

Toplum Bilimleri Dergisi (TBD)

**Altı Aylık Hakemli Uluslararası Bilimsel Dergi**

Yıl: 20 Sayı: 40

Haziran 2026

ISSN 1306-7877

E-ISSN 2147-5644



Journal of Social Sciences (JSS)

**Semi-Annual Academic International Journal**

Vol: 20 Num: 40

June 2026

ISSN 1306-7877

E-ISSN 2147-5644



Toplum  
Bilimleri  
Dergisi

### **Journal of Social Sciences**

Altı Aylık Hakemli Uluslararası Bilimsel Dergi/  
Semi-Annual Academic International Journal

Cilt: 20 Sayı: 40 / Volume: 20 Number: 40  
Haziran 2026 / June 2026

### **Sahibi/Owner**

Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık Otomasyon Reklam San. ve Tic. Ltd. Şti.

### **Editör/Editor**

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU – Dr. Öğr. Üyesi Emrah YAVUZ

### **Editör Yardımcısı/Associate Editor**

Dr. Necmiye DURMUŞ

### **Yazı İşleri Sorumlusu/Editorial Secretariat**

Dr. Necmiye DURMUŞ

### **Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading**

Dr. Öğr. Üyesi Emrah YAVUZ

Dr. Necmiye DURMUŞ

### **Yayın Kurulu/Editorial Board**

İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üniversitesi), Hüsamettin Karataş (Fırat Üniversitesi), Hüsnu Ezber Bodur (Emekli), Serdar Yavuz (Fırat Üniversitesi), Niyazi Akyüz (Emekli), Celaleddin Çelik (Erciyes Üniversitesi), Özcan Bayrak (Fırat Üniversitesi), Kemaleddin Taş (Süleyman Demirel Üniversitesi), Mehmet Cem Şahin (Dokuz Eylül Üniversitesi), Emrah Yavuz (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi), Ayhan Aslanoğlu (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi).

### **Danışma Kurulu/Advisory Board**

Adil Çiftçi (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Halil Aydınalp (Marmara Üniversitesi, Türkiye), Hayati Beşirli (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye), Hüsnu Ezber Bodur (Emekli, Türkiye), Kenan Çayır (İstanbul Bilgi Üniversitesi, Türkiye), Mustafa Macit (Atatürk Üniversitesi, Türkiye), Niyazi Akyüz (Emekli, Türkiye), Özgür Arun (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Recai Doğan (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Ünver Günay (Emekli, Türkiye), Zeki Salih Zengin (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye).

### Hakem Kurulu/Reviewer Board

Toplum Bilimleri Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.

Journal of Social Sciences uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Reviewer names are kept strictly confidential.

### Toplum Bilimleri Dergisi/Journal of Social Sciences

ISSN 1306-7877

E-ISSN 2147-5644

Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık Otomasyon Reklam San. ve Tic. Ltd. Şti.  
Fırat Teknokent Çaydaçıra Mahallesi, Hacı Ömer Bilginoğlu Cad. No: 63, 23350  
Merkez/Elâzığ  
[toplumbilimleridergisi@gmail.com](mailto:toplumbilimleridergisi@gmail.com)



## EDİTÖRDEN

Saygıdeğer Okurlarımız,

2006 yılından itibaren akademi camiasına katkıda bulunan dergimizin yayın hayatındaki önemli kilometre taşlarından biri olan 40. sayısını (Haziran 2026) ilk günkü heyecanımızla siz kıymetli okurlarımıza sunmaktan onur duyuyoruz.

Bu sayımızda, Felsefe ve Din Bilimleri alanından iki araştırma makalesiyle karşınızdayız. 40. sayımıza özgün araştırmalarıyla paydaş olan yazarlarımıza ve değerlendirme süreçlerindeki akademik hassasiyetleri ile yayın kalitemizi her zaman daha iyi olma yönünde geliştiren hakemlerimize teşekkür ediyoruz.

Aralık 2026'da yayımlayacağımız 41. sayımızda, sizlerle yeniden buluşmamıza vesile olacak kıymetli katkılarınızı bekler ve sağlıklı kalmanızı dileriz.

*Editörler*

*Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU*

*Dr. Öğr. Üyesi Emrah YAVUZ*

# İÇİNDEKİLER

## *Araştırma Makaleleri / Research Articles*

### **YAHUDİLİKTE AHİT SANDIĞI'NIN DİNİ, TOPLUMSAL VE SİYASAL İŞLEVLERİ**

THE RELIGIOUS, SOCIAL, AND POLITICAL FUNCTIONS OF THE ARK OF THE COVENANT  
IN JUDAISM

**Hatice DEMİRTAŞ**

**Muhammed GÜNGÖR**

1-16

### **GAZÂLÎ'DE DİL AHLAKI VE AHLAK EĞİTİMİ: ÂFÂTÜ'L-LİSÂN ÜZERİNE BİR İNCELEME**

ETHICS OF LANGUAGE AND MORAL EDUCATION IN AL-GHAZÂLÎ: A STUDY ON ÂFÂT AL-  
LİSÂN

**Ahmet DOĞAN**

17-35



## **YAHUDİLİKTE AHİT SANDIĞI'NIN DİNİ, TOPLUMSAL VE SİYASAL İŞLEVLERİ\***

Hatice DEMİRTAŞ<sup>1</sup>


Muhammed GÜNGÖR<sup>2</sup>


### **ÖZ**

Yahudilikle ilgili yapılan çalışmalarda Ahit Sandığı çoğunlukla kutsal bir nesne olarak ele alınmakta; ancak dinî, toplumsal ve siyasal işlevleri bütüncül bir yaklaşımla yeterince incelenmemektedir. Bu çalışma, Ahit Sandığı'nın erken İsrail döneminde söz konusu alanlardaki işlevlerini birlikte analiz ederek bu eksikliği gidermeyi amaçlamaktadır. Araştırmada nitel yöntem benimsenmiş, Tanah metinleri ve ilgili akademik literatür doküman analizi tekniğiyle, tarihsel-deskriptif bir çerçevede incelenmiştir. Elde edilen bulgular, Ahit Sandığı'nın yalnızca ilahî varlığın temsili ve vahyin aktarımıyla sınırlı kalmadığını göstermektedir. Sandık, göç ve yerleşme süreçlerinde toplumsal birlik ve kimlik bilincini pekiştiren, yön tayininde rehberlik eden, savaşlarda ilahî destek algısını güçlendiren ve siyasal otoritenin meşruiyetini temellendiren çok yönlü bir işlev üstlenmiştir. Bununla birlikte sandığın bağımsız bir güç kaynağı olmadığı; ilahî iradeye bağlılık çerçevesinde anlam kazandığı Filistîler'e esir düşmesi gibi anlatılar üzerinden ortaya konulmuştur. Sonuç olarak Ahit Sandığı, erken dönem Yahudi toplumunda dinî deneyimi yapılandıran, toplumsal bütünleşmeyi sağlayan ve siyasal meşruiyet üretimini destekleyen çok katmanlı bir sembol olarak değerlendirilmelidir. Bu yönüyle çalışma, literatürde parçalı ele alınan işlevleri bütüncül biçimde ortaya koyarak alana katkı sunmaktadır. Bu yaklaşım, mevcut araştırmalardaki kavramsal dağınıklığı gidermeye yönelik sistematik bir çerçeve sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Yahudilik, Ahit Sandığı, Kutsallık, Dinî İşlev, Toplumsal İşlev, Siyasal İşlev

\* Bu çalışma, Doç. Dr. Muhammed Güngör danışmanlığında Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan "Yahudilikte Kutsal Ahit Sandığı" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

<sup>1</sup> MEB, Öğretmen, hatice198100@hotmail.com,  0000-0003-1348-4481

<sup>2</sup> Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, muhammedgungor.tr@gmail.com,  0000-0002-1228-0869

**Atf Bilgisi/Cite as:** Demirtaş, H. ve Güngör, M. (2026). Yahudilikte Ahit Sandığı'nın dinî, toplumsal ve siyasal işlevleri. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 20(40), 1-16.

## **THE RELIGIOUS, SOCIAL, AND POLITICAL FUNCTIONS OF THE ARK OF THE COVENANT IN JUDAISM**

### **ABSTRACT**

In studies related to Judaism, the Ark of the Covenant is generally treated as a sacred object; however, its religious, social, and political functions have not been sufficiently examined within a holistic framework. This study aims to address this gap by analyzing the functions of the Ark of the Covenant in these domains during the early Israelite period. A qualitative research method is adopted; the texts of the Tanakh and the relevant academic literature are examined through document analysis within a historical-descriptive framework. The findings indicate that the Ark of the Covenant is not limited to representing the divine presence and the transmission of revelation. Rather, it assumes a multifaceted role: reinforcing social unity and identity during periods of migration and settlement, providing guidance in determining direction, strengthening the perception of divine support in warfare, and grounding the legitimacy of political authority. At the same time, it is demonstrated—through narratives such as its capture by the Philistines—that the Ark does not function as an autonomous source of power, but derives its significance from adherence to the divine will. In conclusion, the Ark of the Covenant should be regarded as a multidimensional symbol that shapes religious experience, fosters social cohesion, and supports the production of political legitimacy in early Jewish society. In this respect, the study contributes to the field by presenting a comprehensive analysis of functions that have previously been treated in a fragmented manner, and by offering a systematic framework to overcome conceptual disunity in existing scholarship.

**Keywords:** History of Religions, Judaism, Ark of the Covenant, Sacredness, Religious Function, Social Function, Political Function

### **GİRİŞ**

Ahit Sandığı, Yahudiler ile Tanrı arasında yapılan ahdin (bkz. Hasanoğlu, 2022) somut bir simgesi olarak Yahudilikte önemli bir yer edinmiştir. İçinde On Emir levhalarının muhafaza edilmesinden ötürü Ahit Sandığı, ilahî iradenin yeryüzündeki tezahürü olma niteliği kazanmıştır (Çıkış 25:16,21; Tesniye 10:2,5; Vaux, 1961, s. 148; Johnson, 1987, s. 63). Bu yönüyle sandık, erken İsrail dinî düşüncesinde kutsallığın maddi bir formda temsil edildiği en önemli sembollerden biri olarak kabul edilmiştir (Başaran, 2020, s. 236; Finkelstein ve Silberman, 2001, ss. 51-52).

