitim kuruluşlarından bazıları, zamanla toplumun millî ve dini değerlerini ihlal ettikleri için ya tamamen kapatılmış ya da faaliyet alanları kısıtlanmıştır. Günümüzde, Azerbaycan’da dini kuruluşların resmi olarak faaliyet gösterebilmeleri için ülke içinde Kafkas Müslümanları İdaresi (1823) ve Dini Kurumlarla İlgili Devlet Komitesi (2001) adı verilen iki dinî otoritenin denetiminden geçmeleri gerekmektedir. Özellikle 2017 yılından sonra din eğitim kurumları belirli yenilikler yaşamış, alınan kararlar doğrultusunda orta düzey din eğitimi veren kurumlar bu tarihten sonra Eğitim Bakanlığı’nın

özel iznine ihtiyaç duymuştur. Bu durum, modern eğitim standartlarına uygunluk açısından dini eğitim kurumlarını incelemek anlamına gelmektedir. Her iki kuruluş, günümüzde Azerbaycan halkının, özellikle gençlerin, milli manevi değerlere sahip çıkmaları ve gerçek İslam hakkında bilgi edinmeleri amacıyla düzenlenen sempozyum ve seminerlere destek vermektedir.

2. Zakatala Aliabat İslam Medresesi/Koleji

2.1. Zakatala Aliabat Medresesi.

Bağımsızlık sonrasında, 1991 yılında Azerbaycan'da yalnızca bir medrese bulunurken, 2000 yılı itibariyle bu sayı, dini tebliğ ve irşat kuruluşlarının desteğiyle resmi olarak 30, gayri resmi olarak ise 100'e ulaştı. Aliabat medresesi, 1995 yılında, yani bağımsızlığın ilk dönemlerinde Azerbaycan'ın kuzeyinde Zakatala şehrindeki Aliabat köyünde yarım kalmış bir kreş binası olarak inşa edilmiştir. Bu medrese, yerel Müslüman halkın, bölgede yürütülen misyonerlik faaliyetlerinden duyduğu rahatsızlığı Kafkas Müslümanları İdaresi'ne iletmeleri sonucunda, aynı kuruluşun onayı ile Türkiye'den gelen Gençliğe Yardım Fonu'nun desteğiyle, 1995 yılının Ekim ayında tamamlanarak hizmet vermeye başlamıştır. Medresenin ilk hedefi, dini bilgilere sahip din görevlileri yetiştirmek ve toplumun temel dini bilgi eksikliklerini gidermektir. Bu şekilde, toplumu dini buhranlardan (misyonerlik gibi) korumak ve insanlara doğru bir Kur'an eğitimi sağlamak amaçlanmıştır.

Medrese yöneticileri, toplum ve cemiyete nasıl katkı sağlayabilecekleri düşüncesi çerçevesinde sürekli olarak eğitim öğretim planları ve programlarında yeni yöntemler ve teknikler denemektedirler. İlk dönem öğrencileri arasındaki yaş farkı ve lise mezunu durumu örneğinde olduğu gibi, günümüzde ortaokul 9. sınıfı bitiren öğrencilerin kabulü öncelikli hale gelmiştir. Ayrıca, Aliabat İslam medresesi, hem İslami hem de dünyevi ilimlerin öğretildiği kurumudur. Ek olarak, medrese 2009 yılından itibaren üniversiteye hazırlık kursları gibi öğrencilere yardımcı olma işlevini de üstlenmektedir.

Kafkas Müslümanlar idaresi, ülkedeki din eğitim kurumlarının programlarını gözden geçirmek ve eğitim kalitesini denetleyerek gerekli olan personeli tamamlamak için yetkilidir. 1995 yılında açılan Aliabat koleji, eğitim süresi olarak belirli bir yıl belirlemiştir. Kuruluşunun ilk zamanlarından itibaren hedefi, milli ve manevi değerlere sahip din adamları yetiştirmektir. Koleje girmek isteyen öğrencilerin, yaz aylarında düzenlenen Kur'an kurslarına katılmaları gerekmektedir. Yaz dönemindeki Kur'an-ı Kerim kursları genellikle iki ay sürerdi. Bu süre içinde öğrencilere temel din bilgileri verilmekte, Kur'an-ı Kerim'i doğru bir şekilde okuma, onu

