



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 1, Issue/Sayı: 1, ss. 1-13, December/Aralık 2023

Namaz İbadetinin Toplumsal Bütünleştirme Etkisi*

The Social Integration Effect of Prayer Worship

Gülcan Çelikel¹

Öz

Dinler mensupları arasında güçlü bir bağ oluşturmak ve toplumsal bütünleşme sağlamayı hedeflemektedir. Her din inananları arasında inanç ve değerler sistemi kurmaya çalışmaktadır. İnanç ve değerler sistemi etrafında birleşen inananlar, dini pratikler ile bu birlikteliklerini pekiştirmektedir. Dini pratikler toplumsal yardımlaşma ve dayanışmada önemli rol oynamaktadır. Diğer dinler gibi İslam dini de ortaya koyduğu inanç ve ibadet esasları ile toplumsal dayanışmanın sağlanmasına katkıda bulunmaktadır. İslam dininin pratikleri ele alındığında bireysel ve toplumsal anlamları içerdiği söylenebilir. İslam dininin pratikleri, inananlar ve Allah arasında kuvvetli bir bağ oluşturmayı amaçlarken aynı zamanda inananlar arasında da bir bütünleşme sağlamaktadır. Dini pratikler içerisinde özellikle toplu halde yapılan ibadetler inananların aynı anlam ve duygu etrafında birleşmesinde etkilidir. İslam dini mensupları arasındaki birlik ruhunun en somut örneğini oluşturan namaz, günde beş kere toplu olarak yerine getirilmekte ve tüm farklılıkları ortadan kaldırarak inananları bir araya toplamaktadır. Bu çalışmada dinin toplumsal boyutu ile İslam'da toplumsal bütünleştirme anlayışı değerlendirilmiştir. Bu bağlamda namaz ibadeti ve camilerin toplumsal bütünleştirmeye etkisi başlığı altında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Din Sosyolojisi, Toplumsal Bütünleşme, Namaz, İslam Dini.*

Öne Çıkanlar

- Din olgusu, toplumlarda sosyal bütünleşme ve kaynaşmanın sağlanmasında bütünleşme faktörü olarak işlev görür.
- Din, toplumun şekillenmesinde yer alan duygular ekseninde toplumsal devamlılığı sağlar.
- Namaz, toplu şekilde de ifâ edilen bir ibadet olduğu için bütünleştirme fonksiyonu vardır.
- Camilerde kılınan namaz ibadeti ile toplumsal çatışma önlenmektedir.
- Namaz, toplumda statü farklılıklarını ortadan kaldırarak toplumsal eşitlik sağlamaktadır.

Abstract

Religions aim to create a strong bond between members of religions and ensure social integration. Every religion tries to establish a system of beliefs and values among its believers. Believers, united around the

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 29.11.2023, Kabul Tarihi / Date Accepted: 21.12.2023, Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2023.

¹ Milli Eğitim Bakanlığı, E-Mail: gul.celikel@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-8610-6565>

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Çelikel, Gülcan. "Namaz İbadetinin Toplumsal Bütünleştirme Etkisi". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 1/1 (Aralık 2023), 1-13. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10413220>

system of belief and values, reinforce this unity with religious practices. Religious practices play an important role in social cooperation and solidarity. Like other religions, Islam contributes to social solidarity with its principles of belief and worship. When the practices of the Islamic religion are considered, it can be said that it contains individual and social meanings. While the practices of the Islamic religion aim to create a strong bond between believers and Allah, they also provide integration between among believers. Among religious practices, especially collective worship is effective in uniting believers around the same meaning and feeling. Prayer, which is the most concrete example of the spirit of unity among members of the Islamic religion, is performed collectively five times a day and brings believers together, eliminating all differences. In this study, the social dimension of religion and the understanding of social integration in Islam were evaluated. In this context, prayer worship and the impact of mosques on social integration were discussed under the heading.

Keywords: *Sociology of Religion, Social Integration, Prayer, Islamic Religion.*

Highlights

- The phenomenon of religion functions as an integration factor in ensuring social integration and cohesion in societies.
- Religion ensures social continuity on the axis of the emotions involved in shaping society.
- Since prayer is a worship that is also performed collectively, it has an integration function.
- Social conflict is prevented through prayer in mosques.
- Prayer provides social equality by eliminating status differences in society.

1. Giriş

Dinî inançlar, tüm toplumlarda sosyal ve kültürel bir fenomen olarak ortaya çıkmıştır (Arı, 2021). Bu inançlar, bireylerin davranışlarını ve tutumlarını etkilemekte olup, onlara iç ve dış dünyalarını anlamlandırma yolları sunar. Din, bireylerin manevi yönleriyle ilgilenirken aynı zamanda sosyal ilişkilerini de şekillendirmeyi amaçlar. Dinlerin toplumsal boyutu ele alındığında bireylerin karşılıklı etkileşim halinde oldukları sosyal hayat odak noktası durumundadır.

Din evrensel bir özellik taşımakta, bireylerin manevi dünyasını zenginleştirmektedir. Ancak dinin, bireylerin maddi dünyasını ve sosyal ilişkilerini anlamlı bir yapıya dönüştürme işlevi de bulunmaktadır. Din, tarihsel olarak toplumsal yaşamın en eski görünümünden biridir. Çünkü tarih boyunca tüm toplumlarda dinsel inançlar ve pratikler görülmüştür. Din mensupları için ibadet, ritüel ve törenler, dinî yaşayışın önemli göstergelerindedir. İslam dininin yükümlü kıldığı ibadetlerde, ifa edenler de dini duyguları besleyip geliştirmeye yaramaması nedeniyle öğretici bir fonksiyon taşımaktadır. Ayrıca ibadetler dinin ifadesi olmanın yanı sıra sembolik bir işlev de yerine getirmektedir.

İnsan toplumsal bir varlık olması nedeniyle içinde doğup yaşadığı sosyo kültürel çevreden etkilenmektedir. Kültürün temel unsurları arasında bulunan din olgusu, insanların toplumsal ve fiziksel çevreleriyle ilişkilerini anlamlandırmalarında da oldukça önemlidir. İnsanların çevreyle ilişkileri dinden bağımsız ele alınamaz. Bireysel ya da toplumsal tutumların din

olgusundan soyutlanarak açıklanması mümkün değildir. Dinin belirleyici rolü dikkate alınarak tarihsel süreç içerisinde din ve dini pratiklerin toplumsal hayata etkileri değerlendirilebilir.

Bu çalışmada din ve toplum ilişkisinden yola çıkılarak, toplumsal yaşamda etkili olan dini pratiklerden namaz ibadetinin toplumsal bütünleşme üzerindeki etkisi açıklanmaya çalışılmıştır.

2. Toplum ve Din İlişkisi

Din, bireylerin tutum ve davranışlarını, bireyler arasındaki ilişkileri ve toplumsal hayatı şekillendiren temel kurumlardan birisi olarak süreklilik göstermektedir. İnsan ve toplum için oldukça önemli olan din kurumu tarihsel süreç içerisinde her dönem dikkatleri üzerine çekmiştir. Günümüzde din, insan ve yaratıcı arasındaki kişisel ilişki olarak kabul edilse de din toplumsal yaşam içerisinde anlam bulmaktadır. Dinlerin yaşanılabilir olması için bir nevi toplumların var olmasına muhtaçtır (Akdoğan, 2002) denilebilir.

Dinlerin asıl ilgilendiği insanlardır. Hayata anlam ve gaye kazandıran din, insanın toplumsal yaşamda karşılaştığı sorunlar karşısında varlık gösterir. Her din bir toplum içerisinde ortaya çıkarak hayat bulur. Dini bağlar toplumun üyelerini birbirlerine yaklaştırır. Dini bir birlik, bir topluluğu içerdiği için kutsal olanla ilişkilerden meydana gelen grupların, toplulukların ve cemaatlerin incelenmesi gerekmektedir. Din sistemli bir kurum olması nedeniyle dini inançlar, değerler, pratikler, ritüeller, ayin ve törenler gibi çeşitli unsurları bünyesinde barındırır. Sosyal sistem içerisinde dini inanç ve pratikler, çatışmayı ve şiddeti ortadan kaldırma görevi üstlenmektedir. Dini inançlar ve pratikler konusunda toplumun bütünleşmesi ve farklılaşmasını sağlama gibi önemli fonksiyonlara sahip olması nedeniyle dinin sosyal boyutu bilinenden çok daha kapsamlıdır (Karadoğu, 2008).

Toplumsal yaşam içerisinde bir dinin pratiklerinin anlaşılması için bulunduğu bölgedeki etkileri incelenmelidir. Başka bir ifadeyle toplum içerisinde dini pratikler faaliyet halinde ele alınmalıdır. Herhangi bir dini cemaatin bireylerde meydana getirdiği aidiyet duygusunun incelenmesi gerekmektedir. Zira din insanlarda toplumsal birleşme ve dayanışmanın temelini teşkil etmektedir. Din, korku ve saygıya dayanarak çift yönlü bir bağımlılık duygusuna yol açar. Dini faaliyetlerin, ritüellerin ve pratiklerin incelenmesi dini grupların toplumsal yapı arasındaki ilişkilerinin değerlendirilmesine neden olur (Hökeleli, 2005).

Toplumun ortak dini hayatı, din ve toplum ilişkilerinden oluşan etki ve tepkilere dayanmaktadır. Sosyal fonksiyonu ve toplumsal yaşam üzerindeki etkileri göz önünde bulundurularak toplumsal şartlar ve olayların din olgusu üzerindeki etki ve tepkileri de anlaşılır hale gelmektedir. Din ve toplumun karşılıklı etkileşim içinde olmaları nedeniyle toplum dini, dinde toplumu sürekli etkilemektedir. Dolayısıyla toplumun ya da dinin birbirlerinden

soyutlanması mümkün değildir. Başka bir ifadeyle toplumsal istekleri olmayan bir din ve dinle bağları bulunmayan bir toplum varlık gösteremez (Akdoğan, 2004).

Din ve toplumsal kurumların birbirleriyle açık bir ilişki içerisinde olmaları, insanlık varlık gösterdikçe din olgusunun da var olacağına işaret etmektedir. Dini inançlar ve pratikler kültürlere göre değişmektedir. Ancak tarihsel süreç ele alındığında bilinen her toplumda dinin var olduğu söylenilebilir. Dinler, kendilerine inananlar topluluğu tarafından yerine getirilen pratikler ile bağlantılı olarak çeşitli simgeler içermektedir. Din ve toplum arasındaki kadim ilişki modern dünyada yerini dinin ve dini pratiklerin tartışılmasına bırakmıştır. Bu bağlamda din ve dini uygulamalar ile ilgili çok yönlü araştırmalar yapılmıştır (Kongar, 1999).

Din bireysel anlamda insanların yaratıcı ile bağ kurmalarını sağlamakta ve dünyayı tanıma, dünya içerisinde kendilerine bir yer edinme gibi fonksiyonları üstlenmektedir. Ancak dinin toplumsal düzeyde de birçok fonksiyon yerine getirdiği göz ardı edilmemelidir. Dinlerin her biri az ya da çok değişmiş yeni bir toplum modeli oluşturmaktadır. Toplumsal hayatta bireysel davranışların yeniden şekillendirilmesini sağlayan din, toplumlara belli bir zihniyet kazandırma işlevi taşımaktadır. Dinler, toplumsal gerçekliğin en önemli unsurlarından biri olarak toplumsal yapının davranışlarının belirlenmesinde rol oynamaktadır (Coşkun, 2003).

Şerif Mardin'e göre dinin, insan hayatındaki işlevleri üç boyutta ele alınabilir. Bunlardan ilki kişisel alandır. Din, insanların inanç dışında da çözüme kavuşturmadıkları herhangi bir şeye dair çözüm yolları sunmaktadır. İkinci işlev ise kültürel boyuttur. Din bir semboller sistemi olarak içinde yaşanan dünyayı anlamlandırmaya katkı sağlar. Son olarak dinin toplumsal yapı unsurlarının istikrar kazanmasını sağlama işlevi de bulunmaktadır (Mardin, 1983). Böylelikle din, bireylerin, bireyler arası ilişkilerin ve toplumsal yaşamın oluşumunda ve şekillenmesinde katkıda bulunan ana kurumlardan biri olarak devamlılık göstermektedir.

3. İslam ve Toplumsal Bütünleşme: İbadet ve Ritüeller

Topluluk, sosyal bir süreç içerisinde insanların bir araya gelerek, bütünleştiği insan ilişkilerinin etkileşimidir. Söz konusu etkileşim sürecinin oluşmaması durumunda çatışma ortaya çıkarak ayrılaşma başlamaktadır. Toplulukların bütünleştirici sosyal ilişkisini kuran unsur en temelde bireylerin gruplar içerisinde olumlu iş birliğine dayanmaktadır. Topluluk, sosyal bir süreç olmanın yanı sıra gönüllü bir sosyal dayanışma duygusuna da işaret etmektedir (Keskin, 2004).

Toplumun uyumlu bir bütün olarak kalmasında, toplumsal düzenin korunmasında ve toplumsal çözülmenin engellenmesinde onun bütünlük halini koruması gerekmektedir. Toplumsal bütünlüğün korunması sosyal ekonomik gelişmenin sağlanması için öncelikli bir durumdur. Toplumda var olan değişme (Arı, 2021) ve farklılaşma kadar toplumsal bütünleşme de önem arz etmektedir. Toplumsal bütünleşme, toplumdaki sosyal grupların kendi birlikleriyle ilgili varlık bilincinde olarak birlik ve beraberliği bozmayacak düzeye ulaşmasıdır. Katı ve mutlak değil

aksine göreli bir özellik taşıyan toplumsal bütünleşmede toplumdaki farklılıklar ortadan kalkmamakta yalnızca yönlendirilmektedir. Toplumsal birliği sağlamak için ortak paylaşımlar önem arz eder. Ortak paylaşımlar, kültürel mirastan, paylaşılan topraklara kadar değişir. Böylece, toplumsal bütünleşme daha iyi gerçekleşir. Bunun için, bazı alanlarda ortak fikirlere sahip olmak (Altıkardeş, 2004) faydalıdır denilebilir.

Dinler tarihinde sıkça görülen insan ve kutsal kabul edilen ile ilişkide bir simgeleme gereksinimi söz konusudur. Bu simgeleme yalnızca İslam dininde değil tüm dinsel öğretilerde bulunur. Dinlerin ortak hedefi arasında insanların mutluluk ve huzurunu temin etmek yer alır. Bu bağlamda her dinin kendine göre bir takım ibadet ve ritüelleri vardır. İslam dininde aşkın ve içkin kabul edilen tanrıya ibadet etmek üzere sözlü formüller ile kimi dinî hareketler ile dinsel pratikler icra edilir. Allah'a ibadet amacıyla namaz, zikir, dua gibi dinsel kavramlar kullanılır. Bu kavramlar, Allah'ın hem aşkın hem de içkin olduğunu ifade eder. Böylece, müminler Allah ile iletişim kurarlar. Somut objelerin kullanımı İslam dinindeki ibadetlerde yer almamaktadır. Müslümanların ahiret inancında cennetin zevki ve cehennem acıları adı altında pek çok sembol bulunur. İslam dininin gerekleri, semboller olmadan tasvir edilememektedir (Ünal, 2010) denilebilir.

Çoğunlukla günlük ibadetlerini yapan ve dini pratiklerini yerine getiren bireylerin diğer bireylere nazaran manevi doyuma erişen kişiler oldukları söylenebilir. Özellikle yaşlılık döneminde görülen yalnızlık duygusu ve toplumsal hayattan soyutlanma sorununa karşı dini pratiklerin yerine getirilmesinin bireye önemli ölçüde katkı sunduğu görülmüştür. Toplu yapılan ibadetler, insanlara yoğun bir ruhsal deneyim yaşatır. Çünkü onlar, derin bir konsantrasyon sağlar. Böylece, insanlar arasında ortak bir duygu uyandırır. Böylece toplumsal dayanışma ve karşılıklı destek ortamı sağlanmaktadır. Dini hayat ile bireyin sağlığı arasında bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü dini gelenekler kişinin beslenme alışkanlığı üzerinde etkisini gösterdiği gibi, dua ve ibadetler de olumlu duygu ve düşünceler aracılığıyla bağımsızlık sistemini harekete geçirerek her türlü olumsuzluk karşısında bünyeyi korumaktadır (Ece, 2000).

Dinlerin muhafazakâr bir yapıya sahip olmaları nedeniyle sosyal değişmelere kapalı olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Ancak dinler bu olumsuz tavırları yanında özellikle sosyal bütünleşme ve kaynaşmanın sağlanmasında etkilidir. Toplumsal hayat içerisine din, inanç ve pratikler genişlik, yoğunluk ve derinlik bakımından sosyal ve kültürel yaşamın tüm alanlarında ilişkilere ve etkileşimlere maruz kalmaktadır. Dinin kutsal hakikat aracılığı ile içinde bulunduğumuz dünyayı ve hayatı anlamlandırması bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Din ve toplumsal yaşam ilişkisinde örnek olarak vahdet anlayışı, eşitlik ve adaletin yegâne değer olarak görülmesi, adaleti tesis etmede merkezi otorite ve çoğunluğun fikrine uymanın gerekliliği, kamu hizmetlerinin emanet kabul edilmesi gibi alanlar, dinin zihniyet ortaya koymada rolüne işaret etmektedir (Karaman, 2010).

Din kültürel yapının oluşmasında en önemli faktörlerden biridir. Bunun yanı sıra din toplumsal sınırların ve tanımlamaların netlik kazanmasında görevli olan sosyal bir kimlik oluşturmaktadır. Günümüzde sosyal bilimler alanında din kültürel kimliğin temeli kabul edilmekte ve bu durum ulusal ve uluslararası politikada dinin etkisini göstermektedir. Dinin toplumsal bütünleşmede en önemli kurumlar arasında kabul edilmesi Emile Durkheim, Talcott Parsons ve Robert Bellah gibi sosyologların temsil ettiği bütünleşme teorilerine dayanmaktadır. Din toplumsal sistemin dengeli ve devamlı yapısını sürdürülmesine dair katkıda bulunarak toplumun düzeninin devamlılığında bütün toplumlar içerisinde geçerli olan bir ön şarta işaret etmektedir (Karadoğu, 2008). Bu konuda din sosyolojisinin kurucu isimlerinden olan Emile Durkheim'in görüşleri önem arz etmektedir.

Durkheim, oluşturduğu teoride, din olgusunun kolektif boyutunu vurgulamıştır. Ona göre dinsel törenlerin işlevi bireylere fayda sağlamaktan daha çok toplumun dayanışmasını sürdürmektir. Ayin ve törenlerin toplumun üyelerini örf ve adetlere bağlamada kolaylaştırıcı bir etkisi bulunmaktadır. Ayinler biçimsel ve ritmik usuller olarak bir amaca yönelen ve tekrarlanan hareketlerdir. İnançları ve iktidarları meydana çıkarma işlevine sahip olan ayinler, toplumsal kaygıları ortadan kaldırmaya yardımcı olur. Ayin ve törenlerin benimsenmemesi durumunda normlar bozulmaya uğrar (Durkheim, 2005).

Toplumsal bağlar, bireyler arasındaki uzlaşmaya dayanmaktadır. Dolayısıyla sosyal bütünleşme toplum dışında ele alınamaz. Sosyal bütünleşme için uzlaşma ve beraberlik bulunmalıdır. Zira bütünleşme sosyal bir sistem içerisinde devamlılığı sağlayabildiği için sistemin tüm parçaları birbirleriyle uyum içerisinde olmalıdır. Bütünlüğün ve birliğin toplumsal yaşam için ne derece önemli olduğu bilinmekle beraber kaybedilmesi durumunda toplumsal çözülme yaşanması kaçınılmazdır. İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de toplumların birlik ve beraberlik içerisinde olunması istenmektedir. Çünkü birlik ve beraberlik içerisinde bulunmayan toplumlar çöküşe ve bunalıma girer (Okumuş - Baltacı, 2020).

Din, toplumun şekillenmesinde yer alan duygular ekseninde toplumsal devamlılığı sağlamaktadır. Durkheim'e göre toplumsal hayat, değerlerin paylaşıldığı ve tutarlı bir bütün içerisinde beraberliğin var olması ile oluşur. Söz konusu değer birliği nesilden nesle aktarılan, pekiştirilen ve meşrulaştırılan değerler ile sağlanmaktadır. Sürecin en önemli unsuru dindir. Din yalnızca bireylerin beraberliğini sağlayan inanç ve törenler değil, aynı zamanda dünyanın yorumlanması ve anlamlandırılması için de çeşitli kategoriler sunar (Günay, 1992).

Dinlerin insani ve sosyal boyutları bağlamında bireyleri yönlendiren veçheleri bulunmaktadır. Şerif Mardin İslam dininin toplumu tanımlayan, normatif bir biçimde talimatlar vererek topluma yön veren, farklı ideolojik ve kültürel unsurları topluma mal eden ve bireylerin korunmasını sağlayan özelliklere sahip olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda İslam dininin insani ve sosyal boyutu oldukça önemlidir. Din sosyolojisi içinde yer alan konulardan biri de dinin

bütünleştirici etkisidir. Toplumsal hayatta yaşanan düzen sorunları yalnızca iktidar ile çözüme kavuşturulamaz. Sorunların çözümü için ortak bir değer sistemi içerisinde hareket etmek gerekmektedir. Din değer ve normlara anlamlar vererek bireyler üzerinde baskı oluşturmak ve zorlayıcı bir niteliğe sahip olmak üzere vicdana dayalı ayin ve törenleri ile toplumun bütünleşmesine katkı sağlamaktadır. Dinin bir diğer rolü ise din mensupları arasında bütünleştirici ve birleştirici etkisidir (Mardin, 1983).

İnsanlar, ibadetler ile yalnızca yaratıcıya yaklaşmaz ayrıca diğer insanlara da yaklaşarak sosyalleşmektedir. Dinin pratik uygulamaları olan ibadetlerin öğrenerek yaşatılmasında toplumsal bir değer olarak varlık sürdürmektedir. Tevhit inancı ekseninde ideal görülen sosyal kaynaşmanın ve bütünleşmenin ibadetlerin tamamında karşılandığı görülmektedir. Cemaat ile kılınan namazlarda, oruç, hac, infak, sadaka ve zekâtlarda emir ve tavsiyeler verilerek toplumsal dayanışma ve bütünleşmenin ana dinamikleri ön plana çıkarılır (Altıkardeş, 2004).

Günümüzde yaşanan gelişmeler, toplumlarda ayrışma ve farklılaşma hızını arttırmıştır. Her geçen gün daha karmaşık bir yapıya bürünen, iş bölümü ve uzmanlaşmanın son raddede olduğu toplumlarda, sosyo kültürel yapıyı oluşturan siyaset, felsefe, hukuk gibi bilimlerin birbirlerinden ayrıldığı görülmektedir. Bu durum toplumda ayrışmalara ve farklılaşmaya neden olmaktadır. Dolayısıyla toplumsal birlik ve bütünleşmenin sağlanmasında önemli bir görevi olan dine yönelim artmaktadır. İslam dininin birlik ve bütünleşmeyi sağlama işlevini ibadetler ile yerine getirdiği söylenilebilir. İslam dini sosyal ve kültürel şartlara ve farklılaşmalara uyum sağlamada oldukça başarılıdır. İncanın temelinde tevhit başka bir ifadeyle birlik duygusu yer almaktadır. İslam dininin temelini sosyal bütünleşme, dayanışma ve birlik oluşturmaktadır (Akdoğan, 2002).

Dini tecrübeler bireyleri diğer insanlara karşı daha olumlu tutumlara ve yardım hissine yönlendirmektedir. İslam dininin yükümlü kıldığı ibadetler insanları kendilerine kötülük yapanları affetmeye yönlendirmektedir. Bilinçli olarak din mensupları arasında bütünleştirici ve birleştirici bir rol üstlenen din, geniş bir cemaat içerisinde din grubu kurmaya ve geliştirmeye yardımcı olmaktadır (Karaman, 2010). Bu bağlamda dinin bütünleştirici etkisini hayatın birçok alanında gözlemlemek mümkündür.

4. Namaz İbadeti

Dini hayatın en temel tezahürü olan dini pratikler bireylerin ibadetlerini yerine getirip getirmeme durumlarına bağlıdır. İbadetler düzenli olarak tekrarlanan ritüellerdir. Dini inanç ve duyguların somut ifadeleri olan ibadetlerin, sosyal, kültürel ve psikolojik duygu ve düşünceleri geliştirmeleri nedeniyle öğretici işlevleri bulunmaktadır. İnsanların güçlükler karşısında varlık gösterebilme ve zorluklarla mücadele etme biçimleri ibadetler sayesinde gelişmektedir (Erten, 2008).

Namaz ibadeti, yaratıcı ile insan arasında bağlantı kurulması temeline dayanır. İslam dininde namaz bütün ibadetlerin özü kabul edilir. Kadın ve erkek her Müslüman için günde 5 vakit namaz kılma yükümlülüğü bulunur. Namaz, belirli şartlar altında belli rükûnları ihtiva eder. Namaz, toplumsal ibadet anlamına da gelmektedir. Namaz ibadetinin ön şartları arasında abdest almak ve temizlik gelir. Namaza hazırlık esnasında abdeste yönelen birey, her türlü pislikten ve necisten temizlenmeye başlar. Abdest azalarının yıkanması ile başlayan süreç; manevi kirden, isyandan da arınmayı ve her türlü dünyevi unsurlardan vazgeçmeyi kapsamaktadır (Okumuş - Baltacı, 2020).

Namaz ibadetinde söz ve hareket unsurlarından oluşan tam bir ifade sistemi bulunmaktadır. İslam dininde namaz insanın yaratıcıya doğru yolculuğuna işaret etmektedir. Bu yolculuk esnasında kullanılan araç söz ve hareketlerdir. Namaz ibadetinin bireysel, psikolojik ve toplumsal olmak üzere üç boyutu bulunmaktadır. Namaz ibadetinin bireysel ve psikolojik boyutu ele alındığında insan ve yaratıcı arasında etkili güçlü ve sağlıklı bir bağ kurmanın hedeflendiği söylenebilir. Namaz ibadetinin toplumsal boyutu ise toplu yapılan bir ibadet olması nedeniyle birlik, beraberlik ve bütünleşmeye katkı sunduğu görülmektedir (Efe, 2013).

İslam dininde yaratıcıya yakınlaşmanın yolu olarak görülen namaz ibadeti, bu özelliğiyle diğer ibadetlerin özü durumundadır. Namaz ibadeti en temelde dünya işlerini bırakarak kendisini sorguya çekilmek üzere Allah karşısında durmayı, şükürlerini ve şükranlarını sunmayı sağlamaktadır. Namaz ibadeti içkin boyutuyla maddi âlemi aşkın boyutu ile manevi âlemi ilgilendirmektedir. İslam dininin başlangıcından itibaren toplumsal yaşama tezahürünün en belirgin örneği toplu halde kılınan namazlar vardır. Zira İslam dininde namazın cemaat ile kılınması ve Müslümanların ise cemaati oluşturması istenmiştir (Demirci, 2000).

İbadetlerin temel özelliği dini vizyon içerisinde bulunan unsurların ifade edilmesidir. İslam dininde yer alan namaz, toplumsal ibadet anlamına gelmektedir. Namaz ibadetinde cemaate önem veren İslam dininde, toplumsal faaliyetlere, dayanışmaya ve bütünleşmeye de önem verilmektedir. Tüm anlatılanlar ışığında namaz ibadetinin yalnızca ahlaki bir eğitim olmadığı ve toplumsal boyutta bir hıfzısihha eğitimi olduğu söylenilebilir. Namaz ibadetini yerine getiren bireylerin sayıca fazla olmasına işaret eden cemaat fikri, ortak kararların alınmasında, uygulanmasında, mücadelesinde ve iş bölümünde etkilidir (Yörükkan, 2006).

5. Namaz İbadetinin Topluları Bütünleştirme Etkisi

Dinlerin en önemli işlevi toplumsal birlik ve bütünleşmeyi sağlamasıdır. İslam dininin kutsal kitabı Kuran'ı Kerim'de ve Hazreti Muhammed'in hadis-i şeriflerinde bu dinin mensuplarının birlik, kardeşlik, dayanışma ve bütünleşmeye teşvik edildiği görülmektedir. Toplu yapılan ibadetler toplumsal eşitliğin sağlanması ve güçlendirilmesine katkıda bulunurken aynı zamanda ibadet edenler arasındaki mevkileri ve ırk üstünlüğünü ortadan kaldırarak sosyal

bütünleşmeye fayda sağlamaktadır. Dolayısıyla toplu ibadetler temel birlik ve eşitliği günlük yaşam içerisinde ortaya koymaya yarayan ritüeller arasındadır (Abuzar, 2012).

Dini seremonilerin tamamının geleneklere uygun olarak yapılması gerekmektedir. Dini ritüeller ya da törenler diğer bir ifadeyle dini bütün faaliyetler güçlü bir toplumsal bütünleşme işlerine işaret etmektedir. İslam devletlerinin gelenekleri içerisinde bir yerleşim yerinin en üst yöneticisi merkez camiinde namazları kaldırmaktadır. Namaz ibadet toplum içerisinde yalnızca diğer bireyler ile değil aynı zamanda devlet yönetiminde bulunan sorumlu memurlar ile de buluşmayı sağlamaktadır. İslam geleneği içerisinde kolektif hareketlere oldukça sık rastlanılmaktadır (Demirci, 2000).

Tarihsel süreç incelendiğinde Müslümanların birbirlerine bağlanmasına neden olan bağ cemaat anlayışıdır. Müslüman bireylerin ileri ya da geri olmasına bakılmaksızın bütün Müslümanlar arasında bir bağ bulunmaktadır. Bu durum günümüzde de doğrudan dini kaygıdan uzak olanlar ile Müslümanlar arasında bulunanların bir arada yer almasında kendini göstermektedir (Erten, 2008).

İslam dini cemaat ile kılınan tüm namazlarda insanların birlik içerisinde yer almasını sağlarken aynı zamanda namaz ibadetini topluma mal ederek toplumsal ve kolektif bir nitelik kazanmasını sağlamaktadır. Namaz bireyleri günde beş kez bir araya getirerek statülerine bakılmaksızın tam bir eşitlik içerisinde aynı yerde bulunarak ibadet etmelerini sağlamaktadır. Bireyler herhangi bir engelleme olmaksızın namaz ibadetiyle birbirlerine yaklaşmış olmaktadır. Namaz ibadetine askeri bir disiplin söz konusu olduğu söylenilebilir. Zira Müslümanların namaz kıldığı yerler ciddi bir düzen içerisinde tasarlanan sosyal alanlardır. Dünya üzerinde bulunan Müslümanların tamamı namaz ibadetine Kâbe'ye yönelmektedir. Bu durum statü, ırk ve ülke fark etmeksizin dünya üzerinde bulunan bütün İslam toplumlarının birlik ve bütünlüğünü göstermektedir (Karadoğu, 2008).

İslam dininin emrettiği ibadetler, toplumsal bütünleşmede önemli roller üstlenmektedir. Cemaat ile kılınan namazlar, sadaka ve zekât vermek gibi mali ibadetler ile hac ibadeti toplumsal birleşme ve bütünleşmenin vücut bulduğu alanlardır. Camide cemaatler ile beraber kılınan namazlar ve topluluk ile kılınan teravîh, Cuma, cenaze ve bayram namazları saflar halinde toplanmış şekilde bulunan inanç mensupları için bir bütünleşme hâlidir (Arslantürk, 2009).

İslam dininde namaz Müslümanlığa dâhil olmanın en somut sembolüdür. Müslümanlardan oluşan topluluğun beraber icra etmekte yükümlü buldukları namaz ibadeti Müslüman ümmetin sosyal yapılanmasında merkezi oluşturmaktadır. Namaz ibadeti İslam inancını içerisinde sosyal hayata açılan ilk ve en önemli simgedir. Namazın kılındığı yere cami, namazı birlikte kılanlara ise cemaat denilmektedir. Cemaat gayeli topluluk anlamına gelmektedir. Buradan hareketle namaz ibadetinin toplumsal işlevinin birlik ve bütünlüğü sağlamak olduğu

söylenilebilir. Namaz ibadeti aynı zamanda diğer inanç toplumlarından ayrılarak Müslümanlara kimlik ve kişilik sağlamaktadır. Söz konusu bu simgesellik özgün bir cemaate işaret etmektedir (Apaydın, 2006).

Toplu namazların kılındığı camilerde insanlar; eşitlik içerisinde birlik ve beraberlik ekseninde buluşmaktadır. İslam dininin cemiyet dini özelliği sebebiyle namaz ve cemaatin kendi arasındaki sıkı ilişkide sosyal boyut oldukça önemlidir. Zira İslam dininde yeryüzünün tamamı mescit kabul edilmektedir. Namaz ibadeti insanları yaratıcıya yakınlaştırmasının yanı sıra sosyalleşmelerinde de aktif bir işlev üstlenerek topluma yabancılaşmanın önlenmesini sağlamaktadır. Sosyal varlıklar olan insanların, sosyal kişilik ve karaktere sahip olduğu göz ardı edilmeyerek söz konusu özelliklerin güçlendirilmesi için cemaatleşme ya da farklı bir ifadeyle mesleki dini ve kültürel alanlarda bulunmaları gerekmektedir. İslam dini ve Müslümanlar kendi aralarında bulunan ortak bilinç ekseninde namaz gibi toplu ibadetler gerçekleştirmektedir (Arslan, 2004).

Namaz ibadeti ve diğer emirler toplumsal bütünlüğün sağlanmasında öncelikli olarak toplumda dezavantajlı kesimlerle ilgilenilmesini teşvik etmektedir. İbadetler aracılığıyla din olgusu kutsallığından sıyrılarak aynı zamanda kolektif ilişkilerini de düzenlenmesi önem arz etmektedir. Yaratıcının emir ve yasaklarına uyan Müslüman kesim, toplum tarafından ahlaksız olarak nitelendirilen tutum ve davranışlardan uzaklaşmaktadır. Bu bağlamda namaz ibadetinin kişiler için fayda sağladığı kadar bireyin çevresi için de önemli faydalar sağladığı söylenilebilir (Yılmaz - Karacoşkun, 2013).

Gerçekleştirilen pek çok çalışmada toplumun namaz kılan fertlerden meydana gelmesi durumunda ruhsal ve bedenen sağlıklı bir toplum olarak kabul edildiği görülmektedir. Söz konusu toplumun üyeleri her namaz vaktinde yaratıcının emirlerinden gizli ve açık olarak uygulamasında ahlaki bir uygulamalı eğitim almaktadır. Uygulamalı eğitimin gün içerisinde 5 vakit alınması namaz ibadetinin kontrol mekanizması işlevine işaret etmektedir. Dolayısıyla namazın insanların ruhsal ve ahlaki yönden kötü söz ve davranışlardan alınmasında oldukça etkili bir görevi yerine getirdiği söylenilebilir. Namaz en temelde toplumun küfür, şirk ve nifak gibi tutum ve davranışlardan uzaklaştırılarak günlük hayat içerisinde iyiliğe yönelmesine katkı sağlamaktadır. Bu katkısı nedeniyle toplumsal hayatın düzenlenmesine namaz ibadeti oldukça önemli etkilere sahiptir (Arslantürk, 2009).

Günümüzde yaşamın hareketliliği içerisinde bireylerin tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılayamadığı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bireylerin diğer bireylerle bir araya gelerek birliktelikler kurması ve ihtiyaçları doğrultusunda yardımlaşması gerekmektedir. Bireyler, ibadetler için bir araya gelmelerinde aktif bir rol oynayan namaz ibadeti ile kendi değerini keşfetmektedir (Akdoğan, 2002).

Bir usul niteliği taşıyan törenler, tekrarlanan ritüellerden oluşan bir bütüne işaret etmektedir. Törenler sosyal düzenin korunmasında kullanılan en etkili unsurlardır. Devlet hukuk ve inanç gibi soyut kavramların anlaşmalarını sağlayan törenler aynı zamanda bu kavramların hissedilmesinde de rol oynamaktadır. Örneğin bayram namazları, Müslümanların kardeşlik duygularının pekişmesini ve bütünlüğü hissetmelerinde ibadetler arasında en geniş kapsamlı olanıdır. Müslümanların Bayramı bayram namazı ibadetiyle başlamaktadır. Namazın ardından vaaz ve hutbe dinlenerek toplu dua edilmektedir. Bu durum Müslümanların bayramının sosyal ve ahlaki boyutuna işaret etmektedir (Erten, 2008).

6. Sonuç

Din ile toplum arasındaki ilişki çok boyutlu olması nedeniyle pek çok araştırmanın odak noktası haline gelmiştir. Bu ilişkilerden ilki toplumsal yapının din tarafından şekillendirilmesi iken ikincisi dinin toplumsal yapı ve şartların bir ürünü olduğu yönündeki görüşlerdir. Günümüzde din ve toplumun karşılıklı etkileşim halinde olduğu kabul edilmektedir. Söz konusu ilişki karşılıklı etki tepki esasına dayanmakla beraber dinin toplum üzerindeki etkisi şeklinde tezahür söz konusudur. Toplumsal örgütlenme, bütünleşme ve çatışma dinin etkisi altındadır.

Dini gelenekler kendi içinde ve kendi dışında çeşitlenen farklı amaçları ve istekleri meydana getirerek birbirleriyle bir mücadele içerisine girmektedir (Demir Kıvrak, 2023). Dinden kaynaklanan sosyal çatışmalar karmaşık yapıdadır. Sosyal kimliğin önemli unsuru olan din, içinde yaşanan kültüre göre farklı ritüellere sahiptir. Dinlerin kimliğinin, sosyal sınıf ve mesafelerin tanımlanması ile ilişkilendirilmesi söz konusudur. Din toplumun yeniden yapılandırılmasını sağlayarak bütünleşme fonksiyonunu üstlenmektedir. Her din içinde yer aldığı toplumda toplumun belli bir zihniyet kazanmasına yardımcı olarak toplumsal kontrolü sağlamaktadır. Günümüz modern toplumunda ve bireylerinde din, etkilerini sürdürmeye devam etmektedir. Bu etkiler çeşitli dini ritüeller ile gerçekleştirilmektedir.

İbadetler öncelikli olarak bireyi ilgilendirmesine rağmen toplum üzerinde de ciddi etkilerde bulunmaktadır. İslam dininde imandan sonra terk edilmemesi gereken ibadetler, insanın yaratıcı ile arasındaki ilişkinin dış dünyaya yansıyan yönünü göstermektedir. İbadetlerin bazılarının zaman ve mekân şartına bağlı olarak yerine getirilmesi bireylerin sosyalleşmesine ve toplumsal bütünlüğe katılmasına katkı sağlamaktadır. Zira aynı zamanı ve mekânı ibadet etmek amacıyla kullanan bireyler birbirlerine yakınlaşmakta, birlik ve beraberlik duygusu içerisinde hareket etmektedir. Örneğin toplu olarak gerçekleştirilen namaz ibadetine insanlarda birlikte yaşama ve kardeşlik bilinci gelişerek sosyal yardımlaşma ve dayanışma öğrenilir. İbadetlerin en önemli toplumsal fonksiyonları arasında toplumsal bütünleşmeyi sağlaması yer almaktadır. Tarihsel süreç içerisinde en ilkel kabilelerden itibaren günümüz modern topluma kadar bütün toplumlarda ibadetlerin ve ritüellerin varlığı söz konusudur.

İslam dininde ilk emredilen ve savaş durumunda dahi terk edilmesine izin verilmeyen namaz ibadeti, toplumsal birlik ve bütünlüğün sağlanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Namaz ibadeti bireysel açıdan maddi ve manevi temizlik sağlamakta, bireyi disiplinli hale getirmekte, bireysellikten uzaklaştırıp sosyalleşmeye teşvik etmekte ve kötülüklerden uzaklaştırarak dürüst bir kişilik kazandırmaktadır. Toplumsal açıdan ise namaz ibadeti ile toplumsal çatışma önlenmekte, toplumsal sapma engellenmekte, sosyal kontrol ve statü farklılıklarını ortadan kaldırarak toplumsal eşitlik sağlanmaktadır. Bireysel ve toplumsal açıdan pek çok faydası bulunan namaz ibadeti, sağlıklı bir neslin yetişmesinde, toplumsal ahlak ve huzurun temininde, milli birlik ve bütünlüğün sağlanmasında oldukça önemli bir konumdadır.

KAYNAKÇA

- Abuzar, Celil. *Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 2012.
- Akdoğan, Ali. *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Akdoğan, Ali. *Sosyal ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Altıkardeş, İsmet. *Din ve Sosyal Bütünleşme*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Apaydın, Halit. *Namaz-Oruç, İlmihal*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Arslan, Mustafa. *Kültürel Bağlamda Din*. Ankara: Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2004.
- Arslantürk, Zeki. *Namazın Cemaatle Kılınması veya İbadetleirn Toplumsallaşması*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2009.
- Arı, Yılmaz. "Din ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite." ed. Fevzi Rençber vd. *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Arı, Yılmaz. "Toplumsal Değişim Ve Din". *Asya Studies* 5/16 (Haziran 2021), 131-142. <https://doi.org/10.31455/asya.958362>.
- Coşkun, Ali. *Din ve Kimlik*. İstanbul: MÜİFD, (2009).
- Demir Kıvrak, Hilal. 2023. "Sociological Perspective of Trust in Islamic Ethics". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (2023), 1-12. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8051424>.
- Demirci, Mustafa. "İbadetlerin İç Anlamı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2000.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Ece, Hamdiye. *İslam'ın Temel Kavramları*. Beyan Yayınları, 2000.
- Efe, Adem. *Dini Gruplar Sosyoloji*. İstanbul: Dönem Yayınları, 2013.
- Erten, Hayati. *Sosyokültürel Açıdan Namaz İbadeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Günay, Ünver. "Din ve Toplumsal Farklılaşma". *Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992.

- Hökeleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Karadoğu, Ali. *Sosyo-Kültürel Açından Namaz İbadeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Karaman, Kasım. "Ritüellerin Toplumsal Etkileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21, 2010.
- Keskin, Mustafa. "Din Ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (Haziran 2004), 7-21.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 1983.
- Okumuş, Ejder - Baltacı, Ali. "Din Sosyolojisinde Emile Durkheim - Bir Giriş Denemesi". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2020.
- Yörükkan, Yusuf Ziya. *İslam Dini Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Ünal, Vahdet. *İslam'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Yılmaz, Salih, Karacoşkun. Mehmet, *Dini Davranışlar ve İnançla İlişkisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale, İntihal.Net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by İntihal.Net. No plagiarism detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

"Namaz İbadetinin Toplumsal Bütünleştirme Etkisi" başlıklı makale, bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayın organına gönderilmemiştir.

The article titled "The Social Integration Effect of Prayer Worship" has been prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethics principles, no falsification or distortion has been made on the data, no partial or complete plagiarism has been made from another research, and it has not been sent to another publication organ for publication.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

"Namaz İbadetinin Toplumsal Bütünleştirme Etkisi" başlıklı makaleyle ilgili olarak diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması söz konusu değildir.

There is no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled "The Social Integration Effect of Prayer Worship".

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüştür. / The study was conducted with a single author.



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi
Vol./Cilt: 1, Issue/Sayı: 1, ss. 14-26, December/Aralık 2023

Tefsîrû'l-Menâr'daki İncelikler*

Subtleties in Tafsîr al-Menâr

İbrahim Şimşek¹

Öz

Kur'ân, Allah'ın Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirdiği ve Hz. Peygamber'in bütün insanlığa tebliğ ettiği son ilahî kitaptır. Bu ilahî kitap belâği ve edebî özelliklerle indirilmiştir. Belâğatın zirve olduğu bir toplumda nazil olan Kur'ân-ı Kerim, bu döneme hitap etmektedir. Bu kadar etkili ve eşsiz değere sahip Kur'ân'ın edebî sözleri, tefsir ilminin inceleme alanına girmiştir. Dirâyet tefsir metoduyla meâni ilmi içerisinde Kur'ân'ın sözleri üzerine çok çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Tefsirlerde Kur'ân'ın sözleri üzerine yapılan çalışmalardan birisi de incelikler ile ilgilidir. Tefsir âlimleri, kendi tarzına uygun olarak Kur'ân âyetlerini yorumlayarak onların inceliklerini ortaya çıkarmışlardır. Bazı tefsirlerde dil ile ilgili incelikler ön plana çıkarken bazı tefsirler de amel yönlü incelikler ön plana çıkmaktadır. Tefsirlerde zikredilen amel incelikli örnekler âyetlerde ifade edilen ibadet, taat, tefekkür ve hikmet ile ilgili örneklerden oluşmaktadır. İncelik konusunu ele alan tefsirlerden birisi de *Tefsîrû'l-Menâr*'dır. Bu eserde incelik ile ilgili; dilbilgisi, kıraat ve anlam içerikli inceliklere yer verilmiştir. Bu çalışma okuma, tarama ve tespit metoduyla hazırlanmıştır. *Tefsîrû'l-Menâr*'da bulunan âyetler tespit edilerek Reşid Rızâ'nın konuyla ilgili yaklaşımları ifade edilmiştir. Konuyla ilgili âyetlerdeki incelik örnekleri tespit edilerek konular oluşturulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kur'ân, Belâgat, Anlam, Nükte, İncelik.*

Öne Çıkanlar

- Kur'ân, ilahi kitap olmasının yanında edebî ve belâgat özelliklerine de sahiptir.
- İncelik sözlerdeki hikmeti ifade etmektedir.
- Reşid Rıza birçok hususta inceliklere değinmiştir.
- İncelikler konusu beyân ilmi içerisinde değerlendirilmektedir.
- Kur'ân Arap dilinin de etkisiyle eşsiz bir hazineye sahiptir.