Ahit Sandığı, kökeni Musa dönemine dayanmakta olup Tanah'ta Tanrı'nın vahyini ilettiği mekânsal odak noktası ve ilahî varlığın tezahürünün sembolik bir aracı olarak sunulmaktadır (Çıkış 25:10-22; 1. Krallar 8:1-11). Yahudilerin göç, yerleşme ve krallık süreçlerinde aktif bir sembol olarak işlev görmesi, onun yalnızca ibadet alanına ait bir nesne olmadığını, aynı zamanda toplumsal ve siyasal düzenin inşasında da rol oynadığını göstermektedir (Çıkış 40:34-38; Sayılar 10:33-35; Yeşu 3:14-17; Yeşu 6:6-8; Hakimler 20:27; 1. Samuel 4:3-11; 2. Samuel 6:1-19).

Yahudi geleneğinde sandık farklı isimlerle anılmaktadır (Seow, 1992, ss. 386-389; Grintz, 2007, s. 466; Küçük, 1988, s. 535). Tanah'ta sandık için "Tanrınız Rabbin Antlaşma Sandığı" (Yeşu 4:5), "Rabbin Antlaşma Sandığı" (Yeşu 4:11; 1. Samuel 4:3-5; Sayılar 10:33; 14:44; Tesniye 10:8; 31:26), "İsrail Tanrısı'nın Sandığı" (1. Samuel 5:8), "Kutsal Sandık" (2. Tarihler 35:3), "Egemen Rab'bin Antlaşma Sandığı" (1. Krallar 2:26; Yeşu 3:13), "Tanrı'nın Antlaşma Sandığı" (Hakimler 20:27), "Levha Sandığı" (Çıkış 25:22; 26:33-34; 30:26; 40:3)

ve "Tanrı'nın Sandığı" (1. Samuel 3:3; 4:11) ile "Bütün yeryüzünün Egemeni'ne ait olan Antlaşma Sandığı" (Yeşu 3:11) gibi ifadeler geçmektedir. Bu isimlendirmeler, sandığın taşıdığı kutsallığı ve ilahî aidiyetini vurgulamakta, topluluk içindeki merkezî dinî konumuna işaret etmektedir. Bu bağlamda Ahit Sandığı'nın erken dönem Yahudi din anlayışında ilahî varlığın temsili ve kutsallığın somutlaştığı bir unsur olarak öne çıktığı söylenebilir.

Yahudi inanç ve düşünce dünyasında Ahit Sandığı, ilahî olan ile beşerî olanın temas kurduğu merkezî bir imge olarak kabul edilir. Bu imgenin tarihsel süreçte üstlendiği rollerin karmaşıklığı, onun hem somut bir emanet hem de soyut bir otorite kaynağı olarak incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu doğrultuda Ahit Sandığı'nı işlevleri açısından ele alan bu çalışma, sandığın erken İsrail döneminde dinî, toplumsal ve siyasal yapılarıdaki rolünü Yahudi kutsal metinleri ve ilgili literatür çerçevesinde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Ahit Sandığı'nın ilahî varlık temsili, toplumsal birlik ve siyasal meşruiyetin inşasındaki işlevleri birlikte değerlendirilerek, onun yalnızca tarihsel bir nesne değil, Yahudiliğin yapısını şekillendiren çok katmanlı bir sembol olduğu ortaya konulacaktır.

Türkiye'deki akademik literatürde Ahit Sandığı üzerine yapılan başlıca iki çalışma bulunmakta olup bunlar İsmail Başaran (2020) ve Lütfi Kaçan'a (2004) aittir. Başaran'ın çalışması Ahit Sandığı'nı tarihsel ve kutsal bir nesne olarak ele almakta, ancak onun erken İsrail dinî düşüncesindeki dinî, toplumsal ve siyasal işlevlerini bütüncül bir analiz içinde değerlendirmemektedir. Lütfi Kaçan'ın çalışması ise sandığın işlevlerine genel düzeyde değinmekle birlikte, bu işlevleri ayrıntılı biçimde sınıflandırmamakta ve daha çok betimleyici bir anlatı çerçevesinde kalmaktadır. Buna karşılık bu çalışma, Ahit Sandığı'nı dinî, toplumsal ve siyasal işlevler üzerinden sistematik biçimde ayrıştırarak daha analitik ve teorik bir çerçevede ele almaktadır. Bu yönüyle konuya daha kavramsal ve derinlikli bir yaklaşım sunmaktadır.

Bu araştırmanın temel sorusu, Ahit Sandığı'nın İsrail'in erken döneminde dinî, toplumsal ve siyasal bağlamda nasıl bir işlev üstlendiğidir. Çalışma, bu soruya cevap ararken sandığın farklı işlev alanlarını birbirinden bağımsız unsurlar olarak değil, birbirini tamamlayan bir bütünlük içinde ele almakta ve böylece literatürde eksik kalan bütüncül yaklaşımı geliştirmeyi hedeflemektedir.

Bu araştırma, Tanah'a dayanarak Ahit Sandığı'na ilişkin anlatıları Mişkan döneminden Süleyman Mabedi'ne ve Birinci Mabet sürecine kadar uzanan (M.Ö. 13. ve 6. yüzyıllar arası) tarihsel çerçevede ele almakla sınırlandırılmıştır. Bu kapsamda sandığın dinî boyutta Tanrı ile ilişki, vahyin temsili ve kutsallık düzeni; toplumsal boyutta aidiyet, kimlik ve birlik bilinci; siyasal boyutta ise meşruiyet ve otorite ile ilişkisi incelenmiştir. Bunun dışında kalan arkeolojik ayrıntılar ve tartışmalı teolojik yorumlar, çalışmanın ana kapsamına dâhil edilmemiştir. Ayrıca, sandığın kaybolmasından sonraki durumu, günümüzdeki olası yeri ve buna ilişkin inanç ile arayışlar yine çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Bu çalışmada nitel araştırma yaklaşımı benimsenmiş ve tarihsel-deskriptif yöntem kullanılmıştır. Ahit Sandığı'na ilişkin anlatılar, Tanah metinleri temel alınarak kronolojik ve betimleyici biçimde analiz edilmiştir. Veri toplama sürecinde dokümantasyon yöntemi uygulanmıştır. Birincil kaynak olarak kutsal metinler, ikincil kaynak olarak akademik literatür kullanılmıştır. Elde edilen veriler yalnızca betimlenmemiş, aynı zamanda kutsallık, meşruiyet, sembolik temsil ve ilahî rehberlik gibi temalar üzerinden yorumlayıcı bir analizle değerlendirilmiştir.

Konunun daha iyi anlaşılması için çalışmada öncelikle Ahit Sandığı'nın yapımına genel olarak değinilmiştir. Yapımından itibaren nerede bulunduğu ve Süleyman Mabedi'ne yerleştirilmesi hakkında genel bilgiler verilmiştir. Sandığın içinde ne olduğu meselesine de

değindikten sonra çalışmanın asıl konusu olan Ahit Sandığı'nın işlevleri konusu incelenmiştir.

### **1. Ahit Sandığı'nın Yapımı ve Mabet'e Yerleştirilmesi**

Ahit Sandığı'nın kökeni, Musa'nın, Sina Dağı'nda Tanrı ile görüşmesine dayandırılmaktadır (Çıkış 19:3-6; 24:12-18; Finkelstein ve Silberman, 2001, ss. 51-52; Sinanoğlu, 1998, ss. 4-6). Tanah'a göre Tanrı, Musa'ya On Emir'in (bkz. Çıkış 20:1-17) yazılı olduğu iki taş levhayı vermiş ve bu levhaların korunması için özel bir sandık yapılmasını emretmiştir (Tesniye 10:1-5; Çıkış 25:16; 25:10-22). Böylece sandık, doğrudan ilahî talimat doğrultusunda şekillenen kutsal bir emanet olarak ortaya çıkmıştır.

Ahit Sandığı'nın yapımı için gerekli bilgiler ve ölçüler Tanrı tarafından bildirilmiştir. Buna göre sandık, iki buçuk arşın uzunluğunda, bir buçuk arşın genişliğinde ve bir buçuk arşın yüksekliğinde tasarlanmıştır. İç ve dış yüzeyi saf altınla kaplanmış, üst kısmına "kaporet" adı verilen ve günahların bağışlanmasıyla ilişkilendirilen altın bir kapak yerleştirilmiştir. Bu kapak üzerinde yer alan ve "keruvim" olarak adlandırılan iki melek figürü, kapak üzerinde karşılıklı biçimde konumlandırılmış ve kanatlarıyla sandığın üzerini gölgeleyecek şekilde tasarlanmıştır. Sandığın bu bölümü, Tanrı'nın Musa ile iletişim kurduğu özel bir alan olarak görülmüştür (Çıkış 25:10-22; Levililer 16:14-15).

Sandığın taşınması için dört köşesine altın halkalar eklenmiş ve sandık, bu halkalardan geçirilen akasya ağacından yapılmış sırtıklar aracılığıyla taşınmıştır (Çıkış 25:12-15; Falk, 2020, s. 2). Bu düzenleme, sandığa doğrudan temas edilmesini engelleyerek onun kutsallığını korumaya yönelik bir sınır oluşturmuştur (2. Samuel 6:6-7). Kullanılan malzemelerin niteliği, sandığın diğer nesnelere ayrışmasını sağlayan temel unsur olarak değerlendirilmiştir.

Ahit Sandığı'nın kullanım alanı Yahudilerin Mısır'dan çıkışının ardından başlayan çöl dönemine dayanmaktadır. Bu dönemde Yahudiler, yerleşik bir merkez yerine taşınabilir bir ibadet düzeni içinde hareket etmiş, bu düzen Mişkan etrafında şekillenmiştir (Bozkurt, 1993, s. 158). Ahit Sandığı, çöldeki göç sürecinde taşınabilir ibadet mekânı olan Mişkan'ın en kutsal bölümü içinde muhafaza edilmiştir (Çıkış 25:10-22; 40:34-38; Sayılar 10:33-36; Karesh ve Hurvitz, 2006, s. 331).