tanıma ve sevmeye konularında eğitim verilmekteydi. Daha sonra, kolejnin belirlediği yazılı ve sözlü sınavı başarıyla geçen öğrenciler, kolejnin öğrencisi olma hakkını elde ediyordu. Yatılı olan bu kolej, öğrencilerin barınma, uyku ve yemek gibi ihtiyaçlarını karşılamaktadır.- Günümüzde Aliabat kolejinin tarihini üç aşamada inceleyeceğiz: “İlk Dönem (1995-2013), Orta Dönem (2014-2017) ve Son Dönem (2018-2025).”

İlk Dönem (1995-2013): Dini edebiyatın derslerde kullanılacak yeterlilikte olmaması yüzünden bu kurumlarda Türkçe yazılmış dini kitaplar okutulmaktaydı. Fakat 2003 yılından itibaren resmi bir karar ile okutulan tüm dini müfredatlar ve kitapların Azerbaycan Türkçesine çevrilmesiyle eğitim bu kaynaklara dayandırılmıştır. Gençliğe Yardım Fonu, maddi ve manevi yönden bu kurumların ihtiyaçlarına destek sağlarken, öğretmen kadrosunun oluşumuna destek olmuşlardır. Çoğunlukla öğretmen kadrosu Türkiye’de yüksek dini tahsil görmüş öğretmenlerle birlikte Türkiye’den gelmiş hocalardan oluşurdu. Okul müdürü olmanın gereği olarak Azerbaycan vatandaşı olma şartı vardı. İlk dönemlerdeki öğrenciler genellikle Aliabat kasabasına yakın çivar -Zakatala, Balaken ve Qax- şehirlerinden geliyordu.

2009 yılında “Dini İtikat Azatlığı” ile ilgili yasada yapılan ek ve çıkarımlardan sonra medrese, dini bir kuruluş olarak tanınmamıştır. Ancak 19 Şubat 2002 tarihinde Dini Kurumlarla İlgili Devlet Komitesinden geçerek dini kurum statüsünü kazanmıştır (İsmayılov, 2016, s. 106). Böylece çok geçmeden ülkenin çeşitli memleketlerinde öğrenci kabulüne başlamıştı. 2002 yılında öğrenci sayısı 80 iken bu sayı sonraki yıllarda artış göstermiştir (Samedov, 2009, s. 100). Bu bağlamda, Gençlik Yardım Fonunun desteğiyle din eğitimi veren okullar, ders programı ve yöntem açısından birbirine benzerlik göstermekteydi. Hazırlanan ders programı, Kafkas Müslümanları İdaresin’den onay aldıktan sonra uygulanabiliyordu. Yapılan incelemeler sonucunda ders programının, Türkiye’deki imam hatip okullarının programlarına yakın olduğu gözlemlenmiştir. Program genel hatlarıyla iki ana kısma ayrılır: Birincisi mesleki dersler; Kur’an-ı Kerim, Akaid, Kelam, Arapça, İslam Ahlâkı, İslam Tarihi, Hadis, Tefsir, İslam Dini Esasları, Dinler Tarihi, Din Eğitimi, Hitabet, İslam Felsefesi, Siyer, İslam Hukuku, İlmiyal ve İslam Medeniyeti kincisi ise genel dersler; Azerbaycan Dili ve Edebiyatı, Azerbaycan Tarihi, Rehberlik, Beden Eğitimi ve Askerliğe hazırlık olarak belirlenmiştir. Dini konulardaki dersleri ilahiyat mezunu hocalar verirken, diğer dersler için kasabadaki branş öğretmenlerinden yardım alınmaktaydı.

Öğrenciler ortaokul ve lise mezunu oldukları için örgün eğitimde devam sorunu yaşanmıyordu. Bu okuldan mezun olan öğrenciler, yüksek dini eğitimlerine devam etmek amacıyla Bakü İslam Üniversitesi Zakat-

ala Şubesini seçiyorlardı. Memleketlerine geri dönenler ise köy ve kasabalarında din eğitimi ve din adamı ihtiyacını karşılamaya çalışmışlardır.