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 13.12.2023, Kabul Tarihi / Date Accepted: 21.12.2023, Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2023.

¹ Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı, E-Mail: ibrahimsimsk38@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3345-8591>

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Şimşek, İbrahim. "Tefsîrû'l-Menâr'daki İncelikler". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 1/1 (Aralık. 2023), 14-26. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10414551>

Abstract

The Qur'an is the last divine book that Allah revealed to the Prophet Muhammad through Jabrâil and that the Prophet Muhammad conveyed to all of humanity. This divine book was revealed with eloquence and literary qualities, addressing the society at the peak of eloquence. The literary words of the Qur'an, possessing such significance and uniqueness, have become a subject of investigation in the realm of Tafsîr (exegesis). Scholars of Tafsîr have meticulously analyzed the words of the Qur'an, shedding light on numerous aspects. Various studies have been undertaken on the Qur'an's words within the discipline of 'ma'ani' (meaning) through the dirâyet method of Tafsîr. Among the studies in Tafsîr concerning the words of the Qur'an are those focusing on nuances, wit, and subtleties. Exegetes, in alignment with their own interpretative styles, have elucidated these subtleties in Qur'anic verses. While some Tafsîrs emphasize linguistic subtleties, others prioritize practical implications. One of the Tafsîrs that addresses the topic of nuances and subtleties is "*Tafsîr al-Menâr*." In his work, Rashid Rızâ has incorporated linguistic, recitation, and semantic subtleties. This study was prepared using a method of reading, scanning, and identifying. Verses found in "*Tafsîr al-Menâr*" were identified, and Rashid Rızâ's perspectives on the topic were ascertained. The subtleties and nuances in the related verses will be identified and subsequently categorized.

Keywords: *Tafsîr, Qur'an, Rhetoric, Meaning, Wit, Subtlety.*

Highlights

- In addition to being a divine book, the Quran also has literary and rhetorical features.
- The wisdom in jokes and subtleties is expressed through words.
- Reşid Rıza has touched on subtleties in many matters.
- The subject of wit and humor is considered within the scope of eloquence in science.
- The Qur'an possesses a unique treasure, influenced by the Arabic language.

1. Giriş

Kur'ân, ilahi kitap olmasının yanında etkili edebî ve belâgat sözlerine de sahiptir. Bu nedenle Kur'ân, sahip olduğu içeriklerle eşsiz ve bulunmaz hazineler içermektedir. Kur'ân'ın eşsiz hazinelerinden birisi üslubu ve sözleridir. Bu mübarek sözler, her açıdan önemli olup araştırmacılar için bulunmaz fırsatlar sunmaktadır. Kur'ân'ın etkileyici ve edebî sözleri tefsir ilminin inceleme alanına girmiştir. Tefsirlerde yer alan edebî analiz konuları, meâni ilmi içerisinde değerlendirilmiştir. Dirâyet tefsirlerde, meâni ilmi içerisinde Kur'ân'ın sözleri üzerine çok çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Tefsirlerde Kur'ân'ın sözleri üzerine yapılan çalışmalardan birisi de incelikler üzerine olmuştur. Tefsir âlimleri, kendi tarzına uygun olarak Kur'ân âyetlerini yorumlayarak incelikleri ortaya çıkarmışlardır. Bazı tefsirlerde dil ile incelikler ön plana çıkarken bazı tefsirlerde amel yönlü incelikler ön plana çıkmaktadır. Bazı tefsirlerde önemli bir yeri olan incelik örneklerinin bulunduğu eserlerden birisi de *Tefsîrû'l-Menâr*'dır. Bazı tefsirlerde önemli bir yeri olan incelik örnekleri *Tefsîrû'l-Menâr*'da da bulunmaktadır. Çağdaş dönemin önemli tefsirlerden *Tefsîrû'l-Menâr* müellifi de ilk başlarda benzer bir duruş sergilemiş hatta tefsirinde inceliklere yer verenlere sitem etmiştir. Fakat konunun önemli olmasından dolayı kendisi de önemli incelik örneklerine yer vermiştir. Reşîd Rızâ, Kur'ân'ın edebî üslubunun hükümlere dair birtakım sırlara ve inceliklere ulaştırdığını, edebî üslubu anlamaya gayret edecek toplumların ancak söz konusu hükümlerin ciddiye

alınması ve toplumdaki her ferdin, kendisi dışındaki fertlerin canlarını kendi canı, kanlarını kendi kanı olarak görmesi ile ayakta kalabileceği sonucuna varacağını ifade etmiştir. Reşîd Rızâ, eserinde dil bilgisi, kıraat ve anlam içerikli inceliklere yer vermiştir. Bu çalışma; okuma, tarama ve tespit metoduyla hazırlanmıştır. *Tefsîrû'l-Menâr*'da bulunan âyetler tespit edilerek Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili yaklaşımları ifade edilecektir. Konuyla ilgili âyetler, tespit edilerek konular oluşturulacaktır.

2. Tefsîrû'l-Menâr'daki İncelik Örnekleri

İncelik; inceleme, ince ve özenli bir fikir yürütmeyeyle ortaya çıkarılan bir mesele olarak tanımlanmıştır.² Nükte ile aynı anlama gelen incelik âyetlerin manalarındaki ifade biçimi, lafız gücü, edebî yönü, bir şeyi ortaya çıkarma ve ifadedeki söylemdeki kastın ne olduğunu ifade eden kavramdır. Bu araştırmada *Tefsîrû'l-Menâr*'daki incelik örnekleri ele alınmıştır. Bu örnekler şunlardır:

2.1. Edebî İncelikler

Tefsîrû'l-Menâr'da birçok incelik örnekleri bulunmaktadır. Esere bakıldığında bu örneklerin daha çok edebî örnekler üzere olduğu görülmektedir. Edebî konu ile ilgili vereceğimiz örnekte Allah Teâlâ Bakara suresi 232. âyette şöyle buyurmaktadır: “Kadınları boşadıktan sonra müddetleri sona erince başka biriyle evlenmesine engel olmayın. Bunda Allah'a ve ahiret gününe iman edenler için bir nasihat vardır. Bu onlar için daha temiz ve doğrudur. En doğrusunu Allah bilir”³

Reşîd Rızâ, âyetin ism-i işaretle olan hitabın çeşitliliği için âyetteki edebî inceliklerden olduğunu söylemiştir. Rızâ, Cenab-ı Hak zikredilen hüküm ve hikmetleri sadece Allah'a ve ahiret gününe iman edenler için öğüt yapınca hitabı, “zâlike” sözüyle Hz. Peygamber'e (s.a.v) yöneltmiş, belirtilen şeylerin daha iyi ve daha temiz olması konusunu genellemiş ve “zâlikum” sözüyle de bütün insanlara hitap ettiğini belirtmiştir. Bu hükümlerle kim amel ederse bunlar onun için arınma, ailesinde ve neslinde bereket, haysiyet ve şerefi için temizlik olacağını ifade etmiştir. İster bu âyetlerle ders verilip imanından dolayı öğüt alsın, isterse bu hükümleri vahye dayanmaksızın ve öğütten gafil olduğu halde başka bir sebeple ifa etsin, isterse de bu konuda başkalarını taklit etsin fark etmez. “Zâlike” sözüyle hitabın Hz. Peygamber'e olduğu görüşü müfessirlerin belirttikleri görüşlerden birisidir.⁴ Rızâ, işaret edilen hususun herkesçe anlaşılamayacak bir husus olduğunu göstermek, hitabın tevil yoluyla topluma yahut her ferde yahut da muhataplara değil de uzak-yakın farkını ayırmak için böyle geldiğini zikretmiştir.

² Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifat*, thk, Abdurrahman Mara'sali (Beyrut Daru'n-Nefâis, 2007), 432.

³ el-Bakara 2/232.

⁴ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, (Kahire: Dârü'l-Menar, 1947), 2/407.

Edebî konu ile ilgili vereceğimiz başka bir örnekte Allah Teâlâ A'râf suresi 26. âyette şöyle buyurmaktadır: *“Ey Ademoğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise indirdik. Takva elbisesi... İşte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah'ın âyetlerindedir. Belki düşünüp öğüt alırlar”*.⁵

Reşîd Rızâ âyetteki, *“ve libâsü't-takva zâlike hayr”* âyetinde geçen *“zâlike”* ism-i işaretinin, rabıt zamiri yerine kullanıldığını söylemiştir. Rızâ, *“Zâlike hayr”* cümlesinin, *“libâsü't-takva”* ifadesinin haberi kılındığını, haberde isnad tekrar edilerek cümlenin içeriğinde sağlamlaştırma yapıldığına işaret olduğunu belirtmiştir. Rızâ bu âyetle ilgili bazı müfessirlerin, *“zâlike”* kelimesinin *“libas”* kelimesinin sıfatı olduğunu söylediklerini nakletmiş, bunlardan birisinin Zeccâc olduğunu belirtmiştir. Bazı müfessirlerin de *“zâlike”*yi, bedel veya atf-ı beyan yaptıklarını söylemiştir.⁶ Bu âyetteki *“zâlike”* kelimesinin rabıt zamiri olarak kullanılması cümlenin anlamını teyit edip sağlamlaştırması, edat açısından incelik olduğu görülmektedir.

Edebî konu ile ilgili vereceğimiz başka bir örnekte Allah Teâlâ A'râf suresi 131. âyette şöyle buyurmaktadır: *“Fakat kendilerine iyilik geldiği zaman, işte bu bizim hakkımızdır, dediler, başlarına bir kötülük gelince de işte bu Musa ile yanındakilerin uğursuzluğu yüzünden, dediler. İyi bilin ki onların uğursuzluğu Allah katındandır. Lakin çoğu bunu bilmezler.”*⁷

Âyetteki geçen belâgat inceliği: *“el-hasene”* (iyilik) kelimesi marifedir ve bunun gelmesinden bahsedilirken o olayın oluşunun muhakkak olduğuna delalet eden *“izâ”* edatı kullanılmaktadır. Çünkü Allah'ın rahmetinin öfkesinden ve cezalandırmasına baskın oluşu sebebiyle iyilik, üstün ve sabit bir asla sahiptir. Diğer taraftan başlarına *“seyyie”*nin (kötülük) gelmesinden bahsedilirken şüpheye delalet eden *“in”* edatı kullanılmaktadır. Ayrıca meydana gelişinin az olduğunu ve genel, asıl durum olmadığını ifade etmek için *“seyyie”* kelimesi nekre olarak kullanılmıştır.⁸ Bu iki kullanım şekliyle şunlar ifade edilmektedir: Kavim, iyiliklerle de kötülüklerle de eğitilmemiştir. İyilik, çok ve büyük olmasına rağmen onların sadece kendi hallerine aldandıklarını, zulümlerini sürdürmelerini, saldırganlıkta ısrar etmelerini artırmıştır. Kötülük, onlar için bir öğüt ve ibret vesilesi olmamış ve onların tövbe etmelerini sağlamamıştır.

2.2. Hazf İncelikleri

Kur'ân'ın önemli özelliklerinden ve Kur'ân'a has üslup özelliklerinden birisi de âyetlerdeki hazf örnekleridir. Hazf, sözlükte; fiilinin masdarı olup bir şeyi (sözü) düşürmek, atmak ve zikretmemek manasına gelir. Bir meânî terimi olarak; söylenilmesi icap etmeyen sözün ibârede

⁵ el-A'râf 7/26.

⁶ Rızâ, *Tefsîrül-Menâr*, 8/360; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 2/230.

⁷ el-A'râf 7/131.

⁸ Rızâ, *Tefsîrül-Menâr*, 7/132.

zikredilmemesidir.⁹ *Tefsîrû'l-Menâr*'da hazf örnekleri bulunmakta olup burada hazf konusuyla ilgili vereceğimiz başka bir örnekte Allah Teâlâ Nisâ suresi 40. şöyle buyurmaktadır: “*Şüpheski Allah, zerre kadar zulüm yapmaz. Yapılan iyilik zerre kadar da olsa onu kat kat arttırır ve yapana kendi tarafından büyük bir mükafat verir.*”¹⁰

2.3. Lafız İncelikleri

Kur'ân'da lafız açısından birçok incelik örnekleri bulunmaktadır. Reşîd Rızâ bu incelik örneklerine tefsirinde yer vermiştir. Lafız incelikleriyle ilgili vereceğimiz örnekte Allah Teâlâ Âl-i İmrân suresi 17. âyette şöyle buyurmaktadır: “*Ey Rabbimiz! Biz iman ettik. Bizim günahlarımızı bağışla ve bizi cehennem azabından koru.*”¹¹

Reşîd Rızâ bu âyette belâgatle ilgili üç tane incelik olduğunu söylemiştir. Bu inceliklerden birinin lafız, diğer ikisinin mana ile ilgili olduğunu ifade etmiştir. Lafzî inceliğin: Sıfatın irabının vasf edilenden farklı olması zihinde yeni bir hareket meydana getirdiğini ve bundan dolayı zihin bu yeni ifadeye karşı daha da uyanık olduğunu söylemiştir. Mana ile ilgili inceliklerden birincisinin: Medhe sebep olan şeye ait özel bir meziyet açıklanmış olmakta, sanki “*Ey Rabbimiz! Biz iman ettik, diyenlerden de sabredenleri, sadıkları... methediyorum.*” denilmekte olduğunu söylemiştir. Allah bir nevi onların bu sıfatları sebebiyle diğer müminlerden temayüz ettiklerine ve dolayısıyla bu vaade öncelikli olarak hak kazandıklarına şahadet etmektedir. İkinci incelik te böylece bu sıfatların bizatihi beğenilen, methedilen sıfatlar olduğunun tespit edildiğini açıklamıştır.¹²

Lafız incelikleriyle ilgili vereceğimiz başka bir örnekte Allah Teâlâ Mâide suresi 89. âyette şöyle buyurmaktadır: “*Bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir.*”¹³

Reşîd Rızâ âyette lafzî birtakım incelikler olduğunu söylemiştir. Rızâ, “*Kisve/elbise*” kelimesinin “*mesâkin/fakirler*” kelimesine izafetinin, “*it'âm/yedirme*” kelimesinin onlara izafeti gibi olduğunu söylemiştir. Âyette geçen “*kisve/elbise*” lafzının “*it'âm*” kelimesi gibi mastar mı yoksa “*giyilen nesne*” anlamına isim mi olduğu hususunda ihtilaf söz konusudur. Ancak ihtilaf olsa da maksat aynıdır. Öte yandan Allah'ın insanları seçmekte muhayyer kıldığı bu üç seçenek, kendi arasında daha hafiften daha ağıra doğru yükselen bir doğrultuda sıralanmıştır. Buna göre fakiri yedirmek, yemin kefaretinin en hafifi ve en aşağı derecesidir. Rızâ, giydirmenin orta; köle azat etmenin en üst derece olduğunu belirtmiştir.¹⁴ Bu bölümde lafızlarının kullanım özellikleri, bu

⁹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1999.), 3/93; Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrut: Mu'essesetü'r-Risâle, 1993), 2/1066; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemü meḳâyîsi'l-luḡa*, thk: Enes Muhammed eş-Şâmî (Kahire: Daru'l Hadîs, 2008), 321; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, thk: Adnan Derviş Muhammed Mısırî (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2011), 384.

¹⁰ en-Nisâ 4/40.

¹¹ Âl-i İmrân 3/17.

¹² Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 3/249.

¹³ el-Mâide 5/89.

¹⁴ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 7/11.

lafızların sıralaması ve kelime seçimin ne kadar edebî ve seçkin olduğu bu seçimlerin de anlam üzerindeki etkisi anlaşılmaktadır.

2.4. Amele Yönelik İncelikler

Kur'ân'daki mana ve lafızlar birbirini tamamlama açısından gece ve gündüz ilişkisi gibidir. Bu nedenle âyetteki lafızların manaları ve hangi anlamda kullanıldığını bilmek gerekmektedir. Bu çalışmanın bu bölümünde mana inceliklerine yer verilecektir. Amel konusuyla ilgili vereceğimiz örnekte Allah Teâlâ Bakara suresi 7. âyette şöyle buyurmaktadır: “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir tür perde gerilmiştir ve onlar için büyük bir azap vardır.”¹⁵

Reşîd Rızâ, âyetteki “Kalplerinin ve kulaklarının üzerine mühür vurulmuştur, gözlerine de perde çekilmiştir.” ifadesindeki incelik bulunduğunu ifade etmiştir. Âyetteki incelik mühür, kapalı ve örtülü olan şeye vurulduğunu söylemiştir. Nitekim kulağın duyma özelliği bakımından konumu da böyledir. Aklın da idrak ve kavrama yeri böyledir. Gözlere gelince, bu duyu organı da algıladıklarını açık ve görülür bir biçimde kavrar. Rızâ, bu türden incelikler, *telhis* adlı kitabında müellifin yer verdiği, “her kelimenin, cümlede beraberindeki kelimeyle birlikte bir konumu, bir değeri vardır.” sözündeki incelikte yatmakta olduğunu belirtmiştir.¹⁶ Kalp ve kulak mühür vurulup gözlere perde çekilmesindeki incelik bu üç organın işlevine vurgu yapmaktır. Bu organların işlevinin önemi ve doğru kullanılmasına dikkat çekilmektedir.

Amel konusuyla ilgili vereceğimiz başka bir örnekte Allah Teâlâ Bakara suresi 219. âyette şöyle buyurmaktadır: “Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Onlarda büyük günah ve (bazı) faydalar vardır. Onların günahı, faydasından daha büyüktür. Sana ne infak edeceklerini soruyorlar. “Fazlasını” de. Allah size âyetleri bu şekilde açıklıyor. Umulur ki düşünürsünüz.”¹⁷

Rızâ, Abduh'un: “İçki ve kumar hakkındaki soru ile infak hakkındaki sorunun aynı âyette yer almasındaki inceliğin iki grup insan arasında bir mukayese yapmak olduğunu nakletmiştir.” Bir grup aslında iftihar edilecek ve şeref duyulacak hiçbir yanı olmadığı halde iftihar etmek, övünmek için ya da sonucu kötü de olsa sırf zevk için ama netice itibariyle günah uğruna mal harcıyor. Bir grup da malı ile yoksul ve zayıf kardeşlerinin zorunlu ihtiyaçlarını gidermek, onu kamu hizmetlerine ve hayır işlerine tahsis ederek ümmetinin şanını yüceltmek suretiyle Allah yolunda mal harcadığını söylediğini belirtmiştir.¹⁸

Amel konusuyla ilgili vereceğimiz diğer bir örnekte Allah Teâlâ Bakara suresi 245. âyette şöyle buyurmaktadır: “Ey iman edenler! Ne alışverişi ne dostluk ne de şefaatin olmadığı bir gün gelmeden önce, size rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcadığınız. İnkâr edenler, elbette zalimlerdir.”¹⁹

Reşîd Rızâ, bu âyette bir incelik olduğunu düşünmektedir. Bu hitaptaki incelik, ancak imanda “aynel-yakîn” mertebesine ulaşan, kemalde siddıkların derecesine yükselen, vicdanı ve şuuru incelen, ziyası ve nuru parlayan kimselerde yapacağını yapar ve son derece etkili olacağını

¹⁵ el-Bakara 2/7

¹⁶ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/143.

¹⁷ el-Bakara 2/219

¹⁸ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 2/318

¹⁹ el-Bakara 2/245

söylemiştir. Çünkü bütün inananlar bu derecelere çıkamaz veya bu basamaklarda yükselmez. Onların çoğunun nefsinde, korkutma, teşvikin yapamadığı etkiyi yapar. Bu nedenle onlar, Allah'ın azabından korktukları veya sevabına tamah ettikleri için Allah yolunda harcama yaparlar. Bazen onlardan zayıf olanlara, orada amele ihtiyaç duyurmayan bir şefaate veya sahibini, yaptığı hataların cezasından koruyacak bir fidyeye aldanma arız olur.²⁰

Amel konusuyla ilgili vereceğimiz başka bir örnekte Allah Teâlâ Nisâ suresi 29. âyette şöyle buyurmaktadır: “*Ey iman edenler! Karşılıklı Rızâya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı, batıl (haksız ve haram yollar) ile aranızda yemeyin. Ve birbirinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah, size karşı merhametlidir.*”²¹

Rızâ, “kendi nefislerini katletme” deyimindeki inceliğin “İslam ümmetinin vahdeti”ni vurgulamak olduğunu belirtmiştir. İslam ümmeti o derece birlik halindedir ki onun her bir ferdi adeta bir diğerrinin aynısıdır. Bir ferdinin bir diğerrine karşı işlediği cinâyet, bir yönden o kişinin kendi nefesine, diğerr yönden de bütün fertlere karşı işlenmiş bir cinâyettir. Hatta Kur’ân bize öğretti ki, bir insanın bir başkasına karşı işlediği cinâyet bütün bir insanlığa karşı işlenmiş bir cinâyettir, yoksa o kişinin sadece dini veya kavmi ya da siyasi bağlarla bağlı olduğu kişilere karşı işlenmiş bir cinâyet değildir.²² Reşîd Rızâ bu âyetteki ifade ile İslam âleminin birlik ve beraberliğini vurgulamaya çalışmış; Müslümanlar arasında fitne, fesat ve kavgadan uzak durmaları tavsiye edilmiştir.

Amel konusuyla ilgili vermek istediğimiz son örnek A’râf suresi 38. âyette şöyle buyurmaktadır: “*Zaten herkes için bir kat daha fazla azap vardır fakat siz bilmezsiniz, diyecektir.*”²³

Âyetteki lafzî incelikler için Rızâ, bu âyetle “*Rabbimiz! Onlara iki kat azap ver.*” âyeti arasında mana bakımından hiçbir fark olmadığını söylemiştir. Çünkü “*dı’f*” lafzı, iki kata delalet eden kelimelerden olup birbirine eşit iki miktarın birlik oluşturması demektir. “*Dı’f*” kelimesi sayılarda da kullanılır. “*Dı’fu’ş-şey’i*” demek, bir şeyi iki yapan demektir. “*Dı’f*” kelimesi, bir sayıya muzaf (tamlanan) olduğunda, bu sayıyı ve onun aynısını (mislini) gerektirir. Buna göre “*dı’fu’l-vahid, birin iki katı*” iki, “*dı’fu’-aşara, onun iki katı*” yirmidir. Bir kimseye, “*atihi dı’feyni min keza*” denildiğinde manası, ona şundan iki veya iki hisse ver, demek olur. Ama isim tamlaması yaparak (izafet) “*atihi dı’fey vahidin*” denildiğinde manası, ona bir ve onun iki katını, yani üç ver demek olur.²⁴ Kur’ân’ın en özelliklerinden birisi ifade gücüdür. Bu bölümde de âyetlerin ifade gücü ve mana etkisinin gücüne örnekler verilmiştir. Bu incelik örneklerinin uyumu Kur’ân’ın icazı açısından önemli bir edebî örneklerindedir.

²⁰ Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, 2/469.

²¹ en-Nisâ 4/29.

²² Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, 5/42.

²³ el-A’râf 7/38.

²⁴ Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, 8/414.

2.5. Fıkhî ve İbadet İncelikleri

Tefsîrû'l-Menâr'da ele alınan konulardan birisi de fıkhî inceliklerdir. Fıkhî inceliklerle ilgili vermek istediğimiz örnek Bakara suresi 179. âyette Allah şöyle buyurmaktadır: “*Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki suç işlemekten sakınırsınız.*”²⁵

Reşîd Rızâ, bu âyetin, nice belâgat ustasını aciz bırakan Kur’ân’ın en beliğ, en etkili âyetlerinden olduğunu belirtmiştir. Bu âyetteki belâgat inceliklerinden biri şudur: Her şeyden bir hüküm, zıddını kapsayacak bir şekilde sunulmuştur. Bu da güvende, yani kısasın kapsamında olan hayattır. Ayrıca “kısas” kelimesinin mârife, “hayat” kelimesinin ise nekre/belirsiz kullanılmasının sebebi; verilen bu hükümde, değeri biçilemeyen ve sırrı da herkesçe bilinen büyük bir hayat türünün bulunduğunu vurgulamaktır.²⁶ Kısadaki incelik kötülüğe engel olmak, kötülükleri bertaraf etmedir. Kısasın hayat kelimesiyle beraber zikredilmesinde önemli bir sır ve kıymet bulunduğu görülmüştür.

Fıkhî inceliklerle ilgili vermek istediğimiz başka bir örnek Bakara suresi 197. âyette Allah şöyle buyurmaktadır: “*Hac, bilinen aylardır. Kim o aylarda hacca niyet ederse hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek ve kavga etmek yoktur. Ne hayır işlerseniz Allah onu bilir. Azık edinin, bilin ki azığın en hayırlısı takvadır. Ey akıl sahipleri! Benden sakının.*”²⁷

Söz konusu üç fiilin yasaklanması için kullanılan bu üç kelimenin, gösterdiği incelik, Harem-i Şerifin saygınlığına ve orada işlenen günahın büyüklüğüne dikkat çekmeye yöneliktir. Çünkü ameller zamanına ve yerine göre birbirinden farklılık gösterirler. Toplum âdâbı özel hayatın âdâbından farklıdır. İnsanın kardeşleriyle birlikte bulunduğu bir yerde, sultanın bulunduğu yerde söylenemeyecek şeyler söylenebilir. Şu halde kişinin ibadet ve Yüce Allah'la baş başa olduğu vakitlerde en mükemmel bir âdâb ve en üstün bir halde bulunması gerekir. Bu üç fiilin ihramlıya haram olan fiillerden olmasındaki sırra gelince; bu, hacı adayının Beytullah'ı ziyareti ile bütün benliğini Yüce Allah'a vermesinde ve ona yönelmesinde ifadesini bulmaktadır. Çünkü hacı aday, bu durumda bütün alışkanlıklarından ve içinde yaşadığı nimetlerden kendini soyutlar. Başkalarına övünebilecek olduğu özelliklerinden ve kendisini onlardan ayıracak ayrıcalıklardan tamamen soyutlanır.²⁸

Bu âyette hem fıkhî bir hüküm hem de ahlakî davranış örneği bulunmaktadır. Bu âyette bazı davranışların farklı bir zaman ve mekânda yapılmasında herhangi bir sorun ya da yasaklama olmamasına rağmen hac dönemi ve Kâbe'de yapılmasının yasak olması görülmektedir. Bu yasağın nedeni Kâbe'nin kutsal, ibadet yapılan yer ve Allah'ın evi olmasından dolayı saygı duyulması gereken yer olma inceliğindedir.

Fıkhî inceliklerle ilgili vermek istediğimiz diğer bir örnek Nisâ suresi 59. âyette Allah şöyle buyurmaktadır: “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulü-l emre de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve Rasül'e götürün. Bu hem hayırlı hem de netice bakımından daha güzeldir.*”²⁹

²⁵ el-Bakara 7/179.

²⁶ Rızâ, Tefsîrû'l-Menâr, 2/123.

²⁷ el-Bakara 2/197

²⁸ Rızâ, Tefsîrû'l-Menâr, 2/233.

²⁹ en-Nisâ 4/59

Bir âyette “*itaat ediniz*” kelimesinin tekrarı iki itaatın birbirinden farklı olduğunu gösterir. Birinci itaat Allah'ın indirdiği Kur'ân'a itaat, ikincisi ise kendi içtihadına dayanarak Rasül'ün (s.a.v) emrettiği hususlarda O'na itaattır. Bu anlayışı Allah'ın kitab'ında varid olan hüküm teyit etmektedir. Allah'ın kitabında o konuda herhangi bir nas bulunmazsa Hz. Peygamber'in sünnetine bakılır ve sünnetteki hükümle hüküm verilir. Hz. Muhammed (s.a.v)'in Hz. Muaz'ı Yemen'e vali olarak gönderirken kendisine emrettiği de budur. Hulefayı Raşidin'in, onların hakimlerinin ve valilerinin uygulamaları da böyledir. Yüce Allah bu âyete "Ulû'l-emr'e itaat"ı “atiû” (itaat ediniz) lafzı olmaksızın “Rasül'e itaat” üzerine atfetmektedir. Çünkü bu makamda Hz. Peygamber ve Ulû'l-emr bir tek cinstir. Bir başka ifadeyle; yaptığı içtihadta Ulû'l-emr'e itaat, içtihadında Peygamber'e itaattan bedeldir ve vefatından sonra kendisine itaatın yerini almıştır. Bu, Ulû'l-emr'in masum olmasından dolayı değil, aksine maslahat, ümmetin yükselmesi ve zorbalıktan selameti ancak bununla tahakkuk ettiği içindir.³⁰ Bu âyette “*itaat*” kelimesinin iki defa zikredilmesi üzerinde durulmuştur. Bu âyetteki incelik “*taat*” kelimesinin tekrar edilerek kullanılmasıdır. Bundaki incelik, Allah bu ifadeyi tekrarlı kullanarak önce kendisine daha sonra da Hz. Muhammed'e itaat edilmesini, onun sözlerine uyulmasını vurgulamaktadır.

2.6. Konulu İncelikler

Tefsîrü'l-Menâr'da bulunan inceliklerden birisi de farklı konuların durumunu ifade eden örneklerdir. *Tefsîrü'l-Menâr* dirâyet tefsirlerinden biri olması nedeniyle incelik örneklerinin bir kısmı konulu inceliklerinden derlenmiştir.

Konulu inceliklerle ilgili vermek istediğimiz ilk örnek Yûnus suresi 12. âyette Allah şöyle buyurmaktadır: “*İnsana bir sıkıntı dokunduğu zaman gerek yan yatarken gerek otururken gerek dikilirken bize dua eder. Kendisinden sıkıntısını gideriverdik mi sanki kendisine dokunan o sıkıntı için bize hiç yalvarmamış gibi aldırmadan geçer gider. İşte o aşın gidenlere yaptıkları şeyler böyle güzel gelir.*”³¹ Âyetteki “*Kendisinden sıkıntısını gideriverdik mi*” bu ifade herhangi bir şahıs hakkında değil, insan cinsi ve insan tabiatının yapısını ortaya koymaktadır. Lemma ile gelmesindeki incelik şudur: Bu durumda âyeti okuyup işiten kimse duadan sonra belli bir şahıstan zararın kaldırılmasını gözle görülür halde tasavvur eder, daha sonraki tutumunu da görür. İfade yönünden bu daha belîğdir. Buna göre âyetin manası şöyledir. Bizzat ve sebepler yoluyla sıkıntıyı kaldırmaktan aciz kaldığını hissettiği sıkıntısını giderdiğimizde, o, yine eskisi gibi Rabbinden gaflet ve O'na karşı nankörlük haline aynen devam eder. Sanki hali hiç değişmemiştir. Sanki dokunan sıkıntıdan dolayı bize hiç dua etmemiş, biz de sanki onun sıkıntısını gidermemiştir gibi.³²

Konulu inceliklerle ilgili vermek istediğimiz başka bir örnek Tevbe suresi 107. âyette Allah şöyle buyurmaktadır: “*Bir de Müslümanlara zarar vermek, kafirlik etmek, Müslümanların arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve Rasülü'ne karşı savaş açmış olanı beklemek için Mescit yapanlar var.*”

³⁰ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 5/232.

³¹ Yûnus 10/12.

³² Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 11/310.

'İyilikten başka bir maksadımız yoktu.' diye yemin de edecekler. Fakat bunların kesinlikle yalancı olduklarına Allah şahittir."³³

Buradaki temsilden maksat; İslamiyet demek olan hakkın kalıcılığını, kuvvetini, devamını, Müslümanların onun sayesindeki saadetini açıklamak, Müslümanların davranışlarındaki tesir ve meyvesini -bu meyvenin esası takvadır ki bu mükafatın zirvesi Yüce Allah'ın Rızâsı belirtmektir. Ayrıca batılın zaaf ve çöküşünü, yıkılışını, yok olmaya yüz tutuşunu, batıl ehlinin zararını, ümitlerinin çabucak tükenişini, münafıkların kötülüğünü, bu bağlamda Mescid-i Dırar'ı bina etmelerindeki dört çeşit bozgunculuğu -önceki âyette ifade edilmişti- ortaya koymaktır. Mü'minler olan birini grubun binası anlatılırken müşebbehün bih (kendisine benzetilen) zikredilmeksizin sadece müşebbeh (benzetilen) zikredildi. Çünkü maksat, bizzat bunu anlatmaktır. Daha önce onların amellerinden sadece temizlikteki aşın titizlikleri zikredilmişti. İkinci grubun binaları tanımlanırken ise müşebbeh değil, müşebbeh bih tablosu zikredildi. Çünkü daha önce onların bütün maksatları anlatılmıştı. Bu, Kur'ân'ın icazının inceliklerindedir.³⁴

Konulu inceliklerle ilgili vermek istediğimiz diğer bir örnek Tevbe suresi 9. âyette Allah şöyle buyurmaktadır: "Allah'tan, Peygamber'inden ve Allah yolunda cihad etmekten daha sevimli ise artık Allah'ın emri (azabı) gelinceye kadar bekleyin. Allah, fasıklar topluluğunu hidâyete erdirmez."³⁵

Cihad kelimesinin nekre ve müphem olarak ifade edilmesindeki incelik ise şudur: Bir kimse az veya çok Allah yolunda yapılacak olan herhangi bir cihadı, sayılan bu sekiz şeyden birisini sevdiği için terk eder, bunları cihada tercih ederse, âyetteki tehdidi de hak eder. Cihad çeşit çeşittir. Fakat hepsi iki cinste toplanır. 1- Malla cihad 2- Canla cihad. Kıtâl ise canla cihad çeşitlerinden biridir. İlmî ve amelî olarak başka çeşitleri de vardır. Adil ve gerçek bir savaşın planlayıcısı da mekân, yol ve yön haritalarının çizicisi de Allah yolunda mücahit sayılır.³⁶

Konulu inceliklerle ilgili vermek istediğimiz son örnek En'âm suresi 12. âyette Allah şöyle buyurmaktadır: *De ki: "Göklerde ve yerde olanlar kimindir?" "Allah'ındır." O, rahmet etmeyi kendi nefesine yazmıştır. Sizi, varlığında asla şüphe olmayan kıyamet gününde toplayacaktır. Ama kendilerine yazık edenler inanmazlar."*³⁷

Bu âyette bir başka incelik daha vardır: Cümle, mekân ve mekânda bulunanların zikriyle başlamaktadır. Sonra zaman ve zamanda bulunanlar zikredilmektedir. Bunun sebebi şudur: Mekân ve mekâna bağlı olanlar, insan aklına ve fikrine zaman ve zamana bağlı olanlardan (kavranma açısından) daha yakındır. Çünkü sırf akılla kavrananlar bakımından, birtakım incelikler söz konusudur. Mükemmel bir öğretim, önce en somut olandan başlayıp aşama aşama somuttan daha soyut olana ve sonunda da en soyut olana doğru gidilen öğretimdir.³⁸

³³ et-Tevbe 9/107.

³⁴ Rızâ, Tefsîrû'l-Menâr, 11/38.

³⁵ et-Tevbe 9/9.

³⁶ Rızâ, Tefsîrû'l-Menâr, 10/223.

³⁷ el-En'âm 6/12.

³⁸ Rızâ, Tefsîrû'l-Menâr, 7/326.

2.7. Kıraat İncelikleri

Tefsîrû'l-Menâr tefsirindeki inceliklerden biri de kıraat incelikleridir. *Tefsîrû'l-Menâr*'da kıraat konusu müstakil bir konu olarak önemli yer tutmaktadır. Reşîd Rızâ, kıraat konusunu değerlendirirken bazı âyetlerin kıraatlerinde incelik olduğunu ifade etmiştir. Kıraat inceliklerle ilgili vermek istediğimiz örnek Nisâ suresi 95. âyette Allah şöyle buyurmaktadır: “Müminlerden özür sahibi olanlar dışında oturanlarla mallan ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz. Allah mücahitleri derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah hepsine de güzellik vadetmiştir, ama mücahitleri, oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır.”³⁹

Âyetteki lafzî incelikleri ele alırsak şunları söyleyebiliriz. Kıraat imamlarından Nafi ve İbn Âmir, “ğayra ûli'd-dararı” ifadesindeki “ğayr” kelimesini hal veya müstesna olarak “gayra” şeklinde mansub okumuşlardır. Bu iki imamın dışındaki imamlar ise “gayrı” şeklinde okumuşlardır. Kelime bu takdirde “el-kaidûn” kelimesinden sıfat olmuş olur. Aynı kelime şâz olarak “gayri” şeklinde mecrur da okunmuştur. Bu durumda kelime, “müminin” kelimesinden “sıfat” veya “bedel” olmuş olur. “Ecran azîmen” ifadesindeki “ecr” kelimesi ya mastar olarak ya da hal olarak mansubtur. Kelimenin mastar olması mümkündür çünkü "Allah onlara büyük bir ecir vermiştir" manasınadır. “Derecât” kelimesi ise bu “ecir” kelimesinden bedel olur.⁴⁰ Rızâ, bu âyetin tefsirinde kelimenin kıraati, hangi kelimeyle kullanıldığı ve kelimenin edat ile ilişkisine temas etmiştir.

3. Sonuç

Kur’ân Arap dilinin de etkisiyle eşsiz bir hazineye ve üsluba sahiptir. Kur’ân’ın üslubu alimlere fikir kaynağı olmuş ve bu üslup birçok konuya kaynaklık yapmıştır. Tefsir ilminin Kur’ân’ın anlaşılması için geliştirdiği kriterler yeni edebî örneklerin de keşfedilmesine vesile olmuştur. Kur’ân’daki Allah’ın sözlerinin anlaşılması ve kast ettiği manaların tespiti için belâgat, lügat ilmi kadar meâni ilmi konularından incelikler de etkili olduğu anlaşılmıştır. Çünkü Kur’ân’da söylenen âyetler sadece bir dönem, şahıs ve bir konuyu söylemek, ifade etmek için değil tüm döneme hitap etmesinden dolayı aracılık yapmıştır. Allah’ın Kur’ân’da buyurduğu sözlerin anlaşılmasında birçok etken etkili olduğu gibi meânî ilmi konularından incelikler de etkilidir. Tefsirlerde incelik örnekleri konunun anlaşılmasına farklı bir boyut katmak, insanı düşündüren ve hayrete bırakma gücü bulunmaktadır.

Tefsîrû'l-Menâr, çağdaş dönemin ilk tefsirlerden olması, Kur’ân’ın anlaşılmasını sağlaması ve insanları bilgilendirme amacıyla birçok ders verici örnekler bulunmaktadır. Bu konulardan birisi de meâni ilim örneklerinden olan incelik konusudur. Meâni ilmi tefsir ilmine anlam ve mana olarak birçok yenilik ve güç katmıştır. *Tefsîrû'l-Menâr*'da edebî ve belâgi incelik örneklerinin ağırlıkta olmakla beraber fikhî, ibadet, Allah ve kıraatle ilgili incelik örneklerine yer verildiği anlaşılmıştır. *Tefsîrû'l-Menâr*'da ele alınan inceliklerin Reşîd Rızâ tarafından kendine has bir üslup kullanarak konularda, okuyucu ciddiyetten uzaklaştıracak ve konunun önemini etkileyecek durumdan kaçındığı anlaşılmıştır. Ayrıca, *Tefsîrû'l-Menâr*'da birçok

³⁹ en-Nisâ 4/95.

⁴⁰ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 5/344.

incelik örnekleri yer almakta olup tespit edilen incelik konuları; edebî incelikler, hazf incelikleri, amele yönelik incelikler, kıraat incelikleri, fikhî ve konulu incelikleri konu edinmiştir. Sonuç olarak, Reşîd Rızâ incelik konusuna mesafeli durmuş olsa da diğfer tefsirlerden farklı olmak, Müslümanları bilinçlendirmek ve yeni bir bakış açısı sunmak için bu örneklere yer verdiği görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifat*. thk. Abdurrahman Maraşali. Daru'n-Nefâis, Beyrut 2007.
- ed-Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ. *İthâfî fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate 'aşer*. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 2007.
- el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Ğâmûsü'l-muĥîf*. Beyrut: Mu'essesetü'r-Risâle, 1993.
- el-Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk: Adnan Derviş Muhammed Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2011.
- er-Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Ğur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kılânî. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1961.
- es-Selmân, Muhammed b. Abdullah. *Reşîd Rızâ ve da'vetü'ş-Şeyĥ Muhammed b. 'Abdilvehhâb*. Küveyt: 1988.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ. *Mu'cemü meĥâyisi'l-luĝa*. thk: Enes Muhammed eş-Şâmî. Kahire: Daru'l Hadîs, 2008.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1999.
- Rızâ, Reşîd. *el-Vahyu'l Muhammedî*. Beyrut: Daru'l kutubül ilmiyye, 1426.
- Rızâ, Reşîd. *Tefsîrû'l-Menâr*. Kahire: Dârü'l-Menar, 1947.
- Şehhâte, Abdullah Mahmûd. *Menhecü'l-İmâm Muhammed 'Abduh fi Tefsîri'l-Ğur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1984.
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Ğur'ân ve i'râbüh*. nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

"Tefsîrû'l-Menâr'daki İncelikler" başlıklı makale bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayın organına gönderilmemiştir.

The article titled "The Subtleties in Tafsîr al-Menâr" has been prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethics principles, no falsification or distortion has been made on the data, no partial or complete plagiarism has been made from another research, and it has not been sent to another publication organ for publication.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

“Tefsîrü'l-Menâr'daki İncelikler” başlıklı makaleyle ilgili olarak diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışmam yoktur.

I have no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled "The Subtleties in Tafsîr al-Menâr".

Yazarlık Katkısı

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüştür. / The study was conducted with a single author.



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 1, Issue/Sayı: 1, ss. 27-40, December/Aralık 2023

Şâfiî Usûlcülerin Mütevâtir Haberlere Bakışı*

Shafi'i Jurists' View Of Mutawâtir News

Mehmet Nezir Ceylan*

Özet

İslamî ilimlerin temel iki kaynağı olan Kitap ve Sünnetin nakle dayanması ve aktarımlarında mutlak kesinliğe duyulan ihtiyaç, özellikle mütevâtir haber konusunu önemli kılmaktadır. Mütevâtir haber, kelim ilminde dinin temel doktrinlerini oluşturan, özellikle de Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlamada önemli bir role sahip bir kavram olarak ele alınmıştır. Ancak, ibadet ve muamelat gibi Müslüman bireyin pratik hayattaki eylemlerini konu edinen fıkıh ilmi için bir haberle amel edilebilmesi için kesin bilgiyle beraber aynı zamanda güçlü zannın yeterli kabul edildiği bir anlayış hâkimdir. Bu bağlamda, fıkıh usûlcüleri, teknik anlamda mantık bakımından kuşkuya yer vermeyen -mütevâtir haberin tanımına sadık kalmış olsalar da, haberin nakli konusunda bu tanımın dışına çıkarak özgün bir yaklaşım ve metodoloji geliştirmişlerdir. Bu çalışmada, Şâfiî usûlcülerin mütevâtir haber anlayışları ele alınmıştır. Şâfiî usûlcüleri ile hadisçiler arasında bu kavramın farklı algılanması çalışmanın önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Hadisçiler mütevâtir haber için genellikle isnada vurgu yaparken, fıkıh usûlcüleri bu konuda isnada vurgu yapmamışlardır. Bu durum, usûlcülerin mütevâtir haberde isnada dayalı kısmını göz ardı ettikleri şeklinde bir değerlendirmeye yol açmıştır. Ancak, mesele detaylı bir şekilde incelendiğinde, hadisçilerin meslekleri gereği isnadın önemini vurguladıkları ve mütevâtir habere dikkat ettikleri anlaşılacaktır. Usûlcüler ise haberi doğrudan inceleyerek senede vurgu yapmamışlardır. Bu çalışma, Şâfiî usûl bilginlerinin mütevâtir haberlere yaklaşımlarını incelemektedir. İncelenen konular arasında mütevâtir haberlerde sayı, bilgi değeri ve bu tür haberlerin gerektirdiği bilginin mâhiyeti gibi konular bulunmaktadır. Şâfiî usûlcülerinin, diğer mezhep usûlcülerinin perspektifleri de gerekli görüldüğünde karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır. Bu çerçevede, mütevâtir haber konusundaki Şâfiî usûlcülerin görüşleri ana hatlarıyla analiz edilmiş ve elde edilen bulgular doğrultusunda çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır. Bu çalışma hem Şâfiî mezhebinin mütevâtir haber anlayışını ortaya koymak hem de literatüre katkıda bulunmak amacıyla yazılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usûlü, Şâfiî, Mütevâtir haber, Âhâd haber.