Yahudilerin Kenan topraklarına yerleşmesi ve Kudüs'ün Davud tarafından ele geçirilmesinin ardından sandığın konumu yeniden düzenlenmiştir. Davud, Kudüs'te sandık için özel bir çadır hazırlatarak onu burada muhafaza etmiştir. Sandığın Kudüs'e getirilişi sırasında yaşanan kutsallık ihlali sonucu Uzza'nın ölümüyle sonuçlanan olayın ardından Davud, sandığın şehre taşınmasını bir süre ertelemiştir. Yaklaşık üç ay boyunca Obed-Edom'un evinde kalan sandık, daha sonra yeniden düzenlenen bir törenle Kudüs'e getirilmiş ve Davud'un hazırladığı geçici çadıra yerleştirilmiştir (2. Samuel 6:6-17; 1. Tarihler 13:9-14; 15:1-29; 16:1). Sandık, Süleyman döneminde Mabet'in inşasıyla birlikte buraya taşınmıştır (1. Krallar 8:1-6).

Davud'un ardından tahta geçen Süleyman, Süleyman Mabedi'ni (Bet Ha Mikdaş) inşa etmiştir (1. Krallar 6; 2. Tarihler 3-4). İnşanın tamamlanmasının ardından Ahit Sandığı, Levîler tarafından diğer kutsal eşyalarla birlikte Mabet'e taşınmıştır (1. Krallar 8:1-11; 2. Tarihler 5:2-10; Bridger, 1976, s. 26). Süleyman'ın Mabet'in adanmasına ilişkin konuşmasında sandığın belirlenen yere yerleştirildiği ve Tanrı ile İsrail arasındaki antlaşmanın sembolü olduğu ifade edilmiştir (1. Krallar 8:6-9; 2. Tarihler 6:12-42). Sandık, Mabet içinde Kutsallar Kutsalı olarak bilinen en iç mekânda muhafaza edilmiştir (1. Krallar 8:6-8). Babillerin Kudüs'ü işgaline kadar da Ahit Sandığı "Kutsallar Kutsalı" denilen Mabet'in en kutsal yerinde muhafaza edilmiştir (1. Krallar 8:6-8; 2. Tarihler 5:7-9; 2. Krallar 25:8-17; Yeremya 3:16).

Birinci Mabet döneminde Levîler sandığın muhafazasını sürdürmüştür (Vaux, 1961, s. 391). Başkohen ise yalnızca belirli zamanlarda ve özel ritüel koşullar altında bu alana girebilmiştir (Levililer 16:2). Bu bağlamda Ahit Sandığı'nın varlığı, ibadet düzeninde merkezî ve belirleyici bir rol üstlenmiştir. İkinci Mabet döneminde ise sandığın kaybolması, Yahudi tarihi açısından önemli bir kırılma noktası olarak kabul edilmiştir (Güngör, 2017, s. 74). Zira Talmud kaynaklarında, İkinci Mabet dönemi sırasında Ahit Sandığı'nın Mabet'te bulunmadığı, Kutsallar Kutsalı'nda yalnızca Even ha-Shetiya olarak adlandırılan taşın yer aldığı belirtilmiştir. Buna rağmen Yahudi ibadet geleneğinde, sandık varlığını sürdürüyormuş gibi ritüeller uygulanmaya devam etmiştir (Yoma 53b.10).

## **2. Ahit Sandığı'nın İçinde Bulunan Nesnelere**

Ahit Sandığı, bazı kutsal nesnelere ilişkilendirilmesi ve geleneksel anlatılarda bunları içeren bir nesne olarak tasvir edilmesi nedeniyle ayrıca önem kazanmıştır (Çıkış 25:16; 16:33-34; İbraniler 9:4). İlk olarak Musa'ya Sina Dağı'nda verilen ve üzerinde On Emir'in yazılı olduğu iki taş levhayı korumak amacıyla yapılmıştır. Bu levhalar sandığın en temel unsurları olarak kabul edilmiştir (Çıkış 25:16). Zamanla sandığın içine farklı kutsal nesnelere de konulmuştur. Bunlardan biri, Musa'nın Sina Dağı'ndan inerken kavminin altın buzağıya yöneldiğini görmesi üzerine öfkeyle kırdığı ilk levhaların yerine verilen ikinci taş levhalardır (Çıkış 34:1-29; 40:20). Ayrıca Musa, Tora'nın (Tevat) on üç nüshasını yazıp bunların on iki tanesini on iki kabile arasında dağıtırken bir tanesini de Ahit Sandığı'nın içine koymuştur (Tesniye 31:9).

Ahit Sandığı'nın içine başka nesnelere de konulmuştur. Buna göre, çöl yolculuğu sırasında Yahudiler açlık ve susuzluk içinde kaldığında Tanrı onlara gökten "man" (Ekmek) (Çıkış 16:4-5, 14-15; 31-35; Sayılar 11:7-9) göndermiş ve bildircin sürüleri vermiştir (Çıkış 16:13). Bu olayın ardından manın hatırlanması amacıyla bir kısmının Ahit Sandığı içinde saklanması emredilmiştir. Bu şekilde yiyeceğin sonraki nesillere aktarılması ve korunması sağlanmıştır. Sandığa konulan manın bozulmadan muhafaza edildiği belirtilmiştir (Çıkış 16:32-34). Sandık içinde bulunan bir diğer nesne ise Harun'a ait olduğu kabul edilen ve çiçek açıp badem verdiği anlatılan asadır. Bu asa, Harun'un Tanrı tarafından seçildiğini ve görevine işaret edildiğini gösteren bir sembol olarak görülmüştür (Sayılar 17:8-10).

Öte yandan sandığın içindekilere dair farklı görüşler de bulunmaktadır. 1. Krallar 8:9 ve 2. Tarihler 5:10'da verilen bilgilere göre, Mabet'teki sandık açıldığında içinde yalnızca Musa'ya Sina Dağı'nda verilen iki taş levhanın bulunduğu belirtilmektedir. Bu kayıt, daha önce sandıkta yer aldığı ifade edilen diğer nesnelere (man ve Harun'un asası) o dönemde sandık içinde bulunmadığını ortaya koymaktadır. Bu durum, sandığın içeriğinin zamanla değişmiş olabileceğini ya da bazı nesnelere kaybolmuş olabileceğini göstermektedir (1. Krallar 8:9; 2. Tarihler 5:10).

Ahit Sandığı'nın içeriğinde yer alan On Emir levhaları, man ve Harun'un asası gibi unsurlar, bir bütün olarak İsrail toplumunun hukuk, rızık ve otorite zeminini ilahi bir çerçevede somutlaştırmaktadır. Bu maddelerin sandık içerisinde muhafaza edilmesi, soyut bir Tanrı inancının tarihsel ve fiziksel kanıtlar aracılığıyla kolektif bir kimliğe dönüştürülmesini sağlamıştır. Teolojik açıdan bu içerik, mucizevi müdahalelerden yazılı yasaya geçişin sembolik bir kronolojisini sunarken; siyasi açıdan ise sandığı elinde bulunduran güce sarsılmaz bir meşruiyet kazandırmıştır.

## **3. Ahit Sandığı'nın İşlevleri**

Yahudilerin dinî ve tarihsel hayatında kutsal bir eşya olarak görülen Ahit Sandığı, Tanrı ile kurulan ilişkinin farklı yönlerini temsil eden temel bir sembol olmuştur. Tarihsel süreç içinde sandığa yüklenen anlam zenginleşmiş, bu anlamlar farklı dönemlerde muhtelif şekillerde yorumlanmıştır. Bu bağlamda Ahit Sandığı; dinî, toplumsal ve siyasal açıdan

“Tanrı ile iletişimin mekânsal temsili”, “ilahî rehberlik ve yönlendirme”, “savaşlarda ilahî müdahale”, “toplumsal kimlik inşası” ve “siyasal meşruiyet” başlıkları altında analiz edilebilir.

### **3.1. Tanrı ile İletişimin Mekânsal Temsili**

Ahit Sandığı, Yahudilerin dinî hayatında Tanrı ile kurulan ilişkinin somut bir ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda sandık, Tanrı'nın soyut bir varlık olarak değil, tarihsel süreç içinde halkıyla birlikte hareket eden ve onların hayatına müdahil olan bir ilah anlayışıyla ilişkilendirilmiştir. Yahudiler açısından sandık, Tanrı'nın koruyuculuğunu, yönlendiriciliğini ve yakınlığını temsil eden merkezî bir sembol işlevi görmüştür.

Bu anlayışa göre Ahit Sandığı, Tanrı'nın iradesinin insanlara iletildiği ve vahyin temsil edildiği bir unsur olarak kabul edilmiştir. Nitekim Çıkış 25:22'de Tanrı'nın Musa'ya “Orada seninle buluşacağım (...) İsraililer için sana vereceğim bütün buyrukları sana bildireceğim” ifadesi, ilahî iletişimin sandık üzerinden kurulduğunu ve vahyin belirli bir mekânsal-simgesel düzen içinde gerçekleştiğini göstermektedir. Bu durum, Tanrı'nın Yahudilerle doğrudan temas kurduğuna dair teolojik anlayışı somutlaştırmaktadır.

Ahit Sandığı denildiğinde akla gelen en önemli yapı Süleyman Mabedi'dir. Süleyman Mabedi'nin Yahudilerin hayatında önemli bir konumda olmasının başlıca nedenlerinden biri, onun “Yahve'nin Evi” olarak kabul edilmesidir (1. Krallar 6:1; Haran, 1978, s. 13). Zira Ahit Sandığı'nın Mabet'e yerleştirilmesi, bu yapıya sembolik ve teolojik bir anlam kazandırmıştır. Sandığın konulmasının ardından Mabet'in bulutla kaplanması, Tanrı'nın orada bulunduğunu gösteren bir işaret olarak yorumlanmıştır (1. Krallar 8:10-11; 2. Tarihler 5:13-14). Bu durum, çölde Yahudilerle birlikte hareket eden Tanrı'nın Mişkan'daki varlığını simgeleyen bulut motifiyle ilişkilendirilmiştir (Çıkış 40:34-35; 1. Krallar 8:10-11; Haran, 1978, s. 269). Böylece Mabet, ibadethane olmanın ötesine geçerek Tanrı ile halk arasındaki ilişkinin mekânsal olarak görünür olduğu bir yapıya dönüşmüştür (1. Krallar 8:30; 9:1-3). Ahit Sandığı'nın Mabet'te bulunması ise Tanrı'nın halkıyla yakınlığını ve sürekli varlığını ifade etmiştir (Alalu vd., 2018, s. 204).