Orta dönem (2013-2017): Bu dönem okula kabul edilen öğrenciler ortaokula devam edebilen öğrenciler arasından kolejün düzenlediği sınavla seçildi. Sabah örgün okula devam eden öğrenciler okul dönüşünden sonra medresenin düzenlediği derslere katılırlardı. Öğrenciler böylece milli, manevi ve kültürel gelişimi destekleyici derslerle birlikte gelecekte kendi istedikleri ihtisas alanlarıyla ilgili bilgi ediniyorlardı Kolej böylece yeni ders programında güncellemelerle bazı dersleri çıkarırken bazı dersleri eklemiş, bazılarını ders saatini azaltırken bazılarını da artırmıştır.

2016 yılında medreseye kabul edilen öğrenci sayısı 52'dir. 2016 yılı itibarıyla medreseyi bitiren toplam öğrenci sayısı 130 olmuştur. 2016'da eğitim gören 84 öğrenciden 20'si mezun olmuştur. Bu süreçte medreseye kabul sınavında 100 puan üzerinden 50 alan öğrenciler başarı göstermiş sayılmıştır. Koleji tamamlayan öğrencilerden 4'ü Bakı İslam Üniversitesi Zakatala şubesine, 8'i ise diğer üniversitelere yerleşmişti (İsmayılov, 2016, s. 106). Bu dönem ders programında okutulan din dersleri; Kur'an-ı Kerim Kiraati, Tecvit Kuralları, İslam Dini Esasları, İslam Ahlâkı, İslam Akaidi, Siyer-i Nebi, Peygamberler Tarihi, Dinler Tarihi, Kur'an Bilgisi, Tefsir, Dini Musiki, Hadis ve Dini Hitabet. Diğer dersler; Yabancı dil (Arapça), Beden Eğitimi, Bilgisayar ve Pedagoji (Musayev, 2015, s. 46). Böylece yükseköğretime gitmek isteyen öğrencilere bilişsel anlamda destek olan medrese mezun olan öğrencilerin Türkiye İlahiyat fakültelerini kazanmalarına yardımcı olmuştur. Eskiye nazaran bu dönemde kolejün öğretmen kadrosu Türkiye Cumhuriyeti'nde eğitim almış yerli mezunlardan oluşmaktadır.

Sonuç olarak 2017 yılında "Dini itikat azatlığı hakkında " kanunun 10. Maddesindeki karar değişikliği ile kısa süre öğretim faaliyeti duran medrese yeni kanun gerekçesiyle eğitim hayatına "İslam koleji" olarak devam etmiştir.

Son Dönem (2017-2025); Artık 2017 yılından sonra eğitim-öğretim hayatına İslami Kolej olarak devam eden Aliabat İslam Koleji eskiye nazaran çok ciddi bir değişiklik yaşamamıştır. Zamanla İslam kolejlerinin sayıları ile ilgili basında yer alması Aliabat İslam kolejinin eğitim-öğretim planında bir değişme olmamıştır. Tam aksine yeni açılması planlanan İslam Kolejlerin ders program ve metotları belli değilken, eski (medreselerin) kolejler önceden kullandıkları eğitim metot ve yöntemlerine devam etmişlerdir. İlk başta olduğu gibi okulun nizamnamesine eğitim süresi üç yıl olan koleje, yine 8 ve 9. Sınıfı bitiren erkek öğrenciler kabul olabileceklerdir. Uzun yıllar boyunca eğitim faaliyetlerine devam eden