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 11.12.2023, Kabul Tarihi / Date Accepted: 21.12.2023, Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2023.

* Dr., İslam Hukuku A.B.D. Gazi Anadolu İmam Hatip Lisesi, Batman, E-Mail: ceylanmezir@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0314-3309>

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Ceylan, Mehmet Nezir. "Şâfiî Usûlcülerin Mütevâtir Haberlere Bakışı". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 1/1 (Aralık. 2023), 27-40 DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10416560>

Öne Çıkanlar

- Hadisçiler, mütevâtir haberde senede vurgu yaparken, Şâfiî usûlcüler ve diğer mezhep usûlcüleri, haberin süregelen bir şekilde aktarılmasını (âdet-i muttaride) önemli görmüşlerdir.
- Genel olarak mütevâtir haberin kesin bilgi gerektirdiği kabul görmüştür.
- Genel olarak Şâfiî usûlcüler, bu bilginin zarurî olduğunu ifade etmişlerdir. Amidî ise bu iki görüşün yanlışlanabileceğini düşünerek vakf prensibini benimsemiştir.
- Çalışmada öne çıkan bir diğer bulgu, haberi aktaranlarda İslam şartının Şâfiî usûlcüler tarafından gerekli görülmemesi olmuştur.
- Mâverdî'nin, mütevâtir haberi konum olarak müstefiz haberin başlığı altında konumlandırması, çalışma açısından önemli bir bulgu olarak öne çıkmıştır.

Abstract

The fact that the two main sources of Islamic sciences, the Book and the Sunnah, are based on transmission and the need for absolute certainty in their transmission makes the issue of mutawâtir news especially important. In the science of theology, mutawâtir news has been considered as a concept that constitutes the foundations of religion and has an important role in proving the prophethood of the Prophet Muhammad. However, for the science of fiqh, which deals with the practical actions of the Muslim individual in practical life, such as worship and transactions, an understanding is dominant in which strong conjecture is considered sufficient rather than certainty in order to act on a news report. This point of view has influenced the understanding of certain knowledge by the jurists of fiqh. In this context, although the usul al-fiqh scholars remained faithful to the definition of mutawâtir news, whose truth is not doubted in logic in the technical sense, they developed an original way and method by going beyond this definition in the transmission of the news. In this study, the Shafi'i jurists' understanding of mutawâtir news was discussed. Although there is no clear explanation about the definition of the concept of mutawâtir, the fact that Imam Shafi'i used this concept for the first time and the different perceptions of this concept among Shafi'i jurists and hadith scholars have an important place. While the hadith scholars generally emphasised the isnada for mutawâtir news, the jurists did not emphasise the isnada in this regard. This situation has led to an assessment that the jurists ignored the isnad-based part of the motawâtir news. However, when the issue is examined in detail, it will be understood that the hadith scholars emphasised the importance of isnad due to their profession and drew attention to trustworthy news. The methodologists, on the other hand, analysed the news directly and did not emphasise the year. The fact that al-Mâwâdî divides the news that carries certain knowledge into two as authentic and trustworthy news and evaluates the authentic news in a position above the trustworthy news can be interpreted as al-Mâwâdî's approach to the hadithists' literature. This study analyses the approaches of Shafi'i jurists to mutawâtir news. Among the topics examined are the number, the value of knowledge, and the nature of the knowledge required by this kind of news. The views of Shafi'i jurists are emphasised, and the perspectives of other sectarian jurists are also discussed in a comparative manner when deemed necessary. Shīrāzī, al-Samānī, al-Juwaynī, al-Māwardī, al-Ghazālī, al-Āmidī, Ibn Berhān, al-Rāzī, al-Subkī, and al-Zarqāshī's works on jurisprudence have been consulted, the common views of the authors have been emphasised, and the different views have been examined by mentioning the relevant names. In this framework, the views of Shafi'i jurists on the subject of trustworthy news have been analysed in outline and some conclusions have been reached in line with

the findings obtained. This study was written both to reveal the Shafi'i school's understanding of mutawâtir news and to contribute to the literature.

Keywords: *Usûl al-fiqh, Shafi'i, Mutawâtir news, Ahâd news.*

Highlights

- While hadith scholars emphasise the year in mutawâtir news, Shâfiî jurists and other sectarian jurists consider the continuous transmission of the news (âdat al-muttarîda) as important.
- It is generally accepted that reliable news requires certain knowledge.
- Although there are differences of opinion as to whether the information contained in mutawâtir news is theoretical or essential, Shâfiî jurists have generally stated that this information is essential. Amidî, on the other hand, adopted the principle of waqf, considering that these two views can be falsified.
- Another striking finding in the study is that the condition of Islam in the transmitters of the news is not considered necessary by Shafi'i jurists.
- An important finding is that al-Mâwardî categorised the news into three types and mentioned the trustworthy news under the position of the authentic news.

1. Giriş

Fıkıh usûlü literatüründe mütevâtir haber kavramının ilk defa kim tarafından kullanıldığına dair kesin bir tespit yapılamamakla birlikte, İmam Şâfiî (ö. 204-820) "er-Risâle" adlı eserinde "haber-i hasa" ve "haber-i âmme" terimlerine yer vermiş, hasa haberi âhâd haber anlamında kullanmış, ancak mütevâtir haber terimine değinmemiştir.¹ Şâfiî'nin ardından fıkıh usûlü alanında en eski usûl eserinin sahibi Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) haberi mütevâtir ve mütevâtir olmayan şeklinde ayrı kategoriye ayırmıştır.² Bu bağlamda fıkıh usûlünde ilk defa mütevâtir haber tabirini Cessâs'ın söylediği söylenebilir.

Mütevâtir haber kavramı, hadis ilmiyle ilişkilendirilmiş olmakla birlikte, bu terim, ilk dönemlerde tanımlanmamıştır. Bu terim, hadis usûlü eserlerinde ilk defa Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) tarafından ele alınmıştır.³ Bağdâdî, öncelikle haberi tanımladıktan sonra bunu mütevâtir ve âhâd şeklinde ikiye ayırır ve daha sonra bu iki haber türünü bilgi değeri açısından değerlendirir.⁴ Ancak, "el-Faḫîh ve'l-mütefaḫḫîh" adlı eseri, Şâfiî mezhebinin ilk dönem usûl eserlerinden biri olması⁵ dikkate alındığında, Bağdâdî'nin bu sınıflandırmayı fıkıh usûlü açısından değerlendirdiği söylenebilir. Nitekim Ebû Zekeriyâ en-Nevevî (ö. 676/1277), Bağdâdî'nin bu sınıflandırmayı yapmasının, ehl-i hadise tabi olmamasının bir işareti olduğunu belirttikten sonra muhaddislerin mütevâtir habere değinmemesinin, muhaddislerin ya mütevâtir

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Beirut: Daru'l-kütübi'l-İlmiye, 1939), 369, 463.

² Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fuṣûl fi'l-uşûl* (Kuveyt: Vizaretu'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslamiyye, 1994), 3/37.

³ Ebû Amr Takıyyüddîn İbnü's-Salâh, *Ulûmi'l-hadîs*, thk. Nüreddîn Muhammed el-Hasenî (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1986), 267.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebî İshâk b. İbrahim b. Mustafa (Dârü'l-Hindî, 2002), 16. Ayrıca bk. Bilal Saklan, *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986), 11.

⁵ M. Yaşar Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/458.

haberinin azlığından ya da hadis ilminin sadece mütevâtir haber dışındaki hadisleri incelemesi nedeniyle bu kavrama değinmemiş olmalarına bağlamaktadır.⁶

İlk dönemlerde mütevâtir habere değinmeyen hadisçiler daha sonraki dönemlerde tanımlarında “turûk” kelimesine yer vererek senede özel bir ilgi göstermişler. Fıkıh usûlcüleri ise mütevâtir haberi mutlak bir şekilde ele alarak bu haberin bir topluluk tarafından aktarılmasını yeterli görmüş ve bunun süre gelen âdet “âdet-i müstemirre” şeklinde olmasının bilgi açısından yeterli olduğuna kanaat getirmişlerdir. Ayrıca çoğunluk fıkıh usûlcüye göre haberi aktaranlar için İslam ve adalet vasıfları gerekli şartlar değildir. Bu farklı bakış açısı hadisçiler ile fıkıh usûlcüleri arasında mütevâtir haberin kabulü hususunda bir takım tartışmaların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu tartışma ilk dönemde söz konusu olmayıp özellikle Hatîb el-Bâğdâdî (ö. 463/1071) ile birlikte başladığı söylenebilir. Sonraki dönemlerde İbn Hâcer el-Askalânî (ö. 852/1449), mütevâtir haber tanımlarında hem hadis hem de fıkıh usûlcülerinin tanımlarını dikkate alacak şekilde bir denge kurmaya çalışmıştır. Tartışmalarda genellikle Şâfiî mezhebine mensup âlimler öne çıktığından, bu konunun çoğunlukla Şâfiî usûl âlimleri bakımından ele alınması önem taşımaktadır.

Tespit edildiği kadarıyla, fıkıh usûlünde mütevâtir haber konusunda yapılmış Türkçe çalışmalar arasında Bilal Saklan'ın "Mütevâtir Haber ve meseleleri" Fatih Orhan'ın "Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Mütevâtir Habere Yaklaşımları", Ramazan Özmen'in "Hanbelî Fıkıh Usûlcülerinin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları", Nurullah Agitoğlu'nun "Mâlikî Usûlcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberinin Epistemolojik Değeri -Karâfi Örneği" başlıklı çalışmalar öne çıkmaktadır.⁷ Arapça çalışmalarda ise, Mazhar Ziyad Hamed'in "Eraü İbn Hazm el-Endülüsi fî Hadisi'l-Mütevâtir" ve Abdunnasır Nanî'nin "el-Hadisü'l-Mütevâtir Beyne'l-Muhaddisin ve'l-Usûliyyîn" adlı çalışmalar önemlidir.⁸ Ancak, bu çalışmalar Şâfiî usûlcülerin mütevâtir haber konusundaki görüşlerini tam anlamıyla ortaya koyma bakımından eksik kalmaktadır.

Bu araştırmada, Şâfiî usûl bilginlerinin mütevâtir haber anlayışı incelenecektir. Özellikle Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ve Ebü'l-Müzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) gibi ilk dönem Şâfiî usûlcülerinin mütevâtir haberi tanımlamadaki benzer ifadeleri ve senede vurgu yapmama eğilimleri üzerinde durulacaktır.

⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-ḥakâ'ik*, thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefi (Medine: Mektebetü'l-Eymân, 1987), 542. Talat Koçyiğit'e göre hadisçilerin mütevâtir kavramına yer vermemelerinin gerekçesi olarak bu ilmin sahih hadisleri sakım olan hadislerden ayıklama işlevi dayandırır ve sahih olmasından dolayı mütevâtir habere değinmediklerini ifade eder. Bk. Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlâhları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 347.

⁷ Bilal Saklan, *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri*; Fatih Orhan, “Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Mütevâtir Habere Yaklaşımları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/3 (2021), 1465-1483; Ramazan Özmen, “Hanbelî Fıkıh Usûlcülerinin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları”, *İslami İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 29-53; Nurullah Agitoğlu, “Mâlikî Usûlcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberinin Epistemolojik Değeri -Karâfi Örneği”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018), 247/267.

⁸ Mazhar Ziyad Hamed, *İbn Hazm'ın Mütevâtir Hadis Hakkında Görüşleri* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Abdunnasır Nanî, *el-Hadisü'l-Mütevâtir Beyne'l-Muhaddisin ve'l-Usûliyyin* (Vadi: Cami'âtü Muhammed Hıdır, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

Diğer yandan Ebü'l-Hasen el-Mâverdi'nin (ö. 450/1058) haberleri üç kategoriye ayırarak müstefiz haberin yaygın ve bilinçsiz bir şekilde oluştuğunu belirtmesi, mütevâtir haberin ise bilinçli ve kasıtlı bir aktarım olduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir. Bu yaklaşımın, hadisçilerin görüşleriyle ne ne ölçüde uyumlu ele alınacaktır. Ayrıca Ebü'l-Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) mütevâtir haber için topluluk şartıyla beraber karineyi de topluluk haberinin tasdikinde destekleyici bir unsur olarak dâhil etmiştir. Seyfeddîn Âmidî (ö. 631/1233), mütevâtir haberden elde edilen bilginin mâhiyeti konusunda bu haberin ne zarurî ne de nazarî olduğunu savunarak vakf prensibini benimsemiştir. Çalışmada Âmidî'nin mütevâtir haberin bilgi mâhiyeti konusundaki farklı tavrı kritik edilmeye çalışılacaktır.

Bu araştırmada, Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) eserleri gibi temel referans kaynaklarından yola çıkılarak, hadisçilerin görüşleri üzerinde durulacaktır. Ancak çalışmanın odak noktası Şâfiî usûl bilginlerinin mütevâtir haber anlayışı olduğu için, gerekli olmadıkça Bağdâdî ve Askalânî'nin görüşlerine detaylı olarak değinilmeyecektir. Bu bağlamda, çalışma sadece Şâfiî usûlcülerin mütevâtir haber anlayışını ana hatlarıyla ele alacak ve diğer mezhep usûlcülerinin görüşleri, dipnotlarda belirli koşullar altında açıklanacaktır.

2. Şâfiî Usûl Bilginlerinin Mütevâtir Haber Anlayışı

İslam âlimleri, ilk dönemlerden itibaren inanç esaslarını temellendiren bir bilgi nazariyesi oluşturmaya çalışmışlardır. Bu nazariyede eşyanın bilgisi, akıl, müşahade ve doğru haberle elde edilir. Dini konuların dayandığı kaynak ise haberdir. Bu nedenle habere özel anlam yüklenmiştir.⁹ Akıl ve duyular yoluyla elde edilen bilgiler yanlışlanabileceği gibi haberle elde edilen bilgiler de yanlış olabilir.¹⁰ Ancak aynı anda bir habere hem doğruluk hem de yalan da girebilir.¹¹ Bu yüzden Müslüman âlimler özellikle doğru habere vurgu yapmışlardır. Doğru haber kelamcılar açısından sadık haber, hadis ve fıkıh usûlcülerinin yanında mütevâtir haber olarak ifade edilir.¹² Hadisçiler açısından haber hadisle eşdeğer görüldüğü için mütevâtir habere sened bağlamında yaklaşmışlardır.¹³ Buna karşılık fıkıh usûlcüleri için haberin semeresi sıdk olduğuna göre haberin bizzat kendisi önemlidir.

2.1. Şâfiî Usûlcülere Göre Mütevâtir Haberinin Mâhiyeti

Mütevâtir kelimesi Arapça'da وتر kelimesinden türetilmiş olup, sözlükte peş peşe gelme, tabi olma, kesinti olmadan peşi sıra bir şeyin meydana gelmesi veya az bir zaman kesinti olsa da sonradan yeniden ortaya çıkma anlamlarına gelir.¹⁴ İstilahı anlamda ise mütevâtir haber yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluğun hissi olarak aktardığı haber olarak

⁹ Nurullah Agitoğlu, "Mâlikî Usûlcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberinin Epistemolojik Değeri -Karâfi Örneği", 255.

¹⁰ Ebû İshâk İbrahim eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülkadir Hatib Hasenî (Beyrut: Darü'l-Kattaniyye, 2013), 193; Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998), 2/230.

¹¹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız (Medine, 1413), 2/131.

¹² Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/162.

¹³ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzheti'n-nâzir ve's-sâmi' fi turuki hadîş eş-şâ'imü'l-mecâmi'*, thk. Nûreddin İtr (Şam: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011), 36.

¹⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Darü's-Şadr, 1968), "وتر" mad. 5/275.

tanımlanmaktadır.¹⁵ Hadisçiler her hadisi haber kapsamında değerlendirdiğinden tanıma sened manasında “turûk”¹⁶ ifadesini dâhil ederek mütevâtir haberin kapsamını daraltmışlardır. Onlara göre senedi çok olan hadis mütevâtir haberdir.

Mütevâtir haberde yalan üzerinde birleşmenin olmamasının aklî veya âdet gereği olduğu hususunda ihtilâf olmakla beraber çoğunluk bunun âdet gereği olacağı kanaatini taşımaktadır. Çünkü akıl aynı anda bir topluluğun bir haberi yalan olarak nakletmelerini imkânsız görmemektedir. Bu durumda akıl mütevâtir haberi de yalanlayabilir. Dolayısıyla mütevâtir haberde haberin yalanlanmasının imkânsız olması âdet gereğidir.¹⁷ Âdetten kastedilen ise bu âdetin süregelmiş olmasıdır. (âdet-i muttaride).¹⁸ İlk dönem Şâfiî usûlcüler mütevâtir haberi, bir topluluğun aktardığı haberde aktarılanda zorunlu olarak bilgi gerektirmesi olarak tanımlamaktadırlar.¹⁹ Sonraki dönem Şâfiî usûlcüler ise özellikle mütevâtir haberin aktarım sürecinde oldukça fazla ravinin yer almasına ve bunun “âdet” gereği gerçekleşmesine vurgu yapmışlardır.²⁰ İlk dönemde mütevâtir kavramı kalamcı ve fikhçilerin kullandığı bir kavram olduğu için genel manada bir tanıma yer vererek haberin bizzat kendisinin ilim gerektirdiğini özellikle belirtmişlerdir. Bu henüz mütevâtir kavramının hadisçiler arasında kullanılmadığının bir göstergesi olarak da sunulabilir. Sonraki dönem usûlcülerde ise tanımın açıklayıcı bir şekilde “âdet” kavramına yer vererek oldukça fazla insanın bu haberi aktarmasına işaret etmişlerdir. Bunda mütevâtir haberin hadisçiler arasında kullanılan bir kavram olduğunun da etkisi bulunmaktadır.

Şâfiî usûlcü Mâverdî, haber türlerini müstefiz, mütevâtir ve âhâd olarak sınıflandırır; müstefiz haberi mütevâtirin önünde konumlandırır.²¹ Mâverdî, Müstefiz haberi, toplumun genel bilgisi olarak yaygın bir şekilde bilinen ve bilinçli bir şekilde aktarılmayan haber olarak tanımlar. Mütevâtir haberi ise başlangıçta âhâd haber gibi tek kaynaktan aktarılan, ancak sonradan bir topluluk tarafından çok sayıda kişiye doğru bir şekilde aktarılan haber olarak ifade eder. Mütevâtir haber oluşumu açısından başlangıçta müstefiz haber gibi değilken sonradan müstefiz haber gibidir. Fakat ona göre bu haberin kesin bilgi taşıması hususunda şüphe bulunmamaktadır.²²

Mâverdî, müstefiz ve mütevâtir haber türleri arasındaki benzerlik ve farklılıklara değinir. Ona göre, müstefiz haber, bilinçli bir şekilde aktarılmamakta, neredeyse kendiliğinden başkalarına

¹⁵ Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâf fi usûli'l-fikh* (Kuveyt: Darü'l-Kûfe, 1992), 4/231.

¹⁶ Askalânî, *Nüzhetü'n-nâzir*, 37.

¹⁷ Ebu İshak İbrahim eş-Şîrâzî, *et-Tebsıra fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1980), 291.

¹⁸ Ebü'l-Feth İbn Berhân, *el-Vüşûl ile'l-üşûl*, thk. Abdulhamid Ebü Züneyd (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1984), 2/154.

¹⁹ Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, 193; ESem'ânî, *Qavâtu'l-edille fi'l-üşûl*, 2/234; Seyfüddîn Âmidî, *Muntehe's-sûl fi 'ilmi'l-üşûl*. (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 75.

²⁰ Ebü Nasr Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nûreddin Abdülcebbâr Sagîrî (Dübey: Dârü'l-Buhus li-dirâseti'l-İslamiyye ve İhyâü't-Türâs, 2004), 5/1815.

²¹ Gazzâlî, Ebü İshâk el-İsferâyînî'nin haberi müstefiz, mütevâtir ve âhâd şeklinde üçe ayırdığından söz eder. Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-üşûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1980), 244. Gazzâlî'nin aktardığından yola çıkarak Mâverdî'nin bu taksimatı isferâyînî'den aldığını söyleyenebilir.

²² Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, *Edebü'l-kâdî*, thk. Yahya Hilâl es-Sırhân (Bağdat: Matbaa'tü'l-'Asânî, 1972), 1/371.

ulaşmakta ve aktaran kişide adalet şartı aranmamaktadır. Buna karşılık mütevâtir haberin aktarılması bilinçli bir şekilde gerçekleşir ve aktaran kişide adalet şartı aranır. Ayrıca tevâtür başlangıçta âhâd şeklinde aktarılır, ancak sonradan bir topluluk tarafından başka bir topluluğa aktarılır. Benzer yönler açısından, her iki haber türü de kesin bilgi ifade eder, yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından aktarılır, süregelen haberlerdir ve aktarımında belirli bir sayının olmaması gibi ortak özelliklere sahiptirler.²³

Bu taksimatta hem adalet şartının aranmaması hem de kasıt olmadan aktarılması bakımından müstefiz haberin, usûlcülerin mütevâtir haberine benzeyen özellikler taşımasıyla dikkat çekicidir. Çünkü usûlcülere göre mütevâtir haberin aktarılmasında adalet ve din şartı aranmaz. Mütevâtir haberde ise aktarımın kasıtlı bir şekilde gerçekleşmesi hadisçilerin perspektifini hatırlatır. Zira hadisçiler, hadislerin dinin hükümlerini belirlemede ve usûl konularında önemli bir rol oynadığını düşündükleri için bir haberi Hz. Peygamber'e nispet etme konusunda ihtiyatlı davranmışlardır. Dolayısıyla, hadisçilerin mütevâtir haber anlayışının, fıkıh usûlcüleri tarafından da kabul ettiği söylenebilir. Ancak dinle ilgili hüküm ve prensiplerin inşasında hadisçiler, bilinçli bir şekilde aktarımın önemine vurgu yaparak mütevâtir konusunda usûlcülerden ayrılmışlardır.

Mütevâtir haberden söz edilmek için haberi nakleden topluluğun zan veya tahmin şeklinde bu haberi nakletmemeleri yani kesin bir bilgiyle aktarmaları, âdeten bu topluluğun yalan üzerine birleşmelerinin imkânsız birçoklukta olması, bir tabakadan kendisi gibi başka bir tabakaya aktarılmış olması²⁴ ve verilen haberin hissi olması gerekmektedir.²⁵ Beşinci bir şart olarak Askalânî mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmesini belirtse de²⁶ bu şart, mütevâtir haberi bilmenin yani haberin tevâtür seviyesine çıkmasının bir şartı olarak ileri sürülebilir.²⁷

Buna ek olarak hadisçiler mütevâtir haber râvîlerinin Müslüman ve adalet vasıflarını taşımaları gerektiğini savunmaktadırlar. Buna gerekçe olarak hadislerin üzerine dini hükümlerin icra edilmesi ve haberlerin doğrudan Hz. Peygambere nispet edilmesi gösterilir. Şâfiî usûlcüler, mütevâtir haberden elde edilen bilginin, âdeten yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından aktarılan haberler olduğunu belirterek, Müslüman olmayanların da tevâtüre verilmiş olan haberlerden bilgi edindiklerini vurgularlar. Ancak Mâverdî, müstefiz,

²³ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, 1/371-372. Ancak bize göre Mâverdî'nin müstefiz ve mütevâtir haber tanımlamasında bir kavram kargaşası bulunmaktadır. Nitekim İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), müstefiz haberin hadis bilginleri arasında meşhur haber olarak kullanıldığını ve tevâtür gibi kesin bilgi gerektirdiğini belirten Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) açıklamasına yer verir. Bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdulâzîm ed-Dîb (Katar: Cami'atü'l-yy.1399), 1/584. Ayrıca, bazı hadisçiler müstefiz haberi meşhur haber olarak kabul eder ve mütevâtir haberi, meşhur haberin türlerinden biri olarak değerlendirirler. Bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-ḥadîs*, 237.

²⁴ Gazzâlî'ye göre, tabakadan makasadin sayı bakımından değil, asıl önemli olan yalan üzerine birleşenlerin imkân dâhilinde olmayan bir adette olmalarıdır. Bk. Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 3/141.

²⁵ Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh*, 195; Sem'ânî, *Ḳavâṭirü'l-edille fi'l-uşûl*, 2/236. Ayrıca bk. Âmidî, *Münthe's-sûl fi 'ilmi'l-uşûl*, 77.

²⁶ Askalânî, *Nüzhetü'n-nâzir ve's-sâmi' fi ṭuruḳi ḥadîs eş-şâ'imü'l-mecâmî'*, 39.

²⁷ Mütevâtir haber için haberi aktaranların bir beldeye sığmayacak kadar çoklukta olmaları, yakın akraba olmamaları, evliya olacak kadar dini bütün veya masûm imam olması gibi şartlar fâsid şart kapsamında değerlendirilir. Fâsid şartlar için geniş bir şekilde bk. Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/150-160.

mütevâtir ve âhâd şeklinde yaptığı tasnife göre mütevâtir haberin râvîlerinin adalet sahibi olmaları gerektiğini savunmaktadır.²⁸ Mütevâtir haberde İslam şartının aranmasına başka bir gerekçe de icmânın kesin bilgi gerektirmesi ve bu bilginin Müslümanlara özgü olmasıdır. Bu sebeple, kesin bilgi gerektiren tevâtür haberin de yine Müslümanlara özgü olması beklenir. Şâfiî usûlcülere göre ise, icmâ şer'î bir delildir ve bilgilerin değerlendirilip üzerinde uzlaşılmasıyla oluşur. Mütevâtir haber ise âdeten haberin bilgi değerini ortaya koyar. Bu bilginin değerlendirilip sonuca bağlanması ise ayrı bir süreçtir.²⁹

2.2. Şâfiî Usûlcülere Göre Mütevâtir Haberde Sayı ve Tasdik

Mütevâtir haberi aktaran topluluğun kaç kişiden oluşması gerektiğiyle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bu sayı 4 ile 313 arasında değişebilmektedir.³⁰ Şâfiî usûlcüler mütevâtir haberi aktaran topluluğun belirli bir sayıyla sınırlandırılmasını yerinde görmezler.³¹ Onlara göre bu topluluğun yalan üzerine birleşmelerinin mümkün olmaması bu sayının belli olmadığına işaretidir. Bu bakımdan zarurî bilginin oluşmasıyla ancak sayının tam olduğu anlaşılabilir.³² Gazzâlî, mütevâtir haberin bilgi gerektirmesi için asgari sayının bilinemeyeceğini ve bu haberin bilgi ifade edebilmesi için karinelerin eklenmesi gerektiğini savunmaktadır.³³ Ebü'l-Feth İbn Berhân (ö. 518/1124) ise topluluktan aktarılan bir haberi, kişide şüphe uyandırmadan kesin bir kanaat oluşturuyorsa, bu topluluğun sayısının önemli olmadığını savunmaktadır.³⁴

Şâfiî usûlcülerin eserlerinde mütevâtir haberin tasdikiyle ilgili özel bir başlık bulunmasa da, diyalektik tartışmalarında bu konuyla ilgili bazı bilgiler bulunmaktadır. Özellikle mütevâtir haberin kesin bilgi gerektirmesi ve bu gerekliliğin diğer din mensuplarının ittifakına ihtiyaç duyup duyulmaması üzerine odaklanan tartışmalara rastlanmaktadır.³⁵

²⁸ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, 1/371. Bazı görüşlere göre, yakın zamanda oluşan mütevâtir haberlerde kâfirlerin rivayetlerinin kabul edilebileceği savunulsa da, uzun bir zaman geçmişse Müslüman olmayanların yalan üzerine birbirleriyle yazışmalarının olası olduğu düşünüldüğünden, bu rivayetlerin kabul edilemez olduğu ifade edilir. Bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 573; a. mlf., et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkh, 297; Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*, 2/27; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fî uşûli'l-fıkh*, 4/235.

²⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 573; a. mlf., et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkh, 297; Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*, 2/27; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fî uşûli'l-fıkh*, 4/235.

³⁰ Ebü'l-Feth İbn Berhân, *el-Vüşûl ile'l-uşûl*, thk. Abdulhamid Ebü Züneyd (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1984), 2/147.

³¹ Sem'ânî, *Çavâtı'u'l-edille fî'l-uşûl*, 2/238. Mütevâtir haber için gerekli olan sayı için her bir sayının dayanağı bulunmaktadır. Örneğin haberi aktaranların 313 kişiden oluşması gerektiğini savunanlar bunu Bedir savaşındaki sayıyla, 12 kişi olması gerektiğini savunanlar ise İsrail oğullarındaki 12 temsilciyle (el-Mâide, 5/120) mukayese etmişlerdir. Bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 574.

³² Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 574. Sem'ânî haberi aktaran topluluğun belirli bir sayıyla sınırlandırmayı yerinde görmemekle beraber bu topluluğun asgari dört kişiden oluşmasına iltifat etmiştir. Bk. Sem'ânî, *Çavâtı'u'l-edille fî'l-uşûl*, 2/240. Hadisçiler de mütevâtir haberi belirli bir sayıyla sınırlandırmamışlardır. Bk. Askalânî, *Nüzhetu'n-nâzır*, 37. Gazzâlî bunu "kâmil âdet" diye ifade eder. Ona göre kâmil âdet ilmin kendisiyle oluştuğu en az sayıdır fakat bu sayı belli değildir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/141.

³³ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/148-152.

³⁴ İbn Berhân, *el-Vüşûl ile'l-uşûl*, 2/150.

³⁵ İbn Berhân Yahudilerin mütevâtir haber konusundaki bu tutumlarını Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in mücizelerini reddetmeye dayandığını söylemektedir. Ona göre Hz. Mûsâ'dan önceki toplulukların risaletinin tasdikinde etkisi olmadığı gibi Yahudilerin Hz. Peygamberin risaletinin tasdikinde etkisi bulunmamaktadır. İbn Berhân, *el-Vüşûl ile'l-uşûl*, 2/152-153..

Gazzâlî, bir olay için bilgi gerektiren sayının, diğer olaylar için de bilgi gerektireceğini ve bir kişi için oluşan bilginin aynı şeyi duyan diğer kimseler için de geçerli olduğunu ifade eder. Ancak Gazzâlî, tasdik noktasında olaylar ve kişilerle ilgili farklılıkların doğal olduğunu belirterek, bu farklılıkların tasdik etrafında belirli karinelere varlığıyla ilişkili olduğunu vurgular.³⁶ Âmidî ise mütevâtir haberin oluşumunda tüm insanların ittifakının zorunlu ve gizlenmesinin imkân dâhilinde olmadığına kanaat getirmiştir.³⁷ Görüldüğü gibi fıkıhçıların kelimeleri takip etmelerinin bir sonucu olarak Şâfiî usûlcülerinin bazıları, mütevâtir haberi mutlak manada ele alarak, yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından bu haberin aktarılmasını yeterli bulmuşlardır.

2.3. Şâfiî Usûlcülere Göre Mütevâtir Haberden Elde Edilen Bilginin Değeri ve Mâhiyeti

Genel olarak usûlcüler, mütevâtir haberin kesin bilgi kaynağı olduğunu ve yalan içermediğini savunur. Geçmiş veya günümüz olsun, mütevâtir haberin doğruluğunu ve güvenilirliğini koruduğunu ileri sürmektedirler.³⁸ Ancak mütevâtir haberden elde edilen bilginin mâhiyeti hakkında zarurî mi yoksa nazarî mi³⁹ olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir.⁴⁰ Şâfiî usûl bilginleri mütevâtir haberin, zarurî bir bilgiye dayandığını savunmaktadırlar. Ancak, bu bilginin vasıtalı mı yoksa vasıtasız bir şekilde mi elde edildiği konusunda ihtilâf vardır. Ebû Bekr İbn Fûrek (ö. 406/1015), Şîrâzî ve Sem'ânî gibi bazı usûl bilginlere göre mütevâtir haber, karinesiz bir şekilde zarurî bilgiye dayanmaktadır.⁴¹ Diğer taraftan Gazzâlî, bu bilginin vasıtalı bir şekilde elde edildiğini savunmaktadır.⁴² Âmidî ise mütevâtir haberin bilgisinin mâhiyeti hakkında çekimser bir tutum benimsemekte ve vakf etmenin gerektiğini öne sürmektedir.⁴³

Şâfiî usûlcülere göre nazarî bilgi bir takım öncüllerden yola çıkılarak elde edildiği için mütevâtir haber nazarî bilgi olamaz. Çünkü insanlar Mekke ve Medine'nin varlığı gibi mütevâtir haberde

³⁶ Gazzâlî, *el-Müstaşfa min 'ilmi'l-uşûl*, 2/142.

³⁷ Seyfüddîn Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Riyad: Darü's-Samî, 2003), 2/25, 41.

³⁸ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 3/37; Şîrâzî, *et-Tebşıra fi usûli'l-fikh*, 291; Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille fi'l-uşûl*, 2/240. Usûl âlimleri mütevâtir haberin bilgi gerektirmediğini savunan Sümeniyye ve Brahma diye iki akımdan söz edip onlara geniş bir şekilde reddiyelerde bulunmaktadır. Sümeniyye için geniş bir şekilde bk. Ahmet Güç, "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010). Brahma için geniş bir şekilde bk. Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992). Şâfiî usûl bilginleri bu gerçeği inkâr eden kişi veya düşünceleri, gözleme dayalı bilgi edinmeyi reddeden Sofistler gibi davranmakla suçlanmaktadır. Bu konuyla ilgili geniş bir şekilde bk. İbn Berhân, *el-Vüşûl ile'l-uşûl*, 2/139-14.

³⁹ Zarurî bilgi fazla düşünmeden, delile dayanmadan kendiliğinde ve kaçınılmaz bir şekilde kabul edilen bilgiye denir. Nazarî bilgi ise bilinenen yola çıkarak bilinmeyen bilgisine ulaşmaktır. Bk. Ebû Bekr İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Süleymani (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 77; Bekir Toplaoğlu, *Kelâm İlmi* (İstanbul: Damla Yayınları, ts.), 60; Ramazan Özmen, "Hanbelî Fıkıh Usûlcülerinin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları", 46-47.

⁴⁰ Mu'tezile'den Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Şâfiîlerden Ebü Ali ed-Dekkâk ile Hanbelî usûlcü Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, mütevâtir haberin mâhiyetinin nazarî bilgiye dayandığını savunmaktadırlar. Bk. Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk, 1964), 2/552; Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, 3/23-24.

⁴¹ İbn Fûrek, Ebû Bekr, *el-Hudûd fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Süleymani (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 150; Şîrâzî, *et-Tebşıra fi usûli'l-fikh*, 293; Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille fi'l-uşûl*, 2/248.

⁴² Gazzâlî, *el-Müstaşfa min 'ilmi'l-uşûl*, 2/144.

⁴³ Âmidî, *Münthe's-sûl fi 'ilmi'l-uşûl*, 75.

bu bilgiye kendiliğinden ulaşır, kabullenmektedirler. Eğer mütevâtir haberle elde edilen bilgi nazarî olsaydı çocuklar bu bilgiden anlamaz ve insanlar bu bilgi türünü aldıklarında bir takım mukaddimelerle bunun doğru olup olmadığını düşünürdü.⁴⁴ Buna karşılık, mütevâtir bilginin nazarî olduğunu savunanlar, aktarılan haberin kişinin kendi fikri olup olmadığı, görme ve işitme gibi duyuşsal algılarla elde edilip edilmediği, haberi ileten kişilerin yalan söylemeyi amaçlayıp amaçlamadığı gibi bazı öncüllerin olduğunu iddia etmektedir. Bu öncüller ancak zihinsel bir çaba ile elde edilebilir.⁴⁵

Gazzâlî, mütevâtir haberden elde edilen zarurî bilginin bir vasıtayla gerçekleştiğini savunmaktadır. Bu vasıta özel bir çaba harcamadan doğal bir şekilde kişinin zihninde yer alır. Gazzâlî'nin vasıttan kastı insan zihninde var olan dâhili bir vasıttır ve ona göre mütevâtir haberden elde edilen bilginin mâhiyetinin nazarî olduğunu savunanlar bununla “iki dördün yarısıdır” dâhili bir etkenle insan zihninde hemen geliveren bir vasıtayı kastediyorlarsa bunda sorun bulunmamaktadır. Fakat Gazzâlî'ye göre zarurî bilgiden “kadim olan bir şey hâdis olmaz” ve “var olan bir şey yok olamaz” gibi önermelere dayalı bir bilgi kast ediliyorsa bu bilgi zarurî olamaz.⁴⁶

Âmidî ise tevâtürle elde edilen bilginin mâhiyeti konusunda kesin bir kanaate varlamayacağını savunarak bu konuda vakf etmek gerektiğini benimsemektedir.⁴⁷ Ona göre çocukların nazar ehli olmalarına engel bulunmadığı gibi aynı şekilde mütevâtir haberin ihtilâf içermemesi, onun kesin bilgi ifade ettiğini göstermez. Çünkü nazarî bilgide de ihtilâf olmayabilir. Mütevâtir haberin nazarî bilgi olmayacağına dair de Âmidî, bu bilgi türünün öncüller ve sonuçlar arasında kurulan ilişkiye dayandırır.⁴⁸

Görüldüğü üzere mütevâtir haberle elde edilen bilginin mâhiyetiyle ilgili ihtilâflar, tarafların zarurî ve nazarî bilgiye yükledikleri anlamda gelişmektedir. Bilgiyi mütevâtir haberin kendisinden doğrudan elde edildiğini düşünenler için, bu bilginin mâhiyeti zarurî olarak kabul edilmektedir ve mütevâtir haber, öncüllere dayanmadan meydana gelmektedir. Bu durumda öncüller sadece zihinde hemen gelen haberin doğruluğuyla ilgili olabilir. Eğer vasıta mutlak anlamda ifade edilirse, bu bilgi doğal olarak nazarî hükme tabi olur. Ancak, bu vasıta öncüller ve sonuçlar arasında kurulan ilişki şeklinde açıklanırsa, bu bilgi zarurî bilgi haline gelebilir.

3. Sonuç

Bu araştırmada Şâfiî usûlcülerin mütevâtir habere yaklaşımları incelenmiştir. Şâfiî usûlcülerin mütevâtir haberi kelamcılarının literatürüne bağlı olarak açıkladıkları ve özellikle mütevâtir

⁴⁴ Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*, 2/27; a.mlf., *Münthe's-sûl fi 'ilmi'l-uşûl*, 75-76.

⁴⁵ Basrî, *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh*, 2/552. Kelvezânî, *et-Temhîd fi uşûli'l-fıkh*, 3/24-25.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/135-136.

⁴⁷ Âmidî, *Münthe's-sûl fi 'ilmi'l-uşûl*, 77.

⁴⁸ Âmidî'nin açıklamaları için geniş bir şekilde bk. Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*, 2/28-32.

haberden elde edilen bilginin mâhiyeti konusunda kelim argümanlarına sık sık tutundukları söylenebilir.

Mütevâtir haberin tanımlarında, muhaddisler "turûk" ifadesine yer verirken usûlcüler "âdet" kelimesini tercih ederler. Kullanılan kelimeler arasında gözlemlenen farklılıklara rağmen, aslında senedi güçlü olan rivayetlerin de mütevâtir haber kapsamında değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir. Çünkü mütevâtir haber için aranan âdet şartı, senetle de sağlanabilir. Hatta senede dayanan mütevâtir haber daha güçlü kabul edilebilir. Usûlcülerin ve hadisçilerin mütevâtir dediği şey arasında teorik bir fark olabilir ancak bu, usûlcülerin hadisçilerin mütevâtir haberini reddettiği anlamına gelmez. Tam aksine, muhaddislerin mütevâtir haber için İslam ve adalet vasıflarını şart koşmaları, dini hükümlerin inşa edilmesinde usûlcülerin genel bir şekilde kabul ettiği mütevâtir habere kıyasla daha güçlü bir standart oluşturur. Bu bağlamda şu söylenebilir: "Hadisçilerin kabul ettiği her mütevâtir haber usûlcülerin indinde mütevâtir haberdir ancak usûlcülerin kabul ettiği her mütevâtir haber hadisçilere göre mütevâtir olmayabilir".

Mütevâtir haber, fıkıh usûlünün birçok alt konusunu etkilediği gibi, bu habere dayalı hüküm çıkarma süreci de doğrudan fıkıh ilmini ilgilendirmektedir. Ancak mütevâtir haberin mutlak bir şekilde ele alınması, özellikle nübüvvetin ispatı ve diğer dini ve felsefi akımlara yönelik reddiyelerde kullanılması, mütevâtir haberin fıkıh usulüyle olan ilişkisini arka plana atmıştır. Mâverdî'nin müstefiz haberi bilinçsiz bir şekilde aktarılan haber olarak nitelendirmesi ve ardından mütevâtir haberi kasıtlı bir şekilde rivayet edilen haber olarak görmesi, fıkıh usûlcüleri arasında mütevâtir haberi usûlde konumlandırma çabası olarak değerlendirilebilir.

Mütevâtir haberle elde edilen bilginin zarurî olduğunu savunanlar ile bunun nazarî bilgi olduğunu iddia edenler aslında zarurî ve nazarî bilgiye yükledikleri anlama göre görüş bildirmişlerdir. Bu ihtilâfın, ifade odaklı olduğu ve mütevâtir haberin bilgi değeriyle ilgili olumsuz bir etki yaratmadığı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Agitoğlu, Nurullah. "Mâlikî Usûlcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberin Epistemolojik Değeri -Karâfi Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018), 247/267.
- Âmidî, Seyfüddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-aḥkâm*. 4 Cilt. Riyad: Darü's-Samî, 2003.
- Âmidî, Seyfüddîn. *Muntehe's-sûl fî 'ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Mütevâtir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Askalânî, İbn Hacer. *Nüzhetü'n-nâzır ve's-sâmi' fî turuḳi ḥadîş eş-şâ'imü'l-mecâmi'*. thk. Nûreddin İtr. Şam: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebî İshâk b. İbrahim b. Mustafa. 2 Cilt. Dârü'l-Hindî, 2002.

- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyîb. *el-Mu'amed fi uşûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimaşk, 1964.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretu'l-evkâf ve's-şuûni'l-islamiyye, 2. Basım, 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî. *el-Burhân fi uşûli'l-fikh*. thk. Abdulâzîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: Cami'atü'l-Katar, 1399.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh. *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Hamza b. Zühayr Hafız. 4 Cilt. Medine, 1413.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-Menḥûl min ta'likâti'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1980.
- Gazzâlî, Ebû'l-Hâmid. *Maḳâşidü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünyâ). Kahire: Darü'l-Maarif, 1963.
- Güç, Ahmet. "Sümeniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hamed, MazharZiyad. *İbn Hazm'ın Mütevâtir Hadis Hakkında Görüşleri*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- İbn Berhân, Ebû'l-Feth. *el-Vüşûl ile'l-uşûl*. thk. Abdulhamid Ebû Züneyd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1984.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *el-Ḥudûd fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Süleymani. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 13 Cilt. Beyrut: Darü's-Şadr, 1968.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn. *Ulûmü'l-ḥadîs*. thk. Nüreddîn Muhammed el-Hasenî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1986.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hatîb el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/452-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb. *et-Temhîd fi uşûli'l-fikh*. 4 Cilt. Cidde: Daru'l-Medeni, 1985.
- Koçyigit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1985.
- Mâverdü, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Edebü'l-kādî*. thk. Yahya Hilâl es-Sırhân. 2 Cilt. Bağdat: Matbaa'tü'l-Asânî, 1972.
- Nanî, Abdunnasır. *el-Hadisü'l-Mütevâtir Beyne'l-Muhaddisin ve'l-Usûliyyin*. Vadi: Cami'atü Muhammed Hıdır, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Nemle, Abdülkerîm b. Ali. *İthâfî zev'i'l-beşâ'ir bi-şerhi Ravzati'n-nâzir fi uşûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 8 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1996.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *İrşâdü tullâbi'l-ḥakâ'ik*. thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefi. Medine: Mektebetü'l-Eymân, 1987.
- Orhan, Fatih. "Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Mütevâtir Habere Yaklaşımları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/3 (2021), 1465-1483.