Ahit Sandığı'nın Tanrı ile kurulan ilişkinin merkezi olarak kabul edilmesi, onun etrafında sıkı bir kutsallık düzeninin oluşmasına yol açmıştır. Tanah'ta sandığın dokunulmazlığı ve taşınmasına ilişkin kuralların ayrıntılı biçimde belirlenmesi, bu kutsallığın korunmasına verilen önemi göstermiştir. Sandığa herkesin dokunamayacağına dair getirilen yasak; kutsallık, saygı ve Tanrı'nın hükmüne karşı duyulan derin itaatin sembolü kabul edilmiştir. Buna göre sandık yalnızca belirli kişiler tarafından ve özel hazırlıklarla taşınabilmiştir. Tanrı, Harun ve onun soyundan gelenleri rahip sınıfı (kohenler/kâhinler) olarak belirlemiş, sandığın korunması ve taşınmasına ilişkin görevleri Levîlere vermiştir (Sayılar 4:15; Newton, 1867, ss. 277-279). Levîler arasında Kehat soyunun bu görevde özel bir konuma sahip olması, kutsallığın belirli bir hiyerarşi içinde düzenlendiğini ortaya koymuştur (Sayılar 1:47-53). Bu yapı, Tanrı'nın iradesine bağlılık ve itaati esas alan dinî bir düzen olarak anlaşmıştır.

Ahit Sandığı'nın kutsallığının ihlali ağır sonuçlar doğurmuştur. Sandığa yetkisiz bir şekilde dokunmak, Tanrı'nın kutsallığına karşı saygısızlık olarak değerlendirilmiş ve sandığa yanlışlıkla dahi dokunanlar ölümle cezalandırılmıştır (Sayılar 4:15; 2. Samuel 6:6-7; McGeough, 2025, s. 136). 2. Samuel kitabında yer alan Uzza olayı, bu durumu açık biçimde ortaya koymuştur. Sandığın düşmesini engellemek amacıyla ona dokunan Uzza'nın ceza olarak anında öldürülmesi, Tanrı'nın belirlediği sınırların ihlalinin kabul edilmediğini göstermiştir (2. Samuel 6:6-7; 1. Tarihler 13:9-10; McGeough, 2025, s. 26, 88, 186).

Ahit Sandığı etrafında şekillenen kutsallık düzeni, taşınma ve dokunma kurallarıyla sınırlı kalmamış, ibadet hayatının en üst düzey ritüellerine de belirleyici olmuştur. Bu düzen

içinde Harun soyundan gelen başkohen, Süleyman Mabedi'ndeki Kutsallar Kutsalı olarak adlandırılan ve içinde Ahit Sandığı'nın bulunduğu en mahrem alana yalnızca Yom Kipur (Kefaret Günü) kapsamında ve yılda bir kez girebilmiştir. Bu sınırlama, ilahî varlığın en yoğun biçimde temsil edildiği mekâna yaklaşmanın ancak özel bir kutsallık statüsüyle mümkün olduğunu göstermiştir (Levililer 16:2; İbraniler 9:7).

Ahit Sandığı, Yahudiliğin yeniden yapılandırılma sürecinde yeniden öne çıkmıştır. Özellikle Yoşiya (M.Ö. 7. yüzyıl) döneminde gerçekleştirilen dinî reformlar, Tanrı inancını tek merkezli bir yapıya dönüştürmeyi hedeflemiştir. Bu süreçte ibadet, Kudüs ve Süleyman Mabedi etrafında yeniden organize edilmiş, yerel mabet uygulamaları ortadan kaldırılmıştır (Özen, 1999, s. 247). 2. Tarihler Kitabı 35:1-3'te Yoşiya döneminde gerçekleştirilen reformlar, Mabet merkezli ibadet düzeninin yeniden yapılandırılmasını ve Fıslı kutlmasının kurumsallaştırılmasını içermektedir. Bu süreçte Ahit Sandığı, metinde doğrudan merkezî bir vurgu unsuru olarak yer almamakla birlikte, Mabet geleneği içinde kutsal düzenin bir parçası olarak kabul edilmeye devam etmiştir.

Ahit Sandığı ile ilişkilendirilen kutsal düzenin merkezî unsurlarından biri de ilahî varlığın "görünür huzuru" olarak kabul edilen *Şekina* anlayışıdır. Birinci Mabet döneminde sandığın varlığıyla ilişkilendirilen bu ilahî yakınlık (*Şekina*), İkinci Mabet döneminde sandığın bulunmamasıyla birlikte farklı bir anlam kazanmıştır. Bu durum, Tanrı'nın Mabet'teki görünür tezahürünün kesintiye uğradığı şeklinde yorumlanmıştır. Talmud literatüründe, Birinci Mabet'te mevcut olup İkinci Mabet'te bulunmayan "beş eksiklikten biri" olarak *Şekina*'nın da zikredilmesi, bu dönüşümün dinî hafızadaki yerini göstermektedir (Yoma 21b.7). İkinci Mabet sonrası dönemde ise Tanrı tasavvuru giderek maddi ve görünür unsurlardan uzaklaşmış, mucizevî tezahürlerin yerini daha içsel ve etik bir sadakat anlayışı almıştır (Schiffman, 1991, s. 28, 164, 237).

Bu kırılma, *Şekina* anlayışının mekâna bağlı bir varlık olmaktan çıkmasına yol açmıştır. Sürgün ve dağılma dönemlerinde de devam eden ilahî yakınlık fikri gelişmiş (Megillah 29a), kutsallığın belirli bir nesne veya mekâna indirgenemeyeceği kabul edilmiştir (Sanhedrin 39a). Rabbinik gelenekte *Şekina*'nın halkla birlikte varlığını sürdürdüğü vurgulanmıştır. Tanrı'nın varlığı Tora, dua ve topluluk ibadeti üzerinden deneyimlenen bir gerçeklik olarak anlaşılmıştır (Berakhot 6a). Böylece Ahit Sandığı'nın yokluğu, ilahî ilişkinin sona ermesi değil, yeni bir teolojik biçim içinde devam etmesi olarak yorumlanmıştır.

### **3.2. Rehberlik ve İlahi Yönlendirme**

Ahit Sandığı, Yahudilerin tarihsel tecrübesinde ilahî varlığın somutlaştığı ve yönlendirici kudretin görünür hâle geldiği bir unsur olmuştur. Özellikle göç ve fetih süreçlerinde sandık, Tanrı'nın halkıyla birlikte hareket ettiğini gösteren bir sembol olarak işlev görmüştür. Yön tayininden toplumsal düzenin tesisine kadar belirleyici bir rol üstlenmiştir. Musa döneminde başlayan bu rehberlik işlevi, Yeşu liderliğinde daha da görünür hâle gelmiştir.

Ahit Sandığı'nın taşınabilir yapısı Yahudilerin, göç sürecinde Tanrı ile sürekli bir ilişki içerisinde oldukları inancını pekiştirmiştir (Çıkış 25:22; Sayılar 2:17, 10:33-36; 2. Samuel 7:6-7). Tanah'ta yer alan ve Tanrı'nın bulut içinde sandığın kapağı üzerinde görüldüğünü ifade eden pasaj (Levililer 16:2), bulut ve ateş sembollerinin Mişkan ve Ahit Sandığı ile özdeşleştiğini anlatmıştır. Bu durum, Tanrı'nın halkına rehberlik eden ve onu koruyan bir varlık olarak tasavvur edildiğini ortaya koymuştur (Çıkış 13:21-22). Nitekim Yahudilerin yönlerini bulutun ve Ahit Sandığı'nın hareketine göre belirlemeleri, ilahî rehberliğe duyulan sürekli ihtiyacın açık bir göstergesi olmuştur (Sayılar 9:15-22). Leviler tarafından taşınan sandığın yolculuk sırasında en önde yer alması (Sayılar 10:33) ve konaklama esnasında kabilelerin ortasında konumlandırılması, Tanrı'nın toplumsal yapının

merkezinde bulunduğu inancını pekiştirmiştir (Sayılar 2:17).

Musa ile Sina Dağı'ndan ayrılan Yahudilerin yolculuğu, ilahî olarak belirlenmiş bir düzen ve hiyerarşi içinde gerçekleşmiştir (Sayılar 2:1-34). Kabilelerin konaklama yerleri, çadırlarının konumları ve yola çıkış sıraları doğrudan Tanrı tarafından belirlenmiştir. Böylece toplumsal yapı, hareket hâlindeyken dahi disiplinli bir organizasyon içinde korunmuştur. Özellikle su kaynaklarının son derece sınırlı olduğu ve beslenmenin büyük ölçüde mucizevi yollarla sağlandığı çöl şartlarında, bu tür bir düzen hayatta kalmanın bir şartı olmuştur. Bu bağlamda Ahit Sandığı da söz konusu düzenin merkezinde yer almıştır. Sandık, yön tayin eden bir unsur olmasının yanı sıra çölün zorlu koşullarında karşılaşılabilecek tehlikelere karşı ilahî korumanın somut bir göstergesi olarak algılanmıştır. Nitekim Yahudilerin Sina'dan ayrıldıktan sonraki ilk üç günlük yolculuklarında Ahit Sandığı'nı takip ederek ilerlemeleri, onun rehberlik işlevinin doğrudan ve pratik bir tezahürü olarak görülmüştür (Sayılar 10:33).

Musa'nın ölümünden sonra liderliği devralan Yeşu, Yahudileri Kenan topraklarına götürme görevini üstlenmiştir. Bu süreçte Ahit Sandığı, göç ve fetih düzeninin merkezinde kalmaya devam etmiştir. Yeşu'nun talimatıyla sandığın kohenler tarafından kafilenin önünde taşınması, yalnızca yön tayinini değil, aynı zamanda ilahî iradeye mutlak bağlılığı da ifade etmiştir (Yeşu 3:3-6). Bu çerçevede, Yeşu liderliği döneminde de Ahit Sandığı, ilahî rehberlik işlevinin yanı sıra toplumsal düzenin şekillenmesinde de belirleyici olmuştur.