Aliabat koleji, zaman zaman karşılaştığı değişikliklere rağmen amacını kaybetmeden toplumu gerçek İslam ile buluşturmayı başarmıştır ve birçok mezun vermiştir. Öğrenciler, aldıkları eğitim doğrultusunda bazıları yüksek din eğitim kurumlarına yönelirken, bazıları da kendi tercih ettikleri üniversitelerde eğitimlerine devam etmiştir. Bu çerçevede Aliabat İslam koleji mezunları, toplumun çeşitli kurumlarında görev alarak yerlerini almışlardır. Dini Kurumları İş Üzere Devlet Komitesinin “İslam’a ait ibadet yerleri ve ziyaretgâhlara din görevlisi atanması” konulu yasası üzerine, komitenin Din Eğitim şube müdürü Elnare Kerimova, dini eğitim bölümünün düzenlediği musahabeleri başarıyla geçen 177 kişinin İslam’a ait ibadet yerlerinde (mescit imamı, imam yardımcısı ve kadın din görevlisi) din görevlisi olarak yerleştirildiğini belirtti. Atama süreçlerinde orta tahsilli 46 din görevlisinden 17’sinin (Elnarə, 2025, s. 12) Aliabat İslam koleji mezunu olduğu ifade edilmiştir. Bu durum, kolejin gerçek anlamda bilimsel, manevi ve kültürel değerlere sahip bireyler yetiştirdiğini göstermektedir.

Kısacası Aliabat İslam medresesi 1995 yılında amacı İslam dinin temel esaslarını bölgedeki halkı yabancı din karşıtı manipülasyonlara manipülasyonlarla karşı korumak için kuruldu. Kurulduğu ilk günden itibaren okulun hem maddi hem de öğretmen ihtiyacı 1995 yılında dini irşat için Türkiye’den gelen Gençliğe Yardım Fon’u tarafından karşılandı. Bu kurumlar ülkede insani yardım ve dini öğretim ihtiyaçlarını karşılamak için gönüllü kuruluşlardır. Sovyet rejiminin baskılarıyla engellenen ve yok edilen dini, milli ve manevi değerler açılan medreseler tarafından yeniden inşa edildi. Yine Sovyetler tarafından yıkılan ve kapatılan mescitlerin açılmasıyla din görevlileri eksikliği bu kurumalardan (medrese) mezun öğrenciler tarafından karşılanmaktaydı.

Sonuç

- X-XII yüzyılda Azerbaycan’da gelişen medrese kültürü ülkedeki birçok tanınmış şair, edip ve bilim adamlarının yetişmesi neden olmuştur. Ayrıca medrese geleneği ülkenin bilimsel, sanatsal ve kültürel gelişimine destek olmuştur.
- Hanlıklar öncesi ve sonrası medrese geleneği Sovyetlerin dini eğitim müesseselerini 1920 yılında kapatana kadar devam etmiştir. Çar yönetimi yıllarca bölgeye uygulamaya çalıştığı “Ruslaştırma/ Hristiyanlaştırma politikaları medreseleri dorudan değil dolaylı vakıf arazilerine el koymak, din adamlarını maddiyatla satın alma- politikalarında pek başarılı olamadılar. Ayrıca 1905 ihtilalinden sonra özgürlükçü ve uluslarüstü söylemleri adına ülkede açılan birçok medrese üslû cedit modelini benimseyerek kendini

dönemin şartlarına göre revize etmeye çalışmıştır. Bu dönemde medreseler tüm zorluklara rağmen devam etmiştir.