- Özmen, Ramazan. “Hanbelî Fıkıh Usûlcülerinin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları”. *İslami İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 29-53.
- Saklan, Bilal. *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Sem‘ânî, Ebü’l-Muzaffer. *Qavâti‘u’l-edille fi’l-uşûl*. thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 1998.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn. *el-İbhâc fi şerhi’l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî – Nûreddin Abdülcebâr Sagîrî. 7 Cilt. Dübey: Dârü’l-Buhus li-dirâseti’l-İslamiyye ve İhyâü’t-Türâs, 2004.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Beyrut: Daru’l-kütübi’l-‘ilmiye, 1939.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Lüma‘ fi uşûli’l-fıkh*. thk. Abdülkadir Hatib Hasenî. Beyrut: Darü’l-Kattaniyye, 2. Basım, 2013.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *et-Tebşira fi uşûli’l-fıkh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dımaşk: Darü’l-Fikr, 1980.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *Şerhu’l-Lüma‘*. thk. Abdülmecid Türki. Beyrut: Daru’l- Ğarbi’l-İslâmî, 1988.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*. İstanbul: Damla Yayınları, 6. Basım, ts.
- Tümer, Günay. “Brahmanizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/329-333. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yılmaz, Mustafa Selim. “Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi Ve Delil Değeri”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 199-223.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Bahrü’l-muhîf fi uşûli’l-fıkh*. 6 Cilt. Kuveyt: Darü’l-Kûfe, 2. Basım, 199.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale, İntihal.Net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by İntihal.Net. No plagiarism detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

“Namaz İbadetinin Toplumsal Bütünleştirme Etkisi” başlıklı makale, bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayın organına gönderilmemiştir.

The article titled "The Social Integration Effect of Prayer Worship" has been prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethics principles, no falsification or distortion has been made on the data, no partial or complete plagiarism has been made from another research, and it has not been sent to another publication organ for publication.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

“Namaz İbadetinin Toplumsal Bütünleştirme Etkisi” başlıklı makaleyle ilgili olarak diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması söz konusu değildir.

There is no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled "The Social Integration Effect of Prayer Worship".

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüştür. / The study was conducted with a single author.



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 1, Issue/Sayı: 1, ss. 41-53, December/Aralık 2023

1990'ların Postkolonyal Yansımaları: Chigozie Obioma'nın *Balıkçılar* İsimli Romanı*

*Postcolonial Reflections of the 1990s: Chigozie Obioma's The Fishermen***

Kubilay Geçikli¹ - Çağlayan Doğan²

Öz

Chigozie Obioma, *Balıkçılar* isimli romanının Man Booker ödülü için belirlenen son altı eser arasında gösterilmesinden sonra edebiyat çevrelerince tartışılmaya başlanan bir yazardır. *Balıkçılar* romanı temelde dört erkek kardeşin ilişkilerini konu alırken, 1990'ların siyasi ve tarihi öneme haiz çalkantılı olaylarına da ayna tutmaktadır. Ayrıca, sömürgecilik sonrası dönemde bağımsızlığını kazanan Nijerya toplumunun deneyimlediği siyasi dalgalanmalar sonucu ortaya çıkan toplumsal çatışmalar romanda vücut bulmaktadır. Bu çatışmalar doğrultusunda sömürgecilik sonrası dönemde sıklıkla göreve gelen askeri yönetimlerin halkı bunalttığı görülmektedir. Buna ek olarak, yazar sömürgecilik sonrasında resmederken sömürgecilik mirası çerçevesinde birçok göndermede bulunmaktadır. Tarihi ve siyasi olaylara sıklıkla değinilen eserde yazar, dört kardeşin dramatik hikâyelerini toplumunun yaşadığı olumsuzluklarla birlikte kurgulamaktadır. Bu noktada eserin Afrika kültürel özelliklerinin tahrip edilerek sömürgecilerin temelini attığı yozlaşmaya ışık tuttuğu söylenebilir. Çalışmada, yazarın sözü geçen eserinde 1990'ların buhranlı siyasi atmosferinin postkolonyal yansımalarını ortaya koymak amaçlanmaktadır. Chigozie Obioma'nın *Balıkçılar* romanı ve sömürgecilik sonrası dönemin eserdeki yankıları bu çalışmanın kapsamını oluşturmaktadır. Bu kapsam bağlamında sömürgecilik sonrası dönemde görülen toplumsal değişimlerin siyasi istikrarsızlık ile nasıl bir ilişkisinin olduğu, sömürgeciliğin bitiminden sonra toplumun tecrübe ettiği yaşam şekillerinin sömürgeciliğin mirasıyla nasıl bir bağ kurduğu ve bu uygulamaların toplumsal yaşama nasıl sirayet ettiği sorularına cevap aranmıştır. Çalışma, metindeki sömürgecilik sonrası postkolonyal yansımaları analitik bir şekilde analiz

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 10.12.2023, Kabul Tarihi / Date Accepted: 22.12.2023, Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2023.

** Bu çalışma ikinci yazarın Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İngiliz Dili ve Edebiyatı A.B.D.'nda tamamladığı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, E-Mail: kgecikli@atauni.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4154-1298>

² Öğr. Gör., Gümüşhane Üniversitesi, Rektörlük Örgütü, Yabancı Diller Bölümü, E-Mail: caglayandogan@gumushane.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9596-2998>

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Geçikli, Kubilay – Doğan, Çağlayan. "1990'ların Postkolonyal Yansımaları: Chigozie Obioma'nın *Balıkçılar* İsimli Romanı". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 1/1 (Aralık 2023), 41-53. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10419290>

etmektedir. Dolayısıyla, eserde özellikle bağımsızlıktan sonra Nijerya'da görülen siyasi, dini ve sosyal çatışmaların toplumun genelini derinden etkilediği ve toplumsal bir ayrışmaya sebep olduğu görülmektedir. Ayrıca, sömürgeciliğin mirasının bağımsızlık kazanıldıktan sonra da toplumda baskın bir karakterde olduğu anlaşılmıştır. Sonuç olarak Chigozie Obioma'nın *Balıkçılar* romanında sömürgecilik sonrası toplumsal değişimlerin, siyasi ve dini kargaşa ortamının ve kültürel hegemonyanın varlığı postkolonyal bir bağlamda ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İngiliz Dili ve Edebiyatı, Chigozie Obioma, *Balıkçılar*, Postkolonyalizm, 1990'lar

Öne Çıkanlar

- Çalışmaya konu olan eserin yeterince analiz edilmemesi
- Söz konusu eserin henüz bu temalar üzerinden literatürde yer bulmaması
- Çalışmanın ülkemizdeki edebiyat incelemelerine katkı sunacak olması
- Sömürgecilik sonrası çalışmalara ve tartışmalara farklı bir bakış açısıyla bakılması
- Sömürgecilik sonrası dönemde Nijerya'nın çağdaş siyasi ve sosyal portresinin ortaya konulması

Abstract

Chigozie Obioma is a writer whose novel *The Fishermen* has been the talk of literary circles since it was shortlisted for the Man Booker Prize. Focusing on the relationship among four brothers, *The Fishermen* reflects the politically and historically turbulent events of the 1990s. It also embodies the social conflicts arising from the political upheavals of postcolonial Nigerian society. In this parallel, it is seen that the military governments that frequently took office in the postcolonial period overwhelmed the people. In addition, the author makes many references to the colonial legacy while depicting the postcolonial period. In the work, in which historical and political events are frequently mentioned, the author fictionalises the dramatic stories of the four brothers together with the negative experiences of society. At this point, it can be said that the work sheds light on the corruption created by the colonialists destroying African cultural characteristics. The aim of this study is to show the postcolonial reflections of the depressing political atmosphere of the 1990s in the author's aforementioned work. Chigozie Obioma's novel *The Fishermen* and the echoes of the postcolonial period in the work constitute the scope of this study. The study seeks to answer the questions of how the social changes observed in the postcolonial period are related to political instability, how the ways of life experienced by the society after the end of colonialism are related to the legacies of colonialism and how these practices permeate social life. The study analyse the postcolonial reflections in the text. In this context, the book argues that the political, religious and social conflicts in Nigeria, especially after independence, have affected society in general and caused social segregation. It also argues that the legacy of colonialism still dominates the post-independence society. Finally, it is observed that postcolonial social changes, political and religious turmoil and cultural hegemony exist in Chigozie Obioma's novel *The Fishermen*.

Keywords: English Language and Literature, Chigozie Obioma, *Fishermen*, Postcolonialism, 1990's

Highligths

- Insufficient scrutiny of the work that is the subject of the study
- The work in question has not yet been studied on these themes
- The fact that the study will contribute to literary studies in our country
- Looking at postcolonial studies and debates from a different page
- Presenting the contemporary political and social portrait of Nigeria in the post-colonial period

1. Giriş

Postkolonyalizmi edebiyat ekseninde değerlendirdiğimizde çok geniş bir yelpaze ile karşılaşmaktayız. Postkolonyal edebiyatın genellikle kolonyal dönemin oluşturduğu sorunlara değindiği görülmektedir. Sözü edilen sorunlar roman kahramanları ve anlatıcıları ile somutlaştırılır. (Yılmaz, 2017, 78). Bu doğrultuda, özellikle eski sömürgelerden gelip sömürgecinin diliyle eserlerini kaleme alan yazarların ortaya koyduğu edebî ürünler kolonyal dönemde yaşananları ve günümüze yansıyan gerçeklikleri bir araya getirerek hibrit bir kültürel uzam sunar. Sömürgecilik sonrası döneme ilişkin çalışmalarıyla tanınan Ania Loomba edebi eserlerin gerçek ile imgesel arasında dolayım kurduğunu söyler. Bu dolayım sömürgecilik sonrası döneme ilişkin daha önce anılan dönemi yaşayan tanıkların edebi eserler üzerinden oluşturdukları bir alana işaret eder. Buradan hareketle, dil ile göstergeler farklı ideolojilerin kesiştikleri ve çatıştıkları birer alan olduklarından, onların yansıma alanları olan edebi metinler de bu tür ideolojik etkileşimler açısından son derece bereketli birer mevzi olarak tanımlanabilir (Loomba, 2000, 92-93). Edebi metin üretimi ile zengin bir anlatı dünyası ortaya çıkarıldığını vurgulayan Loomba, bu metinlerin ideolojik olan düşünce sistemleri için biçilmiş kaftan olduğuna işaret etmektedir. Ortaya koyduğu ilişki incelendiğinde edebi ürünlerin ideolojik yansımalar üzerinden ele alındığı birçok eserde görülür. Özellikle kolonyalizm döneminin zorlu ve baskıcı tutumlarına karşı eleştirilerin sıklıkla yükseldiği anlaşılmaktadır.

Edebî yapıtların ortaya çıkmasının doğal bir sonucu olarak postkolonyal edebiyat eleştirisi edebiyat çevrelerinde görülmeye başlamıştır. Kolonyal dönemden arta kalan sorunların yansımalarına odaklanan bu edebiyat eleştirisi türü, kolonyal bağlantılar üzerinden bir inceleme yapmayı hedeflemektedir. Postkolonyal edebiyat eleştirisi genel olarak sömürgeci Batı medeniyetinin temellük ettiği ülkelerde bırakmış olduğu etkileri edebi eserlerde ele almak, onların özellikle söylemlerine yansıyan kolonyalist yansımaları araştırmak, kolonyal klişelerden örülü suni Doğu-Batı karşıtlığını yapıbozuma uğratmak ve bunu yaparken de söylem analizi, Marksizm, postyapısalcılık ve feminizm gibi kuramların verilerinden bir arada yararlanmakla temel görevini ifa etmektedir; böylelikle bu etkiler hususunda bir farkındalık yaratmakla birlikte kolonyalizm kavramını eleştirel bir okumaya tabi tutarak işlevselleştirir. (Güngör, 2018, 32).

Postkolonyal edebiyat eleştirisi kolonyal etkilerin köklerine inerek derinlemesine bir inceleme yapmaktadır. Sömürgeleştirilen halkların tecrübe ettikleri durumların edebi eserlerdeki yansımaları göz önüne alınarak, bu çerçevede yeni tartışmaların önü açılır. Başka bir deyişle, "Postkolonyal edebiyat eleştirisi, kolonyal olguların estetik bir düzlem içerisinde eritildiği edebi eserlerin sadece yüzeysel düzeyini değil, aynı zamanda derin düzeyini de ele al[dığı]" (Güngör, 2018, 33) söylenebilir. Böylece özlü ve çok boyutlu bir incelemenin önü açılır. Loomba eleştirel analiz ile ilgili şunları söyler: "Kolonyalizm hem temsiller hem de maddi pratiklere göre düzenlenmiş olan bilimsel, ekonomik, edebi ve tarihsel yazılar, resmî belgeler, sanat ve müzik, kültürel gelenekler, popüler anlatılar ve hatta söylentiler gibi çok çeşitli söylemler aracılığıyla karşımıza çıkan birer metinmişçesine analiz edilmelidir" (Loomba, 2000, 129-130).

Onun bu tanımından kolonyalizmin getirdiklerinin kültürel bağlantılardan kopuk olarak değerlendirilmemesi gerektiği, kültürel izleklerle oluşturulan söylemlerin farklı ürünler vasıtasıyla geniş bir spektrumda incelenmesi gerektiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

Bu çalışmada, Chigozie Obioma'nın *Balıkçılar* isimli romanında ortaya koyduğu sömürgecilik sonrası dönemdeki toplumsal yansımaların ve 1990'ların siyasi çalkantılarının incelenmesi amaçlanmaktadır. Sözü edilen eserdeki postkolonyal izdüşümlerin analitik olarak ele alınması yöntem olarak seçilmiştir. İlk olarak, postkolonyalizm kavramına ve *Balıkçılar* romanına kısa bir teorik giriş yapılmıştır. İkinci bölümde eserdeki postkolonyal uzam ve 1990'ların siyasi çatışmaları incelenmiştir. Sonuç bölümünde de araştırma sorularına verilen cevaplar üzerinden bulguların değerlendirilmesi yapılmıştır.

Balıkçılar Nijerya'nın küçük bir kasabasında 1990'ların ortasında geçmektedir. Romanda dört erkek kardeş babalarının evde olmayışından aldıkları güçle balık tutmak için gitmeleri yasak olan Omi-Ala nehrine gider ve o bölgede yaşayan bir deliyle karşılaşır. Sözü edilen deli adam geleceğe yönelik bazı tahminlerde bulunarak kardeşlerden birinin diğerini öldüreceğini söyler. Anılan olay kardeşler arasında bir soğukluk ve kafa karışıklığı oluşturur. Anlatı genel olarak dört erkek kardeş arasındaki gerilimlerin öncesinde, esnasında ve sonrasındaki aile ilişkilerine odaklansa da arkaplanda dönemin postkolonyal özelliklerinin işlendiği söylenebilir. Sömürgecinin bölgede genel olarak dil, din ve kültürel hegemonya üzerinden yürüttüğü uygulamalar bu özelliklere örnek olarak verilebilir. Ayrıca, romanda farklı temalar üzerinden bir anlatı oluşturulurken siyasi ve toplumsal olaylara göndermeler yapılır. Ayrıca, 1990'ların çalkantılı siyasi ikliminin romanda vücut bulduğu görülür.

Yazar, bir mülakatta "*Balıkçılar* romanını nasıl yazmaya karar verdiniz?" sorusuna ilişkin: "Aralarında ciddi bir rekabet olan ağabeylerimin aralarında büyüyen yakınlığı babamın bana söylemesiyle yazma yolculuğuna giriştim. Kardeşini sevmenin ne olduğunu düşünmeye başladım. Ya kardeşlerimin yakın oldukları zamanlar hiç gelmeseydi? Bu düşünce beni yakınlığı harap olmuş bir aile yapısına götürdü" (Hoekema, 2016) der. Romandaki aile kavramının çocuklar üzerinden farklı boyutlarıyla ele alındığı bir ailenin yıkılışına ve aile içi bağların hassaslığına işaret ettiği açıktır.

2. *Balıkçılar* Romanında Sömürgecilik Sonrası Söylem ve 1990'ların Siyasi Yansımaları

Balıkçılar (2015), Nijerya'nın tarihsel, siyasi ve kültürel karışıklıklarını anlatan bir yapıttır. Man Booker ödülü sahibi Elanor Catton eseri "Hem hikâyesinin temel gücü içerisinde hem de stiliyle baş döndürücü, yaşam sesiyle ve ölümle yüklenmiş" (Obioma, 2019, t.y.) şeklinde tanımlar. Catton'ın vurguladığı gibi, Obioma'nın metni içerdiği temalarda ikili karşıtlıkları birlikte kullanarak okura zengin bir edebi yolculuk sunar. Bununla beraber, tasvirlerdeki canlılık ve çarpıcılık romanın başından sonuna kadar hissedilir. Birçok kültürel ve dini göndermelerden yararlanan Obioma, okuyucuya Nijerya toplumunun 1990'lardaki görünümünü yansıtmaya çalışır. Yaşanan iç savaştan, çok kültürlülüğün ortaya çıkardığı sorunlardan ve askeri

darbelerden kesitlerle Nijerya toplumunun deneyimlediği yönetsel sorunlara vurgu yapar. Bu bağlamda, Chinua Achebe *Trouble with Nigeria* (1983) isimli kitabının ilk cümlesinde Nijerya'nın sorununun kötü liderlik olduğunu söyler (1983:1). Helon Habila ise, Obioma'nın *Balıkçılar* romanının metaforik anıştırmalarla Nijerya'nın başarısız liderliklerine göndermede bulunduğunu ifade eder (Habila, 2019). Obioma, romanda Nijerya'nın bağımsızlığını kazandığı 1960 yılından romana konu olan 1990'ların başına kadar yaşanan politik çalkantıların ve istikrarsızlığın siyasi bir çoraklığı getirdiğini ortaya koyar.

Obioma *Balıkçılar* romanının anlatıcısı olarak kardeşlerden Benjamin'i seçmiş ve onun retrospektif olarak hem küçüklüğüne hem de 30'lu yaşlarındaki hallerini göstermiştir. *Balıkçılar*'da amacının anlatıcının öyküyü çağrışım yoluyla anlatmasını sağlamak olduğunu, başka bir deyişle fenomenleri önce başka şeylerle, çocukken daha çok anladığı şeylerle karşılaştırarak anlamaya çalıştığını ifade eder. Bunlara ek olarak, Obioma romanlarını yazma süreciyle alakalı olarak birçok yazar arkadaşının hikâye onları nereye götürürse o yöne kaydıklarını, ancak yazar kendi yazılarını kaleme alırken bir kontrol tutkunu olduğunu ifade eder. İlk başlarda olay örgüsüne odaklanmadığını, fikrin zihnine yerleşmesine çalıştığını, sadece fikri alarak onun üzerine düşünmeye başladığını söyler. Bu sürecin iki haftadan üç yıla kadar sürebildiğine değinen yazar her zaman o fikri düşündüğünü sonunda hikâyenin kendi kendini şekillendirdiğini anlatır. Bu süreç onun için bir çocuk doğurmaya benzer (Ajibade, 2019, 259). Yazarın yazılarını oluşturma sürecinde detaylardan çok fikirlere odaklandığı görülmüştür. Eserlerde sömürgecilik sonrası dönemin sorunlarına yapılan göndermeler bu düşünceyi güçlendirmektedir.

Metinde Omi-Ala nehrine giden çocuklardan İkenna'ya Abulu isimli bir deli kehanette bulunarak gelecekte balıkçının birinin onu öldüreceğini söyler. Bundan sonra kardeşler arasında birtakım gerginlikler çıkar. Onu teskin etmek için Obembe "Hiçbirimiz seni öldürmeyeceğiz. Biz değiliz. Ike, biz gerçek balıkçılar bile değiliz. O seni bir balıkçının öldüreceğini söyledi, Ike fakat biz gerçek balıkçılar değiliz" (Obioma, 2019, 125) dese de İkenna'nın gerginliği sürer. Bunun sonucu olarak davranışlarında gözle görülen ciddi değişiklikler olmaya başlar. Bu paralelde, romanda kardeşler Abulu'nun ortak düşmanları olduğunu söyleyerek, ailelerinin parçalanmasının sebebinin Abulu olduğunu vurgularlar. Abulu'nun erkek kardeşlerin balık tutmaya Omi-Ala nehrine gittiklerinde ortaya attığı savların ailelerini parçalanmaya götürdüğü düşünüldüğünden, Abulu'nun ortak düşman olarak betimlenmesi, Achebe'nin eserlerinde sömürgecileri hicvettiği kısımlarla örtüşür. Buna ek olarak, anlatıcı, Obembe'nin Abulu'yla ilgili yaptığı planları görünce onun durumunu yeniden *Parçalanma*'ya gönderme yaparak anlatma yoluna gider ve "Bunu ilk kez söylediğinde, *Parçalanma*'daki hikâyeyi anlattıktan sonra, yalnızca kalbinin kırık olduğunu ve öfkeli olduğu için bunu yapacağını söylediğini düşünmüştüm fakat şimdi, sağlam bir kararlılıkla bunu söyleyişini duyduktan ve bu çizimleri gördükten sonra söylediklerini gerçekten kastettiğinden korkmaya başlamıştım" (Obioma, 2019, 212) der. Obembe'nin kararlılığının *Parçalanma*'daki Okonkwo'nun dirayetiyle ilişkilendirildiği görülmektedir.

Balıkçılar'da Obembe ailenin üçüncü erkek çocuğudur. Titiz ve çok dikkatli bir yapıya sahip olması nedeniyle abilerinin ölümünden sonra onların intikamını Deli Abulu'dan almak için kardeşi Benjamin ile planlar yapar ve nihayetinde onu öldürürler. Bu nedenle onları arayan askerlere yakalanmamak için evden kaçan Obembe, Benin'den yazdığı mektuplarda orayı neden seçtiğini anlatır: "Evi terk ettikten sonra ertesi sabah Akure'den bir otobüse binmiş ve Benin City'ye seyahat etmişti. Yalnızca Britanya İmparatorluğu'nun egemenliğine meydan okuyan yüce Oba Ovonramwen'in hikâyesini düşünüp Benin'e gitmeye karar verdiğini söylemişti" (Obioma, 2019, 306). Ovonramven, Benin'i Avrupalı sömürgecilerden korumaya çalışan son bağımsız Benin lideriydi. Obioma, Obembe'nin Benin'e gitmeyi tercih etmesini Oba Ovonramwen'in İngiliz sömürgeciliğine karşı durmasıyla ilişkilendirerek sömürgecilik girişimlerini eleştirmiştir. Yazar, Ovonramven imgelemiyse kültürel yakınlığa dikkat çekerek sömürgecilik anıştırması yapar. Obembe'nin civar ülkelerden benzer geçmişe sahip yerler arasından seçtiği Benin'in tarihiyle bu seçimin nedeni vurgulanır. Kuşkusuz sömürgecilik girişimleri ile mücadele etmek mümkün olsa da, sömürgecileri tam anlamıyla püskürtmek kolay değildir. Ovonramven'in karşı duruşuna rağmen, 1892'de o İngilizlerle bir koruma antlaşması imzalamak zorunda kalmıştır. Neticede yazar bu tür küçük ayrıntıları metnin içine serpiştirerek bir farkındalık oluşturmak ister.

Yazar, metinde sömürgecilerin ekonomik yaptırımlarının yanında kültürel tahribatlarına da odaklanır. Metin boyunca, betimlemelerle örülü satırlar arasında sömürgecinin kültürel hegemonyasını sürdürdüğünü gösteren ifadeler kullanılır. Anlatıcı, babasını tasvir ederken, "Oturma odasındaki tek kişilik koltukta yalnız başına oturmuş, yüzünü en sevdiği gazetenin, *The Guardian*'ın bir nüshasına gömmüş yarı okuyor yarı annemi dinliyordu." (Obioma, 2019, 10) der. Görüldüğü üzere romanın anlatımında sömürgecinin dilinin ve kültürünün yerel halka sirayet ettiği aşikardır. Yüksek bir gelir düzeyinde olduğu anlaşılan ailenin sıradan günlük pratiklerden olan gazete okuma eylemini yerel bir yayın yerine İngilizce dilinde yayımlanan uluslararası ölçekte bir kaynaktan takip etmesi bu konuya örnek olarak verilebilir. Buna ek olarak, roman anlatıcısı betimlemelerini sürdürürken babasını nasıl hayal ettiğini anlatır: "Telefonun pon-pon, pon-pon sesi defalarca kendini tekrar ederken ben de tehlikeli kentteki yeni evinde, gözünde gözlükleriyle oturan ve *The Guardian* ya da *The Tribune* okuyan babamı hayal etmeye çalıştım. Onun bu görüntüsü telefonun çalması ve annemin ahizeyi kaldırmasıyla havaya uçtu" der (Obioma, 2019, 62). Anlatıcının babasıyla ilgili konuştuğu kısımlarda sömürgecinin diliyle yazılmış yayınların isimlerini öncelediği görülür. Babasını betimlerken sömürgecinin yayın organlarının isimleri öne çıkarken, bu yayınlara ne yerel medyadan ne de farklı ülkelerde İngiliz dilinde uluslararası düzeyde çıkarılan yayınlardan söz edilmez. Buna koşturarak, romandaki baba karakterinin kendisini "Ben Bay James Agwu, Nijerya Merkez Bankası personeli" (Obioma, 2019, 170) şeklinde tanıttığı görülür. Romanda sömürgecinin kültürüne ait kişi adlarının Nijeryalı aile üyelerine verildiği görülmüştür. Böylelikle sömürgecinin sömürge toplumu üzerindeki kültürel nüfuzunun boyutlarına ışık tutulur. Obioma romanın birçok yerinde bu tür göndermelere sıklıkla başvurarak, ortalama bir

Nijeryalının gündelik pratiklerinin sömürgecinin enstrümanlarına dönüşmesini vurgulamak ister: “The Guardian gazetesi okuyan bir adam yanımızda durdu, gazeteyi bıraktı ve Nonso’ya birkaç bozukluk verdi” (Obioma, 2019, 225).

Obioma metni İngilizce yazarak Achebe’nin açtığı yoldan yürümeyi tercih eder. Achebe’nin “Hikâyesini, aralarında beyaz Avrupalıların ve sömürgeci kültürünün temsilcilerinin de bulunduğu kitlelere ulaştırabilmek için İngilizce yazdığı” (Avcu, 2019, 198) söylenebilir. Bu bağlamda, Obioma’nın sömürgecinin diliyle yazması, deneyimlenen kültürel değişiminin bir çeşit yansıması olarak görülür. Romanda anlattığı döneme ait kültürel, dini ve siyasi ayrıntıları uzun betimlemeler arasına yerleştiren Obioma, metnini İngilizce yazarken İgbo dilindeki birtakım ifadeleri dil bütünlüğünü bozmak için kullanır. Böylelikle onun dilde bir melezlik oluşturduğu söylenebilir. Buna ek olarak, bu durum kültürel ayrıntıları sömürgecinin diliyle anlatmaya çalışmanın güçlüğünden ziyade, dilsel bir karnaval oluşturma isteği ekseninde değerlendirilmelidir. Metindeki dominant taraf sömürgecinin dili olan İngilizce iken, Obioma dilsel hiyerarşiyi sarsarak İgbo dilinden ifadeleri metnin içine koyar.

Başka bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, metinde sömürgecinin dilinin gücü yazar tarafından okuyucuya hissettirilir. Ancak kültürel farklar nedeniyle İgboların İngilizce konuşmalarında bazı ihlallerin gözlenmesi postkolonyal bir durum olarak görülebilir. Eserde bununla ilgili olarak: “Kızgın olduklarında ebeveynlerimizin sıklıkla İngilizceye dönme nedenleri buydu çünkü kızgın olduklarından söyledikleri her şeyi açıklamak istemiyorlardı” (Obioma: 2019, 46) denilmektedir. Yukarıda görüldüğü üzere sömürgecinin diliyle söylendiğinde ek açıklama yapmak gerekmemektedir. Bu noktada, daha açık ve anlaşılabilir bir mesaj vermek için sömürgecinin dilinin kullanıldığı söylenebilir. İlk bakışta bu durumun makul bir çıkarım olmadığı düşünülse de sömürge döneminde yapılan kültürel ve dilsel asimilasyon çalışmalarının bir sonucu olarak ortaya çıktığını iddia etmek mümkündür. “Hatta babam İngilizce’de bile hem ağır kelimelerin hem de İngilizce deyimlerin kullanımını ihlal ediyordu. Bir keresinde Ikenna daha bir çocukken, henüz ben doğmadan önce, babam ona çok ciddi bir tonda *Take time*³ deyince nasıl itaatkâr bir şekilde yemek masasının üzerine tırmanıp duvar saatini çivisinden çıkarttığını anlatmıştı” (Obioma: 2019, 46). Eserde, sömürgecinin dilinin kullanımında anlamsal boşluklar, dilsel derinliğin yakalanmaması ve anlam karmaşası gibi sorunların çıktığı vurgulanır. Öte taraftan, metinde yazarın sömürgecinin dil zenginliğine yaptığı güzelleme de dikkat çekmektedir. Bu düşünce sömürgecinin sömürgecilik niyetlerini meşrulaştırmasına hizmet eder. Ayrıca, söz konusu durum Edward Said’in Doğuluların Batı dünyasından algılanışı ile ilgili olarak Marks’a gönderme yaparak onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir ifadesini hatırlatır (Said, 2013, 306-307). Bu bağlamda “Doğulu insanlar ve onların toprakları, sırf Doğulular kendi kendilerini asla yönetemeyecekleri için, çok daha rasyonel olan Batılılar tarafından yönetilmeliydi” (Geçikli, 2015, 80) şeklinde bir yorum da yapılabilir. Bu çerçevede bir gelişmişlik göstergesi sayılabilecek bilimsel olguların bir

³ (İng.) Aslında “acele etme” anlamına gelmekle beraber kelimelerin birebir anlamlarıyla “saati al” olarak anlaşılmalıdır. (ç.n.) (Obioma, 2019, 46).

dil içerisinde bulunmaması sömürgecilik faaliyetlerine alan açmıştır. Kültür ve dil nosyonlarının birbirinden ayıramayacağı düşünüldüğünde, dildeki kavram eksikliğinin kültürel ve bilimsel geri kalmışlığa işaret ettiği de açıktır. Bu durum sözü edilen geri kalmışlığın oluşturduğu boşlukların sömürgeciler tarafından doldurulacağı anlamına da gelmemelidir. Frantz Fanon'un sömürülenlerin psikolojilerine ilişkin sömürülen halkların manevi dünyalarında yaşadıkları travmaları açık ettiği yapıtlarında bu sömürü de vurgulanır. Diğer taraftan Obioma, metinde İngilizce Nijerya'nın resmi dili olsa da aile ve akrabalar arasında konuşulmasının birtakım sorunlara sebep olduğunu dile getirir. Bu bağlamda, metinde anlatıcı "İngilizce, her ne kadar Nijerya'nın resmi dili olsa da yabancıların ve akraba olmadıklarımızın size hitap ederken kullandığı resmi dildi. Eğer içinizden biri onu kullanmaya başlarsa siz ve arkadaşlarınız veya akrabalarınız arasında kraterler açabilme gücüne sahipti" (Obioma, 2019, 30) der. Yazarın İngilizce ile ilgili romanın farklı yerlerinde ortaya koyduğu yaklaşımlar hem sömürgecinin hem de sömürülenin durumunu açıklar niteliktedir. İngilizce'nin gücü, bilimsel nosyonları izah etmedeki yetkinliği ve çok boyutluluğu vurgulanırken, aile ve yakın akraba arasında kullanılmasının ilişkilere ciddi zararlar verebileceğinin altı çizilmiştir. Başka bir ifadeyle, sömürgecinin dili Nijerya'nın resmi dili olmasına rağmen, insan ilişkilerinde uçurumlar açabilecek boyutta bir düşünsel uzaklığı gösterir. Bu bağlamda yazarın Nijerya toplumunun başına gelenlerden İngilizleri sorumlu tutmasına rağmen, betimlemelerinde hem sömürgeciyi hem de sömürüleni tarafsız olarak anlatmaya çalıştığı söylenebilir.

Obioma İgbo kültürüne ilişkin bazı ayrıntıları yazınında dile getirmeye çalışır. Romanın ilk bölümü başlamadan bir harita ile hikâyenin geçtiği Akure'deki yerleşim yerleri gösterilir. İlk bakışta bir Camii, Tanrı Kilisesi Meclisi ve Semavi Kilisesi göze çarpar. Bu çok kültürlü ve çok dinli toplum düzeninde Obioma, Nijerya toplumunun bir minyatürünü okura sunar. İgbo kültürüne ait deyişlerin, kültürel ayrıntıların, yaşama dair unsurların ve hikâyelerin okurla paylaşımı sömürgecinin asimilasyonu ile ortaya çıkan yeni kültürel durumların ayırdına varmak için çarpıcı bir deneyim oluşturur. Buna ek olarak, "İgbo toplumu, insanların erilliğine ve dişliliğine inanan bir toplumdur" (Avcu, 2019, 199). Bu nedenle erilliğin üstünlüğün ve dişliliğin zayıflığının toplum içerisinde görüldüğü söylenebilir. Bu bağlamda "İgbo toplumunun kültürünün, geleneklerini ve inanışını misyonerlerden ve sömürgecilik politikalarından koruyamamasının temel nedenlerinin bir tanesi kalıplaşmış ve değişime açık olmayan erillik anlayışıdır" (Avcu, 2019: 200) denilebilir. Erilliğin bağınaz bir düşüncenin dayatılmasıyla ve iyi olana yönelik değişime kapalılık hususlarına paralellik gösterdiğinden sömürgecinin niyetlerini önceden kavrayarak bir duruş göstermelerini engellediği söylenebilir.

Sömürgeciliğin sadece sömürgecinin kültürel ve dilsel yayılımından ibaret olmadığı aşikârdır. Sömürge döneminde dinsel bir asimilasyonun yapıldığı misyonerlik faaliyetleriyle toplum üzerinde dinsel bir dayatmaya gidildiği anlaşılır. Bu durum romanda kötü bir üne sahip olan Omi-Ala nehriyle ilişkilendirilerek ifade edilir. "Avrupa'dan sömürgeciler geldiğinde ve İncil'i tanıttıklarında, Omi-Ala'ya inananları ondan koparmışlardı; bu durum artık değişti ve şu anda çoğunlukla Hıristiyan olan insanlar onu lanetli bir yer olarak görmeye başladılar. Kirletilmiş bir

beşik gibi” (Obioma, 2019, 21). Romanın başında Omi-Ala nehri çocukların gitmesinin yasak olduğu bir alan olarak tanıtılır. Nehrin sahip olduğu bu uğursuzluğun Hıristiyan sömürgecilerin gelişinden sonrasını çağırıştır, sömürgecilerin oluşturduğu kültürel tahribatı gözler önüne serer. Bir yandan misyonerlik faaliyetleriyle dinsel bir yayılım hedeflenirken bir yandan toplumun gündelik pratiklerine ve alışkanlıklarına müdahale edildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda metinde kardeşlerin önemli anlarda söylediği bir şarkı tasvir edilirken, toplumun gündelik pratiklerinin sömürgecinin istediği yönde değiştirildiği görülür (Obioma, 2019, 22). İktisadi ve kültürel sömürünün yanında, dinsel yayılımın sömürgecinin amaçlarından biri olduğu yadsınmaz.

Roman verdiği ayrıntılarla 1990'ların başlarında Nijerya'daki siyasi durumu resmetmeye çalışır. Bu dönemin sosyal yansımaları metin içi betimlemelerle anlatılmıştır. 1993 yılında gerçekleşecek olan seçim öncesi kutuplaşmaları anlatmak için anlatıcı “Sopalar ve palalarla silahlanmış bir grup adam topluca yürüyorlar, sinsice etrafa bakıyorlar ve monoton bir sesle mırıldanıyorlardı” (Obioma, 2019, 130) der. Siyasi ortamın oldukça gergin olduğu vurgulanırken, bu durumun sokağa şiddet örnekleriyle yansıdığı görülmektedir. Siyasi ihtilafların neden olduğu çatışma ortamı sokağa çıkmayı güvenli bir eylem olmaktan çıkarır. Metinde kardeşlerin eve dönme yolunda karşılaştıkları kargaşa bu durumu yansıtır; “Geçip gitmelerinin ardından evlerinin birinin arkasına süründük ve tam arka bahçenin ortasına park edilmiş, içinde ölü bir adam yatan, ön kapısı açık bırakılmış bir minibüs bulduk” (Obioma, 2019, 130). Resmedilen şiddet ortamının İgbo kültürünü olumsuzlamasının yanısıra, periskopu büyük parçaya odaklayarak Afrika kıtasının genelinde yaşanan insani sorunları açık ettiği aşikârdır. “Çünkü kara kıta şiddet, hoşgörüsüzlük, tecavüz, cinayet, kölelik, efendi-köle ilişkisi, sürgün, ayrımcılık ve yersiz yurtsuzlaştırma gibi insani özellikten uzaklaştırmanın her türden örneğinin arka planı olarak” (Geçikli, 2014, 62) görülmektedir.

Obioma eserde toplumun hastalıklarını tanımlamayı ve insanın hatalarının farkına varmasını (Ezeigbo, 2019, 24) amaçlar. Ayrıca o, Nijerya toplumunun yaşadığı travmaları, sömürgeciliğin yol açtığı sorunları, asimilasyonu, yozlaşmayı ve parçalanmayı kendine has üslubuyla anlatır. Toplumun içerisindeki baskı ve şiddet eylemlerinin toplumun en küçük birimi olan aile içine de sirayet ettiği görülür. Metinde babası, Ikenna'ya “Neden en çok seni kırbaçladığımı biliyor musun?” (Obioma, 2019, 45) diye sorar. Ikenna da sebebini bildiğini, en büyük çocuk olduğunu ve kardeşlerinin lideri olduğunu söyler. Bu örnekte de görüldüğü üzere şiddetin toplumun her yerine sıçramış, daha kötüsü Ikenna'nın cevabıyla bunun kanıksanmış olduğu görülür. Ikenna'nın babasının olumsuz durumlarda sıklıkla şiddete başvurmasına karşın bu durumu hiç vurgulamadan sadece soruya cevap vermesi İgbo toplumundaki eril dominant söylemle açıklanabilir. Bu düzlemde, Omi-Ala nehrine babalarından gizli bir şekilde giderek balık tutan çocuklarına babanın tepkisi sert olur; “Sizi medeni insanlar gibi Batılı bir eğitim almanız diye okula göndermek için ter döküp didiniyorum fakat siz bunun yerine balıkçı olmayı tercih ediyorsunuz” (Obioma, 2019, 39) der. Görüldüğü üzere sömürgeci sahip olduğu nüfuzu her sahada ve safhada sömürülene hissettirerek bir algı oluşturur. Bu bağlamda, Batılı anlamda

eğitim alma bir ölçüt olarak karşımıza çıkar. Bu ölçüt aslında sömürülenin Batılı unsurlar için öz potansiyelini görmeden ürettiği bir söylem olarak değerlendirilebilir.

Baba, çocuklarının balık avlamalarına çok kızarak onları bu eylemlerinden ötürü onları azarlayarak “Ba-lık-çı! Sanki kendisi için bir lanetmiş gibi kelimeyi defalarca haykır[ır]” (Obioma, 2019, 39). Daha sonra balıkçılık ile ilgili çocuklara “Dinleyin, size her zaman söylediğim gibi, her şerde daima bir hayır bulabilirsiniz, sizin farklı türde balıkçılar değil, düşünce balıkçıları. Gidip yakalayanlar. Ellerini bu hayatın nehirlerine, denizlerine, okyanuslarına daldıracak ve başarılı olacak çocuklar: doktorlar, pilotlar, profesörler, avukatlar. Tamam mı?” (Obioma, 2019, 43) der. Baba yine de çocuklarına yakıştıramadığı balıkçılık mesleğinden metaforlarla ürettiği kendisine göre onlara yakıştırdığı meslekleri sayarak onların bu konu üzerinde düşünmelerine izin dahi vermeyerek eril bir söylemde bulunur. Baba, üslubunu yumuşatarak “Sizden istediğim şey en büyük avlarını yakalayana dek pes etmeyen bir grup güzel rüyalar balıkçısı olmanız. Sizin önünüze gelen her şeyi yıkan, korku veren ve durdurulamayan balıkçılar olmanız” (Obioma, 2019, 43) diye salık verir. Bu bağlamda metinde aile içi şiddetin yaygın bir şekilde görüldüğü ve şiddete başvurulmayan yerlerde ise İgbo kültürünü geriye götüren eril ve otoriter söylemin yoğun bir şekilde kullanıldığı söylenebilir.

Eneojoh J. Amodu, “Edebiyat, çeşitli sosyal eksikliklerin ortaya çıkmasında çok önemli bir araç olmuştur. Edebiyat, okuyucunun zihnine yol gösterir ve milli bilinç, bütünlük, gelişme gibi hususlar için dünyaya açılan bir penceredir (Amodu, 2013, 123) der. Obioma, Achebe’nin yaptığı gibi İgbo kültürü ve geleneklerine metninde yer vererek Amodu’nun ifade ettiği edebiyatın kültürel yayılımını önceler. Öte taraftan edebiyat vasıtasıyla kültürel ve geleneksel olanın sunulmasının yanında, toplumun yaşadığı olaylara bir ayna da tutulur. Obioma hikâyesini anlattığı zamandaki toplumsal olayları yazınında yansıtmaya çalışır. Buna ilişkin anlatıcı “Her gün adına yol denen çürük ve harap olmuş otoyolların ölüm tuzaklarında genç adamlar ölüyor. Yine de Aso Kayalıkları’ndaki o ahmaklar bu ülkenin hayatta kalacağını iddia ediyorlar. İşte mesele bu, mesele onların yalanları” (Obioma, 2019, 309) der. Bu paralelde, anlatının içerisinde geçen güncel yerleşim yerlerinden yola çıkılarak kasaba tarihiyle toplumun yaşadığı önemli gelişmelerin ilişkilendirildiği görülür. Nehrin kenarında futbol oynarken Boja topu geçmişte Nehrin üzerinden geçilebilen tek yer olan yayalara mahsus köprüye doğru gidecek şekilde topa vurdu. Nijerya iç savaşı esnasında ana köprü havaya uçtuktan sonra, Nijerya askerlerinin istilası durumunda karşıya geçebilmeleri için ikinci bir seçenek olsun diye Biafra askerleri bu köprüyü aceleyle inşa etmişlerdi (Obioma, 2019, 62). Sivil savaşın etkilerinin henüz geçmemesinin bir emaresi olarak Biafra savaşını hatırlatan köprü vurgulanır. Bu bağlamda, anlatıcı babasını tasvir ederken “Merkez Bankası’nın sonu geliyordu ve babamın o gün en çok üzerinde durduğu konu sevdiği ve kendisine akıl hocası olarak gördüğü Nnamdi Azikiwe’nin, Nijerya’nın ilk cumhurbaşkanının, hayatını kaybetme olasılığıydı” (Obioma, 2019, 34) der. Görüldüğü üzere yazar toplumu etkileyen kimseleri ya da olayları anlatı içerisinde kullanarak toplumsal mesajlar vermektedir.

Nijerya'da 1990'ların çalkantılı siyasi ve sosyal ortamının resmedildiği metinde Obioma yakın geçmişe ışık tutmayı planlar. Bu bağlamda, Afrikalı bir yazar olarak Obioma'nın Ezeigbo'nun Afrikalı yazarlara yönelik söylediği “Şu anı yorumlamak ve aydınlatmak amacıyla Afrikalıların geçmişinin gerçekliği ile pençeleşir ve geleceği yönlendirirler” (Ezeigbo, 2019, 11) savını desteklediği söylenebilir. Ayrıca, Obioma'nın toplumsal ve siyasi olaylardan sıklıkla söz etmesi, geçmişte yaşananların geleceği şekillendireceği fikrinden kaynaklanmaktadır.

Obioma, İgbo mitolojisine dair bilgisinin çok büyük bir kısmının annesinden geldiğini söyler (Van Booy, 2020). Annesinin diğer İgbolardan farklı olarak Hıristiyanlıkla Odinani⁴'yi karıştırmadığını belirtir. Bu nedenle daha saf bir enformasyon kaynağından beslendiğini vurgular. Bunun Obioma'nın yazınına sirayet ettiği görülür. Anlaşılacağı üzere, yazar İgbo kültürünün yansımalarının metinde sergilenmesiyle okuyucuya kültürel ve geleneksel olanla sömürgecinin dayatmalarıyla şekillenen arasındaki ayırdına varma fırsatı tanır.