Yeşu Kitabı'nda yer alan anlatıya göre, Ahit Sandığı'nın taşınması esnasında halkın sandığı yaklaşık 2.000 arşın mesafeden takip etmesi gerektiğinin vurgulanması (Yeşu 3:3-4), sandığa atfedilen kutsallık ile onun yönlendirici işlevinin birlikte düşünülmesi gerektiğini göstermiştir. Bu düzenleme, Ahit Sandığı'nın Tanrı'nın varlığını temsil eden kutsal bir işaret olarak algılandığını ortaya koymuştur. Bu çerçevede sandık, Yahudiler için ilahî rehberliğin görünür bir sembolü ve güven duygusunu tesis eden merkezî bir unsur olarak işlev görmüştür (Sayılar 10:33-34).

Yeşu dönemine ilişkin anlatılarda, Ahit Sandığı'nın rehberliğinde gerçekleşen Yahudilerin Ürdün Nehri'nden geçişi, bu işlevin en dikkat çekici örneklerinden biri olarak zikredilmiştir. Anlatıya göre, daha önce Musa önderliğinde tecrübe edilen Kızıldeniz geçişini hatırlayan Yahudiler, benzer bir ilahî müdahalenin yeniden gerçekleşeceğine dair bir beklenti içinde olmuştur. Taşkın hâldeki Ürdün Nehri'nin geçilmesinin beşerî imkânlarla mümkün olmadığı bir durumda, kohenlerin Ahit Sandığı'nı taşıyarak suya girmeleriyle birlikte nehir sularının durduğu ve geçişin kuru zemin üzerinden gerçekleştiği anlatılmıştır (Yeşu 3:14-17).

Bu anlatı, Yahudilerin kurtuluş tecrübesini pekiştirdiği gibi Tanrı'nın halkına yönelik müdahalesinin sürekliliğini vurgulayan teolojik bir çerçeve de sunmaktadır. Nitekim Amorfler ve Kenanlıların bu olayı büyük bir korku ile karşılaması, Yahudilerin Tanrı tarafından desteklendiğine dair inancın çevre halklar nezdinde güçlü bir karşılık bulduğunu göstermektedir (Yeşu 5:1). Sonuç olarak bu hadiseler, Ahit Sandığı'nın yalnızca ritüel bir nesne değil, ilahî kudretin, rehberliğin ve korumanın tarihsel ve teolojik hafızada görünür hâle geldiği merkezî bir sembol olduğunu ortaya koymaktadır (Noegel, 2015, s. 239).

### **3.3. Savaşlarda İlahî Müdahale ve Zafer**

Yahudi tarihinde görülen savaşlar, siyasi ve toprak temelli çatışmaların ötesinde dinî anlamlar taşıyan olaylar olarak değerlendirilmiştir. Kutsal metinlerde bu savaşlar çoğu zaman "Rab'bin Savaşları" şeklinde anılmıştır (Sayılar 21:14). Bu ifade Yahudi savaşlarının, insan gücüne dayalı olmasının ötesinde Tanrı'nın yönlendirmesi ve müdahalesiyle gerçekleşen bir süreç olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede, Yahudilerin karşılaştıkları yabancı topluluklar da yalnızca siyasi ya da coğrafi rakipler olarak değil, Tanrı'nın düzenine

karşı duran unsurlar olarak da değerlendirilmiştir. Bu bakış açısı, savaşları kutsal bir görev hâline getirmiş ve Yahudi savaşçılara güçlü bir motivasyon ile amaç duygusu kazandırmıştır (Balpınar, 2012, s. 331). Savaşçılar, Tanrı'nın iradesini yerine getiren ve onun adına zafer kazanan bir topluluk olarak tasavvur edilmiştir. Bu inanç, onların mücadele gücünü ve dayanıklılığını artırmıştır (1. Samuel 17:46-47).

Bu çerçevede Ahit Sandığı, savaşlarda Tanrı'nın iradesine uygun bir şekilde hareket edilmesini hatırlatan bir sembol olarak betimlenmiştir. Tanrı'nın varlığını temsil eden bir gösterge ve savaş süreçlerinde yönlendirici bir unsur olarak anlaşılmıştır. Savaş sırasında sandığın varlığı, topluluk içinde güven duygusunu güçlendirmiş ve zafer umudunu besleyen bir etki üretmiştir. Tanah'ta bu etkiyi destekleyen çeşitli zafer örneklerine yer verilmesi de bu algının tarihsel hafıza içinde yerleştiğini göstermiştir (Yeşu 6:20; 1. Samuel 4:5-8; Sayılar 10:35; 14:44-45). Böylece Ahit Sandığı, Yahudiler açısından ilahî yönlendirme ve kudretin sembolik bir karşılığı olarak işlev görmüştür (Noegel, 2015, ss. 238-239; Johnson, 1987, s. 58).

Bu bağlamda Tanah'ta "Her Şeye Egemen RAB" şeklinde çevrilen ifade, İbranice metinde "YHWH Tsevaot" (Orduların Rabbi) olarak geçmektedir (1. Samuel 1:3; 17:45; Işık, 1993, s. 47). Tanrı'nın "Orduların Rabbi" olarak isimlendirilmesi, Yahudilikte savaş ve koruma anlayışıyla ilgili farklı teolojik yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle bu isimlendirme ile Ahit Sandığı'nın birlikte anıldığı metinlerde, Tanrı'nın İsrail için koruyucu bir güç ve sığınak olarak tasavvur edildiği görülmektedir. Sayılar Kitabı 10:35'te yer alan "Ya RAB, kalk! Düşmanların dağılsın, senden nefret edenler önünden kaçsın!" şeklindeki yakarış da bu anlayışı destekler niteliktedir. Bu kullanım biçimi, Tanrı ile Yahudiler arasındaki ahit ilişkisine dayanmaktadır. Bu ilişkiye göre Yahudiler, Tanrı'nın buyruklarına bağlı kaldıkları sürece korunacaklarına, düşmanlarına karşı destekleneceklerine ve savaşlarda başarıya ulaşacaklarına inanmışlardır (Levililer 26:3-8; Tesniye 28:1-7). Bu nedenle savaş öncesinde ve savaş sırasında Tanrı'nın kendileriyle birlikte olduğu ve aynı zamanda onların sığınağı olduğu düşüncesi Yahudiler tarafından güçlü biçimde kabul edilmiştir (Balpınar, 2012, ss. 331-334). Bu çerçevede Ahit Sandığı, Tanrı'nın halkıyla birlikte hareket ettiğine dair inancın somutlaştığı bir unsur olarak görülmüştür. Sandığın Tanrı'nın ruhuyla birlikte yol aldığına dair tasavvur, onu ilahî koruma ve mücadele gücünün sembolü hâline getirmiştir. Tanrı'nın dünyadaki egemenliğinin ve halkıyla birlikte savaş meydanında oluşunun somut bir kanıtı olmuştur. Bu nedenle savaşlara çıkıldığında Ahit Sandığı'nın Yahudilerce yanlarında taşınması, Tanrı'nın desteğinin fiziksel olarak yanı başlarında bulunduğu inancını güçlendirmiştir (Coats, 1985, s. 145; Yeşu 6:12-20).

Yahudi tarihindeki başka anlatılar da Ahit Sandığı'nın savaşlardaki önemine işaret etmektedir. Yahudilerin Kenan topraklarına giriş süreci buna örnek olarak verilebilir. Buna göre, Kenan topraklarına girme niyetinde olan Musa, Tanrı'nın buyruğu doğrultusunda her kabileden birer temsilci seçerek on iki casusu bölgeyi incelemek üzere göndermiştir (Sayılar 13:1-2). Paran çölünde konaklama sırasında gerçekleşen bu olayda, casuslardan vaat edilen toprakların coğrafi yapısı, şehirlerin durumu, halkın gücü ve bölgenin genel özellikleri hakkında bilgi toplamaları istenmiştir. Aynı zamanda Yahudilerin Tanrı'nın vaadine olan güvenlerinin sınıandığı bir imtihan olan bu keşif dönüşünde casusların büyük çoğunluğunun Kenan halkını güçlü ve yenilmez olarak tasvir etmesi, halk arasında korku ve tereddüde yol açmıştır. Bu durum da Tanrı'ya duyulan güvenin zayıflamasına neden olmuştur (Sayılar 13:31-33). Buna karşılık Yeşu ile Kalev, Tanrı'nın desteğiyle bu halkların aşılabileceğini ifade ederek ilahî vaade bağlı kalınmasını savunmuşlardır. Ancak topluluk genelinde oluşan güvensizlik, Yahudilerin vaat edilen topraklara girişini geciktirmiş ve kırk yıl sürecek bir çöl yolculuğuna dönüşen ilahî bir cezaya sebep olmuştur (Sayılar 14:28-33).

Yahudi tarihinde görülen bu kırılma sürecinin ardından Yahudilerin Kenan'a giriş

süreci, Musa'dan sonra başa geçen Yeşu'nun liderliğinde yeniden şekillenmiş ve Ahit Sandığı merkezli ilahî yönlendirme anlayışı çerçevesinde ilerlemiştir. Ahit Sandığı etrafında şekillenen ilahî yönlendirme düzeni, Kenan topraklarına girişin ilk aşamalarında, özellikle askerî ve yerleşim karşılaşmalarında belirginleşmiştir. Kenan topraklarına girişin fiilen başlamasıyla birlikte Yahudilerin karşılaştığı ilk önemli yerleşimlerden biri Eriha olmuştur. Eriha şehri, sahip olduğu yüksek surlar ve güçlü askerî yapısı nedeniyle beşerî imkânlarla ele geçirilmesi neredeyse imkânsız bir yerleşim yeri idi (Yeşu 6:1-3). Bu durum karşısında Yahudiler, geleneksel savaş yöntemlerinden farklı olarak tamamen ilahî talimata dayalı bir uygulamayı icra etmiştir. Yeşu'ya verilen buyruk doğrultusunda Ahit Sandığı eşliğinde altı gün boyunca her gün şehrin etrafında dolaşmış, kohenlerin borazanları eşliğinde sürdürülen bu düzenli hareket ilahî iradeye bağlılığın bir göstergesi olmuştur. Yedinci gün gerçekleştirilen son dolaşmanın ardından boruların çalınması ve halkın bağırmasıyla birlikte surların yıkılması, şehrin fethini mümkün kılmıştır (Yeşu 6:3-6).