- 1917 başlayıp ancak 1920 de Azerbaycan'ı işgal eden Sovyet Rusya'sının ilk etapta ılımlı politik siyaseti kısa zamanda yerini Marksist anti din siyasete devretti. Azerbaycan da yaygın ve örgün İslam eğitim müesseseleri anti din yaptırımlarla iki yönlü saldırıya maruz kaldı. Çünkü sadece medreselerin kapatılması yeterli değildi. Din görevlilerine engel olmak gerekirdi. Özellikle vakıf gelirlerinden mahrum edilen din adamları (medrese hoca, molla, din görevlisi) tüm takip ve müdahalelere rağmen gizli dini faaliyetlerine devam etmişlerdir.
- Sovyet yönetimi 1921 yılından sonra "Sovyet adamı ya da Sovyet insanı" ideolojisini hayata geçirmek için ülkedeki din adına faaliyette bulunan hem yaygın hem de örgün din eğitimlerinin katarak hizmetlerine engel olmaya çalışmıştır.
- Sovyet yönetimi II. Dünya savaşı öncesinde ve sırasında Müslüman tebaanın desteğini alma adına faşist birliklere karşı tüm Kafkas Müslümanlarına dini özgürlük adı altında serbestlik tanıdı. Ancak bu durum savaşın bitmesiyle değişti.
- Sovyet yönetimi, 1921 sonrasında "Sovyet adamı veya Sovyet insanı" ideolojisini hayata geçirmek amacıyla ülkedeki din eğitimi faaliyetlerine müdahale ederek hem yaygın hem de resmi dini eğitimleri engellemeye çalışmıştır.
- Sovyet yönetimi, II. Dünya Savaşı öncesinde ve savaş sırasında Müslüman halkın desteğini kazanmak için faşist güçlere karşı tüm Kafkas Müslümanlarına dini özgürlük vaadiyle bazı haklar tanıdı. Ancak, bu durum savaş sona erdikten sonra değişiklik gösterdi.
- 1985 yılında M. S. Gorbaçov'un reform ve açıklık politikalarının başlamasıyla Azerbaycan'da dini yaşam ve ibadet özgürlüğü yaygınlaşmaya başladı. Çok geçmeden bastırılan dini duyguların yeniden uyanmasıyla yeni açılan camiler büyük ilgi gördü. Bu dönemde camilere giden insanların eksik yanları, yeterli din bilgisine ve bilgili din görevlisine ihtiyaçlarıydı.
- Bağımsızlığın ilk yıllarından itibaren Azerbaycan Cumhuriyeti, "Dini İtikat Azatlığıyla" ilgili kararları vatandaşların dini yaşam, ibadet ve özgürlük haklarını yasal çerçevelerle belirledi.
- Ülkeye dini eğitim ve sosyal destek amacıyla gelen yabancı dini kuruluşlar, hızla kendi ideolojilerini (aşırılık ve misyonerlik)

gençlere aktarmaya çalıştıklarından bu durumdan rahatsız olan Azerbaycan yetkilileri, bu kuruluşların çoğunu kapattı. Ancak bazı kurumlar, toplumun sorunlarına hem maddi hem de manevi destek konusunda içten bir şekilde yardımda bulunuyordu. Böylelikle bağımsızlığın ilk yıllarında, köy ve kasabalardaki halkın İslam karşıtı (Vaftiz veya Yalova Şahitleri) faaliyetlerinden rahatsızlık duyması neticesinde, 1995 yılında Kafkas Müslümanları İdaresi'ne bağlı ve Gençliğe Yardım Fonu'nun desteğiyle Zakatala şehrinin Aliabat kasabasında bir caminin altında Aliabat İslam medresesi kuruldu.

- Medrese ilk günden itibaren İslami değerlerin topluma doğru bir biçimde aktarılmasını hedeflemiştir. Gerçek İslami bilgileri topluma kazandırmayı amaçlamaktadır. Nitekim ilerleyen zamanlarda kasabadaki halkın dini bilgi düzeyinin artması sonucu (Vaftiz ve Yalova) misyoner faaliyetleri yeterince ilgi görmeye başladı.
- Eğitim süresi boyunca zaman zaman yaşadığı program değişiklikleri, medresenin temel amacından sapmasına neden olmamıştır. Bu süreçte milli ve manevi değerlerin korunması, İslami bilgilerin doğru bir şekilde öğretilmesi ile ve en önemlisi, gençlerin sağlıklı dini bilgilerle donatılarak zararlı radikal düşüncelerden korunması hedeflenmiştir.