Ikenna ile Boja'nın kavgaya tutuşması bir anlamda kehanetin gerçekleşmesi olarak değerlendirilmesinin yanında Abulu'nun tüm aile tarafından suçlu ilan edilmesine neden olur. Ikenna'nın ölümü aile üyelerini yasa boğar. Benjamin'nin da hapse atılması ailenin kederini katlar. Obioma Ikenna'nın ölümünü betimlerken, aldığı darbenin etkisiyle yerde uzandığı yerin altında büyük bir kan gölü oluşur: ağır ağır hareket eden “kan esrarengiz şekilde (Lokoja'da birleşen Nijer ve Benue nehirlerinin ezik ve pis bir milleti doğurması gibi) hurma yağıyla karışmış ve toprak yollardaki küçük çukurlar içine dolan su birikintileri gibi ağırlanmış kırmızı renkte tüyler ürperten bir manzara oluşturmuştu” (Obioma, 2019, 154). Obioma'nın Ikenna'nın ölümüyle Nijerya'ya uygulanan sömürgecilik çalışmaları sonucunda halkın hissettiği duyguları birbirine bağladığı görülür. Ikenna'nın kanının ağır ağır ilerleyerek buzdolabının altına doğru ilerlemesini Nijer ve Benue nehirlerinin Lokoja'da birleşerek aşağılanmış bir milleti doğurmasına benzetmek kolonyal çalışmaların postkolonyal yansıması olarak değerlendirilebilir.

Sir Fredrick Lugard 1914'te İngiltere'nin Nijerya Valisi olarak daha önce iki ayrı sömürge olan Nijerya'yı tek bir çatı altında birleştirmek için görevlendirildiğinden Obioma da buna anıştırma yaparak birçok farklı kültür, din, gelenek ve etnisiteden oluşan Nijerya toplumunu kolonyal amaçlar için birleştirmek isteyen İngilizleri eleştirir ve Nijerya halkının kolonyal bir özne olarak değersiz hissettirilmesini vurgular. Yazarın Ikenna'nın ölümü üzerinden özellikle kanının oluşturduğu şekilden yola çıkarak coğrafi bir metafor üreterek kolonyal güçlerin oluşturduğu tahribata gönderme yapması Fanon'un Avrupalılar için söylediği: “Avrupa harfiyen Üçüncü Dünyanın yaratımıdır. Avrupa'nın yüzeyinde görülen bereketinin altında, sömürgecilerden akan maddi zenginlik ve emek, Zencilerin, Arapların, Hintlilerin ve sarı ırkların alinteri ve cesetleri yatmaktadır” (Fanon, 1963, 76) sözleriyle açıklanabilir. Buna ek olarak, yazarın Nijerya halkının ötekileştirilmesini bir ölüm ve kan imgelemi üzerinden resmetmesi Fanon'un sömürge halklarının hissettikleri üzerine yazdığı metinlere gönderme olarak

⁴ “Odinani, geleneksel İgbo toplumunu yöneten inanç sistemidir” (Ngangah, 2020, 2).

değerlendirilebilir. Fanon'un sömürgecileri sert bir üslup ile hicvettiği metinlerde ortaya konulan sömürgecinin hissettiği yeryüzünün lanetlileri durumu, Obioma'nın yazınında pis ve eziklik olarak görülür.

3. Sonuç

Chigozie Obioma'nın *Balıkçılar* isimli eseri ortaya koyduğu içerik ve bu içeriği oluşturma biçimiyle son yıllarda adından söz ettiren bir yapıttır. Obioma aynı kültürü paylaştığı Chinua Achebe'nin yolundan giderek eserini sömürgecinin dilinde yazar ve Nijerya'nın 1990'ların başındaki siyasi, kültürel ve sosyolojik görüntüsünü resmeder. Eser olay örgüsü, karakter ilişkileri ve yazım dili açısından yalın bir görüntü sunsa da Nijerya'daki kültürel birikime, tarihi meselelere ve sömürgeciliğin bıraktığı tahribata çarpıcı betimlemeler ile ayna tutar. Kültürel birçok öğenin kullanıldığı romanda yazar sömürgecinin dilini kullanarak kültürel motifleri okuyucuyla buluşturur. Ortaya çıkan bu kültürel asimilasyonu yazının muhtelif yerlerinde dile getiren yazar, yerel, kültürel, küresel, ekonomik, sosyal ve ekonomik birtakım göndermeler yapar. Bunlar titizlikle incelendiğinde altında sömürgecinin hicvedilmesi yattığı gibi halkın öz sorumluluğunda olan konulardaki bozulmanın da ortaya konulduğu söylenebilir. Sonuç olarak, Chigozie Obioma'nın *Balıkçılar* isimli romanında postkolonyal söylem ışığında kültürel değerleri, sömürgecinin bıraktığı tahribatı, özellikle 1990'larda Nijerya'da yaşanan önemli tarihi ve siyasi olayları eleştirel bir şekilde okuyucuyla buluşturduğu görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Achebe, Chinua. *The Trouble with Nigeria*. London: Heinemann Educational Books, 1983.
- Ajibade, Kunje. "I'm interested in the metaphysics of being and existence: Chigozie Obioma in conversation with Kunle Ajibade. *Journal of the African Literature Association* 13/2 23 April 2019, 255-262. DOI: 10.1080/21674736.2019.1602327
- Amodu, Eneojoh, Jonah. "Literature as a Mirror of Society: A Literary Analysis of Mohammed Idris' A Mystical Ring". *AJELLSAwka Journal of English Language and Literature Studies* 4/1 2013, 22-136.
- Avcu, İsmail. "Chinua Achebe'nin Afrika Üçlemesi: Parçalanma, Artık Huzur Yok, Tanrının Oku'nda Kültür ve Kimlik". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23/1 16 Mart 2019, 195-210. <http://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunisobil/issue/43928/538475>
- Ezeigbo, T. Akachi. *Facts and Fiction in the Literature of the Nigerian Civil War*. Unity Pub. & Research, 2019.
- Fanon, Frantz. (1963). *The Wretched of the Earth* (C. Farrington, Trans.). New York: Grove Press, 1963.
- Geçikli, Kubilay. *Against Dehumanization, Re-humanization in J. M. Coetzee's Work*. *Littera Edebiyat Yazıları* 35 2014, 59-68.
- Geçikli, Kubilay. (2015). "Orientalism of the Occident: Nadeem Aslan's Maps for Lost Lovers, Interactions". *Ege University Press* 24/1 2015, 79-90.
- Güngör, Bilgin. *Postkolonyalizm ve Edebiyat: Türk Edebiyatından Sömürgeciliğe Bakış*. İstanbul: Hece Yayınları, 2018.

- Habila, Helon. "The Fishermen by Chigozie Obioma Review". *The Guardian*. Erişim 17/02/2023. <https://www.theguardian.com/books/2015/mar/13/the-fishermen-chigozie-obioma-review>
- Hoekema, David. "Faith and family in Nigeria". *Cristian Century*. Erişim 03/12/2022. <https://www.christiancentury.org/reviews/2016-11/faith-and-family-nigeria>
- Lomba, Ania. *Kolonyalizm Postkolonyalizm* (Çev. Mehmet Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Ngangah, Inocent, Chijindu. "Odinani". *A Discourse in Philosophy of Culture*. Erişim 18/10/2023 <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3590960>
- Obioma, Chigozie. *Balıkçılar* (Çev. Özgür Atılım Turan). İstanbul: Pegasus Yayınlar, 2019.
- Obioma, Chigozie. "I read Morning, Night and in Between': How One Novelist came to Love Books". *New York Times*. Erişim 1/3/2023. <https://www.nytimes.com/2018/12/03/books/review/chigozie-obioma.html>
- Said, Wadie, Edward. *Şarkiyatçılık Batının Şark Arayışları* (Çev. Berna Ülner). İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Van Booy, Simon. (16 June 2020). "Chigozie Obioma". *The WD Interview*. Erişim 08/03/2023. <https://www.writersdigest.com/be-inspired/chigozie-obioma-interview>
- Yılmaz, Şahin, Zennube. *Uwe Timm'in Morenga Roman Örneğinde Alman Edebiyatında Postkolonyalizm*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

"1990'ların Postkolonyal Yansımaları: Chigozie Obioma'nın Balıkçılar İsimli Romanı" başlıklı makale, bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayın organına gönderilmemiştir.

The article titled "Postcolonial Reflections of the 1990s: Chigozie Obioma's The Fishermen" has been prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethics principles, no falsification or distortion has been made on the data, no partial or complete plagiarism has been made from another research, and it has not been sent to another publication organ for publication.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

"1990'ların Postkolonyal Yansımaları: Chigozie Obioma'nın Balıkçılar İsimli Romanı" başlıklı makaleyle ilgili olarak diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması söz konusu değildir.

There is no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled "Postcolonial Reflections of the 1990s: Chigozie Obioma's The Fishermen".

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Çalışma iki yazarlı olarak yürütülmüştür. / The study was conducted with two authors.

Yazarlık katkıları her yazar için yüzde 50'dir. / Authorship contributions are 50 per cent for each author.



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 1, Issue/Sayı: 1, ss. 54-68, December/Aralık 2023

Mushaf Kitâbetinde Hattat Tasarrufları*

Clerk Errors Problem in Mushaf Spelling

Abdullah Refik Acar¹ Ali Rıza Gül²

Öz

Bu makalenin konusu, Hz. Peygamber döneminde yazılmasından başlamak üzere Hz. Osman döneminde istinsah edilmesi ile başlayan ve Abbâsîlerin ilk dönemlerinde Ebû Abdірrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî'nin (öl. 175/791) yaptığı çalışmalar ile son şeklini bulan Mushaf yazımı ve okumaya katkı sağlayan hareke, nokta vb. işaretlerdir. İsmi bir tecellisi olarak dünya üzerinde en çok okunan kitap olan Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'e vahyedilmeye başladığı ilk andan itibaren öncelikle ezberlenmek suretiyle kayıt altına alınmaya başlanmıştır. Başta Hz. Peygamber'in kendisi ve akabinde de sahabe tarafından ezberlenmek suretiyle ilk tescili sağlanan Kur'ân'ın, yazı konusunda mahir sahabilerin marifetiyle satırlara da aktararak başka bir surette de tescil edilmesi sağlanmıştı. Kur'ân ilimleri kitâbiyatında "vahiy kâtipleri" olarak söz edilen bu ilk dönem hattatları bugünkü şekil ve teknikle olmasa da Kur'ân'ı baştan sona çeşitli malzemeler üzerine yazmak suretiyle kayıt altına almışlardır. Başlangıçta bir kitap haline getirilmemiş olan bu yazılı malzemeler Hz. Ebûbekir döneminde derlenip bir araya getirilmiş ve nihâyetinde Hz. Osman döneminde tekrardan yazdırılmak suretiyle Mushaf haline getirilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk olarak yazıldığı ve daha sonra istinsah edildiği dönemlerde Arap yazısı, iskeleti benzer harfleri birbirinden ayıracak noktalar ve okumayı kolaylaştıracak hareketlerden yoksundu. Birçok âyetin farklı şekillerde okunmasının yolunu açan bu durum, okuryazar olan Araplar arasında bile ihtilaflara neden olmuştur. Arap olmayanlar ise Arapçanın dil özelliklerine vakıf olmamaları hasebiyle Kur'ân okumada Araplara nazaran çok daha büyük güçlüklerle karşılaşmışlardır. Müslümanlar arasında önemli bir problem haline gelen bu meselenin çözümüne katkı sağlamak üzere Kur'ân'a öncelikle i'râbı gösteren işaretler konulmuş, akabinde yazılışı birbirine benzeyen harfler birbirinden farklı nokta konfigürasyonlarıyla kendilerine has formlara kavuşturulmuş, son olarak da Kur'ân metninin tamamen harekelenmesi ile kırâati kolaylaştırmaya matuf hattat tasarrufları ile metin günümüzdeki şekline kavuşturulmuştur. Ancak mushaf metni üzerinde gerçekleştirilen hattat tasarrufları her zaman kırâati kolaylaştırmaya matuf olmamıştır. Halîl b. Ahmed'in Kur'ân'ın klasik formu üzerinde harekeleme çalışmasını yaptığı dönemde Arap yazı sanatında da yazının estetik yönünü

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 20.12.2023, Kabul Tarihi / Date Accepted: 24.12.2023, Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2023.

¹ DİB Mushafları İnceleme ve Kırâat Kurulu Üyesi, E-Mail: arefikacar@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2165-3073>

² Prof. Dr., ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, E-Mail: argul@ogu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5194-3223>

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Acar, Abdullah Refik – Gül, Ali Rıza. "Mushaf Kitâbetinde Hattat Tasarrufları". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 1/1 (Aralık. 2023), 54-68. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10428318>

önceleyen bazı gelişmelere tanık olunmuştur. Özellikle hicrî ikinci asırdan başlamak üzere Arap yazı sanatında ortaya konan yenilikler Mushaf yazımında estetiğe yönelik hattat tasarruflarının önünü açmıştır. Sistemli bir hale gelinceye kadar yaklaşık beş asır devam eden bu gelişme süreci yazının estetik yönüne üst düzey katkı sağlamış olmasına rağmen maalesef zaman içerisinde estetik kaygısının baskın hale gelmesiyle kırâatte kolaylık sağlamak yerine zaman zaman yanlış okumalara yol açabilen kompozisyonların oluşmasına da sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Mushaf, Vahiy Kâtibi, Kırâat, Noktalama ve Harekeleme, Hattat tasarrufları

Öne Çıkanlar

- Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber döneminde vahiy kâtiplerine yazdırılmıştır.
- Kur'ân-ı Kerîm hem ezberlenmek hem de yazmak suretiyle tescil edilmiştir.
- Kur'ân-ı Kerîm'in yazıldığı dönemdeki yazı harekesiz ve noktasız bir yazıdır.
- Erken dönem hattat tasarrufları Kur'ân okumayı kolaylaştırmayı hedeflemektedir.
- Hat sanatındaki gelişmeler yazıda estetik kaygıyı ön plana çıkarmıştır.

Abstract

The subject of this article are this article are the diacritical mark, dots, etc. That contributed to reading and Mushaf style of writing written during the Prophet's period, copied during the Ottoman period, given the last form by Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (d. 175/791), during the early Abbasid era. The Holy Quran, which is the most read book in the world as a manifestation of its name, began to be recorded by memorizing since the first moment it was revealed to the Prophet. The Quran, which was first recorded by memorization by the Prophet himself and then by his companions, was recorded in another way by writing on the lines with the help of the companions who were skilled in writing. These early calligraphers, who are referred to as "revelation scribes" in the Quranic sciences literature, recorded the Qur'an from beginning to end by writing on various materials, although not in today's form and technique. These written materials, which were not initially compiled into a book, were compiled and brought together during the reign of Abu Bakr and eventually were rewritten and turned into Mushaf during the reign of Osman. At the time when the Holy Quran was first written and later copied, the Arabic script lacked the dots to distinguish similar letters and the marks that would make it easier to read. This situation, which paved the way for many verses to be read in different ways, caused conflicts even among literate Arabs. Non-Arabs, on the other hand, encountered much greater difficulties in reading the Quran than Arabs as they were not familiar with the linguistic features of Arabic. In order to contribute to the solution of this issue, which has become an important problem among Muslims, first of all, signs indicating i'rab were placed in the Quran, and then letters with similar spellings were given their own forms with different dot configurations, finally by completely activating the text of the Quran, the calligrapher's practices aimed at facilitating recitation were brought to their current form. The calligrapher's arrangements made on the text of the Mushaf were not always aimed at making the recitation easier. During the period when Halil b. Ahmed was working on the hyphenation on the classical form of the Quran, some developments were made in the art of Arabic calligraphy that prioritized the aesthetic aspect of the writing. The innovations introduced in the art of Arabic calligraphy, especially starting from the Hijri II. century, paved the way for aesthetic calligrapher practices in writing the Mushaf. Although this development process, which continued for about five centuries until it became systematic, contributed to the aesthetic aspect of the writing at a high level,

unfortunately, as the aesthetic concern became dominant over time, it also caused the formation of compositions that could sometimes lead to misreadings, instead of contributing to the ease of reading.

Keywords: *Quran, Mushaf, Revelation Clerk, Calligrapher, Recitation, Punctuation and Hemography, Calligrapher's compositions*

Highlights

- Holy Quran it was written down by the revelation scribes during the time of the Prophet.
- The Holy Quran has been registered by both memorizing and writing.
- The writing of the period when the Holy Quran was written was without any vowels or dots.
- Early calligrapher writings aim to make reading the Quran easier.
- Developments in calligraphy have brought aesthetic concern in writing to the fore.

1. Giriş

Nüzûlünden günümüze kadar her devirde ve coğrafyada mütemadiyen gelişme gösteren Mushaf yazımı, Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'e vahyedilmesini takip eden ilk andan itibaren müslümanların ciddi manada ihtimam gösterdikleri konulardan biri olmuştur. Nazil olduğu dönemde Arap coğrafyasında kullanılmakta olan yazı şekli ile kayıt altına alınan Kur'ân âyetleri Hz. Osman döneminde istinsah edilinceye kadar bu yazı formunu muhafaza etmiştir. Emevîler döneminden başlamak üzere yazı sanatında ortaya konan yeni usuller Mushaf yazımına farklı bir boyut kazandırmış, takip eden dönemlerde ise yazıda kompozisyon ve estetiğin ön plana çıkması Mushaf yazımında hattat tasarrufu kabilinden bir takım estetik tercihlerin yolunu açmıştır. Cem' ve istinsah dönemlerinde sanatsal bir özellik arz etmeyen Mushaf yazımı takip eden dönemlerde yazıya dair bazı tekniklerin geliştirilmesi neticesinde ortaya çıkan hat sanatı ile farklı bir çehreye bürünmüş ve mütemadiyen gelişme göstererek günümüze kadar devam etmiştir.

Mushaf yazımında hattat tasarrufları birbirinden farklı zamanlarda ve iki farklı tarzda gerçekleşmiştir. Kur'ân'ın nüzulünden başlayıp Halil b. Ahmed'in gerçekleştirdiği ve günümüzde de halen kullanılan harekeleme çalışmalarının yapıldığı ilk dönemde değişik zaman ve kategorilerde hattat tasarrufu kabilinden bazı faaliyetler gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak, iskeletleri birbirine benzeyen harflerin ayırt edilmesini sağlamanın yanında kelimelerin sarfî ve nahvî özelliklerine işaret etmek üzere harflerin üstüne, altına ya da önüne farklı sayıda noktalar ilave edilmiş, zaman içerisinde artan noktalar da yanlış okumalara yol açınca önce noktaların renklendirilmesi cihetine gidilmiş son olarak da günümüzde de kullandığımız hareke sistemine geçilmiştir. Bu dönemde gerçekleştirilen hattat tasarruflarının ana teması Kur'ân okumada kolaylığın sağlanması ve yanlış okumaların önlenmesidir.

İshak b. Hammâd el-Kâtib ile başlayan³ ve günümüze kadar devam eden süreçte Mushaf yazısı daha çok estetik yönüyle ele alınmış⁴ ve sonraki dönemlerde aklâm-ı sitte⁵ olarak şöhret bulan yazı stilleri Mushaf yazımında sıklıkla kullanılmıştır. Yazı sanatının estetik yönü ile alakalı olan bu tür hattat tasarrufları nitelik bakımından konumuzla ilişkili olsa da kompozisyon ve harflerin birbirine oranı gibi göze hitap

³ Nihad M. Çetin, "Aklâm-ı Sitte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/276.

⁴ M. Uğur Derman, "Hat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/428.

⁵ Aklâm-ı Sitte hakkında detaylı bilgi için bkz. Nihad M. Çetin, "Aklâm-ı Sitte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/276-280.

eden unsurlar ön planda olduğu için okumayı kolaylaştırmaktan ziyade zaman zaman okumayı güçleştirebilecek tasarruflara da zemin hazırlamıştır.

Bu makalede Mushaf imlâsında kırâat farklılıklarına delalet eden yazım hususiyetlerinden ziyade asr-ı saadetten başlamak üzere Abbâsîlerin ilk dönemlerini de kapsayan süreçte Kur'ân-ı Kerîm'in okunmasında kolaylık sağlamayı hedefleyen ve hattat tasarrufu kabilinden değerlendirilebilecek geliştirmeler hakkında bilgiler vereceğiz. Bu meyanda öncelikle Mushaf yazım süreçlerine ilişkin kaynaklarda yer alan bilgileri kısaca özetledikten sonra hattat tasarrufu olgusunun çerçevesini belirleyeceğiz. Bunun akabinde sırasıyla Hz. Peygamber, Hz. Ebûbekir ve Hz. Osman dönemlerinde gerçekleştirilen Mushaf yazımı süreçlerine ve yazılan Mushaf'ların niteliklerine dair bilgiler verdikten sonra konumuzun ana teması olan kırâat kolaylığı sağlayan hattat tasarrufları bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'in hareketlenmesi, noktalanması ve vakıf işaretleri konulması hususundaki bilgileri analiz edeceğiz.

2. Mushaf Kitâbetinin Tarihi Seyri

İslâm öncesinde ve İslâmiyetin gelişini takip eden ilk yıllarda halk arasında biliniyor olmasına rağmen bir tescil vasıtası olarak revaç bulmayan yazı, Kur'ân âyetlerinin tespitinde önemli bir araç haline dönüştüğü için⁶ süreç içerisinde çeşitli gelişmeler kaydetmiştir. Vahyin başlangıç döneminde bölgede yaygın olarak kullanılan iki yazı stili olan *meşk* ve *cezmi* usulleri⁷ Mushaf⁸ kitâbetinde de kullanılmış ancak kısa süre sonra bu yazı stillerinden düzenli, geometrik yapısıyla ön plana çıkan *cezmi* stili Mushaf kitâbetine has yazı haline dönüşmüştür. Vahyin başlangıcından Emevîler dönemine kadar Mushaf kitâbetinde kullanılan bu yazı şekli zamanla kullanımdan kalkmış⁹ ve önceleri Mushaf kitâbeti dışındaki alanlarda kullanılan yuvarlak karakterli yazı kullanılmaya başlanmıştır.¹⁰

2.1. Hz. Peygamber Dönemi (Nüzûl Dönemi)

Hz. Peygamber döneminde Mushaf kitâbeti bağlamında icra edilen faaliyetler nazil olan âyetlerin behemehâl kayıt altına alınmasından ibaretti. Hz. Peygamber çeşitli usullerde kendisine vahyedilen âyetleri bizzat kendi gözetimi altında vahiy kâtiplerine yazdırıyordu. Hz. Peygamber kendisine Kur'ân âyetleri nazil oldukça hemen vahiy kâtiplerinden birisini çağırıp söz konusu âyetin hangi sureye dâhil edileceğine dair bilgiyi de kendisine bildirdikten sonra yazılı olarak kayıt altına alınmasını sağlıyordu.¹¹

⁶ Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, (İstanbul: İFAV, 2009), 164.

⁷ Muhittin Serin, "Mushaf (Hat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 31/248-249.

⁸ Mushaf kavramı her ne kadar Hz. Osman döneminde tedavüle giren bir kavram olsa da biz sürecin tamamı için Mushaf kavramını kullanacağız.

⁹ Serin, "Mushaf (Hat)", 31/249.

¹⁰ M. Uğur Derman, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/1.

¹¹ Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1972), 1/236.

Kur'ân'ın nazil olmaya başladığı dönem itibariyle yazı yazmaya uygun kâğıt ve benzeri malzemenin olmayışı ya da çok kısıtlı oluşu nedeniyle¹² bu dönemde kitaplaşmış veya düzenli sayfalar halinde yazılmış bir materyalden bahsetmek mümkün değildir.¹³ Lakin bu durum Kur'ân âyetlerinin ilk andan itibaren yazıyla kayıt altına alındığı gerçeğini ortadan kaldırmaz. Zira insanlığın elinde bulunan en sağlam metin olan Kur'ân¹⁴ Hz. Peygamberin sağlığında ve bizzat onun gözetiminde yazıyla kayıt altına alınmıştır.¹⁵ Ancak yazılan bu âyetler, Hz. Peygamber'e vahyin hala devam ediyor olması ve daha önceden yazıya geçirilmiş âyetlerden bazılarının tamamen ya da kısmen nesh edilmesi ihtimaline bağlı olarak bir kitap halinde tescil edilmemiştir.¹⁶

2.2. Vahiy Kâtipleri

Geçmişte ve günümüzde telif edilen tüm kaynaklar, nazil olan Kur'an âyetlerinin bizzat Hz. Peygamber'in gözetiminde sahabeden yazı yazma konusunda yetkin bazı kimselere yazdırıldığı hususunda görüş birliği içerisindedirler.¹⁷ Hz. Peygamber gerek Mekke'de gerekse Medine'de birçok kimseye vahiy kâtipliği görevi vermiştir. Konu ile ilgili kaynaklarda vahiy kâtiplerinin sayısı hususunda farklı bilgiler yer almaktadır. Hz. Peygamber dönemindeki idari yapıya dair oldukça geniş malumat ihtiva eden *Terâitbü'l-idâriyye* adlı eserde vahiy kâtiplerinin sayısına dair 23 ile 43 arasında değişen sayılar yer almaktadır.¹⁸ Vahiy kâtipliği müessesesine dair yazılmış kapsamlı eserlerden biri olan *Küttâbü'n-Nebî*'de ise 61 sahabinin ismi zikredilmekte ve kimlikleri hakkında detaylı bilgiler verilmektedir.¹⁹

Konu ile ilgili kaynaklarda vahiy kâtiplerinin sayısı ile ilgili olarak zikredilen farklı sayılar şundan kaynaklanmaktadır: Hz. Peygamber kendisine nazil olan âyetleri yazdırmanın dışında mektup, ahitname, ganimet kayıtları ve diğer idari işlerinde de bazı kimselere kâtiplik görevi vermişti. Ancak hangi kâtibin hangi yazım işinde istihdam edildiği tam olarak ayırt edilemediği için kaynaklar zaman zaman bu isimlerin tamamını Kur'ân âyetlerinin yazımı bağlamında vahiy kâtibi olarak değerlendirip belli sayıları ifade etmişlerdir.

Hz. Peygamber Mekke ve Medine dönemlerinde farklı birçok kimseyi vahiy kâtibi olarak tayin etmiştir. Hicretten önceki dönemde ilk vahiy kâtibi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh (öl. 36/656), hicretten sonraki dönemde ise Übeyy b. Ka'b'dır (öl. 33/653).²⁰ Bunların dışında başta dört

¹² Abdurrahman Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), 63-64.

¹³ Abdülvahap Kösesoy, *el-İntisar Bağlamında Kur'an'ın Metinleşme Süreci* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 96.

¹⁴ Ziya Şen, "Kur'an-ı Kerim'in Yazılması", *Diyanet İlmî Dergi* 46/1 (Ocak-Şubat-Mart 2010), 51.

¹⁵ Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 65-67.

¹⁶ M. Suat Mertoğlu, "Vahiy Kâtibi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/447.

¹⁷ Kösesoy, *el-İntisar Bağlamında Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, 98.

¹⁸ Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Kettânî, "et-Terâitbü'l-idâriyye", (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 1/210.

¹⁹ Muhammed Mustafa A'zamî, *Küttâbü'n-Nebî* (Riyad: et-Tıbae el-Arabiyye es-Suûdiyye, 1981), 3-111.

²⁰ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerh-u Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: yy., ts.), 9/19.

halife olmak üzere Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665 [?]), Abdullah b. Erkam (öl. 644-656), Abdullah b. Sa'd (öl. 36/656-57), Muâz b. Cebel (öl. 17/638), Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656), Saîd b. As (öl. 59/679), Ebân b. Sa'id (öl. 13/634), Halid b. Saîd (öl. 14/635 [?]), Şürahbil b. Hasene (öl. 18/639), Talha b. Ubeydullah (öl. 36/656), Mugîre b. Şu'be (öl. 50/670), Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656), Abdullah b. Revâha (öl. 8/629), Sâbit b. Kays b. Şemmâs (öl. 12/633), Hâlid b. Velîd (öl. 21/642), Muaviye b. Ebî Süfyan (öl. 60/680) ve Amr b. As (öl. 43/664) gibi sahâbiler değişik zamanlarda vahiy kâtibi olarak görev yapmış sahâbilerden bazılarıdır.²¹

2.3. Hz. Ebûbekir Dönemi (Kur'ân'ın Cem'i)²²

Hz. Peygamberin vefatından sonra halife seçilen Hz. Ebûbekir döneminde Mushaf kitâbeti bağlamında yapılan en önemli faaliyet, Hz. Peygamber döneminde yazılan ve henüz kitap haline getirilmemiş olan Kur'ân sayfalarının bir araya getirilmesidir.²³ Her ne kadar farklı kaynaklarda yer alan rivâyetlerde Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde cem' edildiğine dair rivâyetler yer alsada genel kanaat cem' faaliyetinin Hz. Ebûbekir döneminde gerçekleştiği yönündedir. Buna göre Yemâme savaşında çok sayıda hafız sahâbinin şehit olması sebebiyle Hz. Ebûbekir Zeyd b. Sâbit'e Kur'ân'ı cem' etme görevini vermiş o da kendisine getirilen yazılı materyallerden ve hafız sahâbilerin nakillerinden şahitler huzurunda Kur'ân'ın cem' edilmesi faaliyetini icra etmiştir. Vefatına kadar Hz. Ebûbekir'in yanında kalan bu Mushaf daha sonra Hz. Ömer'e, ondan da kızı Hz. Hafsâ'ya intikal etmiştir.²⁴

Hz. Ebûbekir döneminde gerçekleşen bu faaliyet genel itibarıyla yazılı materyalin bir araya toplanıp derli toplu bir kitap haline getirilmesinden ibarettir. Cem' faaliyeti esnasında yazıya dair hiçbir farklı tasarrufta bulunulmamış, Hz. Peygamberin vahiy kâtiplerine imlâ ettirdiği şekil muhafaza edilmiştir. Dolayısıyla bu dönemde Mushaf kitâbetinde herhangi bir surette hattat tasarrufundan söz etmek mümkün değildir.

2.4. Hz. Osman Dönemi (Mushaf'ın İstinsahı)

Mushaf kitâbeti aşamalarındaki bir diğer önemli safha Hz. Ebûbekir döneminde cem' edilen Mushaf'ın Hz. Osman döneminde çoğaltılarak (istinsah) değişik beldelere gönderilmesidir. Özellikle Hz. Ömer döneminden başlamak üzere fetihlerin çoğalması ve değişik milletlerin İslam dinini kabul etmesi ile birlikte Kur'ân-ı Kerîm'in okunması sırasında bir takım problemler ortaya çıkmaya başlamıştır. Zira İslâm orduları tarafından fethedilen yerlerin büyük çoğunluğu Arapçanın dışındaki dillerin konuşulduğu bölgelerdi. Arap dilinin kurallarını bilmeyen ve yedi harf olgusu çerçevesinde şekillenen kırâat farklılıkları konusunda da yeterli bilgiye sahip olmayan bu kimseler şahit oldukları değişik kırâat vecihleri karşısında bazen

²¹ Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Abbâsî el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: yy., 1960), 2/80.

²² Cem' kavramı Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Ebubekir döneminde kitap haline getirilmesini ifade etmek üzere kullanılsa da Kur'ân'ın tamamen ezberlenmesi için de Cem' kavramı kullanılır.

²³ Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. El Aş'es es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Ebû Üsâme Selim b. Hilâlî (Kuveyt: Müesseset-ü Guras, 2006), 140.

²⁴ Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 14-149.

tereddüde düşüyor bazen de yalnızca kendi kırâatlerinin doğru olduğu iddiasıyla diğer okuyuş şekillerini reddediyorlardı.²⁵

Hız. Osman döneminde Kur'ân kırâati konusunda ortaya çıkan problemler yalnızca İslâm'a yeni giren milletlerin nezdinde cereyan eden bu hadiselerden ibaret değildi. Aynı şekilde aslen Arap olan ancak kırâat farklılıkları konusunda yeterli bilgiye sahip olmayan Irak, Basra ve Kûfe gibi bölgelerde yaşayan kimseler de ilk defa duydukları kırâat vecihleri karşısında aşırı tepki verip işi çatışmaya kadar vardırabilmiş, hatta kendilerinden farklı kırâat vecihleri ile Kur'ân okuyanları tekfir edecek kadar ileri gitmişlerdi. Müslümanlar arasında Kur'ân kırâati çerçevesinde ortaya çıkan bu şiddetli ayrılığı bizzat müşahede eden Huzeyfe b. Yemân bu hassas ve riskli durumu behemehâl halife Hız. Osman'a ileterek İslam ümmeti arasında fitne unsuru olan bu meselenin çözümlenmesi hususunda ilk girişimleri başlatmıştır.²⁶ Yaşanan bu gelişmeler karşısında oldukça endişelenen Hız. Osman daha önce Hız. Ebûbekir döneminde icra edilen cem' faaliyetini gerçekleştiren Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında bir heyet oluşturmak suretiyle istinsah faaliyetini başlatmıştır. Heyetin birkaç yıl süren çalışması neticesinde yazılan Mushaf'lar genel itibarıyla Mesâhif-i Osmâniyye olarak adlandırılmıştır.²⁷ Çoğaltılan bu Mushaf'ların bir tanesi Medine'de bırakılmış diğerleri ise değişik İslâm beldelerine gönderilmiştir. Hız. Osman'ın kendisi için ayırdığı ve dolayısıyla Medine'de bıraktığı Mushaf "İmam Mushaf"; diğer beldelere gönderdiği Mushaf'lar ise "Mesahifü'l-Emsar" olarak meşhur olmuşlardır.²⁸ Sayıları hakkında tam bir mutabakat olmasa da genel kabule göre istinsah edilen Mushaf'lar Mekke, Şam, Kûfe, Yemen, Bahreyn ve Basra'ya gönderilmiştir.²⁹

2.4.1. Cem' ve İstinsah Faaliyetleri Arasındaki Farklar

Kur'ân-ı Kerîm'in cem' edilmesi ve akabinde gerçekleştirilen istinsah faaliyetine dayanak teşkil eden problemler ve bu problemlerin Hız. Ebûbekir ve Hız. Osman döneminde Mushaf kitâbeti bağlamında yapılan çalışmalara yansımaları hususunda şunları söyleyebiliriz: Hız. Ebûbekir döneminde icra edilen cem' faaliyetinde Kur'ân metninin kaybolma riski ön planda iken, Hız. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsah faaliyetinde ise gerek kırâat gerekse imlâ konusunda ortaya çıkan ve şiddete varan ihtilafların giderilmesi ve herkesin üzerinde mutabakat sağlayacağı bir Mushaf yazımı öncelenmiştir.³⁰ Hız. Ebûbekir döneminde gerçekleştirilen cem' faaliyetinde Hız. Peygamber döneminde vahiy kâtiplerine yazdırılan ancak dağınık halde bulunan âyet ve surelerin iki kapak arasında bir kitap haline getirilerek muhafaza edilmesi sağlanmıştır. Hız. Osman döneminde ise sureler Fâtiha suresi ile başlayıp Nâs suresi ile

²⁵ Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 82.

²⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân fi te'lîfi'l-Kur'ân*, çev. Yaşar Akaslan (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık, 2022), 38.

²⁷ Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 87.

²⁸ Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/242.

²⁹ Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 245.

³⁰ Kösesoy, *el-İntisar Bağlamında Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, 140.

biten bir dizilişle yazılmak suretiyle bu gün kullandığımız tertip (Mushaf tertibi) oluşturulmuştur.³¹

2.4.2 Resm-i Osmânî

Hiz. Osmân tarafından istinsah ettirilen ve değişik beldelere gönderilen Mushaflarda benimsenen imlâyı ifade etmek üzere geliştirilen Resm-i Osmânî (الرسم العثماني) Hiz. Osmân'ın şahsında tüm sahabenin onayladığı bir yazı tarzıdır.³² Hiz. Osmân'ın istinsah ettirdiği Mushaflar kendilerine mahsus bir imlâyâya sahiptir ve kelimelerin imlâsı, bazı noktalarda, sonradan esasları belirlenen ve adına kıyâsî imlâ denilen yazı sistemine uymamaktadır.

2.5. Resm-i Osmânî Bağlamında Hattat Tasarrufları

Hiz. Osmân tarafından Hiz. Ebûbekir'in cem ettirdiği Mushaf esas alınarak istinsah ettirilen ve değişik beldelere gönderilen Mushaflar, bazı kelimelerin yazılmasında kıyasi imlâyâya uymayan ve Resm-i Osmânî diye tabir edilen bir imlâyâya sahiptir.³³

Hiz. Osman Mushaflarında görülen ve kıyasî imlâyâya uymadığı için hattat tasarrufu kabilinden de değerlendirilebilecek bu imlâ hususiyetleri genel itibariyle şu şekildedir:³⁴

1- Hazif: Okuyuşta seslendirilen harflerin yazıda resmedilmemesine hazif denir. Genel itibariyle Resm-i Osmânî'de uzun sesleri temsil eden “vâv”, “yâ” ve “elif” harfleri bazı durumlarda hafzedilmiştir.³⁵

Resm-i Osmânî'de hazif üç farklı şekilde uygulanmıştır.

a- Hafz-i işaret: Bahse konu kelimedede vaki olan diğer kırâat vecihlerine işaret etmek üzere yapılan hazifdir. Kıyasî imlâyâya göre تفادوهم (tüfâdûhüm)³⁶ تَفْدُوهم (tefdûhum) şeklinde “elif” harfinin hafzedilmesi suretiyle yazılması hafz-i işarettir.³⁷ Farklı kırâate konu olan bu kelimeyi Nafi', Âsım, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb تفادوهم (tüfâdûhüm) şeklinde okurken diğer kırâat imamları ise تَفْدُوهم (tefdûhum) şeklinde okumaktadır.³⁸

³¹ Maşalı, “Mushaf”, 31/242.

³² Süleyman Gür, “Hüseyn b. Ali el-Amâsî'nin Resm-i Osmanî'ye Dair Risalesi”, *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Amasya: y.y., 2017), 1/265.

³³ Muhammet Abay, “Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi,” *Usûl İslam Araştırmaları*, sy. 23 (2015), 16.

³⁴ Resm-i Osmanî'nin hattat tasarrufu mu yoksa Mushaf imlâsına has bir durum mu olduğu (tevkîfi) hususu tartışmalıdır. Mushaf imlâsının tevkîfi olduğunu kabul eden âlimlere göre kıyasi imlâyâya uymayan bu yazımlar bizzat Hiz. Peygamber'in dikte ettirdiği yazım şekilleridir. Mushaf imlâsının tevkîfi olduğunu kabul etmeyen âlimler ise Resm-i Osmanî'ye has bu imlâ farklılıklarının istinsahı yapan heyet tarafından geliştirilen imlâ kapsamında ortaya çıktığı görüşündedirler.

³⁵ Ebû Tahir Abdül-Kayyûm Abdül-Gafûr es-Sindî, *Safahât fi ulûmi'l-Kirâat* (yy. el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1994), 169.

³⁶ Bakara 2/84

³⁷ Ebû Dâvûd Süleyman b. Necah, *Muhtasarü't-tebyîn li hicâi't-tenzîl* (Medine: Mücemma' Melik Fehd, 2002), 1/135.

³⁸ Ahmed b. Muhammed b. Abdülganî el-Benna, *İthâf-u fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erba'ate aşer* (Beyrut: Dâru'bn-u Hazm, 2010), 2/589.

b- Hafz-i ihtisar (kısaltma hazfi): Cem-i müzekker sâlim ve benzer kalıpta olan kelimelerde elif'ten sonra şedde ya da hemze gelmemiş ise bu durumda bu elifler hafzedilir. Kıyâsî imlâda العالمين şeklinde yazılması gereken kelimenin Resm-i Osmânî'de العلمين şeklinde yazılması gibi.³⁹

c- Hafz-i iktisâr: Benzerlerinden farklı olarak bazı kelimelerde kısaltma maksadıyla yapılan hazifdir. el-Enfâl suresi 42. âyette geçen الميعاد ifadesi kıyâsî imlâyâ göre böyle yazıldığı halde Mushaf imlâsında benzer yapıdaki kelimelerden farklı olarak الميعد şeklinde resmedilmiştir. Bu kelime Enfâl Sûresinde bu şekilde resmedilmesine rağmen diğer geçtiği yerlerde kıyâsî imlâyâ uygun olarak الميعاد şeklinde resmedilmiştir.⁴⁰

2- Ziyade: Genelde illet harflerinin (çoğunlukla elif) telaffuzda seslendirilmediği halde yazıda yer almasıdır.⁴¹ Okunmayan harflerin yazıda yer bulması, benzer kelimelerin birbirinden ayrılabilmesi, harekeye ve kelimenin aslına işaret etmeye matuf bazı zaruretlerden dolayı gereklidir.⁴²

3- Bedel: Kelimede var olan harfin yerine başka bir harfin yazılması, imâleye delalet etmek üzere zaid harfin yazılması ve açık “tâ/ت” yerine kapalı “tâ/ة” yazılması gibi değişiklikleri ifade eden yazımlardır. Kıyasî imlâda الصلاة şeklinde yazılan kelimenin Mushaf imlâsında الصلوة şeklinde yazılması bu kabildendir.⁴³

4- Hemze ile ilgili yazım zaruretleri: Mushafın yazıldığı ilk dönemlerde hemzenin kendine has bir formu olmadığı için yazımı da birçok farklı etkene bağlı olarak değişiklik göstermekteydi.⁴⁴ Bunun yanında lehçeler arasındaki farklılıklardan dolayı da hemzenin yazılışı birçok açıdan farklı özellikler arz eder.⁴⁵

Buna göre hemze, kelimenin başında iken elif formunda yazılmasına karşın kelimenin ortasında ve sonunda iken ve kendisinden önceki harfe bağlı olarak değişik formlarda yazılır. Ayrıca hemze yazılırken art arda gelen iki sakin harften dolayı hafzedilebilir.⁴⁶

5- Fasl/vasl: Arapça'da muttasıl zamirler ve tek harften oluşan maâni harflerinin dışındaki tüm kelimelerin ayrı ayrı yazılması gerekir.⁴⁷ Çeşitli dilsel gereklilikler, kelimede yapılması muhtemel vakıfla alakalı durumlar ve telaffuz zaruretlerine bağlı olarak kıyasi imlâda ayrı

³⁹ Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-tebyîn li hicâi't-tenzîl*, 1/136.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-tebyîn li hicâi't-tenzîl*, 1/136.

⁴¹ Abay, “Mushaf İmlasında Alî el-Kârî Tarzı meselesi”, 11.

⁴² Ganim Kaddûrî el-Hamed, “Resmü'l-Mushafi beyne't-ta'li'l-lugaviyyi ve't-tevcîhi'd-dilâliyyi”, *Mecelletü Ulûmi's-şer'iyeti ve'l-Lugati'l-Arabiyyeti*, sy. 1 (Nisan 2016), 32.

⁴³ Hamed, “Resmü'l-Mushafi beyne't-ta'li'l-lugaviyyi ve't-tevcîhi'd-dilâliyyi”, 34.

⁴⁴ Ganim Kaddûrî el-Hamed, *el-Müyyesser fi ilm-i resmî'l-Mushafi ve zabtihi* (Cidde: Merkezu'd-Dirasâti ve'l-Ma'lûmâti'l-Kur'âniyye, 2016), 148.

⁴⁵ Hamed, “Resmü'l-Mushafi beyne't-ta'li'l-lugaviyyi ve't-tevcîhi'd-dilâliyyi”, 36.

⁴⁶ Ebû Bekr Abdülganî el-Lebîb, *ed-Dürratü's-sakîle fi şerh-i ebyâti'l-akîle* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2011), 24.

⁴⁷ Hamed, *el-Müyyesser fi ilm-i resmî'l-Mushafi ve zabtihi*, 162.

yazılması gereken kelimeler Mushaf imlâsında birleşik yazılmış ya da bunun tam tersi uygulanmıştır.⁴⁸

6- Kırâatlerden birini tercih: Hz. Osman tarafından istinsah ettirilen Mushaflarda kırâat farklılıkları ayrı ayrı belirtilmemiş bahse konu kırâatlerden birine delalet eden durum yazıda saraheten ifade edilirken diğer kırâat ise bu yazımdan mülhem olarak tescil edilmiştir.⁴⁹ Örneğin, Mushaf imlâsında صراط/الصراف şeklinde yazılan kelimeyi Kunbûl ve Ruveys “sîn” harfi ile okurken diğer kırâat imamları yazıldığı şekliyle “sâd” olarak okurlar.⁵⁰

3. Kırâat Kolaylığı Sağlayan Hattat Tasarrufları

Hicrî birinci asrın sonlarından başlamak üzere İslam’a giren değişik ırktan milletler Arapçanın dil özelliklerine dair yeterli bilgiye sahip olmadıkları için Kur’ân okurken birçok hata yapıyorlardı. Haddizatında noktasız ve harekesiz yazının birbirlerine benzer kelimelerini doğru şekilde okuyabilmek için Arapçayı biliyor olmak da yeterli değildi. İşte bu sebeplerden dolayı Kur’ân-ı Kerîmin hatasız okunmasını sağlayacak bazı işaret sistemlerinin geliştirilmesi zorunlu hale gelmiştir.⁵¹

3.1. Kur’ân-ı Kerîm’in Hareklenmesi

Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere noktasız ve harekesiz olarak yazılan Mushaflarda ilk hareke çalışması Hz. Ali’nin de talebesi olan Ebu’l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) tarafından başlatılmıştır. Bizzat kendisinin ihdas ettiği var sayılan⁵² uygulamaya göre Mushafları harekeleme işine giren ed-Düelî bu görevi Muaviye b. Ebî Süfyan’ın hilafeti döneminde Basra valisi olan Ziyâd b. Ebîh’in (öl. 53/673) talebiyle üstlenmiştir.