Eriha'nın fethi, Yahudiler için önemli bir askerî başarı olmasının yanı sıra Tanrı'nın vaat ettiği topraklara girişin ilk somut aşaması olarak değerlendirilmiştir. Bu olay, elde edilen zaferin askerî güçten daha ziyade, Tanrı'nın iradesine uygun hareket etmek ve ilahî takdire bağlı kalmakla gerçekleşeceğini ortaya koymuştur. Bu çerçevede Ahit Sandığı'nın savaş düzeninin merkezinde yer alması (Yeşu 6:8-11), Yahudilerin savaş tecrübesinde ilahî kudretin görünür hâle geldiğini gösteren bir sembol olmuştur (Coats, 1985, s. 148). Sandık etrafında şekillenen itaat ve güven, zaferin ilahî onaya bağlı olarak gerçekleştiği yönündeki inancı güçlendirmiştir (Yeşu 6:12-16).

Öte yandan, Ahit Sandığı'nın ilahî iradeye bağlı bir sembol olmaktan çıkarılarak doğrudan zafer getiren kutsal bir nesne gibi algılanması Tanah tarafından eleştirilmiştir. Bu bağlamda 1. Samuel 4. bölümde anlatılan ve Ahit Sandığı'nın bir süreliğine Filistîler tarafından ele geçirilmesiyle sonuçlanan olaylar dikkat çekicidir. İsrail ordusu, Filistîlerle yaptıkları savaşın başında yaklaşık 4.000 asker kaybettikten sonra Ahit Sandığı'nı savaş alanına taşıma kararı almıştır (1. Samuel 4:2-4). Şilo'dan alınan sandık, Başkohen Eli'nin oğulları Hofni ve Pinehas tarafından ordugâha getirilmiştir. Sandığın gelişi İsrail ordusunda büyük bir coşku yaratmış, Filistîlerde ise korkuya yol açmıştır (1. Samuel 4:5-9). Bu durum, Ahit Sandığı'nın ilahî müdahaleyi zorunlu kılan bir unsur olarak algılandığını göstermektedir. Ancak bu beklenti gerçekleşmemiştir. Yahudiler, Filistîlerin direnişi karşısında ağır bir yenilgi alarak yaklaşık 30.000 asker kaybetmiş ve Ahit Sandığı düşmanın eline geçmiştir. Anlatıya göre de Tanrı, Yahudilerin günahları ve Eli'nin oğullarının kötülükleri sebebiyle onlara yardım etmemiştir (1. Samuel 2:22-25). Bu sonuç, Ahit Sandığı'nın tek başına zafer kazandıran bir güç olarak değerlendirilemeyeceğini açık biçimde ortaya koymuştur. Zaferin belirleyici unsuru, sandığın varlığı değil, Tanrı'nın iradesine bağlılıktır.

Ahit Sandığı'nın kaybı, İsrail toplumu için derin bir travma olarak değerlendirilmiştir. Bu acı haber Şilo'ya ulaştığında büyük bir yas süreci başlamıştır. 98 yaşındaki Başkohen Eli, İsrail ordusunun yenilgisini, oğulları Hofni ve Pinehas'ın ölümünü ve en önemlisi Ahit Sandığı'nın Filistîler tarafından ele geçirilmesini öğrendiğinde hayatını kaybetmiştir. Eli'nin gelini ise doğum sancısı içinde bu haberi almış, erken doğum yapmış ve çocuğuna *İkavot* (Yücelik İsrail'den ayrıldı) adını vererek hayatını kaybetmiştir (1. Samuel 4:12-22; Arnold ve Beyer, 1999, s. 199).

Bu anlatı, Yahudilerin askerî yenilgi ya da bireysel ölümlerden ziyade Ahit Sandığı'nın kaybına üzüldüklerini göstermektedir. Nitekim Eli'nin ve ailesinin tepkisi, kutsal emanetin yitirilmesini diğer tüm kayıpların önüne koyan bir algının varlığına işaret etmektedir. Neticede Ahit Sandığı'nın kaybı, Tanrı'nın halkına yönelik koruyucu varlığının sona ermesi ve Tanrısal yüceliğin İsrail'den ayrılması şeklinde teolojik bir kırılma olarak yorumlanmıştır.

Öte yandan Ahit Sandığı'nın Filistîler'in elinde bulunduğu dönem, Filistî şehirlerinde art arda yaşanan felaketlerle ilişkilendirilmiştir. Sandık, Filistîler tarafından Kenan'ın güneyindeki Aşdod'a götürülmüş ve Tanrı Dagon (bkz. Seow, 1992, s. 391) tapınağına yerleştirilmiştir (1. Samuel 5:1-5). Ancak ertesi gün Tanrı Dagon heykelinin yüzüstü yere düşmüş olduğu, yeniden yerine kaldırılmasına rağmen sonraki gün başının kopmuş ve yalnızca gövdesinin kalmış olduğu görülmüştür (Hancock, 1992, s. 281). Bu olayın ardından Aşdod şehrinin tamamı veba salgınına maruz kalmış, şiddetli bir salgın hastalık ortaya çıkmıştır (1. Samuel 5:6).

Benzer felaketler, Ahit Sandığı'nın daha sonra taşındığı Gath ve Ekron şehirlerinde de devam etmiştir (Başaran, 2020, s. 239). Bu durum Filistîler arasında sandığın varlığının ilahî bir müdahale taşıdığına dair bir korku oluşmasına yol açmıştır. Yaklaşık yedi ay süren bu süreç sonunda Filistîler, yaşanan felaketleri sandığın varlığıyla ilişkilendirerek onu Yahudilere iade etme kararı almışlardır (1. Samuel 6:1-5). Kohenlerin önerisiyle "beş altın ur ve beş altın fare"den oluşan bir suç sunusuyla (1. Samuel 6:4-5) birlikte bir araba üzerine yerleştirilen sandık, iki inekle Beytşemeş'e gönderilmiştir. Sandığın Yahudilere geri dönüşü sevinçle karşılanmış olsa da Beytşemeş'te sandığa saygısızlık edip içine baktıkları için 70 Yahudi Tanrı tarafından cezalandırılmıştır. Bu olay üzerine halk, sandığı Kiryat-Yearim'e göndermeye karar vermiştir (1. Samuel 6:19-21). Bu süreç, Filistîler açısından sandığın "taşınabilir bir ilahî güç" olarak algılandığını ortaya koyarken, Yahudiler açısından ise sandığın geri dönüşü, Tanrı'nın halkıyla yeniden ilişki kurmasının ve Filistîler karşısında elde edilen askeri başarının teolojik zeminde yeniden anlam kazanmasının bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir (1. Samuel 7:10-14; Newton, 1867, ss. 301-304).

### **3.4. Toplumsal Birlik ve Kimlik İnşası**

Tanrı'nın varlığını ve egemenliğini temsil eden Ahit Sandığı, Yahudiler açısından birlik ve kutsallığın merkezî sembolü olarak kabul edilmiştir (Brueggemann, 1990, ss. 247-249). Bu bağlamda sandık, Yahudi topluluğunun bütünlüğünü kuran ve sürdüren güçlü bir işlev üstlenmiştir (Coats, 1985, s. 145). Sandığın bu işlevi, Kenan topraklarına yerleşme sürecinde belirgin biçimde görülmüştür. Eriha kuşatması sırasında sandığın ön hatta taşınması, halkın Tanrı'ya olan güven ve itaatini görünür kılmıştır (Yeşu 6:3-13; 6:6-8). Bu süreçte sandığın üstlendiği rol, Yahudilerin dinî ve siyasi bütünlüğünü tahkim eden temel unsurlardan biri olmuştur. Sandık, Yahudilerin Tanrı ile kurduğu bağı daha güçlü bir düzeye taşımış ve onları ortak bir inanç zemini etrafında toplamıştır. Göç döneminde coğrafi bir yurt edinememiş göçebe Yahudilerin merkezî bir kutsal yapı etrafında bir araya gelmesini mümkün kılmıştır (Vaux, 1961, s. 259). Çöl döneminde sandığın varlığı, Yahudilerin seçilmiş bir topluluk olduklarına dair inancı pekiştirmiştir (Vaux, 1961, s. 299).

Yerleşik döneme geçilmesiyle birlikte Mabet merkezli ibadet anlayışı, Yahudiler arasındaki birlik fikrini kurumsallaştırmıştır. Yom Kipur (Levililer 16:2; 16:29-34) gibi ritüel zamanlarda ve farklı ibadet vesilelerinde Yahudilerin sandığın bulunduğu merkez etrafında toplanması dinî ve toplumsal bir bütünleşme üretmiştir. Bu durum, Ahit Sandığı'nın kolektif kimliği inşa eden merkezî bir odak olduğunu göstermiştir (Johnson, 1987, s. 59).

Nihayetinde çöl döneminde yaşanan olaylar ile yerleşik hayata geçiş süreci, Ahit Sandığı etrafında ortak bir anlatıya dönüşmüştür. Bu anlatı, topluluğun inanç bütünlüğünü koruyan bir çerçeve üretmiştir. Böylece Yahudiler, fiziksel, zihinsel ve dinî olarak aynı yönetime sahip bir topluluk hâline gelmiştir.

### **3.5. Siyasal Meşruiyetin Kurulması**

Ahit Sandığı, tarihsel süreç içinde siyasal otoritenin meşruiyetini temellendiren önemli bir unsur olarak da işlev görmüştür. İçerdiği ilahî yasalar aracılığıyla, yönetim

yetkisinin Tanrı kaynaklı olduğu ve bu nedenle sorgulanamaz bir nitelik taşıdığı düşüncesi vurgulanmıştır. Bu çerçevede sandığın, yöneticilerin meşruiyetini destekleyen ve toplumsal itaati mümkün kılan sembolik bir işlevi olmuştur. Yahudi Krallar, sandığı kendi iktidarlarının sembolik dayanağı olarak konumlandırmış ve bu aracın sağladığı etki üzerinden otoritelerini pekiştirmeye yönelmişlerdir (2. Samuel 6:2-7; 1. Krallar 8:1-11; 1. Samuel 4:3-7).