Kaynakça

- Abdolvahap, T. (2003). Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma. *Bilig Dergisi*, 25, 1-39.
- Akın, Ü. (2018). Çarlık Dönemi Rus Azerbaycanı'nda Eğitim. *Opus uluslararası toplum araştırmaları dergisi*, 8(15), 2193-2215.
- Aliyeva, N. (2018). *Hilafet'in Bilim ve Eğitim Merkezlerinde Azerbaycan Aydınları*. Cinius Yayınları.
- Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası*. (1995).
- Azerbaycan Tarihi: C. VII*. (2003). Elm.
- Azərbaycanda 7 İslam kolleci təsis edilib. (2025, Ekim 1). *sfera.az*. <https://sfera.az/read/31537/azerbaycanda-7-islam-kolleci-tesis-edilib-siyahi>
- Babaşlı, M. (2007). Çarlık Rusyası Döneminden Günümüze Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkileri. *Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları*, 20(8), 217-226.
- Babataev, A. (2018). SSCB Eğitim Sistemi ve Ateizm Propagandası. *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, 25, 87-98.
- Bakıhanov, A. A. (2010). *Gülüstan'i-İrem*". Hatun Plyus.
- Baykara, H. (1975). *Azerbaycan İstiklâl Mücadelesi Tarihi*. Gençlik Basımevi.
- Bennigsen, A., & Curzon, R. (1981). *Step'de Ezan Sesleri: Sovyet Rejimi Altındaki İslam'ın 400 yılı* (N. Uzel, Çev.). Selçuk Yayınları.
- Bünyadov, Z. (2007). *Azerbaycanda Atabeyler Dövləti 1136-1225*. Şerq-Gerb.
- Bünyadov, Z., & Yusifov, Y. (2007). *Azerbaycan Tarihi, (En Kadim Zamanlardan XX asra kadar)* (C. 2). Azer Neşr.
- Çelik, D. (1996). XIX ve XX. Yüzyıllarında Azerbaycan. *Bilig Bilim ve Kültür Dergisi*, 3, 60-79.
- D'encausse, H. C. (1992). *Sovyetlerde Müslümanlar*. İstanbul.
- Dini Qurumlarla İş Üzrə Dövlət Komitəsi. (2025, Ekim 10). <https://scara.gov.az/>. <https://scara.gov.az/az/xeberler/print/dini-tehsil-sobesinin-mudiri-her-hansi-dini-kollecini-nezdinde-yaradilmis-kursu-bitiren-seks-dovlet-komitesinin-elan-etdiyi-musahibede-istirak-ede-bilmeyecek>
- Efendiye, O. (2018). *Azerbaycan Safeviler Devleti(16 yüzyıl)* (A. Asker, Çev.; I). Teas Press.
- Ehedov, A. (2005). *Azerbaycan'da İslamın modernleştirilmesi*. Azerbaycan Dövlət Neşriyatı.
- Elnarə, K. (2025, Ekim 10). Məscidlərə Təyin Olunan Din Xadimlərinin Təhsili ilə Bağlı Statistik Təhlil Aparılıb. www.scwra.gov.az. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglefindmkaj/https://scara.gov.az/storage/postFile/384-oktyabr-2023pdf_01-02-2024_12-01-46.pdf
- Hasanov, B. (2011). *Azerbaycan'da Din(Sovyetlerden Bağımsızlığa Hafıza Dönüşümü)*. İsam Araştırma Merkezi.
- Heyet. (2007). *Azerbaycan Tarihi: C. II*. Elm.
- Heyet. (2010). *İrevan Hanlığı*.