Ebu’l-Esved ed-Düelî tarafından mushafın hareklenmesi daha ziyade kelimelerin i’rabına yönelikti. Kelimenin i’rabına delalet etmek üzere yazıdan farklı bir mürekkeple kelimenin üzerine nokta koymak suretiyle yapılan bu harekeleme “nakt” ya da “naktu’l-i’rab” olarak adlandırılmıştır. Düelî’nin geliştirmiş olduğu bu hareke sistemi daha sonra Halîl b. Ahmed tarafından değiştirilerek nokta yerine günümüzde kullanılan harekelerin kullanılmasına başlanmıştır.⁵³

⁴⁸ Hamed, “Resmü’l-Mushafi beyne’t-ta’lîl-lugaviyyi ve’t-tevcîhi’d-dilâliyyi”, 37.

⁴⁹ Lebîb, *ed-Dürratü’s-sakîle fî şerh-i ebyâti’l-akîle*, 27.

⁵⁰ Benna, *İthâf*, 2/545.

⁵¹ Çetin, *Kur’an İlimleri ve Kur’an-ı Kerim Tarihi*, 92.

⁵² Arap dilinde harflerin noktalanması hususunun önceden beri bilinen bir durum olduğuna dair bilgi için bkz. Maşalı, “Mushaf”, 31/245.

⁵³ Mesut Okumuş, “Kur’an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 18.

3.2. Kur'ân-ı Kerîm'in Noktalanması

Arap alfabesi, çoğu iskelet olarak birbirine benzeyen yirmi sekiz aslî harften⁵⁴ oluşmaktadır.⁵⁵ Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflar da dâhil olmak üzere ilk mushaflar benzer yapıdaki harfleri birbirinden ayırmaya yarayan işaretlere sahip değildi. Her ne kadar Araplar harfleri her hâlükarda birbirinden ayırabiliyorsa da diğer milletler bu konuda yeterli bilgi sahibi olmadıkları için Kur'ân okurken sık sık hataya düşebiliyorlardı. Bu sebepten dolayı mushaflardaki harekeleme faaliyetinden kısa bir süre sonra benzer harflerin noktalanmak suretiyle birbirinden ayrılması sağlanmıştır.

Kaynaklarda "i'cam" ya da "naktu'l-i'cam" olarak söz edilen bu uygulamayı kimin başlattığı konusunda tam bir mutabakat yoktur. Kimi âlimler bu uygulamayı Nasr b. Âsım'ın (öl. 89/708 [?]) yaptığını iddia ederken diğer bir grup âlim ise harflerin noktalanması görevini Yahya b. Ya'mer'in (öl. 89/708 [?]) ifa ettiği kanaatindedirler.⁵⁶

3.3. Kur'ân-ı Kerîm'e Vakıf İşaretlerinin Konulması

Temelde kırâat ilminin konularından biri olan vakıf ve ibtidâ olgusu, anlam ihlallerine veya anlam kaymalarına yol açmadan Kur'ân okuyabilmenin temel şartlarından biridir. İlk dönem mushaflarda yer almayan duraklar, Arapça bilmeyenlerin veya yetersiz miktarda Arapça dilbilgisi müktesebatına sahip kimselerin Kur'ân okumasına katkı sağlamak amacıyla mushaflarda özel işaretlerle gösterilmiştir. İlk olarak Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî (öl. 560/1165) tarafından ihdas edilen vakıf işaretleri daha sonra İbn Ebî Cuma el-Hebtî (ö. 930/1524) tarafından farklı şekiller eklenerek tekrar edilmiştir. Matbuat dönemi Mushaflarından olan Muhallilâtî, Haddâd ve Medine mushaflarında ise çeşitli farklılıklarla temayüz eden vakıf işaretleri kullanılmıştır.⁵⁷

4. Sonuç

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'ân-ı Kerîm'in muhafazası sadedinde İslâm dünyasında çok ciddi çabalar ortaya konmuştur. Râşid halifeler dönemi başta olmak üzere Mushaf kitâbeti üzerine oldukça önemli çalışmalar yapılmış, takip eden dönemlerde de Mushaf'ın niceliğine yönelik çabalar hız kazanmıştır. Bu çerçevede ilk olarak Hz. Ebûbekir'in halifeliği döneminde, daha önce değişik türde malzemeler üzerine yazılmış ancak bir kitap haline getirilmemiş olan materyaller tekrardan yazdırılmak suretiyle bir kitap haline getirilmiştir. Hz. Peygamber sonrası dönemde Kur'ân-ı Kerim'in ilk kez bir kitap haline getirilmesi oldukça önemlidir. Zira

⁵⁴ Mehmet Maksudoğlu, *Arapça'yı Öğreten Kitap* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 7.; A. Cüneyt Eren, *Kolaylaştırılmış Arapça Grameri Sarf* (İstanbul: Rağbet yayınları, 2016), 11.

⁵⁵ Harfler için belirtilen bu sayı harflerin yazıda kullanımları açısından öngörülen sayıdır. Kırâatte ya da genel olarak okumada ya da konuşmada kullanılan harf sayısı hakkında kırâatçiler ve dilciler arasında farklı sayıları ifade eden değişik görüşler mevcuttur.

⁵⁶ Okumuş, "Kur'an İmlasının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", 22.

⁵⁷ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi* (Ankara: OTTO, 2016), 143.

bu şekilde hem daha önce ezberlenmek suretiyle koruma altına alınmış olan Kur'ân âyetlerinin kaybolmasına yönelik fiziki bir önlem alınmış hem de Hz. Peygamber döneminde yazılmış olan âyetlerde var olan kırâat farklılıkları tespit edilip belli bir düzen dâhilinde yazıya aktarılmıştır. Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde yaşanan bazı gelişmeler Mushaf kitâbeti konusunu yeni bir boyuta taşımıştır. İslam coğrafyasının fetihler sonucu genişlemesine bağlı olarak değişik beldelerde farklı kırâatler ön plana çıkmış ve hem namazda hem de namaz dışında sıklıkla bu kırâatler tercih edilmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak diğer kırâat vecihleri hakkındaki malumat zaman içerisinde unutulup gitmiştir. Böyle bir ortamda değişik kırâat vecihlerini duyan kimseler Kur'ân'ı koruma refleksiyle bu kimselere karşı çıkmış hatta muhataplarına dinden çıkma suçu bile isnad edebilmiştir. Toplumda ciddi ayrışmalara sebep olan bu problemin izalesi sadedinde Hz. Ebûbekir döneminde cem edilip kitap haline getirilmiş olan Kur'ân âyetleri değişik İslam beldelerinde takip edilen kırâat vecihlerini ihtiva edecek şekilde istinsah ettirilip ilgili beldelere gönderilmiş ve böylece toplumda yaşanabilecek ciddi sorunların önüne geçilmiştir.

Gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse râşid halifeler döneminde Mushaf kitâbeti ile alakalı olarak gerçekleştirilen faaliyetler daha ziyade Kur'ân-ı Kerîm'in muhtevasına ve bu muhtevanın muhafazasına yönelik faaliyetlerden ibaretti. İslâm coğrafyasının genişlemesi neticesinde Arap olmayan milletlerin İslâm'a girmesi Kur'ân kırâati bağlamında başka sorunları da beraberinde getirmiştir. Esas itibariyle noktasız ve harekesiz bir şekilde kayıt altına alınmış ve Hz. Osman döneminde de bu şekliyle istinsah edilmiş olan Mushaf, Arapların geneli tarafından rahatlıkla okunabiliyordu. Ancak Arapların dışındaki milletlerin bu özel yazı türünü bazı yardımcı işaretler olmadan doğru okuması çoğunlukla mümkün olmuyor hatta zaman zaman âyetin ifade ettiği anlamın tam tersi olan bir anlama delalet eden okuyuşlar söz konusu olabiliyordu. Tüm bu problemlerin izalesi için öncelikle Kur'ân'ın Arap olmayan milletler tarafından doğru okunmasına katkı sağlayacak harekeleme ve noktalama işlemleri zaruri hale gelmiştir. Bu meyanda ilk olarak iskeleti birbirine benzeyen harflerin noktalar yardımıyla birbirinden ayrılması ve ayrıca kelimelerin sarfî ve nahvî özelliklerine delalet eden hususiyetlerinin değişik nokta varyasyonlarıyla ifade edilmesi cihetine gidilmiştir. Benzer harflerin birbirinden ayrılmasını sağlamanın yanında kelimelerin tek başına ya da cümle içindeki durumlarına göre harekelenmesini ifade eden noktalar şeklinde iki kategoride şekillenen bu faaliyet ilk aşamada Kur'ân okumada ciddi kolaylıklar sağlamıştır. Ancak daha sonra benzer harfleri ayıran noktalarla i'rab için konulan noktaların birbirine karışması neticesinde de okuma hataları oluştuğu için i'rab için konulan noktalar terk edilerek bu gün kullandığımız hareke sistemi geliştirilmiştir. Takip eden dönemlerde ise günümüzdeki Mushaf'larda asıl unsur haline dönüşen cüzlere, hizblere, tahmislere ve ta'sirlere ayırma gibi sayfa düzenine dair çabalar hız kazanmış ayrıca yazının sanatsal yönüne ve yazı malzemesinin geliştirilmesine dair dikkat çekici gelişmeler sağlanmıştır.

Her ne kadar konumuzun çerçevesi okumaya katkı sağlayan hattat tasarrufları olsa da Mushaf kitâbetinde hattat tasarrufları türünden çabalar her zaman Kur'ân okumayı

kolaylaştırmamıştır. Emevîler döneminden başlamak üzere yazı sanatında yaşanan gelişmeler ve buna paralel olarak bazı estetik zorunlulukların kompozisyonda asli unsur haline gelmesi bazen okumayı daha da zor hale getirebilmiştir. Arşivlerde muhafaza edilen birçok Mushaf örneğinde de müşahede edildiği üzere çoğunlukla yazı muhtevadan daha fazla önemsenmiş, buna bağlı olarak da zaman zaman okunması güç hatta imkânsız Mushaf yazılabilmiştir. Özellikle sanatsal Mushaf yazımlarında okunabilirlikten ziyade harflerin yazılışına dair oranlar ve hareketlerin satır düzenindeki istifleniş ön planda olduğu için bu türden olan hattat tasarrufları ilk dönem tasarrufların aksine okumayı zorlaştırmıştır. Mushaf kitâbetinin bir başka yönünü ifade eden bu hususun ayrı bir akademik çalışmaya konu edilmesi ve tüm yönleriyle ele alınmasının daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Küttâbü'n-Nebî*. Riyad: et-Tıbae el-Arabiyye es-Suûdiyye, 1981.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân fi te'lîfi'l-Kur'ân*. çev. Yaşar Akaslan. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Benna, Ahmed b. Muhammed b. Abdülganî. *İthâf-u fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erba'ate aşer*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'bn-u Hazm, 2010.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an ilimleri ve Kur'an-ı Kerim tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Çetin, Nihad M.. "Aklâm-ı Sitte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/276-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said. *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*. thk. İzzet Hasen. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1986.
- Derman, M. Uğur. "Hat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/427-437 İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Derman, M. Uğur. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/1-3 İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Necah, *Muhtasarü't-tebyîn li hicâi't-tenzîl*. Medine: Mücemma' Melik Fehd, 2002.
- Elik, Hasan. *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*. İstanbul: İFAV, 2009.
- Eren, A. Cüneyt. *Kolaylaştırılmış Arapça Grameri Sarf*. İstanbul: Rağbet yayınları, 2016.
- Hamed, Ganim Kaddûrî. *el-Müeyesser fi ilm-i resmi'l-Mushafi ve zabtihi*. Cidde: Merkezi'd-Dirasâti ve'l-Ma'lûmâti'l-Kur'âniyye, 2016.
- Hamed, Ganim Kaddûrî. "Resmü'l-Mushafi beyne't-ta'lîli'l-lugaviyyi ve't-tevcîhi'd-dilâliyyi". *Mecelletü Ulûmi'ş-şer'iyyeti ve'l-Lugati'l-Arabiyyeti* 1 (Nisan 2016), 20-80.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed. *et-Terâtibü'l-idâriyye*. 5 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Kösesoy, Abdülvahap. *el-İntisar Bağlamında Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Lebîb, Ebû Bekr Abdülganî. *ed-Dürratü's-sakîle fi şerh-i ebyâti'l-akîle*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011.
- Maksudoğlu, Mehmet. *Arapça'yı Öğreten Kitap*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.

- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/242-248. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmî*. Ankara: OTTO, 2016.
- Abay, Muhammet. "Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi". *Usûl İslam Araştırmaları* 23 (2015), 7-44.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an İmlasının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 5-37.
- Özkafa, Fatih. "Hat Sanatı Bakımından Mushaf Kitâbetinin Tarihi Seyri". *Marife* 3 (Kış 2010), 307-326.
- Serin, Muhittin. "Mushaf (Hat)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/248-254 İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Sertoğlu, M. Suat. "Vahiy Kâtibi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/447-449 İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sicistanî, Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. El Aş'es. *Kitâbu'l-Mesâhif*. thk. Ebû Üsâme Selim b. Hilâlî. Kuveyt: Müesseset-ü Guras, 2006.
- Sindî, Ebû Tahir Abdü'l-Kayyûm Abdü'l-Gafûr. *Safahât fî ulûmi'l-Kırâat*. yy. el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1994.
- Gür, Süleyman. "Hüseyin b. Ali el-Amâsî'nin Resm-i Osmanî'ye Dair Risalesi". *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Amasya: y.y., 2017, 254-279.
- Watt, William Montgomery. *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, 1998.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kûb el-Abbâsî. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 cilt. Beyrut: yy., 1960.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1972.
- Şen, Ziya. "Kur'an-ı Kerim'in yazılması". *Diyanet İlmî Dergi* 46/1 (Ocak-Şubat-Mart 2010), 33-56.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Makale genel kabul gören iThenticate intihal tarama programında taranmış olup, benzerlik oranı %15'i geçmemiştir. / The article was scanned by the generally accepted iThenticate plagiarism scanning programme and the similarity rate did not exceed 15%.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

"Mushaf Kitâbetinde Hattat Tasarrufları" başlıklı makale bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayın organına gönderilmemiştir.

The article titled "Clerk Errors Problem in Mushaf Spelling" has been prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethics principles, no falsification or distortion has been made on the data, no partial or complete plagiarism has been made from another research, and it has not been sent to another publication organ for publication.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

“Mushaf Kitâbetinde Hattat Tasarrufları” başlıklı makaleyle ilgili olarak diğerk kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması sözkonusu değildir.

There is no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled "Clerk Errors Problem in Mushaf Spelling".

Yazarlık Katkısı Authorship Contribution

This study was conducted with two authors:

1st author contribution rate: 70%, 2nd author contribution rate: 30%.



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Cilt: 1 / Sayı: 1, ss. 69-84, Aralık 2023

Maḥmūd Şuḳayr'ın Bedbaht Kadının Ritüelleri Adlı Küçürek Öyküsü Üzerine Bir İnceleme*

A Study of the Structure in Mahmoud Shuqair's Short Short Story titled Rituals of the Unfortunate Woman

Hasan Kemal Şirin¹

Öz

'Üç beş sözcük. Kısa tutulmuş, ince işlenmiş, gösterişten uzak, köşeli beş on cümle... Hem geniş bir özgürlük sahasına sahip, hem de katı kurallara sahip.'(Kökden, 1997, 16) Bu çalışma, küçürek öykülerin belirgin özelliklerini irdeleyerek bu türün çerçevesini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Küçürek öyküler, bilinçli bir şekilde yoğunluk, kısalık ve okuyucuda şok etkisi uyandırma amacını güden önemli bir edebi türdür. Yirminci yüzyılın başlarına dayanan küçürek öyküler, hızla değişen dünya edebiyatında önemli bir yer edinmiştir. Bu tür, çağın hızına bağlı olarak ortaya çıkan kaçınılmaz bir sonuçtur. Eleştirmenler arasında uzun bir süre boyunca bir alt tür mü yoksa kendi başına başlıca bir tür mü olduğu konusunda tartışmalara neden olmuş olsa da küçürek öykülerin kendi dinamiklerinin belirlenmesi sonucunda bir alt tür değil, başlıca bir tür olarak kabul edildiği görülmektedir. Küçürek öyküler, içsel yoğunluğu yaşatan bir tür olarak, günümüzün yazılı edebi literatüründe önemli bir yer işgal etmektedir. Maḥmūd Şuḳayr'ın *Bedbaht Kadının Ritüelleri* adlı küçürek öyküsü, bu türün temel özelliklerini, özellikle de yoğunluk ve kısalık unsurlarını taşımasıyla birlikte, yazarın edebi dilinin şiirsel niteliği, küçürek öykü formuna uygun öykünme yetkinliği, yapısal bütünlük ve üslup açısından dikkat çekmektedir. Olayların derinlemesine işleniş ve bu olay zincirinin sınırlı bir mekânda ve kısıtlı bir zaman diliminde ele alınması, küçürek öykü kalıbına uygunluğunu vurgular. Bu bağlamda, diğer yazım türleriyle ortak paylaşılan zaman, mekân, olay örgüsü ve bakış açısı gibi unsurlar, küçürek öykü sınırları içinde titizlikle muhafaza edilir. Yazılı edebiyatın dinamik yapısı, farklı türler arasında yapısal ve tematik etkileşimlere izin verir. Küçürek öyküler, kısalık ve yoğunluk prensiplerini benimseyerek diğer edebi türlerin özgün dinamiklerini birleştirir. Roman, hikâye, makâme, kısa öykü gibi temel başlıklar, yazılı edebiyatın evrimine şekil veren unsurlardır. Küçürek öykülerin, bu türlerle doğal bir ilişkisi vardır ve bu ilişki, Şuḳayr'ın "*Bedbaht Kadının Ritüelleri*" adlı küçürek öyküsünde de belirgin bir şekilde gözlemlenir. Bu türlerin yapısal özelliklerinden beslenen, tematik olarak yararlanan küçürek öyküler, tüm bu unsurları kendine has atmosferinde yoğun bir biçimde soluyarak okuyucuya tek solukta aktarmak ister. *Bedbaht Kadının Ritüelleri*'nde de Şuḳayr bu soluşu alıcıya hissettirir. Maḥmūd Şuḳayr'ın *Bedbaht Kadının Ritüelleri* öyküsü, yorumlayıcı bir

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 21.12.2023, Kabul Tarihi / Date Accepted: 26.12.2023, Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2023.

¹ Milli Eğitim Bakanlığı, E-Mail: hasankemalsirin@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-7935-021X>

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Şirin, Hasan Kemal. "Maḥmūd Şuḳayr'ın Bedbaht Kadının Ritüelleri Adlı Küçürek Öyküsü Üzerine Bir İnceleme". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 1/1 (Aralık. 2023), 69-84. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10433101>

perspektifle incelendiğinde, yazarın uzun bir süredir tercih ettiği küçürek öykü türüne dair dinamikler açık bir şekilde gözlemlenir. Şukayr, bu öyküsü aracılığıyla, edebi üslubunu ve küçürek öykü formunu ustalıklı birleştiren küçürek öykü türünün belirli unsurlarına kapsamlı bir yanıt verir. Yapısı içerisinde, diğer nesir türleri ile paylaşılan olay örgüsü, zaman, mekân ve bakış açısı kavramlarına hâkimiyetini sergileyen *Bedbaht Kadının Ritüelleri*, aynı zamanda küçürek öyküye özgü yoğunluk, kısalık, karakteristik öykünme tarzı ve şiirsel dil gibi öne çıkan unsurlara da başarıyla bünyesinde barındırır. Bu eser, Şukayr'ın küçürek öykü literatürüne katkısını vurgulayarak, bu türün zengin ve özgün yapısını okuyucuya sunmaktadır. Bu çalışmanın temel amacı, Maḥmûd Şukayr'ın *Bedbaht Kadının Ritüelleri* öyküsü özelinde küçürek öykülerin belirgin özelliklerini irdeleyerek bu türün dinamiklerini ve çerçevesini ortaya koymaktır. Küçürek öykülerin genel özelliklerinin anlaşılması ve bu türün edebi dünyadaki yerinin daha derinlemesine keşfedilmesi istenmektedir. Çalışma küçürek öykülerin genel özellikleri üzerinden Şukayr'ın öyküsüne odaklanmaktadır. Türün dinamiklerinin bu öykü üzerindeki karşılığı aranmaktadır. Çalışmanın sonuçları, küçürek öykülerin sadece bir edebi tür olarak değil, aynı zamanda diğer yazım türleriyle etkileşimde bulunarak edebi dünyaya zenginlik kattığını göstermektedir. Özellikle, Maḥmûd Şukayr'ın "*Bedbaht Kadının Ritüelleri*" adlı öyküsü, küçürek öykü türünün tüm unsurlarını başarıyla taşıyan bir örnek olduğunu ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: İslami Bilimler, Maḥmûd Şukayr, küçürek öykü, yapı, modern Filistin edebiyatı, *Bedbaht Kadının Ritüelleri*,

Öne Çıkanlar

- Küçürek öykülerin belirgin özelliklerinin incelenmesi,
- Maḥmûd Şukayr'ın *Bedbaht Kadının Ritüelleri* özelinde incelenmesi,
- *Bedbaht Kadının Ritüelleri* öyküsüne yorumlayıcı bir şekilde yaklaşması,
- Maḥmûd Şukayr hakkında bilgi sunması,
- Modern Filistin edebiyatından bir küçürek öyküyü ele alması.

Abstract

'Three or five words. Five or ten sentences are short, well-crafted, unpretentious, angular... It has both a wide range of freedom and strict rules.' (Kökden, 1997, 16) This study aims to scrutinize the distinctive features of short short stories, intending to delineate the framework of this literary genre. Short short stories stand out as a significant literary genre deliberately seeking intensity, brevity, and the elicitation of a shock effect in the reader. Emerging in the early 20th century, short short stories have secured a notable position in the rapidly evolving world literature. This genre represents an inevitable outcome resulting from the pace of the era. Although, among critics, there has been a prolonged debate regarding whether short short stories constitute a subgenre or an independent primary genre, it is observed that, as a result of determining their own dynamics, short short stories are acknowledged not as a subgenre but as a primary genre. Short short stories, as a genre that evokes internal intensity, occupy a significant place in today's written literary literature. Mahmoud Shuqair's short short story titled "*Rituals of the Unfortunate Woman*" stands out for embodying the fundamental characteristics of this genre, particularly the elements of intensity and brevity. The literary qualities of the author, the poetic nature of the language, proficiency in storytelling conforming to the short short story form, structural integrity, and stylistic nuances are noteworthy aspects. The in-depth exploration of events and the confined treatment of this chain of events within limited space and time underscore its adherence to the pattern of the short

short story. In this context, elements such as time, space, plot, and perspective, commonly shared with other genres of writing, are meticulously preserved within the boundaries of the short short story. The dynamic nature of written literature allows for structural and thematic interactions among different genres. Short short stories, by embracing the principles of brevity and intensity, amalgamate the unique dynamics of other literary genres. Foundational titles such as novel, story, essay, and short story shape the evolution of written literature. The natural relationship between short short stories and these genres is evident, and this relationship is distinctly observed in Shuqair's short short story "*Rituals of the Unfortunate Woman*." Short short stories, drawing nourishment from the structural features of other genres and utilizing them thematically, aspire to convey all these elements to the reader in a unique atmosphere. In "*Rituals of the Unfortunate Woman*" Shuqair successfully communicates this literary breath to the recipient, creating a distinctive narrative experience characterized by brevity, intensity, and thematic richness. When scrutinized from an interpretative perspective, Mahmoud Shuqair'd short short story, "*Rituals of the Unfortunate Woman*" unequivocally reveals the dynamics associated with the genre that the author has consistently favored for an extended period. Through this narrative, Shuqair adeptly amalgamates his literary style with the short short story form, providing a comprehensive response to specific elements characteristic of the genre. Within its structure, "*Rituals of the Unfortunate Woman*" demonstrates mastery over narrative elements such as plot, time, space, and point of view, shared with other prose genres, and at the same time, the story successfully encapsulates distinctive features inherent to the short short story genre, including intensity, brevity, a characteristic narrative style, and a poetic language. The study serves as a testament to Shuqair's contribution to the short short story literature, highlighting his adeptness at showcasing the richness and uniqueness of this literary form. Through a meticulous examination of the narrative's elements, this literary creation underscores the author's prowess in navigating the nuanced intricacies of the short short story genre. The primary aim of this study is to scrutinize the distinctive features of short-short stories, particularly within the context of Mahmoud Shuqair's story '*Rituals of the Unfortunate Woman*', in order to elucidate the dynamics and framework of this literary genre. The goal is to comprehend the general characteristics of short-short stories and to delve more deeply into their place within the literary world. The study centers around Şuqayr's story, seeking to identify how the dynamics of the genre manifest in this specific narrative. The findings of the study demonstrate that short-short stories contribute richness not only as a literary genre in its own right but also through interactions with other forms of written expression within the literary realm. Particularly, Mahmoud Shuqair's story '*Rituals of the Unfortunate Woman*' serves as a noteworthy example, successfully embodying all the elements of the short-short story genre.

Keywords: Mahmoud Shuqair, Short short story, structure, Modern Palestinian literature, *Rituals of the Unfortunate Woman*, Islamic Sciences

Highlights

- Examination of the distinctive features of short short stories,
 - Specific analysis of Mahmoud Shuqair's '*Rituals of the Unfortunate Woman*' story,
 - Interpretative approach to the story '*Rituals of the Unfortunate Woman*',
 - Providing extensive information about Mamoud Shuqair,
 - Exploration of a short short story from modern Palestinian literature.
-

1. Giriş

İnsanoğlunun zihni, her zaman dikkatini cezbeden, uğraş verdiği nesnelere isimlendirmek, tanımlamak, sınıflandırmak, kapsam ve sınırlılıklarını belirlemek, içeriğini ve niteliklerini anlamak gibi bir tutkuya sahiptir. Bu tutku, küçürek öyküler için birtakım tanımlama ve benzetmeler ortaya koyar ve bu türü kısa öykünün bir alt türü olmaktan kurtarır. Her ne kadar küçürek öyküler için bazı nicel ölçütler belirlenmişse de bütün edebi türler için ortak olan bir ölçütle yaklaşmak gerekir. Bu ölçüt, edebi türün havasını ne kadar taşıdığıdır. Küçürek öyküler için bu hava, kendine yaraşır özü, yoğunluğu, tadı ve nitelikleridir. (Salman - Hakyemez, 1997, 14)

Bu ölçütü küçürek öykülerinde en iyi taşıyan yazarlardan birisi şüphesiz Maḥmūd Şuḳayr'dir. Yazar 1941 yılında Kudüs yakınlarında bulunan Cebel el-Mükebbir köyünde dünyaya gelir, eğitim hayatına da bu köyde başlar. İlerleyen yıllarda pek çok Arap üniversitesinde filolog olarak görev alacak olan Dâvûd Aṭiyye Abduh, Şuḳayr'ın hocalığını yapar. Lise eğitimini Osmanlı'nın kurduğu Reşadiye okulunda Kudüs'te tamamlar. Onun yazım yaratıcılığı yolundaki kademeli ilerleyişine katkı sağlayacak okumalara da bu dönemde başlar. (Abîdullâh, 2013, 21)

Küçürek öykü türü dünya edebiyatında kendine bulduğu yeri modern Arap edebiyatında da bulur. Modern Arap edebiyatında küçürek öykü örnekleri Irak başta olmak üzere pek çok Arap ülkesinde kendini gösterir. Tabii edebi türlerin yayılmasında dergi ve gazetelerin rolü yadsınamaz. Küçürek öyküye yer veren ve Maḥmūd Şuḳayr'ın günümüzde de devam eden yazarlık serüveninin ilk kıvılcımı olan *Yeni Ufuk* dergisi, bu türün Arap coğrafyasında özellikle modern Filistin edebiyatında köklerini genişletmesine önemli bir katkı sağlar. Şuḳayr öğretmenlik yıllarında bu dergiyi okumaya başladığında henüz yazımlar kaleme almıyordu. 1962 yılı ile beraber kısa öyküler ile yazarlık kariyerine başlayan Şuḳayr, Filistin ve Ürdün'de pek çok dergi ve gazetede yazımlar kaleme alır. Ürdün Yazarlar Birliği sekreterliği, Filistinli Yazarlar ve Gazeteciler Birliği sekreterliği yapar. Çeşitli dergi ve gazetelerde de benzeri görevler üstlenen Şuḳayr çocuk edebiyatı, tiyatro ve senaryo çalışmaları da yapmıştır. (Demirci, 2008, 107) Şiirsel olamayan ama şiirsel ruha sahip bir kalemi olan Şuḳayr eklemeler ve fazlalıkların ağırlığından arınmış bir dil kullanır. Şuḳayr şiirsel bir ruha sahip olan bu kalemi ile anlatımını güçlendirir, Filistin öykücülüğünü ileri taşır. (Abîdullâh, 2002, 260) Şuḳayr'ın bu şiirsel dil kullanımı Bedbaht Kadının Ritüelleri öyküsünde de aranır.

Şuḳayr'ın küçürek öykü ile karşılaşması doğrudan Avrupa ve Amerika edebiyatına dayanmaz. Küçürek öykünün, modern Arap edebiyatında o dönemde dünya edebiyatında olduğu gibi bir gelişim gösterdiği görülür. Yarım asırdan fazla bir süredir yazarlık yapan Şuḳayr, küçürek öykünün modern Filistin edebiyatındaki temsilcilerindendir. Şuḳayr yayım serüvenine 1962 yılında *Yeni Ufuk* (الأفق الجديد) dergisinde yayımlanan *Gece ve Hırsızlar* (ليل ولصوص) adlı hikâyesi ile başlar. (Hüseyn, 2016, 58) Şuḳayr, öykücülüğünde geleneksel anlatı tarzının sınırlarında kalmayıp dinamik bir üslup güden bir yazardır. Farklı ve yeni edebi türleri okur ve o türlerde

denemeler yapar. Bu sebeple küçürek öykü ile tanıştığında o türe de ilgi gösterir ve bu türde denemeler yapar. Kalemnin ve çağın bu türe olan yakınlığı ile modern Filistin edebiyatında bu türün öncülerinden birisi haline gelir. Şuqayr, *Yeni Ufuk* dergisinde realist öyküler yayımlarken dönemin romantik iklimini de ön planda tutar. Şuqayr'ın 1986 yılında yayımlanan *Bedbaht Kadın'ın Ritüelleri* (طقوص للمرأة الشقية) derlemesi, tanıştığı ve yazmaktan geri durmadığı küçürek öykülerden oluşur. (Abîdullâh, 2013, 19)

Şuqayr öykülerinde işlediği temalarda otobiyografik öğelere yer verir. (Üyümez, 2021, 54) Çocukluğunun geçtiği ve öğretmen olarak vakit geçirdiği Filistin kırsalında karşılaştığı problemleri, *Nükbe* olarak isimlendirilen Filistin-İsrail çatışmalarının halk üzerinde oluşturduğu sosyolojik, toplumsal, kültürel etkileri yazımları üzerinde görmek mümkündür. (Abiddullâh, 2011, 545)

2. Küçürek Öykü

“On gram pamuk değil, on gram demir...” (Tosuner, 1997, 40) bu benzetme küçürek öykü için zihinde oluşturulacak bir şablon için yeterlidir. Yirminci yüzyıl ile ortaya çıkıp, gelişim gösteren küçürek öyküler modern dünya edebiyatının ayrılmaz bir parçasıdır. Modern hayatın akışına adaptasyon gösteren küçürek öyküler biçim bakımından çok kısa dursalar dahi anlam boyutunda yoğun ve derindir. Okyanusu simgeleyen akvaryum kabarcığı (Tosuner, 1997, 40) olarak nitelenen küçürek öyküler, yapısında barındırdığı özellikleri ile görüntüsünden çok uzak bir noktada gayet geniş ve büyüktürler.

Yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde küçürek öyküler üzerine sayısız yazım verilir. Bu durum, türü artık yazılı edebiyatın bir gerçeği haline getirir. Başta Amerikan edebiyatı olmak üzere, Türk edebiyatı ve modern Arap edebiyatı dahil dünya edebiyatı küçürek öykülere geniş yer verir. O dönemki adı ile kısa öykü² Amerika’da çok büyük bir yankı uyandırır. Bu yankı türün ulusallaştırılmasına kadar uzanır. Shapard “İtalya için opera neyse, Amerika için kısa öykü odur” (Shapard, 1997, 91) sözü bu ulusallaştırmanın bir kanıtı mesabesinde dir.

Yirminci yüzyıl ile ayak sesleri duyulmaya başlanan küçürek öyküler, edebi bir kişilik kazanmakta çok geç kalmaz. Kendine ait teknik, aşama ve unsurlar edinir. Yüzyılın başlarında yahut biraz öncesinde, maksat küçürek öykü kaleme almak olsun olmasın, pek çok örnek görülür. Nitekim görüntüsündeki hafiflik, ruhundaki esenlik, hacmindeki ufaklık ve barındırdığı yoğunluk ile okuyucunun dikkatini çeker. (el-Huseyn, 2010, 11) Küçürek öyküyü diğer yazılı edebi türlerden farklı bir noktaya taşıyan özelliği, diğer edebi türlerin doruk noktasına yakın kısmından başlıyor oluşudur. Roman, hikâye gibi edebi türler, doruk noktasına yavaş yavaş ilerlerken; küçürek öykü, zirveye en yakın noktadan, okuyucuya direkt etki

² Küçürek öykü o dönemde yeni yeni şekillenmesi sebebi ile yer yer kısa öykü adı ile anılır. Daha sonraları kısa kısa öykü, çok kısa öykü şeklinde ifadeler kullanılmaya başlanır.

edebileceği noktadan işe başlayarak birkaç satırda okuyucusunu büyük bir zihinsel kanama ve duygusal anafomla baş başa bırakır.(Özcan, 2013, 24)

Küçürek öykü yazarı, bir kişi üzerinden herkesi işlemek arzusundadır. Kısa, özlü ve yoğun yapısı ile anlık fark edişlerin şiirsel yankısı olarak kendini gösterir. Küçürek öyküler; keskin ve tiz bir çığlık gibi, etkisini yitirmemek için ayrıntılardan, süslerden ve uzantılardan her zaman kaçınır. Hacim olarak bir şimşek ne kadar uzunsa küçürek öyküler de o kadar uzun olmalıdır. Aksi halde etkisi ve ışığı azalır. Uzayan küçürek öyküler uyarıcı, şaşırtıcı ve vurucu etkisini yitirmeye başlar. Bu nedenle sözcük tasarrufu, zaman - mekân perspektiflerini minimumda tutma ve bir durumu minyatürleştirme gibi edimler, küçürek öykülerin en çok başvurduğu anlatı unsurları olarak kendini gösterir.(Korkmaz - Devenci, 2011, 14) Geleneksel öykü kalıplarının dışında az sözle çok şey anlatmak amacı taşıyan küçürek öyküler, kısa öyküden bile çok daha kısa olma özelliği ile biçim ve içeriğin bağdaştırıldığı yapının ürünleridir. Bu öykülerde ayrıntıların kırılması, betimlemelerin en kestirme yoldan özü ifade eder bir yapıya büründürülmesi ile bir yoğunluk sağlanır.

Edebi yazımların sınıflandırabilmesi için yapısında birtakım özellikleri barındırması gerekir. Kendisinde bulunan bu özellikler o yazımın bir kalıba koyulmasına katkı sağlar. Küçürek öyküleri de diğer nesir türlerinden ayrılabilmesini sağlayan başlıca kavramlar kısıklık, yoğunluk, şiirsel dil ve sürpriz ögedir. Küçürek öyküler, hikâye, roman gibi düz yazı türlerinin paylaştığı olay örgüsü, mekân, zaman, kişiler gibi ortak yapı unsurları barındırmasına karşın küçürek öykünün diğer edebi türlerden ayrılmasını sağlayan, kısıklık, sürpriz öge, olay örgüsündeki sadelik, gizlilik gibi yapı unsurlarını içerisinde barındırır.(Cevdî, 2011, 222)

Küçürek öyküler, kısa olmalarına rağmen yoğun anlam ve derinlik barındırmalarıyla dikkat çeker. Bu tür, diğer edebi türlerden farklı bir noktadan başlayarak, okuyucuya doğrudan etki edebilecekleri bir noktaya yönelir. Hafif görüntüsü, ruhsal esenliği, ufak hacmi ve yoğunluğuyla küçürek öyküler, okuyucuyu derin bir zihinsel ve duygusal deneyime maruz bırakırlar. (el-Huseyn, 2010, 11) Küçürek öyküler, kısıklıklarının ötesinde derin anlamlar ve etkileyici deneyimler sunan önemli edebi eserlerdir. Bu tür, modern dünya edebiyatının vazgeçilmez bir parçasıdır. Diğer türlerden beslenen küçürek öyküler zamanla edebi kişiliğini kazanarak kendi benzersiz yapısını oluşturur.

3. Bedbaht Kadının Ritüelleri (طقوس للمرأة الشقية) Küçürek Öyküsünün İncelenmesi

Şukayr'ın ilk küçürek öykü koleksiyonu olan Bedbaht Kadının Ritüelleri(Şukayr, 1994) içerisinde aynı isimle bir de küçürek öykü barındırır. 181 kelimedenden müteşekkil olan öykü beş paragraftan oluşur. Ortalama olarak üst sınırı 1500 kelime olarak gösterilen küçürek öyküler için makul bir seviyededir.(Öz, 2008, 194) Her paragrafta ana karakter ile etkileşimi olan karakterler birbirinden farklıdır. Hepsinin ana karakter olan kadınla farklı bir olay örgüsü vardır. Şukayr *Bedbaht Kadının Ritüelleri* koleksiyonunda bulunan küçürek öykülerin genelinde

hâkim bakış açısını tercih eder. Derleme ile aynı ismi taşıyan bu öyküde de aynı bakış açısı kendine yer bulur. Şukayr hâkim bakış açısını ustaca kullanır. Böylece okuyucunun zihninde, karakterler ile bağlantılı olsun olmasın, olay örgüsündeki bütün noktaları aydınlatır. Küçük öyküler, anlık bir fark edişin, oluşun çığığıdır, doruk noktasının yamacıdır. Bu sebeple olay örgüsü bu yamaçta kurulur.(Korkmaz - Devenci, 2011, 28) *Bedbaht Kadının Ritüelleri*'nin olay örgüsü de bu yamaçta şekillenir. Kısa bir zaman aralığında, mekân olarak; gazete binası, reklam odası ve bina kapısı arasında işlenir.

Bedbaht Kadının Ritüelleri bir kadının içsel dünyasında yaşadığı duygusal çatışmayı karamsar bir atmosferde ortaya koyar. Kadın, bu içsel krizi çözmek veya dışa vurmak için ölüm ilanı yayınlamak gibi dramatik bir karar alır. Bu karar aynı zamanda kadının yaşadığı umutsuzluğun, çaresizliğin veya yaşamla ilgili hayal kırıklığının bir ifadesidir. Kadının reklam görevlisinin odasından çıkışında karşılaştığı ilgi neticesinde yaşadığı değişim, içsel bir dönüşümü ve yaşamın anlamını sorgulama sürecini temsil eder. Kadın, yaşadığı deneyimlerle kendi içsel gerçekliğini keşfetmeye çalışır. Bu tema, kadının yaşamla ve toplumsal beklentilerle kurduğu ilişkiyi derinleştirir ancak izah etmez. Ölüm meleğine büyümlü gerçeklik çerçevesinde yer verilir.

İçindeki çocuğun ağlamasına dayanamayan bir kadının çok kısa bir zamanda karşı karşıya kaldığı olaylar dizisini karamsar bir atmosferde ortaya koyan öykü, küçük öykünün okuyucuda bir şok etkisi bırakma arzusuna da karşılık verir. İlk satırlarında bir çöküşle okuyucuyu karşılayan öykü, sona doğru yeniden bir doğuşu simgelemesine karşın küçük öykülerin önemli unsurlarından olan sürpriz ögesi, benzetme ve metaforları ile okuyucuyu düşünmeye sevk eder.

3.1. Olay Örgüsü

Küçük öyküde “olay” unsuru farklılık arz eder. Geriye kalan nesir türlerinden ayrılan kendine has bir yapısı vardır. Küçük öykü anlatı tarzı, kalıpları ile diğer olay metinlerinden ayrılır. Karmaşadan uzak, basitliğe yakın bir tarzı hedefler. Nesir türünde olay sunuş, gelişim ve teatral unsurdan oluşur. Küçük öykü ise olayın sunuşunu kısaltır, olayın gelişim ve dramasını da kırpar. Bu ögelerdeki sadeleşmenin tam anlamı ile yapılamaması ise küçük öykünün kısa öyküye veya başka bir nesir yazımına kaymasına sebep olabilir. Bir başka deyişle nesir türleri giriş, gelişme ve sonuç şeklinde kompoze edilirken küçük öykülerde giriş ve gelişme bölümü ya hiç yoktur ya da anlaşılacak kadar az bulunur.(İlyas, 2010, 100) Bu tür öykülerde yazar, sadece A noktasından hedefi olan B noktasına gitmeyi ister.(Öz, 2008, 13) Küçük öykü zirveye en yakın noktadan başlar ve zirvede biter. Şukayr'ın bu öyküsü, küçük öykünün dinamiklerini ortaya koyan bir şemada işlenir. Öykünün ilk paragrafı olay örgüsünün bir özeti mesabesinde;

“Gelecek sabahki ölüm ilanını yayınlamak için gazete binasına gitmekte, çünkü içindeki ağlayıp duran kız çocuğu onu da ağılatıyor. Bu yüzden akşam kendine kıymaya karar verdi.”

Bu paragraf ile birlikte okuyucuya sunulan olay örgüsü, kadının bir içsel bunalım yaşadığı (sunuş), intihar etmek istemesi (gelişim), gazete binasında yaşayacakları (drama)'dır. Sunuş kısmında kadının içindeki çocuğun bastırılmayan ağlamasının sebepleri, bu iç bunalımın intihara kadar gidecek bir ciddiyet kazanma sürecine yer verilmez. Kadın ve diğer karakterlerin gazete binasında, bir parçası oldukları drama ise gayet sadedir. Küçürek öykülerin hedefi A noktasından B noktasına doğrudan gitmektir. Yazar, *Bedbaht Kadının Ritüelleri*'de bu tavrı gözetir. Olay örgüsünde kadın içinde bulunduğu bu hedeften sapmaz. Bütün olay ve ilişkiler bu hedef doğrultusunda örülür.

3.2. Zaman

Zaman günlük akışı şekillendiren olaylar ile canlı ve iç içe olan bir gerçektir. Aristo zaman mefhumunu felsefi olarak ele alan ilk filozoflardan biridir. Aristo zamanı öncelik ve sonralık bağlamında hareketin ortaya koyduğu sayı ve ölçü olarak nitelendirir. (Gale, 2000, 18) Demek o ki zaman hayatın gerçeği, ayrılmaz parçasıdır. Hal böyle iken hayatın bu temel taşının edebî yazımlarda kendine yer bulmaması gerçek dışı bir yaklaşım olur.

Zaman mefhumu küçürek öykülerde de diğer nesir türlerinde olduğu gibi kendine yer bulur. Ancak zaman kavramının işleyişi küçürek öykülerin kısalığı ve yoğunluğu sebebi ile keskin ve nettir. Bu sebeptendir ki küçürek öykülerde zaman, küçürek öykünün ruhunu koruyabilmek için bir saati, bir günü ve nadir olarak bir haftayı kapsar. (White, 1978, 7)

Küçürek öyküde zaman geçmiş, gelecek ve şimdiki zamana ait bir noktada birleşerek oluşur. Bu öykü özelinde zaman kavramına bakıldığında olaylar bir günün kısıtlı bir süresi içinde, belirli bir noktada meydana gelir. Ana karakter olan kadının geçmişte biriktirdiği acıların bir sonucu olan intihar kararına kadar olan süre geçmiş zamanı, gazete binasında karşılaştığı olaylar şimdiki ve ölüm meleği ile birlikte gelecekte başına gelmesi muhtemel olayları kapsayacak bilinmezlik ise geleceği temsil eder. Öyküde yalnızca ana karakterin intihar edeceği zamanı gösteren *'Bu yüzden akşam kendine kıymaya karar verdi.'* cümlesi zaman unsuruna doğrudan delâlet eden bir ifadedir. Bahsi geçen 'akşam' kavramının haricinde kalan olayların zamanı kesin olmamakla birlikte alıcının zihin dünyasına bırakılır. Gazete binasına ilan vermek için gidiyor olması ve akşam intihar edecek olması olayların gündüz cereyan ettiği fikrini okuyucuya hissettirir;

"Yarın sabahki ölüm ilanını yayınlamak için gazete binasına gitmekte, çünkü içindeki ağlayıp duran kız çocuğu onu da ağlatıyor. İşte bu yüzden akşamleyin kendine kıymaya karar verdi."