Siyasal meşruiyetin dinî merkez üzerinden kurumsallaşması sürecinde Ahit Sandığı, Ürdün Nehri'nin geçilmesinin ardından Gilgal'da bir süre konumlandırılmış (Yeşu 4:19), daha sonra Şilo kentine taşınarak burada muhafaza edilmiştir (Yeşu 18:1; Mezmurlar 78:60; Yeremya 7:12-14). Bu yer değişimi, kutsal emanetin belirli bir mekânda sabitlenmesiyle birlikte merkezî bir dinî otorite alanının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Başkohen Eli'nin gözetiminde Şilo'daki mabet yapısı etrafında sürdürülen düzen, sandığın temsil ettiği ilahî otoritenin kurumsal bir çerçeveye kavuşmasını sağlamıştır (1. Samuel 4:3-4; Altuncu, 2024, s. 1345). Şilo, bu süreçte yalnızca ibadet edilen bir mekân olmaktan çıkarak, kabilelerin bir araya geldiği, dinî pratiklerin tek merkezde toplandığı ve toplumsal düzenin görünür olduğu bir odak noktası olmuştur (Hakimler 21:19; Yeşu18:1).

Davud döneminde Ahit Sandığı, siyasal otoritenin dinî temelle ilişkilendirilmesinde daha belirgin bir rol üstlenmiştir (Johnson, 1987, s. 58). Davud, sandığın toplumsal bağlılık üretme kapasitesini krallığın manevi temellerini güçlendiren bir unsur olarak değerlendirmiş ve bu çerçevede onu siyasal düzenin inşasında işlevsel bir konuma yerleştirmiştir (Brueggemann, 1990, s. 248; McKenzie, 2000, s. 135). Sandığın taşınması ve merkezî bir alanda konumlandırılması toplumsal bütünlüğü ve dinî bağlılığı pekiştiren bir uygulama olarak anlam kazanmıştır (McKenzie, 2000, s. 135; 2. Samuel 6:12-19; 1. Tarihler 15, 16).

Davud, Kudüs'ü ele geçirmesinin ardından krallığın siyasal bütünlüğünü güçlendirmeye yönelik en kritik adımı atmış ve Ahit Sandığı'nı şehre taşımıştır. Bu hamle, merkezî otoritenin kutsal referans üzerinden yeniden kurulmasını ifade etmiştir. Sandığın Kudüs'e taşınmasıyla birlikte Davud, siyasal gücünü pekiştirmiş ve dinî meşruiyet alanında belirleyici bir konuma ulaşmıştır. Ahit Sandığı, bu süreçte krallık düzeninin koruyucu unsurlarından biri hâline gelmiş, Yahudilerin birlik ve aidiyet bilincini temsil etmiştir. Sandığı bir ibadet nesnesi olarak belirli bir mekâna yerleştiren Davud, bu davranışıyla, aynı zamanda tüm kabileleri kapsayan ortak bir ibadet ve merkezî yönelim alanı oluşturmak istemiştir. Bu doğrultuda Kudüs, dinî ve siyasi yapının kesiştiği merkez hâline gelmiş ve krallığın bütünleştirici odağı olmuştur. Davud'un sandığın taşınması sırasında sergilediği ritüel davranışlar (2. Samuel 6:14-15) da onun siyasi bir yönetici olduğu kadar dinî bir özne olarak algılanmasına katkı sağlamıştır. Bu durum, siyasal otorite ile dinî meşruiyet arasındaki bağı görünür hâle getirmiştir. Sonuç olarak Ahit Sandığı, Kudüs merkezli krallık düzeninin temel unsurlarından biri olarak işlev görmüştür (Johnson, 1987, s. 57).

Öte yandan Kudüs merkezli krallık düzeninin kurulması ve Ahit Sandığı'nın bu merkezde konumlandırılması, Davud'un otoritesini güçlendirse de bu bütünleşme süreci, krallık içinde ortaya çıkan iç siyasi gerilimlerle kesintiye uğramıştır. Bu çerçevede Davud'un ailesi içinde yaşanan Avşalom isyanı, krallığın iç dengelerini doğrudan etkilemiştir. Davud'un oğullarından biri olan Avşalom, saray içi çekişmeler ve kişisel çatışmalar üzerinden güç kazanmış, uzun bir süreç sonunda halk desteği elde ederek isyan edip kendisini kral ilan etmiştir (2. Samuel 15:1-12). Bu isyan sırasında Davud, tahtını kaybetmemek için Kudüs'ten ayrılmak zorunda kalmıştır. Ahit Sandığı'nın da kendisiyle birlikte götürülmesi gündeme gelmiş, ancak Davud buna izin vermemiştir. Kohen Sadok ve Levîli rahiplerin sandığı yanlarına alma girişimi üzerine Davud, Tanrı'nın iradesine bağlılığını ifade ederek sandığın Kudüs'e geri götürülmesini emretmiş ve bu kararını şu sözlerle temellendirmiştir: "Tanrı'nın Sandığı'nı kente [Kudüs] geri götür" (...) 'RAB benden

hoşnut kalırsa, beni geri getirir, Sandığı ve konduğu yeri bana gösterir. Ama, 'Senden hoşnut değilim derse, işte buradayım, bana uygun gördüğünü yapsın' (2. Samuel 15:13-37). Bu tutum, siyasal meşruiyetin dinî otorite ile ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Sonuçta sandığın Kudüs'te bırakılması, Avşalom'un iktidar iddiasının kutsal onaydan yoksun olduğu yönünde bir algı üretmiş ve onun halk nezdindeki meşruiyetini zayıflatmıştır. Avşalom'un başlattığı isyan da Davud'un ordusunu yeniden toplaması ve Avşalom'un ölmesiyle sona ermiştir (2. Samuel 18:9-15; Brueggemann, 1990, ss. 309-310). Bu süreç, Ahit Sandığı'nın siyasal otoritenin meşruiyet sınırlarını belirleyen bir sembol olarak işlev gördüğünü göstermiştir.

Davud döneminde Ahit Sandığı'nın siyasal meşruiyetle kurduğu ilişki, krallığın kurumsallaşma sürecinde de etkisini sürdürmüştür (2. Samuel 6:1-19). Bu çerçevede Süleyman döneminde sandığın konumu, daha yerleşik ve merkezî bir yapı içinde yeniden düzenlenmiştir (1. Krallar 8:1-11). Ahit Sandığı, siyasal iktidarın sembolik unsurlarından biri olarak Süleyman Mabedi'nde merkezî bir konumda yer almıştır (1. Krallar 8:6-11). Süleyman, Mabet'i ibadet işlevinin yanı sıra (bkz. Güngör, 2017) krallığın merkezî yapısını temsil eden bir kurum olarak inşa etmiştir (1. Krallar 6:1-38; 1. Krallar 8:12-21). Bu durum, dinî yapı ile siyasal otorite arasındaki ilişkinin kurumsal bir çerçeveye kavuştuğunu göstermektedir (1. Krallar 8:22-30). Mabet'in inşası ve korunması kraliyet otoritesiyle doğrudan ilişkilendirilmiş, bu çerçevede kralların Mabet üzerindeki denetimi meşru bir yetki olarak kabul edilmiştir (1. Krallar 9:1-9). Beyt-El'deki yerel mabetlerden farklı olarak belirli bir kabile ya da topluluğa ait bir ibadet alanı niteliği taşımayan Süleyman Mabedi (1. Krallar 8:27-30), tüm Yahudilerin bir araya geldiği merkezî bir ibadet mekânı olarak işlev görmüş ve bu yönüyle dinî birlik ile siyasal bütünlüğün kesiştiği bir odak hâline gelmiştir (1. Krallar 8:41-43). Bu bağlamda Mabet hem dinî pratiğin hem de siyasal düzenin merkezinde yer alan kurumsal bir yapı olarak öne çıkmıştır (1. Krallar 8:1-11).

Süleyman döneminde Kudüs merkezli dinî ve siyasi bütünleşme, Ahit Sandığı etrafında kurulan merkezî yapıyla kurumsal bir nitelik kazanmıştı. Ancak bu bütünleşme, Süleyman'ın ölümünün ardından ortaya çıkan siyasi kırılmayla gücünü kaybetmiştir. M.Ö. 935'te İsrail Krallığı, kuzey ve güney olmak üzere ikiye ayrılmıştır (1. Krallar 12:1-24; 2. Tarihler 10). Bu bölünme, yalnızca siyasal iktidarın parçalanması değil, aynı zamanda dinî otoritenin merkezinin de tartışmalı hâle gelmesi anlamına gelmiştir. Ahit Sandığı etrafında şekillenen kutsal merkez algısı, bu yeni dönemde iki ayrı siyasal yapının meşruiyet mücadelesinde dolaylı bir referans noktası olmuştur. Rehoboam, güneyde Yahuda ve Benyamin kabilelerinin desteğiyle yönetimi sürdürürken, kuzeydeki on kabile onun otoritesini reddederek Yeroboam'ı kral ilan etmiştir. Böylece İsrail tarihinde ilk kez iki ayrı krallık yapısı ortaya çıkmıştır (Bright, 1959, ss. 210-211).

Kuzey krallığını kuran Yeroboam, Kudüs merkezli ibadet düzeninin Ahit Sandığı etrafında şekillenen merkezî kutsal yapısının siyasal bağlılık üzerinde güçlü bir etki ürettiğini görmüştür. Halkın Pesah, Şavuot ve Sukkot gibi hac dönemlerinde Kudüs'e yönelmesi, yalnızca ibadet amacı taşımamış, güney krallığıyla kurulan bağlılığın devamı niteliğinde bir sonuç doğurmuştur. Bu durum kuzey krallığı açısından siyasal otoritenin zayıflamasına yol açmıştır. Yeroboam, siyasal bütünlüğü korumak için Kudüs'teki Mabet ve Ahit Sandığı merkezli kutsal düzenin etkisini sınırlandırmaya yönelik alternatif ibadet merkezleri oluşturmuş ve dinî yönelimi kuzey bölgesine yönlendirmeye çalışmıştır (1. Krallar 12:26-30). Bu kapsamda Bethel ve Dan şehirlerinde yeni ibadet merkezleri kurulmuş, bu merkezlerde altın buzağı tasvirleri yerleştirilerek halkın yönelimi değiştirilmek istenmiştir. Buna rağmen Kudüs'teki Süleyman Mabedi ve onun temsil ettiği merkezî kutsal düzen, İsrail toplumunun dinî hafızasında baskın konumunu korumuştur. Böylece siyasal bölünme gerçekleşmiş olsa da dinî otoritenin merkezî niteliği ortadan

kalkmamıştır. Tüm bu girişimlere rağmen Ahit Sandığı ve Mabet, Kudüs merkezli kutsal otoritenin sürekliliğini temsil eden temel unsur olarak varlığını sürdürmüştür.