- Hüseynov, A. (2014). *Azərbaycan məktəp və pedaqogik fikir tarixi*. Elm və Təhsil.
- Hüseynov, Y. (2007). *Qarabağnamələr Azərbaycan tarixi Öyrənmək Üçün Mənbə Kimi*. Elm.
- İsmayılov, G. (2016). *Azərbaycan'da Dini Məsələ: Təhditlər və Hədəflər*. Neşriyyat.
- Kafkas Müslümanları İdaresinin Nizamnaməsi*. (2009).
- Lapitus, İ. M., & Üstün, İ. S. (1996). *Modernizm Geçiş Sürecində İslam Dünyası*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Merdanov, M. (2011). *Azərbaycan Təhsil Ansiklopedisi* (Vol. 1-III). Təhsil.
- Mescid. (1982). *İçində Mescid: C. VI* (X). ASE Baş Redaksiyası Yay.
- Mezaherî, A. (1972). *Ortaçağda Nüslümanların Yaşayışları* (B. Üçok, Çev.). Varlık Yayınları.
- Musayev, İ. (2015). *Azərbaycan'da Din –Devlet İlişkileri və Din Eğitimi. İçində Türk Devletlərində Din-Devlet ilişkileri ve Din Eğitimi* (2015. bs). Akdemisyen kitabevi.
- Mustafayev, Q. (1973). *XX. Asrın Evvellerində Azərbaycan'da İslam İdeologiyası və Onun Tənqidi*. Maarif Neşriyatı.
- Mürselov, C., & Koç, B. (2016). *Rusya və Azərbaycan'da Din-Devlet İlişkileri. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI*(8), 182-209.
- Nusretoğlu, T. (2017). *Azərbaycan'da Rus kilsəsi və Rusçuluk fəaliyyətləri (1828—1905)*. Ötügen Neşriyat.
- Nüsretoğlu, T. (2017). *Azərbaycan'da Rus kilsəsi və Rusçuluk fəaliyyətləri (1828—1905)*. Ötügen Neşriyat.
- Paşazadə, A. (1991). *Kafkas'ta İslam*.
- Qarayeva, S. (2025, Ekim 10). *Azərbaycanda dini təhsil sahəsində yeni mərhələyə qədəm qoyulub. 525-ci qəzet*. <https://525.az/news/230266-azərbaycanda-dini-təhsil-sahesinde-yeni-merheleye-qedem-qoyulub>
- Qasımlı, M. (2006). *Azərbaycan Türkləri'nin Milli Mücadele Tarixi 1920-1945* (E. Necefli, Çev.). Kaknüs.
- Qasımov, H. (2008). *Orta Asırlarda Azərbaycan Mədəniyyəti*. Aspoliqraf.
- Qərib, S. (2025, Ekim 10). *Azərbaycanda 10 dini kollec fəaliyyətə başlayacaq*. *report.az*. <https://report.az/dini-xeberler/ramin-memmedov-terterde-cume-ve-eskipara-kend-mescidlerini-ziyaret-edib>
- Quluzadə, M. (1996). *Dinimiz-Düən və Bugün*.
- Resulzadə, M. E. (1991). *Çağdaş Azərbaycan Tarixi*.
- Rövşənoğlu, K. (2025, Ekim 10). *Azərbaycanda dini təhsil (Mövcud vəziyyət və təcrübə)*. https://stm.az/az/media/xeberler/xeber?EntID=100#_ftn12
- Samedov, E. (2009). *Azərbaycanda Din-Devlet Münasibətləri və Dini təhsilin Formalaşması*.
- Settarov, M. (1967). *İslam Dini Kalıqları Hakkında*. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Neşriyyatı.

- Somuncuoğlu, B. T. (2014). Çarlık Rusiya'sı Dönemi Türkistan'da İslam ve Mderinleşme. *Türkiye sosyal Araştırmalar Dergisi*, 182(182), 227-240.
- Sovyet Müslümanaları (S. Akıner & A. Mutu, Çev.). (1995). İnsan yay.
- Swietochowski, T. (1988). *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920*. Bağlam Yayınları.
- Tanrıverdi, M. (2017). Kafkasya'da Ruslaştırma siyaseti (XIX. Yüzyıl ve XX. Yüzyıl başları. *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2, 538-557.
- Velihanlı, N. M. (1993). *Arap Hilafeti ve Azerbaycan*. Azerbaycan Devlet Neşriyyatı.
- Yunusov, A. (2004). *Azerbaycan'da İslam*. Sulh ve Demokratiya İnstitutu.
- Yusufoğlu, A. E. (2020). GeçmiştenGünümüze Kuzey Kafkasya'da Din Eğitimi. *TürkiyeDin Eğitimi Araştırma Dergisi*, 10, 79-103.
- Zengin, Z. S. (2002). *II. Meşrutiyette Medresler ve Din Eğitimi*.
- Шигабдинов, Р. (2012). *Неофициальный Ислам В Средней Азии В 1940-1980-е годы (по материалам архивов), Ислам В Центральной Азии: От Представительство К Фобии, том 3*.