3.3. Mekân

Öykünün ayağa kalkıp yaslandığı ana unsurlar; olay örgüsü, kişiler ve mekândır. Küçürek öyküler de bu unsurlara dayanır. Küçürek öyküler için mekân kavramı diğer unsurların

üzerinde bir konumdadır. Mekân, öyküyü oluşturan diğer dinamikleri belirli bir işleyiş içerisinde sokan, zemin teşkil eden bir unsurdur. Bu sayede mekân, kişiler, olay örgüsü ve zaman ile yoğun ve kısa bir dil karmaşasında okuyucuda oluşan etki-tepki ilişkisine köprü vazifesi görür. (İlyas, 2010, 112)

Söz konusu öyküde olayın gazete binası, reklam odası ve bina kapısı gibi dar bir üçgenin içinde şekilleniyor oluşu küçürek öykünün mekân kavramına olan yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koyar. Nitekim küçürek öykülerde mekâna dair alıcının zihninde bir harita oluşturacak geniş betimlemelere yer verilmez. Bu öyküye bakıldığında da olay örgüsü bir gazete binasının içerisinde şekillenir. Alıcının zihninde binanın kapısı, reklam görevlisinin odası dışında bir noktaya değinilmez. Bu mekânsal unsurlar gayet yüzeysel bir biçimde işlenir. Küçürek öyküler için mekân kavramı olayın aktarılmasında bir amaç değil aracıdır. (Korkmaz - Deveci, 2011, 46) Küçürek öykülerin kısa ve yoğun bir yapı kullanılıyor olması ve okuyucunun da öyküye dahil edilmek istenmesi sebebiyle kadının nereden geldiği hakkında bir bilgi verilmez.

Bedbaht Kadının Ritüelleri öyküsünde okuyucunun tahayyül edebileceği mekân adedi çok sınırlıdır: güvenlik görevlisinin bulunduğu kapı, telefon operatörünün bulunduğu alan ve reklam görevlisinin odası. Ancak Şukayr öyküde yer verdiği bu mekanlarla ilgili herhangi bir betimleme yapmaz. Tamamı okuyucunun zihnine bırakılır. Öyküde sürpriz öge olarak karşımıza çıkan ölüm meleğinin yeri dâhi betimlenmez. Bu yer yine okuyucunun aklında reklam görevlisinin odasını nasıl kurguladıysa o kurgu içinde bir köşedir. Şukayr '*reklamcının odasının bir yerinden*' diyerek bu kısmı da okuyucuya bırakır.

3.4. Kişiler

Kesin ve kati bir şekilde küçürek öykülerde bulunan kişileri sınıflandırmak mümkün değildir. Bazı görüşlere göre küçürek öykülerde kişiler belirli bir zaman ve mekânda yaşayan insanlardır. Bazılarına göre kimliğini olay örgüsü ile kazanan içi boş bir yapı, boş bir kaptır. Bir diğer görüşe göre ise küçürek öykünün ana yapı unsurlarından biri olmasına karşın ayrı bir benliğe sahip insan yapısının bir sembolü değildir. Bütün bu görüşlerin ortak paydası küçürek öykülerde kişilerin, anlamsal bağlamda belirgin bir işlevi, dilsel olarak bir tamamlayıcı olması ve olay örgüsü ile mutlak suretle ayrılamamasıdır. (İlyas, 2010, 103)

Küçürek öykülerde, karakterlerin gelişimi için yeterli zaman yoktur. Bu gelişimin olmaması sonucunda karakterler olay örgüsüne direkt işlenmiş hâldedir. Karakterler öykünün dinamiğine uygun biçimde doğrudan sunulur. Nitekim güvenlik görevlisi için söylenen '*Yatağında keyfi yerinde olduğu için kahve kutusunu kendisine göstermek istemeyen eşi yüzünden sabah kahvesini içememiş*' ifadesinin karakter üzerinde meydana gelen ve ana karakter üzerinde oluşturduğu etkiler incelenmez. Bu ifadeden yalnızca okuyucunun zihninde güvenlik görevlisinin kahve içememesinden dolayı keyifsiz olduğu sonucuna varılabilir. Ancak bu kanı öykünün olay örgüsü için herhangi bir anlam ifade etmez. Yine aynı şekilde gazete editörü için

söylenilen ‘pörtlek gözlü’ ifadesi okuyucuya yalnızca bu karakterin tasviri için küçük bir ipucu olmaktan ileriye gitmez.

Ana karakterimiz olan kadın için “ *beyaz bal mumu bir yüz, kül ve dumandan gözler*” ve gazete editörüne yapılan ‘*gözlüklerinin ardından gözleri pörtleyen gözler*’ betimlemesi dışında karakterler ile ilgili betimlemeye yer verilmez. Küçürek öykülerin kişileri roman, hikâye gibi diğer yazılı edebiyat türlerine nazaran daha sade bir yapıdadır. Öykünün küçürek öykü sınırlarını aşmaması için bu sadelikten yararlanır. *Bedbaht Kadının Ritüelleri*’nde de bu sadelik amaçlanır. Bunun başlıca sebebi olarak küçürek öykülerin durum öyküleri olmaları ve sözlük ekonomisinde bulunulmak istenmesi gösterilebilir.

3.5. Öykünme

Öykünme makâme, tiyatro, roman, öykü gibi bütün nesir türlerinde bulunması gereken bir olgudur. Küçürek öyküde kısalığının bir sonucu olarak öykünmede herhangi bir müphemliği kaldırmaz. Bu durum küçürek öykünün taşıyamayacağı bir dengesizliği doğurur. Bu bağlamda Necati Tosuner ‘in küçürek öykü için yaptığı ‘*Belki ‘kapalı kutu’, ‘Kapalı Çarşı’ değil*’ (Tosuner, 1997, 40) yakıştırması çok yerindedir. Okumaya başladığında içerisinde kaybolunmaması gereken bir çizgisi olması gerekir.

Ana karakterimizin içerisinde bulunduğu üzümlük durumunu ortaya koymada destekleyici olan ‘*güvercin gibi yerde yavaş yavaş ilerleyen...*’ ifadesi ana karakterin içerisinde bulunduğu ruh haline bir atıftır. Ana karakter olan kadının gazete binasında ufak adımlarla ilerliyor oluşu aslında intihar kararını içten almadığına işaret eder. Bu yüzden duyduğu bir iltifata sarılarak bu intihar düşüncesinden vazgeçer.

‘Gelecek sabahki ölüm ilanını yayınlamak için gazete binasına gitmekte, çünkü içindeki ağlayıp duran kız çocuğu onu da ağlatıyor. Bu yüzden akşam kendine kıymaya karar verdi.’

Öykünün bu ilk paragrafında kızın kendini öldürmek istemesinin sebebi olarak içinde durmaksızın ağlayan bir kız çocuğunun varlığıdır. Bu kız çocuğunun neden ve niçin ağladığını yazar işlemez, alıcının zihin dünyasına bırakır. Bu düğüm ancak dördüncü paragrafta çözülür;

“Birkaç dakikalığına reklam görevlisinin odasında kayboluyor kadın. Çıktığında binanın kapısında hep bir ağızdan ‘güzel çehreli kadın, sabahımızı şeftali tanesi gibi lezzetli hale getirdin...’ diye yükselen sesleriyle güvenlik görevlisi, telefon operatörü ve gazete editörünü görüyor.”

Kadının içindeki kız çocuğun durmaksızın ağlamasının sebebi karşı karşıya olduğu ilgisizlik ve yalnızlıktır. Bu yalnızlığa işaret eden bir diğer unsur ölümünü gazetede yayımlamak istemesidir. İntihar ettiğini bir şekilde duyurma arzusunda bulunması, insanların onun yokluğunu fark etmeyeceğini düşünmesidir. Aynı zamanda ‘*beyaz bal mumu bir yüz, kül ve dumandan gözler*’ benzetmesi ve güvercin gibi ufak adımlar atıyor oluşu ana karakterin

içerisinde bulunduğu psikolojik buhranın bir göstergesidir. Buradan hareketle kadının bu duruma bir anda gelmediği, aksine uzunca bir sürecin son virajında olduğu görülür.

Küçürek öyküler, öykünme konusunda dar bir kalıba sahiptir. *Bedbaht Kadının Ritüelleri*'nde ise bu dar kalıp, yoğun ve başarılı bir şekilde işlenir. Küçürek öykü dilinin sınırlarını zorlayarak öykünme ve dil arasındaki üslubu yakalar. Bir başka deyişle öykünme sıkışık bir zaman içerisinde, karakterleri etkileyen olayların ayrıntılarına inmeden, betimlemelere boğulmadan olayın öz kısmında gerçekleşir. Bu öz beraberinde bir bütünlüğü getirir. *Bedbaht Kadının Ritüelleri* bu bütünlüğe sahiptir. Özden uzaklaştıracak ayrıntılardan kaçınarak okuyucuda daha net bir tavır ortaya koyar. Aksi halde okuyucu zihninde oluşan birçok soru işaretine cevap aramak durumunda kalır.

3.6. Yoğunluk

Küçürek öykülerde yoğunluktan kasıt çeşitli çelişki, farklı ve benzer unsur ve bileşenleri eritip, şimşek gibi parlayan tek bir bütün, tek bir odak haline getirmektir. Nitekim yazının kemmiyeti hangi türde yazıldığı ile değil, nasıl bir dil kullandığı ile paralellik gösterir. Yoğunluk küçürek öykünün yapısını ve kalıcılığını yalnızca dil tasarrufu açısından değil, aynı zamanda konuyu özetlemedeki etkinliği, ele alınış şekli, temanın özetlenmesi ve konu bütünlüğünün yakalanması açısından da belirler. Küçürek öykü, izahatları ve nedenselliği kabul etmez. Bu sebeple yoğunluk bir binayı dik ve sağlam tutan çimento gibi küçürek öykünün yapısında bulunur.(İlyas, 2010, 117)

Şuğayr *Bedbaht Kadının Ritüelleri*'nde küçürek öyküdeki anlamıyla yoğunluğu başarılı bir biçimde işler. Nitekim '*Yatağında keyfi yerinde olduğu için sakladığı kahve kutusunu kendisine göstermek istemeyen eşi yüzünden sabah kahvesini içememiş*' olan güvenlik görevlisi hakkındaki ayrıntılar üzerinde durulmaz, sebep ve sonuçları aranmaz. Aynı şekilde '*hayatında ilk defa okudukları ile gördüklerinin aynı olmadığını idrak eden*' gazete editörünün bu düşüncesi temellendirilmez. Bu düşünce kadın veya herhangi bir eylem hakkında olabilir. Düşüncenin kadın hakkında olduğu varsayıldığında bu ifade, kadının güzelliğinin tasvirinden, duygusal olarak içerisinde bulunduğu ruh haline değin farklı noktalara ulaşır. Herhangi bir konu üzerine olduğu düşünüldüğünde ise çok daha geniş bir alanı kapsar ki küçürek öykülerin izahat ve nedensellikten kaçınan bir tür olması okuyucuyu bu düşünceden alıkoyar.

Reklam görevlisinin odasında kaybolduğu sırada, geride kalan güvenlik görevlisi, telefon operatörü ve gazete editörünün hep birlikte '*güzel çehreli kadın, sabahımızı şeftali tanesi gibi lezzetli hale getirdin...*' demelerinin arka planı aranmaz. Bu durum, küçürek öykülerin yoğunluğunun bir getirisidir. Çünkü Şuğayr'ın bu noktada hedeflediği olay, kadının bu söylem karşısında takınacağı tavidir. Karakterlerin bunu söylemeye karar vermelerini kapsayan süreç işlenmek istendiğinde küçürek öykülerin A noktasından B noktasına doğrudan ulaşması zorlaşır, imkânsız bir hal alır.

3.7. Sürpriz Öge

Küçürek öykülerde bir tabanca bulunur. Ancak bu tabanca bazen patlar ya da namludaki bir kurusıkıdır. Bu sürpriz ögesini destekleyen ve çarpıcılık kazandıran şey ise öykünün başlığı olabilir. Şuğayr, *Bedbaht Kadının Ritüelleri*'nde başlıkta sadece ana karakter olan kadın için bir sığfata yer verir. İçerisinde bulunduğu psikolojik buhranı niteleyen bu ifade sürpriz öge olmaktan çok bir ipucudur. Şuğayr bu ipucu ile okuyucunun öyküye başlamadan önce kendine sorular sormasına zemin oluşturur.

Sürpriz ögeden kastedilen; aydınlanma anı veya şok etkisi oluşturacak vurucu noktadır. Bu unsurun küçürek öyküde kendine yer bulmasının sebebi öykünün okuyucuda hayret veya şaşkınlık uyandırma gayesi gütmesidir. Buna ek olarak da okuyucuya kendisi ile bir tahmin oyunu kurmayı amaçlaması söylenebilir.(Muhârik, 2006, 9)

Bu tabanca olarak nitelenen sürpriz öge *Bedbaht Kadının Ritüelleri*'nde de kendine yer bulur. Alıcı üzerindeki etkiyi artırmak, alıcıyı ters köşe bırakmak için ateşlenen bir tabancadır bu. Nitekim son paragrafa gelindiğinde bu tabanca ateşlenir;

“Ani bir neşeyle ağlıyor kadın, ardından reklam görevlisine gidip üzerine anlaştıkları her şeyi iptal ediyor. Güvenlik görevlisi, gazete editörü, telefon operatörü ve reklamcının odasının bir yerinden gizlice başını uzatan ölüm meleği hayretle arkasından ona kulak veriyor.”

Kadının bu kadar mutlu olmasına şaşırın karakterlerin arasında daha önce değinilmeyen bir karakter daha ortaya çıkar. Dördüncü paragraf ile birlikte alıcıda tam bir rahatlama meydana gelecekken *‘reklamcının odasının bir yerinden gizlice başını uzatan ölüm meleği’* ortaya çıkar ve akıllarda bir şimşek çakmasını sağlar. Bu notada okuyucu, her ne kadar kadının kendi eliyle ölmekten vazgeçmiş olsa da kaderin bu kararda ana karakterimizle aynı fikirde olmadığı kanısına varır.

4. Sonuç

Yirminci yüzyıl ile beraber edebiyatta kendine yer bulan küçürek öyküler, kısa, yoğun ve düşündürücü bir yapıya sahiptir. Bu özelliği ile modern çağın hızına ayak uydurur. Okuyucuda çarpıcı bir etki bırakan küçürek öyküler, roman, hikâye gibi nesir türleri ile doğal bir bağa sahiptir. Bu bağ neticesinde küçürek öyküye göre daha köklü olan bu türlerden beslenir. Tabii ki bu bağ küçürek öykünün kimlik kazanmasına katkı sağlarken, türün kendine özgü birtakım dinamiklerinin oluşmasına da katkı sağlar. Oluşan bu dinamikler; kısalık, yoğunluk, şiirsel dil ve sürpriz ögedir. Küçürek öyküde bulunan bu özelliklerin yanında öykünmenin vazgeçilmez unsurları olan olay örgüsü, zaman, mekân ve kişiler de küçürek öykülerde kendilerine yer bulur. Roman ve hikâyenin aksine küçürek öyküler bu unsurları ayrıntılandıramaz, açıklayamaz. Küçürek öyküler izahatları ve nedenselliği kabul etmez. Bu yapısında bulundurduğu yoğunluk ve kısalıktan kaynaklanır.

Şuğayr modern Filistin edebiyatının en önemli küçürek öykücülerinden birisidir. Filistin coğrafyasının karşılaştığı problemleri öykülerinde işler. Modern Filistin edebiyatının en önemli konu başlıklarından olan toplumsal, siyasal ve kültürel sıkıntılar üzerine birçok küçürek öyküsü bulunmaktadır. Yirminci yüzyıl ile şekillenen dolayısıyla bu problemler ile aynı zamana denk gelen bir tür olan küçürek öykü özelinde bu konuları ele alıyor oluşu yazarı farklı bir noktaya taşır. Bu küçürek öykülerin yapısal ve tematik olarak incelenmesi küçürek öykü ve edebiyat için gereklidir.

Mahmud Şuğayr modern Filistin edebiyatı'nda küçürek öyküler kaleme alan bir yazardır. Modern Filistin edebiyatı için önemli kalemlerden olan Şuğayr'ın küçürek öykülerini derlediği ilk eser *Bedbaht Kadının Ritüelleri* koleksiyonudur. Modern Filistin edebiyatı için sayısız çalışma yapan Şuğayr, küçürek öykü türünün ortaya koyulan tüm dinamiklerine hâkim bir yazardır. Şuğayr'ı küçürek öykü ile tanıştıran ve onun edebi kimliğinin temellerini atan Yeni Ufuk dergisi önemli bir rol üstlenir. Hâlîl Beydes öncülüğünde birçok küçürek öyküye yer veren dergi, yeni türleri denemekten geri durmayan Şuğayr için bir pusula mesabesinde dir.

Bedbaht Kadının Ritüelleri'nde olay örgüsünün tek bir mekânda kuruluyor olması, bir günden daha kısa bir zamanı kapsamaması ve karakterlerin sadelikle işlenmesi, bu öykünün diğer yazılı edebi türler ile ortak olan olay örgüsü, zaman, mekân ve bakış açısı unsurlarını küçürek öykünün kendi kalıplarından taşmadan işlediğini gösterir. Diğer bir deyişle olay örgüsü, zaman, mekân ve bakış açısı küçürek öykülerin han kapısından sığmak istemeyen ama fındık kabuğuna sığan yapısına uygundur.(Tosuner, 1997, 40) Bunun yanı sıra roman, hikâye ve kısa öykü gibi diğer yazılı edebiyat türleri ile ayrıldığı yoğunluk, şiirsel dil, kısalık ve sürpriz öge unsurlarını eksiksiz bir biçimde işleyerek küçürek öykü yapısını korur. Olay örgüsüne doğrudan etki etmeyen açıklamalara yer verilmemesi, ana karakter olan kadın ve gazete editörü için yapılan betimlemeler dışında betimleme kullanılmaması, 183 kelimedenden oluşması ve sonunda bir sürpriz öge saklaması bu öyküyü küçürek öykü kalıplarında tutar. Küçürek öykünün akıcı ve şiirsel bir dili vardır. Bu dil, imgeler ve metaforlar üreten cümle düzeyi yahut öykünün tamamının ortaya koyduğu anlam düzeyi dışında simgesel ve anlatımsal bir atmosferde de yaklaşır.(el-İd, 2010, 270) *Bedbaht Kadının Ritüelleri* etkin ve vurucu olan şiirsel bir dile sahiptir.

Sonuç olarak, *Bedbaht Kadının Ritüelleri* öyküsü, küçürek öykü türünün özüne uygun bir şekilde yazılmıştır. Yazarın başlık seçimi, olay örgüsü, karakter analizi ve dil kullanımı gibi unsurlarda başarılı bir denge sağlaması, öykünün etkileyciliğini artırmıştır. Okuyucuyu düşünmeye teşvik eden, yoğun bir deneyim sunan bu küçürek öykü, yazım kurallarına uygunluğu ve etkileyici üslubuyla öne çıkar.

Modern dünyanın bir ifade biçimi olarak karşımıza çıkan küçürek öykü türü edebiyatta kendine geniş bir alan edinir. Gelecekteki çalışmalarda, küçürek öykülerin farklı kültürlerde nasıl evrildiği ve adaptasyon gösterdiği konusunda daha geniş kapsamlı karşılaştırmalı analizlere

odaklanılmalıdır. Küçürek öykülerin, diğer edebi türlerle olan etkileşimlerinin ve bu türlerden nasıl ayrıştığına dair daha derinlemesine bir inceleme yapılmalıdır. Yazarların küçürek öykü formunu benimserken kullandıkları teknik ve stilistik unsurlar incelenmelidir. Küçürek öykülerin edebi dünyadaki yerini daha iyi anlayabilmek için geniş bir tarih aralığını kapsayan diğer örneklerle karşılaştırmalı analizlere odaklanılmalıdır.

Yazar özeline inildiğinde ise Şukayr'ın eserlerinde işlediği temalara daha derinlemesine odaklanarak, bu temaların okuyucular üzerindeki etkilerini araştırılmalıdır. Yazarın *Yeni Ufuk* dergisi üzerinden edebi dünyaya olan katkıları daha ayrıntılı bir şekilde incelenmeli ve bu tür dergilerin Arap edebiyatındaki rolü üzerinde derinleşilmelidir. Arap edebiyatı ve diğer dünya edebiyatındaki küçürek öykülerin karşılaştırmalı bir incelemesi yapılarak kültürlerarası farklılıklar anlamlandırılmalıdır.

Ekler

تذهب إلى مبنى الصحيفة كي تنشر إعلانا عن وفاتها في الصباح التالي، لأن الطفلة التي تبكي في داخلها لا تكف عن البكاء، ولذا فقد قررت أن تقتل نفسها هذا المساء.

تدخل مبنى الصحيفة بوجه من شمع أبيض وعينين من رماد ودخان، يتأملها شرطي الحراسة الذي لم يشرب قهوته هذا الصباح، لأن زوجته لم تشأ وهي مسترخية في فراشها، أن تدله على المكان الذي خبأت فيه علبة البن.

يتأملها مأمور الهاتف الذي قال في سره إنه لم ير امرأة من قبل تدرج على الأرض مثل طير الحمام. يتأملها مصحح الجريدة الذي جحظت عيناه من خلف نظارته الطبية، وهو يتأكد للمرة الأولى في حياته أن الذي يقرأه ليس مثل الذي يراه.

تغيب المرأة في غرفة موظف الإعلان دقائق معدودات، ثم تخرج لترى عند باب المبنى: شرطي الحراسة، مأمور الهاتف، ومصحح الجريدة يعلنون بصوت واحد، أن المرأة بطلعتها الجميلة جعلت صباحهم لذيذا كأنه حب الدراق.

تبكي المرأة من بهجة داهمة، ثم تعود إلى موظف الإعلان، تلغي كل شيء اتفقت معه عليه، ومن خلفها يصغي بدهشة شرطي الحراسة، مصحح الجريدة، مأمور الهاتف، وملك الموت الذي أطل برأسه خلسة من مكان ما في غرفة موظف الإعلان. (Şukayr, 1994, 54)

Çevirisi

Gelecek sabahki ölüm ilanını yayınlamak için gazete binasına gitmekte, çünkü içindeki ağılayıp duran kız çocuğu onu da ağılatıyor. Bu yüzden akşam kendine kıymaya karar verdi.

Beyaz bal mumu bir yüz, kül ve dumandan gözlerle gazete binasına giriyor. Yatağında keyfi yerinde olduğu için sakladığı kahve kutusunu kendisine göstermek istemeyen eşi yüzünden sabah kahvesini içememiş güvenlik görevlisi süzüyor onu.

İçinden daha önce güvercin gibi yerde yavaş yavaş ilerleyen bir kadın görmediğini geçiren telefon operatörü süzüyor onu. Gözlüklerinin ardından gözleri pörtleyen ve hayatında ilk defa okudukları ile gördüklerinin aynı olmadığını idrak eden gazete editörü süzüyor onu .

Birkaç dakikalığına reklam görevlisinin odasında kayboluyor kadın. Çıktığında binanın kapısında hep bir ağızdan 'güzel çehreli kadın, sabahımızı şeftali tanesi gibi lezzetli hale getirdin...' diye yükselen sesleriyle güvenlik görevlisi, telefon operatörü ve gazete editörünü görüyor.

Ani bir neşeyle ağılıyor kadın, ardından reklam görevlisine gidip üzerine anlaştıkları her şeyi iptal ediyor. Güvenlik görevlisi, gazete editörü, telefon operatörü ve reklamcının odasının bir yerinden gizlice başını uzatan ölüm meleği hayretle arkasından ona kulak veriyor.

KAYNAKÇA

- Abiddullâh, Muhammed. *es-Serdü'l-a'rabî - evrâkun muhtârâtun min mültekâ's-serdü'l-a'rabî*. Ürdün: Menşuratü rabiâ'l-kitabi'l-ürdüniyyin, 1. Basım, 2011.
- Abîdullâh, Muhammed. *el-Kıssa'l-kaşîra fî filistîn ve'l-urdun münzü neş'tihe hattâ ceyl "el-Ufuku'l-cedîd"*. Ürdün: Vizâretü's-şekafe, 2002.
- Abîdullâh, Muhammed Huseyn. *Tahavvulâti'l-kışsati'l-kaşîra fî tecribeti Mahmûd Şukayr*. Jordan: Philadelphia University, 2013.
- Cevdî, Faris el-Badâyine. "el-Kıssa'l-kaşîra cidden kıra'e nakdiyye". *Mecelletü't-terbiye ve'l-ulum* 18/3 (2011), 221-240.
- Demirci, İbrahim. "Mahmud Şukayr". *Hece Öykü* 4/25 (2008), 106-107.
- Gale, Richard. "İzen, mâ ez-zemen". çev. Hamîd Halide. *Mecelletü'l-mevkîfi's-şekafe* 5/29 (2000), 18-23.
- Hâmdâvî, Cemil. *Dirâset fi'l-kıssa'l-kaşîra cidden*. 1 Cilt. İnternet, 2013.
- Huseyn, Ahmet Câsim el-. *el-Kıssa'l-kaşîra cidden mukârene tahtîliyye*. 1 Cilt. Şam: Dârü't-Tekvîn, 2010.
- Huseyn, es-Seyyid. "el-Hurriyet leysset mücerredun şîrun ve'l- kıyüdu 'aleyhâ keşîrâtün". 1019 (2016), 1 Basım. <https://mahmoudshukair.blogspot.com/search?q=%D8%AD%D8%B3%D9%8A%D9%86>
- İlyas, Câsim Hâlef. *Şîryyetü'l-kıssa'l-kaşîra cidden*. 1 Cilt. Şam: Dârü'n-ninâvâ, 1. Basım, 2010.
- Kenefânî, Ğassan. *el-Edebü'l-filistîni'l-mukâvim tahte'l-ihtilâl*. 1 Cilt. Beyrut: Menşurâtü'r-rimâl, 1. Basım, 2015.
- Korkmaz, Ramazan - Deveci, Mutlu. *Türk Edebiyatında Yeni Bir Tür; Küçük Öykü*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Kökden, Uğur. "Kısa Kurmaca". *Adam Öykü* 12 (1997), 16-19.
- Muhârik, Sâmi. "el-Kıssa'l-kaşîra cidden fi'l-mağrib". *Mecelle tâyikî* 25 (2006), 6-10.
- Öz, Fahri. "Yeni Bir Tür Olarak Çok Kısa Öykü". *Edebiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2008), 187-204.
- Özcan, Tarık. "Art Zamanlı Bir Geçiş: Kelile ve Dimne'den Küçük Öyküye". *Erdem* 65 (2013), 23-31.
- Salman, Yurdanaz - Hakyemez, Deniz. "Öykülemenin Öyküsü". *Adam Öykü* 12 (1997), 5-15.
- Shapard, Robert. "Kısa Kısa: Anlık Öykü". çev. Özdemir Nutku. *Adam Öykü* 12 (1997), 91-97.

Şuqayr, Maḥmūd. *Ṭuḫuş li'l mer'ti'l-şeqiyye*. Filistin: Dârü'l-ḫudsü'l-ḫuds, 2. Basım, 1994.

Tosuner, Necati. "Çok Kısa Öykü İçin Çok Kısa Sözler". *Adam Öykü* 12 (1997), 40-41.

Uşta, Adil el-. "Maḥmūd Şuqayr ve'l-ḫışşa'l-ḫaşîra'l filistîniyye" (ts.). <http://mahmoudshukair.blogspot.com/>

Üyümez, Fatıma Betül. "Maḥmūd Şuqayr'in el-Kuds Vahdehâ Hunâk Adlı Eserinde Mekânın Hafızası". *The Journal of Academic Social Science Studies* 85 (2021), 151-162.

White, Mayson. "Mîkânîk el-uḫşuşa". çev. Kâzım Saadeddîn. *el-Mevsua'tü's-şâğıra* 16 (1978), 5-13. https://archive.org/details/mosoah01_747/016/page/n1/mode/2up?view=theater

İd, Yumnâ el-. *Tekniyyâtü's-serdi'r-rivâi fi ḍav'l-menheci'l-binyevî*. Beyrut: Dârü'l-fârâbî, 3. Basım, 2010.

Teşekkür

Bu çalışmanın gerçekleştirilmesinde, değerli bilgilerini benimle paylaşan, kendisine ne zaman danışsam bana kıymetli zamanını ayırıp sabırla ve büyük bir ilgiyle bana faydalı olabilmek için elinden gelenden fazlasını sunan Dr.Öğr.Üyesi Yusuf KARATAŞ'a teşekkürü bir borç biliyor ve şükranlarımı sunuyorum.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

"Maḥmūd Şuqayr'in Bedbaht Kadının Ritüelleri Adlı Küçürek Öyküsü Üzerine Bir İnceleme" başlıklı makale, bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yaygın organına gönderilmemiştir.

The article titled "Maḥmūd Şuqayr'in Bedbaht Kadının Ritüelleri Adlı Küçürek Öyküsü Üzerine Bir İnceleme" has been prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethics principles, no falsification or distortion has been made on the data, no partial or complete plagiarism has been made from another research, and it has not been sent to another publication organ for publication.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

"Maḥmūd Şuqayr'in Bedbaht Kadının Ritüelleri Adlı Küçürek Öyküsü Üzerine Bir İnceleme" başlıklı makaleyle ilgili olarak diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması söz konusu değildir.

There is no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled "A Study of the Structure in Mahmoud Shuqair's Short Short Story titled Rituals of the Unfortunate Woman".

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüştür. / The study was conducted with an author.



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 1, Issue/Sayı: 1, ss. 85-100, December/Aralık 2023

Kur'ân'da İnsanla İlgili Sembolik İfadelerin Analizi*

Analysis of Symbolic Expressions About Humans in the Quran

Merve Akdemir¹ Ali Rıza Gül²

Öz

Her kelam sahibinin kendine özgü bir dili ve anlatım biçimi vardır. Yüce Allah ilah olması hasebiyle diğer kelam sahiplerinden ontolojik anlamda farklı vasıflar taşımaktadır. Dolayısıyla kendisiyle arasında ontolojik farka sahip olan insan ile iletişime geçmesi ve onun algısına hitap edebilmesi de belirli bir iletişim düzlemini gerekli kılmaktadır. Aynı zamanda bu iletişim biçimi insanın anlama sorununu da beraberinde getirebilmektedir. Yüce Allah'ın insan için vahyettiği bildirimler dil yönünden genel olarak açık anlatımlı ve kolaylıkla anlaşılabilir olsa da önemli bir kısmı itibariyle sembolik anlatımlı olup insan kavrayışını yoran ve anlamayı zorlaştıran taraflar ihtiva etmektedir. Toptancı bir bakış açısıyla bu ilahi bildirimlerin hepsini sembolik anlatım kabul ederek yalnızca sembolik anlamlara yönelen bir yaklaşım sergilemek veya hepsini gerçek anlatım addederek sadece lügavî manaları itibariyle değerlendirmek birtakım anlama ve yorumlama problemlerine yol açmaktadır. Zira bu ifadelerin tek tip bir yaklaşım tarzı esas alınarak değerlendirmeye tabi tutulması hem anlam zenginliğini yok etmekte hem de verilmek istenen mesajın doğru anlaşılmasının önüne geçmektedir. İfadelerin doğru anlaşılması ve yorumlanması ancak onlara doğru anlama ve yorumlama teknikleriyle yaklaşılması halinde mümkün olabilir. İşte bu noktada dilde soyut olanın anlaşılabilir hale getirilmesi için başvurulan somutlaştırarak anlatma tekniklerinden yararlanmak isabetli olacaktır. Kur'ân'ın insan hakkındaki sembolik ifadelerini anlamada da Arap dilinin yalnızca yapıbilim (sarf) ve sözdizim (nahiv) kaidelerine dayanmak yetersiz kalmaktadır. Bu yüzden biz bu çalışmamızda Kur'ân'da yer alan ve insandan bahseden sembolik ifadeleri zikrettiğimiz dilsel kuralları ihmal etmeyen, fakat onları aşan analiz yöntemlerini esas alarak çözümlemeyi konu edindik. Araştırmamız esnasında müfessirlerin büyük çoğunluğunun da bu ifadeleri aynı metotla yorumladıklarını tespit ettik ve onların bu tavırlarını kendimize rehber edindik. Kur'ân'daki insan tasavvurunun önemli bir yanını ortaya koymayı amaçladığımız bu araştırma sembolik ifadeler içeren ayetlerin doğru bir biçimde anlaşılmasını ve yorumlanmasını sağlayan bir yöntem ortaya koymasından oldukça önemlidir. Önce Sembolizm kavramının çerçevesini çizdiğimiz, sonra da Kur'ân kıssalarının içinde ve haricinde yer alan sembolik anlatımların insanla ilgili olanlarını belirleyerek analiz

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 21.12.2023, Kabul Tarihi / Date Accepted: 30.12.2023, Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2023.

¹ ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, E-Mail: birlahza16@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-8751-4080>

² Prof. Dr., ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, E-Mail: argul@ogu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5194-3223>

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Akdemir, Merve – Gül, Ali Rıza. "Kur'ân'da İnsanla İlgili Sembolik İfadelerin Analizi". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 1/1 (Aralık 2023), 85-100. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10443449>

ettiğimiz bu araştırmamızda sembolik ifadeler içeren ayetleri gerçek anlamlarıyla anlamamanın bizi hatalı çıkarımlara götüreceği, bunun yerine bu ayetleri içerdikleri sembollerin temsil ettiği anlamları tespit etmek suretiyle yorumlamanın en sağlıklı yol olduğu sonucuna ulaştık.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Dil, İnsan, Sembolizm, Vahiy, Kıssa.

Öne Çıkanlar:

- Dilde sembolik anlatım, bir dilin sözcüklerin ve ifadelerin ötesindeki anlamlarını ve değerlerini ifade etme yeteneğidir.
- Sembolik anlatımı çözümlene, metnin yüzeydeki anlamlarının ötesinde derin, metaforik ve kültürel anlamlarını keşfetmeyi amaçlar.
- Kur'ân'da insanla ilgili genel anlatımlarda ve kıssalarda sembolik anlatımlar bulunmaktadır.
- Kur'ân'daki sembolik anlatımları çözümlenmede dilsel kuralları ihmal etmeyen, fakat onları aşan analiz yöntemleri esas alınmalıdır.
- “Allah'ın eli bağlıdır.” ayeti gerçek manada elin bağlılığı manası taşımayıp cimriliği ifade eder.

Abstract

Every theologian has his own unique language and style of expression. Since Almighty Allah is a deity, he has ontologically different qualities from other theologians. Therefore, communicating with people who Allah has an ontological difference from and being able to appeal to their perception requires a certain level of communication. At the same time, this form of communication could bring about problems of understanding. Although the revelations revealed by Almighty Allah to humans are generally clear and easily understandable in terms of language, a significant part of them are symbolic and contain aspects that tire human understanding and make it difficult to understand. From a wholesale perspective, accepting all of these divine statements as symbolic expressions and taking an approach that focuses only on symbolic meanings, or considering all of them as literal expressions and evaluating them only in terms of their literal meanings, leads to some problems of understanding and interpretation. Because evaluating these expressions based on a uniform approach destroys the richness of their meaning and prevents the correct understanding of the message intended to be given. Correct understanding and interpretation of expressions is only possible if they are approached with correct understanding and interpretation techniques. At this point, it would be appropriate to benefit from concretization techniques used to make the abstract in language understandable. In understanding the symbolic expressions of the Quran about humans, relying only on the structural (sarf) and syntax (nahiv) rules of the Arabic language is insufficient. Therefore, in this study, we aimed to analyze the symbolic expressions in the Quran that talk about humans, based on analysis methods that do not neglect the linguistic rules we mentioned, but go beyond them. During our research, we found that the majority of commentators interpreted these expressions with the same method, and we took their attitudes as our guide. This research, in which we aim to reveal an important aspect of the human imagination in the Quran, is very important in terms of revealing a method that enables the correct understanding and interpretation of the verses containing symbolic expressions. In this research, in which we first drew the framework of the concept of Symbolism and then analyzed the symbolic expressions within and outside the Qur'anic stories by determining the ones related to humans, we found that understanding the verses containing symbolic expressions with their real meaning would lead us to erroneous inferences, and

instead, we tried to determine the meanings represented by the symbols they contain in these verses. We came to the conclusion that interpretation in this way would be the most reliable way.

Keywords: *Tafsir, Language, Human, Symbolism, Revelation, Parable.*

Highligts:

- Symbolic expression in language is the ability of a language to express meanings and values beyond words and expressions.
- Analyzing symbolic expression aims to discover the deep, metaphorical and cultural meanings of the text beyond its surface meanings.
- There are symbolic expressions in general narratives and stories about humans in the Quran.
- In analyzing the symbolic expressions in the Quran, analysis methods that do not neglect linguistic rules but go beyond them should be taken as basis.
- “God's hands are tied.” The verse does not literally mean devotion, but expresses stinginess.

1. Giriş

Dilde gerçek anlatımların yanı sıra duygu ve düşünceleri ifade eden birtakım sanatsal anlatım üslupları da bulunmaktadır. Bunların içerisinde sembolik anlatım üslubu önemli bir yer tutmaktadır. Bu anlatım üsluplarının hepsini aynı yöntemle anlamak ve çözümlenmek imkânsız denecek derecede zordur. Nitekim farklı anlatım biçimlerine aynı metodolojiyle yaklaşarak doğru bir anlam ortaya koymak her zaman mümkün değildir. Anlatım üsluplarından her biriyle ilgili zaman zaman birbirleriyle benzeşen kimi zamanda birbirinden ayrışan anlam elde etme yolları vardır. Gerçek anlamlı kelimeleri anlamak için ek bir yöntem ihtiyacı duyulmazken gerçek anlamlı olmayan kelimeleri anlamak hususunda her birinin kendine has tekniklerinin olması gerekir. Sembolik ifadelerde ise anlam bazen açık olduğu halde bazen oldukça kapalıdır. Bu yüzden içerisinde kinaye, teşbih, istiare gibi edebi sanatlarla yer verilen ayetleri anlamak için öncelikle bu türden sanatsal anlatımları kendi içerisinde ayrıştırıp tespit ve tahlil etmek gerekmektedir.

Öte yandan semboller insan zihninin sınırlarını aşan anlatımlarda aktarılmak istenen şeyi insan aklına yaklaştırma ve anlamlandırma işlevi görür. Bu, insanın o şeyi kavraması açısından kullanılan bir anlatım yöntemidir. Onu çözümlenmek için dilbilgisinden ve dilin anlam belirleme tekniklerinden yararlanmak lazımdır. Ancak yüzeysel bir bakışla yetinildiğinde sembol içeren ifadelerde kastedilen ve anlatılmak istenen şeyler ihmal edilebilir. Bu yüzden sembolik dilin inceliklerine yönelmek ve sembollerin kodlarını çözmek gereklidir. Aynı şekilde Kur'an'da da mesaj aktarım vasıtası olan bu sembolik ifadeleri doğru bir biçimde anlayabilmek maksadıyla Arap dilinin anlam belirleme tekniklerinden, özellikle de belâgat ilminin yöntemlerinden yararlanmak, ancak onunla yetinmemek ve sembollerin neleri temsil ettiklerini incelemek büyük önem arz etmektedir.

Ne var ki ilahi kelamdaki sembol içeren ifadelerin temel anlamlarıyla mı yoksa bu temel anlamı aşan boyutlarıyla mı ele alınıp yorumlanacağı meselesi hâlâ bir problem olarak tartışılmaktadır.

Hatta müfessirlerin ve tefsir araştırmacılarının bir kısmı Kur'ân'da mecaz ifadeler, dolayısıyla sembolik anlatımlar bulunduğunu, bu yüzden dilbilgisinin yanı sıra mecazları anlama ve sembollerini çözümleme tekniklerinin ayetlerin anlaşılmasında önemli bir rol oynadığını kabul ederken, diğerleri bunu reddederek ayetlerdeki lafzî ve zâhirî anlamın ancak nüzul sebebi ve metinsel bağlam gibi unsurlara bağlı olarak değişebileceğini, dolayısıyla sembollerle ilgili çözümlerinin ayetlerin anlaşılmasına herhangi bir katkı sağlamayacağını ileri sürerler. Bütün bu tartışmalara bağlı olarak Kur'ân'daki sembolik anlatımların nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusunda farklı görüşler ortaya konmaktadır.

Biz bu araştırmamızda Kur'ân'da mecaz ifadelerin ve sembolik anlatımların yer alıp almadığıyla ilgili tartışmalardan ziyade içerisinde semboller bulunan ayetlerin anlamlarını Kur'ân tefsiriyle ilgili yazılı kaynaklarından yararlanarak belirlemeye çalışacağız. Ancak böyle bir araştırmaya yönelmeden önce Sembolizm kavramının anlam çerçevesini netleştirmemiz gerektiğinin farkındayız. Sembolizmin muhtevasını belirledikten sonra Kur'ân'ın insanla ilgili genel ifadelerinde geçen sembolik anlatımlar ve bunların anlamları üzerinde yoğunlaşacağız. Araştırmamızda kıssalar içerisinde serpiştirilen sembollerin anlamlarını çözümlenmeye ise özel bir bölüm ayıracağız. Zira Kur'ân'ın önemli bir kısmını oluşturan kıssalarda sembolik anlatımın diyaloglarla süslenmiş oldukça özel biçimleri bulunmaktadır. Çalışmamızın amacı Kur'ân'da insanla ilgili olarak yer alan sembolik ifadeleri tahlil ederek ayetlerin doğru bir biçimde anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

2. Sembolizmin Muhtevası ve Kur'ân'da Kullanılışı

Sembolik anlatım, sınırsız bir düşünce dünyasını ifade etme ihtiyacından doğar. Çünkü o anlamlara dış dünyada tekabül edecek bir gerçeklik bulamadığımızda gerçeğin izahı için dış dünyada mevcut olanlar üzerinden bu türden benzetmelere başvurmak gerekir. Bu, çoğu zaman anlatılmak istenenin sınırsız oluşundan kaynaklanır.

Semboller anlatılmak istenen anlam ve hakikatlerle doludur. Bir sembolün anlamına ve özüne vakıf olduğumuzda onlar birer sembol olmanın ötesinde onların asıl maksatlarına ulaşılmış olur. Kur'ân'da kelimeler bazen hakikat manaları ile kullanılmakla beraber bazen mecaz manada kullanılıp o kelime üzerinden anlatılmak istenen başka bir anlam amaçlanmaktadır. (Bu tür anlatımlara örnek ayetler için bkz. Bakara 2/115; Nûr 24/35; Zümer 39/67; Hadîd 57/4 vd.) Yüce Allah da, Kur'ân ayetlerinde önemli miktarda bu türden sembolik anlatımlara yer vermiştir. Nitekim insan ve dilin imkânları sınırlıyken, sınırsız olanın aktarımında bu imkânsızlıkları aşmak için semboller kullanmak gerekebilir.

Sembol, Türkçe'de "simge" (Eren - vd., 1988, 2/1278.), Arapça'da "remz" (Wehr, 1980, md. Remz.) kelimesine karşılık gelmektedir. Sembol "Bir düşünce, fikir ya da nesnenin yerini tutan, bir kavramı veya bir düşünceyi belirten gözle görülür ve anlamı bilinir işaret demektir." (Cevizci, 2000, 840.) "Sembolizm, asıl itibarıyla, dinin özünü ve gerçek amacını teşkil eden, dış plandaki akislerin bizleri ulaştıracığı "Yekpare Hakikat"ın dünyasıdır. Bu espri ile daima ikili

bir anlatım biçimiyle yüzyüze olduğumuzu biliriz. Müşahhas bir akis önce dikkatimizi çeker, ama hemen arka planını, maverasını tecessüs ettiğimiz ruhi menzil, manevi derinlik gelir.” (Kılıç, 1995, 59.) Zemâhşerî'nin “Bizim için gayb olanları, müşahede edebildiklerimizle temsil ederek” (Zemâhşerî, 2018, 3/768.) ifadesinde olduğu üzere insanın gaybi olanı kavramada meseller ve onların içerisinde yer alan semboller son derece önemlidir.

Sembolik dil, aşkın bir gücün metafiziğe dair olanı, fiziki âlemde yaşayan insan aklına söylem dilidir. Bir nevi teolojik bir dildir. İlah ile insan arasındaki çok yönlü olan boyut farkı, teolojik ifadelerin zaman zaman sembolik karaktere sahip olmasını zorunlu kılmaktadır. Fakat burda esas olan sembolizme ifrat-tefritten uzak mutedil bir bakış açısıyla yaklaşmaktır. Çünkü hem bu yolla ondan gerekli miktarda istifade etmiş hem de aşırıya kaçmayarak hakiki mana taşıyan ayetlere de gereken manaları tahsis etmiş olabiliriz. Dolayısıyla biz, vahdet-i vücud görüşünü savunanların “evren gerçek varlık değil, gölge bir varlıktır.” (Aziz, 1995, 262.) şeklindeki her şeyde sembolizme giden ve tamamen soyut bir dünya tahkim eden yaklaşımlarıyla, her şeyi salt bir hakikat düzleminde ele alarak sembolizmi reddeden tabiatçıların (Fazlur Rahman, 1993, 151.) yaklaşımlarından uzak mutedil bir sembolizm tanımını tercih ediyoruz. Burada ise sembolizmi, açıkça söylenenin dışında başka bir gerçekliği ortaya çıkarmaya çalışan istiare, mecaz, teşbih, kinaye, mecâz-ı mürsel gibi anlatım yöntemlerini kapsayan geniş bir dil yelpazesinde ele alacağız. Çünkü “sembolik bir dilden bahsediliyorsa mecazlar, analogiler, kıssalar ve sembolik kelimeler topyekün sembolik dilin içinde kullanılan elemanlar olarak karşımıza çıkacaktır. Din, mitoloji ve sanat gibi temsili sembollerin geçerli olduğu alanlardan birinde sembolizm söz konusu olduğunda, sembolizmin kullandığı malzemeler son derece zengindir. İşaretler, renkler, sesler, mecaz, mesel, kıssa, teşbih gibi dilsel anlatım biçimleri bunlardan bazılarıdır.” (Tokat, 2004, 135-143.)

Sembolik dilin alt bir elemanı olan mecazlara Kur'an'da sıkça rastlamaktayız. Kur'an'daki mecazın miktarı hususunda ise tarih içerisinde birtakım ihtilaflar varolagelmıştır. Kur'an'ın bütününe mecaza hamlederek ondaki kemiyet sınırını aşanlarla beraber içerisinde hiç mecaz bulunmadığını ileri sürenler olmuştur. Bu, ilk etapta bir mecaz tartışmasından ibaretmiş gibi gözükse de bunun arkasında farklı birtakım sebepler yattığını söylemek mümkündür. Kur'an'ın tamamına mecaz demenin aslında onun ayetleri üzerinden yapılacak yorumlarda daha serbest davranmak manası taşıdığı aşikârdır. Nitekim bu, Batinilik gibi bazı fırkalar tarafından Kur'an'a kendi görüşünü söyletme yolu olarak kullanılmıştır. Öyleyse “Zorunlu bir durum olmadıkça, sembolizme veya mecaza gitmek doğru değildir.” (Şimşek, 1999, 194.) Çünkü her şeyi mecaz addeden bir sembolizm anlayışına sahip olmak, ayetlere verilecek manayı olumsuz etkileyeceğinden bu hususta son derece titiz davranmak gerekir. “Dolayısıyla dinin, özellikle de onun ana kaynağı olan Kur'an'ın sıhhatli bir şekilde anlaşılabilmesi için, ihtilâflara sebep olabilen mecaz ve kinaye meselesi sağlam bir zemine oturtulmalı, yanlış anlayışlardan arındırılmalı ve suistimallere kapı açılmasına fırsat verilmemelidir.” (Çalış, 2005)

Mecaz, lügatte “c-v-z” sülasi kökünden gelir. Bir şeyi aşmak, geçmek, mesafe kat’ etmek gibi anlamlara gelmektedir. (İbn Manzûr, 7/191.) Lügat anlamı ile ıstılah manası arasındaki ilişki için, kelimenin hakiki manasını aşip yeni bir manaya hamledilmesidir, yorumunu yapabiliriz. Mesela “O gün birtakım yüzler vardır ki, mutluluk içerisinde.” (Gaşiye 88/8.) ayetinde yüzden maksat vücudun tamamı olup bu, cüz’i ismin külli isme itlakına örnek niteliği taşımaktadır. (Suyûtî, 2015, 495.)

Kur’ân’da *istiâre* türü sembolik anlatımlar da mevcuttur. *İstiâre* sözlükte “birinden bir şeyi ödünç almak” manasına gelir. (Fîrûzâbâdî, 2005, 446.) Bu bir nevi başka kelimenin manasını ödünç almak demektir. Kelimenin düzanlamından yananlamına geçişini sağlayan “alâka”, göstergenin düzanlamı ya da hakiki anlamı dediğimiz kavram ile başka bir kavram arasındaki benzerlik ise, bu tür aktarmaya *istiare* denilmektedir. (Cürcânî, 1992, 44.) Mesela “Her insanın tair’ini boynunda kendine taktık.” (İsra 17/13.) ayetinde *istiare* olarak kullanılan “tair” kelimesinin ayetteki kullanımını anlamak için, o dönemde Arapların kuşa yükledikleri anlamı bilmek gerekmektedir. Araplar herhangi bir işe girişecekleri zaman, “bu işin sonu hayır mı olacak, yoksa şer mi” sorusuna kuşların durumundan cevap ararlardı. Kuş kendisi mi havalanıyor, yoksa bir başkasının kışkırtmasıyla mı? Uçtuğunda sağa sola yahut yukarıya mı gittiğine dikkat ederler, bunlarla o işin hayır veya şer, uğurlu veya uğursuz olduğuna istidlalde bulunurlardı. Bu hal onlarda sıkça olduğundan hayır ve şer, bir şeyin lazımıyla tesmiyesi kabilinden “tair” şeklinde isimlendirildi. (Eren, 2006, 42.)

Kur’ân’da kullanılan diğer bir sembolik anlatım türü *mecaz-ı mürsel* ise, alakası benzerliğin dışında bir şey olan ve bir karîneden dolayı hakîkî mananın dışında bir manada kullanılan lüğavî *mecâz* çeşididir. Buna örnek olarak “O sarp yokuşun ne olduğunu bildin mi? O, esir bir boynu çözmektir.” (Beled 90/12-13) ayetinde, ‘bir boyun’ ibaresinde kastedilen, ‘bir köle’nin kendisidir. Başka bir ifadeyle, kölenin bir parçası olan boynu ile kendisi kastedilmiştir. Buna göre ‘bir boynu çözenin’ anlamı, bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmadır. (el-Cevziyye, 1982, 2/399.) Böylelikle kelimeler, kendileriyle kastedilen manalar anlaşıldığı takdirde işlevsellik kazanırlar. Bu da lafzın ameli (iş görmesi) dir.

Bir sembolik anlatım biçimi olan teşbihler ise âyetlerdeki metinsel bağlamlarına uygun olarak açıklandığında Kur’ân’ın önemli bir kısmı anlaşılır hale gelir. Teşbihler en az iki öge ile yapılmaktadır. Bunlar, benzeyen ve benzetilendir. Benzetme bu iki öğeden biri ile yapılırsa *istiare* meydana gelir. Teşbih, kapalı olan bir hususu açıklığa kavuşturmakla kişiyi aydınlatmak, ifadeyi vuzuha kavuşturmak üzere uzak mânayı yakın mânaya çekmektir. (Suyûtî, 2015, 506.) Böylece muhatap denilmek isteneni daha vurucu şekilde iyi anlar. Örneğin “Tevrat’la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerle kitap taşıyan eşeğin durumu gibidir.” (Cum’a 62/11.) ayetinde, bilip bildiğiyle amel etmeyen bir kimse, yükünün kendisine fayda vermediği eşeğe benzetilmiştir. İbnu’l Cevzi “bu misal Kur’ân’la amel etmeyen ve manalarını anlamayanlar içindir.” (İbnü’l-Cevzî, 2009, 6/197.) demiştir. Sembolik ifadelerle aktarılmak istenen manaların özüne vakıf olmanın, tefsir ilmi açısından önem arzettiğini bu örneklerle

daha iyi anlamaktayız. Nitekim bu hususta Kafiyeci'nin tefsir ilmi için "murada delalet etmesi bakımından kelimelerdeki lafızların hallerini inceleyen, araştıran ilimdir." (el-Kâfiyeci, 1998, 21.) şeklinde yapmış olduğu tanım da son derece önemlidir. Çünkü ayetlerde yer alan lafızların gerçek anlamda mı yoksa sembolik anlamda mı kullanıldıklarına dair olan hallerini uygun anlama ve tespit etme çabası, sahih bir inanç ve düşünce tarzı geliştirebilmemiz açısından da önemlidir.

Kur'an'da diğer bir sembolik anlatım türü olarak kinaye karşımıza çıkmaktadır. Kinaye, gizlemek, örtmek anlamına gelen "كنى" fiilinden türemiştir. (Fîrûzâbâdî, 2005, 1329.) Kinayede hakiki anlamın anlaşılmasına engel bir karîne bulunmasa da mana direkt söylenilmekten kaçınılır, gizlenir. Bir sözün düzenlamasını ifade edebilecek şekilde, onun dışında başka bir anlamda kullanım sanatına denir. Kinayenin mecazdan farklı yanı, mecazda hakiki anlamın kastedilmediğini gösteren bir karinenin bulunmasıdır. Hâlbuki kinayede düzenlamının kastedilmediğini gösteren açık bir engel yoktur. (Yavuz, 2006, 53.) Mesela "Yahudiler Allah'ın eli bağlıdır, dediler." (Maide 5/64.) ayetinde elin gerçek manada elin bağlılığının kastedilmediğine dair açık bir delil olmamasına rağmen "eli bağlı" ifadesinin cimrilikten kinaye olduğu söylenmektedir. (Râzî, 1981, 12/42.) Böylelikle ayetteki ifadenin gerçek mana taşımadığı tespit edilmiş olup o, başka bir anlama hamledilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamının büyük ölçüde onu anlama ilke ve yöntemlerini bilmekle paralel şeyler olduğu sonucuna varırız.

Kur'an'da teşbih, kinaye, istiare, mecaz gibi sembolik unsurlar bolca yer almaktadır. Çünkü ilmiyle her şeyi ihata eden bir Rabbin, gerek ilmi gerek duyuşsal alanda sınırlı olan insan varlığına bir şeyi aktarması bazen bu türden anlatımları gerekli kılmaktadır. Mesajı gönderen (gönderici) ile mesajı alan (alıcı) arasındaki ontolojik farktan kaynaklanan aktarımdaki sınırlılığı sembolik anlatımla daha aza indirilebilmek mümkündür.

İslam diğer dinlerde olduğu gibi mücessem bir ilah tasavvuruna itaate davet etmez. Soyut formülasyonlarla yetinir. Soyut yönün oldukça geniş olduğu İslam, soyut anlamdaki deruniliğine rağmen muhataba da hitap etmek durumunda olduğundan sembolizm bu hususta iyi bir vasıta olmuş, soyut olanı somutlaştırma işlevi görmüştür. Suretten ziyade mahiyet merkezli bir dil olduğundan ondaki tecsim de insanın mahiyete dair bir anlama sahip olmasını esas almıştır. Kur'an'daki cennet, cehennem, ahiret, kıyamet tasvirleriyle beraber yüce Allah'ın kendisini Nur suresinin 35. ayetinde ifade ederken kullandığı semboller de buna örnek niteliği taşımaktadır. Fakat insan bir anlatıyı zihninde resmederek onu bir zemine indirgeme çabasında olan da bir varlıktır. Ona göre anlam bu şekilde hâsıl olur. Ancak yaratılışındaki sınırlı keyfiyetten ötürü onun da dilde olduğu gibi bazı çıkmazları vardır. Çünkü "Düşünce kuşunun kanatları bazı yüksekliklere tırmanmaktan acizdir." (Kılıç, 1995, 24.) Dolayısıyla vahiy, betimleyici dili ve sembolik anlatımlarıyla insanı eriştiği bazı yükseklikler olsa da insana, onun müdahale etmesinin mümkün olmadığı birtakım sınırlar da koymuştur (Bk. Âl-i İmrân 3/7). Anlamak ve mahiyete erişmek için sarfettiği somutlaştırma yöntemini belli bir noktaya

kadar kullanmasına izin vermiş, bunda haddi aşanların manayı maddeye indirgeyerek ölçüyü kaçırdığı bir sembolleştirmeye taptıkları sahte ilahları ve putları da tenkit etmiştir (Yûnus 12/40.)

“Cahiliyye döneminin mensupları, pek sık olarak, O’nu bir sembol vasıtasıyla ifade edebilmek için, ilahi sıfatlardan birisini tercih etmişlerdir. Böylelikle büyücülere göre ateş, kendisine hiçbir şeyin mukavemet edemediği mutlak ilahi gücü; Brahman olan Hindulara göre de inek ilahi lütfu temsil etmektedir veya Hindulara göre dört elli insan şunu demek istemektedir: eğer insan iki eliyle bu kadar yetenekli olabiliyorsa, Tanrı’nın en azından dört eli olmalıdır! Ya da aynı şekilde fil başlı insan, mutlak bilgili olmayı vs. sembolize etmektedir.” (Kılıç, 1995, 217.) “Peygamberimiz’in yaşadığı dönemde, belki de başka dönemlerden daha çok sembollere dayalı ilişkiler ve inançlar vardı. Putlar en yalın ifadesiyle görünen rumuzlardı, sembollerdi (Müftüoğlu, 50).” Oysa insanüstü bir varlık olan ilah İslam’da diğer dinlerdeki gibi sembolize edilmesi söz konusu olmayan bir varlıktır. Bundan ötürü onun sembol haline getirilmesi şirk inancına kapı aralamaktır. “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur (Şura 42/11).” Bu yüzden sembolize ederken bunu, vahyin zahiri manasına ters düşmeden yapmaya dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü bir dilin içerisinde yer alan mecaz, deyim, edebi formdaki anlatımların tamamını görmezden gelip onların anlam katmanlarını hesaba katmamak, o dil üzerinden aktarılmaya çalışılan manaları hiçe saymak manası taşıdığı gibi tüm ifadeleri sembolize etme çabası da o dil vasıtasıyla aktarılan diğer bazı manaları görmezden gelmek manası taşımaktadır.

3. Kıssalar Haricindeki Sembolik İfadeler

Diller, anlatımlarını belli sınırlar çerçevesinde gerçekleştirirler. Bu, dillerin meramı karşı tarafa aktarırken zaman zaman birtakım çıkmazlara girmesine sebep olmuştur. Bu yüzden diller kendi içerisinde birtakım imkânsızlıkları da barındırmaktadır. Fakat Yüce Allah için imkânsızlık söz konusu değildir. O, dilin bu imkânsızlıklarını onlardan yeni kelimeler türeterek ya da mecazlar vasıtasıyla aşar. Türettiği bu yeni kelimelere toplumdaki karşılığında farklı olarak yeni bir anlam yüklediğinde ise kelimenin üzerinde durup karşı tarafa, bundan kastın ne olduğunu ancak kendisi açıklarsa bilebileceklerini ifade eder. (Bu tür anlatımlara örnek ayetler için bkz. Hakka, 69/3; Mürselat, 77/14; Tarık, 86/2; Karia, 101/3; Kadir, 97/2; Beled, 90/12.) Bundan sebeptir Kur’ân, ilk muhataplarının gündemindeki malzeme, yemin, mecâz, kinayeleri kullanarak onlara anlayacakları dil üzerinden konuşmuştur.

Buna örnek olarak Hz. Meryem ile ilgili geçen “o ki ırzını korudu” (Tahrîm 66/12.) ayetini vermek mümkündür. Nitekim ayette “ferc” ifadesi açıkça zikredilmiştir. Bunun izahı şu şekilde yapılır: Ayette “ferc”, “gömlük yırtığı” manasındadır. Bu ifade kinayenin en latif örneğidir. Ayetin manası; Hz. Meryem’in elbisesine bir şüphe bulaşmadı, çünkü o elbisesi temiz olan bir kadındı, demektir. Nitekim iffetten kinaye olarak elbisesi temiz tabiri Araplar arasında kullanılan meşhur tabirlerdendir. “Elbiseni temizle.” (Müddessir 74/4.) ayeti de bu kabildendir. (Suyûtî, 2015, 517.) Araplar; “a’cebenî Zeydün ‘akluhû ve hulukuhû” (Zeyd, yani aklı ve ahlâkı hoşuma gitti.) dedikleri gibi şöyle de derler: “A’cebenî Zeydün sevbühû” (Zeyd, yani kisvesi

(ahlâkı) hoşuma gitti.) Aynı şekilde “el-mecdü fî sevbihî” (Şeref onun elbisesindedir.), “el-keramu tahte hulletihî” (Değer, cömertlik; onun elbisesinin altındadır.) ifadelerini de kullanırlar. Çünkü genelde içini temizleyip arındıran bir kişi, dışının temizliği ve arınmasına da özen gösterir. (Zemâhşerî, 2018, 6/1008.)

Bu tabiri o günkü lisan bilmekteydi. Dolayısıyla Kur'an bu türden kinaye, mecaz, teşbih vb. anlatımlarını toplumun dili içerisinden alıp onlara kendi sahasında yer vererek dönemin insanlarını etkileyici üslubu ile içerisindeki mesajlara davet etmiştir. Çünkü Kur'an'ın kendisine özgü olan literatürü bazen o benzetmeyi ve kavramı cahiliyedeki kullanımından farklı konumlandırmış, içerisindeki ruhun dinamikliği kelimelere temessül etme yoluyla da muhatapta iz bırakmıştır. Nitekim kelime etimolojik olarak da iz bırakmak anlamı taşır. (İsfahânî, 2010, 934.) Kur'an bunu olağanüstü bir şekilde başardığı için o, mu'cize olmuştur. Bunu “Hz. Ömer, Resûlullah'ı öldürmek niyetiyle yola çıkar. Kızkardeşinin evinde dinlediği “Taha” sûresi, onu bir başka Ömer yapar ve İslâm'a teslim olur.” (Hattabi, 1968, 70.) örneğinde görmek de mümkündür. Ya da “Kendilerine Tevrat öğretildiği halde, onun gereğini yapmayanların durumu, sırtına kitap yüklenmiş merkebin durumu gibidir.” (Cuma 62/5.), “Doğrusu Allah, kendi uğruna, kenetlenmiş bir duvar gibi, saf halinde çarpışanları sever.” (Saff 61/4.), “Kalbleriniz yine katılaştı, taş gibi oldu.” (Bakara 2/74.) “Arslandan ürküp kaçan yaban eşekleri gibi öğütten yüz çeviriyorlar?” (Müddessir 74/49,50,51.), “Verdikleri sözü arkalarına attılar” (Al-i İmran 3/187.), “Yapısını Allah'tan korku üzerine kuran mı?” (Tevbe 9/109.), “Her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar.” (Şuara 26/225.), “Ellerini boynuna bağlanmış yapma.” (İsra 17/29.), “İnanıp faydalı iş yapanları karanlıktan aydınlığa çıkarır.” (Talak 65/11.) ayetlerinde olduğu gibi mesaj; kimi zaman eşeğe kimi zaman da duvar ve taş gibi farklı sembollere teşbih edilmek suretiyle (Râzî, 1981, 30/5.) muhataba sarsıcı bir dille aktarılmıştır. Bu onun içerisindeki sembolik anlatıma delalet ederken diğer yandan Kur'an'ın i'câziyle da ilişkili bir bahistir. Nitekim Utbe b. Rebia'nın ayetlerdeki bu ifadelerden sonra “Vallahi ben bugüne kadar böyle bir söz işitmedim. Bu sözler ne bir şiir ne de bir sihirdir.” (Cürcani, 1968, 124.) derken kastettiği şey de vahiy dilinin kullandığı mecaz, teşbih, istiare vb. anlatım yönünden ne kadar etkileyici olduğudur. “Deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremezler” gibi daha birçok ayette de sembolik anlatıma rastlamak mümkündür. Mesela “Devenin iğne deliğinden geçme” ayeti için Râzî, Yüce Allah'ın Araplar nezdinde, hayvanların en büyüğü olduğu için, hayvanlar içinden hassaten “deve”yi, iğnenin deliğinin ise, deliklerin en küçüğü olduğu için iğneyi zikrederek o kâfirlerin cennete girmelerini, bu şartın tahakkuk etmesine bağlayınca, bu şart da imkânsız olunca, aklen de imkânsıza dayanan şeyin imkânsız olduğu sabit olunca, onların cennete girmelerinin kesin ve kat'î olarak imkânsız olduğunu ifade etmek için temsil nevinde olduğunu belirtmiştir. (Râzî, Tefsir-i Kebîr, 14/81.) Yüce Allah ayette deve, iğne gibi sembollerini kullanmak yoluyla başka bir anlam aktarmayı amaçlamıştır.

Bolca sembolizm içeren “Kim Allah'a ortak koşarsa, sanki gökten düşmüş de kendisini kuşlar kapışıyor veya rüzgâr onu uzak bir yere sürüklüyor gibidir.” (Hac 22/31.) ayetinde ise Zemahşeri teşbih olduğunu zikredip buradaki teşbihin ise mürekkebe ve mufarrak kabilinden

olabileğini izah etmiştir. Böylelikle iman, yüceliği bakımından göğe; imanı terkeden ve şirk koşan kimse ise gökten düşene; düşünceleri dağıtan heva hevesleri, kapışan kuşlara; sapıklık vadisinde onu uzağa atan şeytan, önüne kattığı şeyleri itlaf edici uçurumlara savuran rüzgâra benzetilmiştir. (Zemâhşerî, 2018, 4/538.) Ayet içerisinde hakiki manada kullanılan bir ifadeye rastlamak neredeyse mümkün gözükmemekte ve mesaj yoğun bir teşbih ile muhatabın zihninde sembolize edilmektedir. Bu yüzden sembolik dili bilmeyen birine bu tür ayetlerin söyleyebileceği pek de bir şey olmayacak ve sembolik dili bilmek de bu türden ayetleri anlama noktasında büyük bir öneme sahip olacaktır.

Yine bir başka “Yahut dalga, üstünde yine dalga, onun üstünde de bulutla kaplı büyük bir denizdeki karanlıklar gibidir; birbiri üzerinde karanlıklar! Elini çıkardığında onu neredeyse göremez. Allah kime nur vermezse onun nuru yoktur. ” (Nur 24/40.) ayeti için İbnu'l Cevzi buradaki “karanlıktan” kastın kâfirin ameli olduğunu “nur”dan kastın ise, din, iman ve hidayet olduğunu zikretmiştir. (İbnü'l-Cevzî, 2009, 4/384.), (Matûrîdî, 2015, 7/484.) Dolayısıyla Arapça ifadelerin sözdizimi (nahiv) ve yapıbilimini (sarf) bilmekten ziyade o ifadelerin Kur'ân'da kullanıldığı bağlamı ve zikredilme gerekçelerini dikkate almak gerekir. Çünkü bu ayette zikredilen “nur”dan kastın “ışık” değil de “hidayet” olduğunu bize Kur'ân'ın kendine özgü olan bu dil yapısı bildirmektedir.

Yeryüzündeki diğer semavi dinlerin ve felsefi düşüncelerin merkezinde hep insan yer almıştır. Fakat onlar insan varlığına parçacı tarzda yaklaşırken, Yüce Allah onu muhatap olarak seçmiş, yerde ve gökte yaratmış olduğu her şeyi de insanın anlam dünyasına hakikat aktarımı yapma vesilesi olarak kullanmıştır. Kur'ânî sistem içerisinde her şey insan denen canlıyla ilintili olarak ele alınmıştır. Nitekim yeryüzünün elverişli hale getirilmesinin, tüm bunların insanın hizmetine teshir edilmesinin, (Lokman 31/20.) yaratılan her şeyin insanın anlam dünyasına bir mesaj bırakmaya yönelik oluşunun, (Fussilet 41/53.) kitapların, (En'âm 6/156.) peygamberlerin gönderilmesinin, (Nahl 16/36.) mesajın her kavmin kendi diliyle gönderilmesinin (İbrahim 14/4.) merkezinde insan yer almıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ın konusu insandır, diyebiliriz. Bunu Kur'ân'ın, kelimeleri kullanırken insan algısını esas alan tavrında da görmek mümkündür. Nitekim bu, Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için indirilen bir kitaptır. (İbrahim 14/1.) Ve bu işlemi yapabilmesi için insana anlayacağı dilden konuşması gerekmektedir. Böylelikle ayetlerin sunmak istediği manaları doğrudan bir dille aktarmayıp onları temsil eden sembolik ifadeler vasıtasıyla aktarması, din dilinin genel karakterist yapısını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Ve bir dilin kendine has yapısını ve özelliklerini anlamak, o dille aktarılmaya çalışılan anlam dünyasına erişmek manası taşır. Özellikle bu, Rab ile kul iletişimi açısından son derece önem arz etmektedir.

Kur'ân'da kıssalar haricinde yer alan sembolik ifadelere örnek olarak kinaye uslûbuyla yapılan anlam aktarımlarını da göstermek mümkündür. “Kadınları dokunmadan boşarsanız” (Bakara 2/236.), “onlar sizin elbisenizdir” (Bakara 2/187.) ya da “kadınlar tarlanızdır” (Bakara 2/223.) ayetlerinde “mess, libas, hars” gibi lafızlar hakiki manada değil cimadan kinaye olarak

kullanılmıştır. Özellikle “kadınlar tarlanızdır” ayeti hakkında Zemahşeri “Neslin kendisinden olduğu nutfelerin, rahimlerine bırakılmasının (tarlaya ekilen) tohumlara teşbihi açısından kadınlar tarlaya / ekeneğe benzetilmiştir. “O halde, tarlanıza dilediğiniz gibi varın.” ifadesi de temsilî bir anlatımdır. Yani ekmek istediğiniz arazilerinize nasıl varıyorsanız kadınlarınıza da şu veya bu yön gibi size mahzurlu olmayacağı şekilde dilediğiniz yönden varın, demektir.” (Zemâhşerî, 2018, 1/708.) açıklamasında bulunarak ayetteki ifadenin mecazi bir anlatım olduğunu belirtmiştir. Görüldüğü gibi, kendine has dil ve üslûb özelliklerine ve ayrıca metin içi ilişkiler ağına ve tarihsel bağlama sahip olması, Kur'an'ı anlamak ve yorumlamak için öncelikle Arapça'nın sözdizim (nahiv) ve yapıbilimini (sarf) bilmenin yanında Kur'an'ın dil özelliklerini, muhkem ve müteşabih ayetlerini, mecazını, garibini, kinayesini, teşbih ve üslubunu, ayetin iniş sebebiyle beraber kelimelerin toplumda kullanıldığı anlam ve bağlamları bilme zorunluluğu bulunmaktadır. Çünkü kendine has bu dil ve üslûb yapısı içerisinde Kur'an'ı anlama ve yorumlama Allah'ın muradını tespitinde son derece önemlidir. (Gökkır, 2014, 49.)

4. Kıssalar İçindeki Sembolik İfadeler

Kur'an'da edebi şekillerden biri olan mesel, yani teşbih mühim bir yer işgal eder. Konuyla ilişkili olarak İsmail Cerrahoğlu, Kur'an'daki bu güzel teşbihler hakkında F. Buhl'un, “Hakiki temsil ve kinayenin Kur'an'ın kendisinde inkişaf etmiş” olduğunu aktarmaktadır. (Cerrahoğlu, 1971, 171.)

Sembolik dil, dil ile doğrudan ifadesi problemlili ve güç olan gerçeklikleri dolaylı olarak, bir aracı üzerinden yansıtmak suretiyle işleyen dildir. Kıssalarla da anlatılmak istenilen hususlar, sembolik dilde olduğu gibi dolaylı olarak anlatılmaktadır. Dolaylı anlatımın gerçekleştiği yerde mutlaka sembolizm gündeme gelmektedir. Bu sebeple kıssalarla gerçekleşen anlatım biçiminde sembolizm kaçınılmazdır. (Yavuz, 2006, 348.) Çünkü kıssalarda hakikat, doğrudan bir ifade vasıtasıyla değil, birtakım olay, şahıs, olgular içerisinde aktarılır. Dolayısıyla kıssalarda zikredilen unsurlardan maksat onlar olmayıp, onlar vasıtasıyla aktarılmak istenen anlam esastır. Nasıl ki ayet, işaret etmek manası taşıyıp, (Musennâ, 1970, 1/45.) yaratıcısına delaletse, bir yaratılış kitabı olan âlem de, manası işaret etmek olup, (İsfahânî, 2010, 721.) o da kendisini yaratana alamettir. (Akdemir, 2022, 129.) Bu bakımdan ayetler de, salt birer ayet olmayıp yaratıcısının varlık ve birliğine işaret etme maksadı taşıması yönünden tevhidin dolaylı anlatımı olup sembolizm niteliği taşımaktadır. Gilbert Durand'a göre de, “tüm evren bizzat bir ayna yani bir semboldür.” (Schwarz, 1997, 30.)

Kıssalar inanca, ahlaka taalluk eden soyut gerçeklikleri sembolize ederler. Kıssa, bir şeyin izini sürmek, takip etmek, (Kehf 18/64; Kasas 28/11.) araştırılan haberler, anlatılar, (İsfahânî, 2010, 850.) kesmek gibi manalara gelir. (Fîrûzâbâdî, 2005, 1048.) Kur'an'daki kıssaların genel gayesi peygamberlerin, milletlerin başına gelenleri kendine has üslûbuyla ibretlere sunmaktır. (Cerrahoğlu, 1971, 167.)

Kavimlerine gönderildiklerinde Peygamberlerin karşılaşmış oldukları durumları ele alan kıssalar, birbirlerine benzemesi açısından önce Hz. Peygamber'e, onun nezdinde sonraki dönem

muhataplarına aktararak çeşitli gerçekliklere işaret etmektedir. “Bilmeyenler, “Allah bizimle konuşsa, ya da bize bir mucize gelse ya!” derler. Bunlardan öncekiler de tıpkı böyle, bunların dedikleri gibi demişti. Onların kalpleri (anlayışları) birbirine benziyor.” (Bakara 2/118.) Nitekim insanların kalpleri birbirine benzemektedir. Bu, aynı olay karşısında aynı tepkileri veren insan toplulukları manasına gelmektedir. “Hiçbir peygamber göndermedik ki, onunla alay etmemiş olsunlar.” (Hicr 15/11.) Bu ayet, peygamber gönderilen her kavmin peygamberlerini alaya almak gibi ortak yapısal bir özelliğini ortaya koymaktadır. “Andolsun, senden önceki elçiler de alaya alındı da alaya aldıkları şey, onlardan maskaralık yapanları çepeçevre kuşatıverdi.” (En’âm 6/10.) Her peygamberin gönderildikleri kavim tarafından alaya alınması da tüm peygamberlerin karşılaşmış olduğu ortak bir tepkidir. “Onlara Rablerinin ayetlerinden bir ayet gelmeyiversin, mutlaka ondan yüz çevirirler.” (En’âm 6/4.) Kendilerine ayet gönderilen her kavmin içerisinde mutlaka ayetlerden yüz çeviren bir gruh olagelmıştır. “Kendilerine, hidâyet (rehberi olan peygamber) geldiği zaman, insanları iman etmekten alıkoyan şey, onların, “Allah, peygamber olarak bir insan mı gönderdi?” demeleridir.” (İsra 17/94.) İnkâr gerekçeleri bakımından dahi benzeşen nice kavimler gelip geçmiştir. Dolayısıyla çeşitli kavimleri içeren kıssaların, birbirleriyle aralarındaki karakteristik benzeşimden istifade ederek bu olay örgülerinin ötesinde birtakım anlamlar inşa etmeyi amaçlamakta olduklarını görmekteyiz. Bu ortak tecrübeler sembol olarak kullanılıp, bunlar üzerinden varılmak istenen birtakım mesajlar söz konusudur. Buradaki temel mesele Peygamberleri inkâr etmek, alaya almak gibi kıssalar içerisinde geçen durumları aktarmak olmayıp bunlar üzerinden, hakikati ifade ettiğinde kendisi de alaya alınmış olan Hz. Peygamber’le beraber bu konumda olan diğer herkesin bu tür durumlarda yalnız olmadıklarının mesajı verilerek muhatap teselli edilmektedir.

Kıssalardaki metnin taşıdığı anlamlar bu tür sembollerin somut yönünü, muhatap toplumun içinde bulunduğu gerçeklikler de soyut yönünü oluşturmaktadır. Bu sembollerin somut yönleri ile soyut yönleri arasında sıkı bir analogi mevcuttur. Çünkü yukarıdaki mukayeseden de anlaşılacağı üzere, kıssaların metninde yer alan karakteristik özelliklerle muhatap toplumun sahip olduğu karakteristik özellikler arasında tamamen bir benzerlik bulunduğu açıktır. Bu sebepler somut ve soyut yönleri arasında sıkı bir analogik bağ olan bütün semboller gibi tarihi kıssaların da, muhataplar açısından birinci dereceden evrensel semboller olduğunu söyleyebiliriz. (Yavuz, 2006, 357.)

Kur’ân pasajlarında yer alan iki kıssa üzerinden konuyu örneklendirmek yerine tüm kavimleri cem’ eden şu Kur’ân ayetleri üzerinden konuyu ele alacağız:

“Sizden önceki Nûh, Âd ve Semûd kavimlerinin ve onlardan sonrakilerin –ki onları Allah’tan başkası bilmez- haberi size gelmedi mi? Onlara peygamberleri mucizeler getirdiler de onlar (öfkeden parmaklarını ısırarak için) ellerini ağızlarına götürüp, “Biz sizinle gönderileni inkâr ediyoruz. Bizi çağırdığımız şeyden de derin bir şüphe içindeyiz” dediler. Peygamberleri dedi ki: “Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var? (Hâlbuki) O, günahlarınızı bağışlamak ve sizi belli bir zamana kadar ertelemek için sizi (imana) çağırıyor. Onlar, “Siz de bizim gibi sadece

birer insansınız. Bizi babalarımızın taptıklarından alkoymak istiyorsunuz. Öyleyse bize apaçık bir delil getirin” dediler. Peygamberleri, onlara dedi ki: “Biz ancak sizin gibi birer insanız. Fakat Allah, kullarından dilediğine (peygamberlik) nimetini bahşeder. Allah’ın izni olmadıkça, bizim size bir delil getirmemiz haddimize değil. Mü’minler ancak Allah’a tevekkül etsinler. İnkâr edenler, peygamberlerine; “Andolsun, ya sizi yurdumuzdan çıkaracağız, ya da bizim dinimize dönersiniz” dediler. Rableri de onlara şöyle vahyetti: “Biz zalimleri mutlaka yok edeceğiz.” (İbrahim 14/9-13.)

Bu, Peygamber kıssaları içerisinde yer alan ortak öğeleri bir araya getiren bir Kur’an pasajıydı. Ortak tepkilerle inkâr eden bir kitle ile bu inkâr eden kitle karşısında birtakım ortak ifadelerle muhatapı doğru yola davet eden Peygamberler yer almaktadır. Aynı zamanda tüm bunlar Hz. Peygamber’in davet sürecinde de yaşanan gerçekliklerdir. Bunları sembolik dil çerçevesinde değerlendirdiğimizde, ayet metninde geçen Nuh, Ad, Semud kavimleriyle ilgili ifadeler bu sembollerin somut yönlerini oluşturmaktadır. Hz. Peygamber’in döneminde yer alan bu türden ortak tecrübeler ise sembollerin soyut yönünü teşkil etmektedir. Bunlar arasındaki analogik bağ, kıssa düzeyinde sembolik anlatıma bir örnek olmaktadır.

Kur’an dili beşerden bazılarının kullanmış olduğu Arapça dili üzerine nazil olsa da kendine özgü müfredatıyla gündelik dilden ayrılmaktadır. Kur’an, içerisinde yer alan fiziki alan ile metafiziki alan, gaybi alan ile gaybi olmayan alan şeklinde görünür ve görünür olmayan iki âlemden bahsetmektedir. Fiziki alana taalluk eden meseleleri fiziki alanın diliyle konuşmasında herhangi bir sorun söz konusu olmamıştır. Fakat insan duyularının erişemediği metafizik alana taalluk eden meselelerde insanın da anlamasını hesaba katarak fiziki alanın dilini kullanması zaman zaman kelimelerin hakiki manalarını aşarak başka manalara gelmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla asli manaya hamledilmesi mümkün olmayan mecazlar, benzetme ve kinayeler içermesi bakımından bu dile içerisindeki özellikler dikkate alınarak yaklaşıldığı takdirde doğru anlamı vermek mümkündür. Biz bu çalışmamızda bu hususun anlaşılması adına Kur’an’da kullanılan din dilinin taşımış olduğu sembolik karakterleri ortaya koymaktayız. Nitekim ele aldığımız üzere gerek kıssalar haricindeki anlatımlarda gerek kıssalarda birçok sembolik öğeler yer almaktadır.

Sonuç

Bir dile yabancılaşmak o dilin aktardığı anlama, dünya görüşüne yabancılaşmaktır. İletişim dili bu hususta çok önemlidir. Başarılı iletişim gönderici ile alıcı arasında dinamik bir ilişki oluştururken başarısız iletişim taraflar arasında pasif ilişki demektir. Bunu insan ile Allah arasında bir iletişim türü olan Kur’an üzerinden ele alırsak, ondaki dilin mantalitesine vakıf olmamak mesafeli kul-Allah ilişkisi olup zayıf bir kulluk prototipi oluşturmaktadır.

Kur’an beşer diliyle vahyedilmiştir. Vahyin beşer diliyle gönderilmiş olması, onun kullandığı dil özelliklerine sahip olduğu manası taşımaktadır. Nitekim bu hususta Kur’an’ın beyanı da bu yöndedir: “Biz her peygamberi kavminin diliyle gönderdik.” Bu, vahyin insan tarafından anlaşılması için elzemdir. Fakat muhatapın lisanıyla nazil olan vahiyde gaybi ve soyut alana

taalluk eden konular da vardır. Bu konular içerisinde yer alan lafızlara ise sadece Arap dilinin sözdizim (nahiv) ve yapıbilim (sarf) kaideleriyle anlam vermeye çalışmak problem teşkil etmektedir. Bu yüzden biz bu çalışmamızda lafızların taşıdıkları manaları doğru saptamak için Kur'ân'ın dil özelliklerinin de dikkate alındığı bir yöntem takip ettik.

Vahiy, muhatabın anlayacağı dil üzerine indirilmiş olsa da onun “kitap yüklü merkezler”, “Arslandan ürküp kaçan yaban eşekleri gibi öğütten yüz çeviriyorlar?”, “Verdikleri sözü arkalarına attılar”, “Yapısını Allah'tan korku üzerine kuran mı?”, “Her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar.”, “Ellerini boynuna bağlanmış yapma.”, “İnanıp faydalı iş yapanları karanlıktan aydınlığa çıkarır.” “Kalpleriniz katılaştı, taş gibi oldu”, “Deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremezler” gibi birçok ayetinde insana dair sembolik anlatımlara yer verdiğini müşahade ettik. Mesela “Devenin iğne deliğinden geçme” ayeti için Râzi, Yüce Allah'ın Araplar nezdinde, hayvanların en büyüğü olduğu için, hayvanlar içinden hassaten “deve”yi, iğnenin deliğinin ise, deliklerin en küçüğü olduğu için iğneyi zikrederek o kâfirlerin cennete girmelerini, bu şartın tahakkuk etmesine bağlayınca, bu şart da imkânsız olunca, aklen de imkânsıza dayanan şeyin imkânsız olduğu sabit olunca, onların cennete girmelerinin kesin ve kat'î olarak imkânsız olduğunu ifade etmek için temsil nevinde olduğunu belirtmiştir.

Ayetlerin sunmak istediği manaları doğrudan bir dille aktarmayıp “Deve iğne deliğinden geçinceye kadar” örneğinde olduğu gibi onları temsil eden sembolik ifadeler vasıtasıyla aktarması, din dilinin genel karakterist yapısını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu, ayetlerin kendilerine özgü birer semantik alanı olduğu, dolayısıyla diğer sembolik ifadelerin yer aldığı ayetlerin de bu hususlar göz önünde bulundurularak ele alınması gerektiği sonucuna bizi götürmektedir.

Dolaylı anlatımın olduğu yerde sembolik anlatım olduğu için bu hususta kıssalardaki dili anlamak da sembolik dili anlamaya önemli ölçüde bizi yaklaştırmaktadır. Bir kelime için ilk etapta aslanan mana onun hakiki anlamı olsa da biz bu çalışmada, Kur'ân kelimelerine, lügat anlamlarından ziyade bir de kullanıldıkları bağlam ve anlatım biçimi baz alınarak anlam verilmesi gerektiğinin ne kadar önem arz ettiği sonucuna ulaştık. Çünkü lafızların kullanıldıkları bağlamlar farklı olup onlara aynı teknikle yaklaşmak anlama açısından sıkıntı oluşturmaktadır. Sonuç itibarıyla, kulun kendisine gönderilen mesajı iyi anlayabilmesi, Kur'ân'da yer alan bu sembolik dilin inceliklerine vakıf olmasını gerektirmektedir. Çünkü bir dilin kendine has yapısını ve özelliklerini anlamak, o dille aktarılmaya çalışılan anlam dünyasına erişmek manası taşır. Bu ise, Allah ile kul iletişimi açısından son derece önemlidir.

KAYNAKÇA

Akdemir, Merve. *Kur'an'ı Kerim'de Yaratılışın Birliği*. İstanbul: Çıra, 2022.

Aziz, Ahmed. *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*. İstanbul: İnsan yay., 1995.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

- Cevziyye, İbn Kayyım el-. *el-Fevâidu'l-Müşevvik İlä Ulûmi'l-Kur'an ve İlmi'l-Beyan*. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1982.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Esraru'l-Belağa fi İlmi'l-Beyân*. Beyrut: Dâru İhyâi'il-Ulum, 1992.
- Cürcani, Abdulkahir. *Risaletu's-Şafiye*. Mısır: Daru'l-Mearif, 1968.
- Çalış, Halim. "Mecaz ve Kinaye". http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=291&yumit=bolum2?
- Dartma, Bahattin vd. *Tefsir Tarihi ve Usulü*. Eskişehir: T.C Anadolu Üniversitesi Yayını, ts.
- Eren, Hasan - vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK, 1988.
- Eren, Şadi. *Kur'an'da Teşbih ve Temsiller*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. Ankara: Fecr yay., 1993.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Kâmûsu'l-muhît*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gökkır, Necmettin. *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: İFAV, 2014.
- Hattabi, Muhammed b. İbrahim. *İ'cazi'l-Kur'an*. Mısır: Daru'l-Mearif, 1968.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtu elfazi'l-Kur'an*. İstanbul: Çıra, 2010.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut, 7. Basım, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn el-. *et-Tefsir fi Kavaidi İlmi't-Tefsir*. Kahire: Mektebetu'l-Kuds, 1998.
- Kılıç, Sadık. *İslâm'da Sembolik Dil*. İstanbul: İnsan yay., 1995.
- Matûrîdî, Ebu Mansur. *Tevilatü'l-Kur'an*. İstanbul: Ensar, 2015.
- Musennâ, Ma'mer b. *Mecâzu'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1970.
- Müftüoğlu, Ömer. *Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi*. Ankara: Otto, 3., ts.
- Râzî, Fahreddîn. *Tefsir-i Kebîr*. Lübnan-Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- Schwarz, Fernand. *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*. İstanbul: İnsan yay., 1997.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *el-itkan fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r Risale Naşirun, 1. Bs. 2015.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan, 1999.
- Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu, 2004.
- Wehr, Hans. London: Macdonald and Evants Ltd., 1980.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'an'da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu, 2006.
- Zemâhşerî, Ebu'l Kasım Mahmûd bin Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşaf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûh'it-te'vil*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

"Kur'an'da İnsanla İlgili Sembolik İfadelerin Analizi" başlıklı makale, bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayın organına gönderilmemiştir.

The article titled "Analysis of Symbolic Expressions About Humans in the Quran" has been prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethics principles, no falsification or

distortion has been made on the data, no partial or complete plagiarism has been made from another research, and it has not been sent to another publication organ for publication.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

“Kur’ân’da İnsanla İlgili Sembolik İfadelerin Analizi” başlıklı makaleyle ilgili olarak diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması söz konusu değildir./There is no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled "Analysis of Symbolic Expressions About Humans in the Quran".

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Çalışma iki yazarlı olarak yürütülmüştür. Birinci yazar %70, ikinci yazar %30 katkıda bulunmuştur./ The study was conducted by two authors. The first author contributed 70%, the second author contributed 30%.