## **SONUÇ**

Ahit Sandığı, Yahudiler ile Tanrı arasında yapılan ahdin en belirgin göstergelerinden biridir. Özellikle On Emir'i barındırmasıyla ayrı bir önem kazanmıştır. Musa döneminden Birinci Mabet sürecine kadar varlığını sürdürmesi, onun sadece kutsal bir eşya değil, aynı zamanda dinî ve tarihsel tecrübenin önemli bir parçası olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte Ahit Sandığı'na yüklenen anlam, zaman içinde değişmiş ve sandık, Yahudi tarihinde çeşitli işlevler kazanmıştır. Bu bağlamda Ahit Sandığı; dinî, toplumsal ve siyasal bağlamda "Tanrı ile İletişimin Mekânsal Temsili", "Rehberlik ve İlahi Yönlendirme", "Savaşlarda İlahî Müdahale ve Zafer", "Toplumsal Birlik ve Kimlik İnşası" ve "Siyasal Meşruiyetin Kurulması" şeklinde beş ayrı işlevi yerine getirmiştir.

Ahit Sandığı, Tanrı ile kurulan ilişkinin somut bir karşılığı olarak algılanmış ve Tanrı'nın halkıyla birlikte olduğu inancını güçlendirmiştir. Tanrı'nın koruması, yönlendirmesi ve müdahalesi Ahit Sandığı üzerinden anlaşılmıştır. Böylece inancın günlük yaşamla daha doğrudan ilişkili hâle geldiği belirlenmiştir. Sandık etrafında oluşan kutsallık düzeni de bu ilişkinin belirli kurallar içinde sürdürüldüğünü göstermiştir.

Ahit Sandığı, aynı zamanda yön gösteren ve özellikle zor zamanlarda ilahî müdahalenin tecrübe edildiği bir unsur olarak kabul edilmiştir. Savaşlarda ise mücadeleye dinî bir anlam kazandırmış, zaferin Tanrı'nın desteğiyle gerçekleştiği inancını pekiştirmiş ve bu yolla topluluk içinde güven duygusunu artırmıştır.

Toplumsal açıdan Ahit Sandığı, Yahudileri ortak bir inanç etrafında birleştirmiş, aidiyet ve seçilmişlik bilincini güçlendirmiştir. Göç ve yerleşim süreçlerinde Tanrı'nın halkla birlikte olduğu düşüncesini canlı tutarak toplumsal bütünlüğe katkı sağlamıştır. Siyasal açıdan ise yönetim gücünün Tanrı'ya dayandığı fikrini destekleyerek otoritenin meşruiyetini güçlendirmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma, Ahit Sandığı'nın yalnızca dinî bir sembol değil, aynı zamanda toplumsal bütünlüşme ve siyasal meşruiyet üretimi üzerinde etkili olan çok boyutlu işlevleri yerine getirdiğini ortaya koymuştur. Sandığın Yahudilerin Tanrı anlayışı, kimlik bilinci ve otorite algısının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynadığını açık biçimde göstermiştir.

## KAYNAKÇA

Alalu, S., Arditi, K., Asayas, E., Basmacı, T., Ender, F., Haleva, B., Maya, D., Pardo, N., Yanarocak, S. (2018). *Yahudilikte kavram ve değerler* (3. Bs.). Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.

Altuncu, A. (2024) Sâmirîlerde kutsal mekân anlayışı ve Kudüs algısı. *Diyanet İlmî Dergi*, 60(4), 1339-1364.

Arnold, B. T. ve Beyer, B. E. (1999). *Encountering the Old Testament: A Christian survey*. Baker Academic.

Balpınar, Z. (2012). İsrail güvenlik politikasını şekillendiren anlayışa dair temel bir tanımlayıcı: Tevrat'a göre düşman kavramı. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(23), 319-337.

Başaran, İ. (2020). Ahit Sandığı: Eski İsrail'in en kutsal ayinsel eşyası. *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 15(30), 235-254.

Bridger, D. (1976). Ark of the Covenant. *The New Jewish Encyclopedia* (s. 26). Behrman House.

Bozkurt, N. (1993). Çadır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 8, ss. 158-162). TDV Yayınları.

Bright, J. (1959). *A history of Israel*. The Westminster Press.

Brueggemann, W. (1990). *First and second Samuel*. John Knox Press.

Coats, G. W. (1985). The Ark of the Covenant in Joshua: A probe into the history of a tradition. *Hebrew Annual Review*, 9, 137-157.

Falk, D. A. (2020). *The Ark of the Covenant: In its Egyptian context: An illustrated journey*. Hendrickson Academic.

Finkelstein, I. ve Silberman, N. A. (2001). *The Bible unearthed: Archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts*. Free Press.

Grintz, Yehoshua M. (2007). Ark of the Covenant. *Encyclopedia Judaica*, (C.1, ss. 466-469). Thomson Gale.

Güngör, M. (2017). Yahudi dini hayatında Süleyman Mabedi. *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, 1, 54-78.

Hancock, G. (1992). *The sign and the seal: The quest for the lost Ark of the Covenant*. Crown Publishers.

Haran, M. (1978). *Temples and temple-service in ancient Israel*. Clarendon Press.

Hasanoğlu, E. (2022). Yahudilikte ahit anlayışı. *Cihannüma Sosyal Bilimler Akademik Dergisi*, 1(2), 41-68.

Işık, H. (1993). *Yahudi kutsal kitabında tanrı inancı*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi.

Johnson, P. (1987). *A history of the Jews*. Harper & Row.

Kaçan, L. (2004). *Kitab-ı Mukaddes ve İslam geleneğinde Ahid Sandığı*. Ataç Yayınları.

Karesh, S. E. ve Hurvitz, M. (2006). *Encyclopedia of Judaism*. Facts on File.

Küçük, A. (1988). Ahid Sandığı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (C.1, ss. 535). TDV Yayınları.

*Kutsal Kitap* (2001). Kitabı Mukaddes Şirketi.

McGeough, K. M. (2025). *Readers of the Lost Ark: Imagining the Ark of the Covenant from Ancient Times to the present*. Oxford University Press.

McKenzie, S. L. (2000). *King David: A biography*. Oxford University Press.

Newton, R. (1867). *The Jewish tabernacle and its furniture: In their typical teachings*. Robert Carter & Brothers.

Noegel, S. B. (2015). The Egyptian origin of the Ark of the Covenant. T. E. Levy (Ed.), *Israel's exodus in transdisciplinary perspective* içinde (ss. 223-242). Springer.

Özen, Â. (1999). *Yahudilikte ibadet*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Marmara Üniversitesi.

Schiffman, L. H. (1991). *From text to tradition: A history of Second Temple and Rabbinic Judaism*. Hoboken, KTAV Publishing House.

*Sefaria*. <https://www.sefaria.org> (10 Eylül 2025)

Sinanoğlu, M. (1998). Eski Ahit ve Kur'ân-ı Kerîm'de Sîna vahyi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2, 1-22.

Seow, C. L. (1992). Ark of the Covenant. *The Anchor Bible Dictionary*, (C. 1, ss. 386-393). Doubleday.

Vaux, R. (1961). *Ancient Israel: Its life and institutions*. McGraw-Hill.

#### **Beyanlar (Disclosure Statements):**

**1. Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı (Contribution Rate):** Birinci yazar %60, ikinci yazar %40.

**2. Çıkar Çatışması Beyanı (Conflict of Interest Statement):** Yazarların, araştırma ile ilgili diğer kişi ve kurumlarla herhangi bir kişisel ve finansal çıkar çatışması yoktur.



## GAZÂLÎ'DE DİL AHLAKI VE AHLAK EĞİTİMİ: ÂFÂTÜ'L-LİSÂN ÜZERİNE BİR İNCELEME

Ahmet DOĞAN<sup>1</sup>

### ÖZ


Bu çalışma, ahlak eğitimi literatüründe çoğu zaman ikincil planda kalan dil boyutunu, Gazâlî'nin Âfâtü'l-Lisân yaklaşımı çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Modern ahlak eğitimi yaklaşımlarının büyük ölçüde davranışsal ve bilişsel süreçlere odaklanması, ahlaki oluşumun dilsel boyutunun sınırlı biçimde ele alınmasına yol açmaktadır. Araştırmada, Gazâlî'nin *İhyâ' 'Ulûmi'd-dîn* adlı eserinde yer alan Âfâtü'l-Lisân bölümü ahlak eğitimi açısından incelenmiştir. Çalışma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde doküman analizi yöntemiyle gerçekleştirilmiş; ilgili klasik ve modern literatür betimsel analiz yoluyla değerlendirilmiştir. Analiz sürecinde boş ve ölçsüz konuşma, yalan, gıybet, nemime, alay, tartışma ve sükût gibi dil afetleri üzerinden dil–ahlak ilişkisi ele alınmıştır. Bulgular, Gazâlî'nin dili yalnızca bir iletişim aracı olarak değil, bireyin içsel yapısını yansıtan ve biçimlendiren ahlaki bir unsur olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Buna göre dil afetleri, iletişimsel problemlerin yanında kalp, niyet ve nefis ile ilişkili ahlaki bozulmaların göstergeleridir. Sonuç olarak çalışma, Gazâlî'nin yaklaşımının ahlak eğitimi öz denetim, niyet terbiyesi, üslup bilinci ve ilişki ahlakını kapsayan bütüncül bir süreç olarak ele aldığını ortaya koymakta ve dil, ahlak ve eğitim arasındaki ilişkiye yönelik tartışmalara katkı sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlak Eğitimi, Dil, Gazâlî, Âfâtü'l-Lisân, Dil Ahlakı

## ETHICS OF LANGUAGE AND MORAL EDUCATION IN AL-GHAZÂLÎ: A STUDY ON ÂFÂT AL-LISÂN

### ABSTRACT

This study examines the linguistic dimension of moral education through al-Ghazâlî's concept of Âfât al-Lisân (the calamities of the tongue). While contemporary

<sup>1</sup> Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, ahmet.dogan@osmaniye.edu.tr,  0000-0001-8108 7838

**Atf Bilgisi/Cite as:** Doğan, A. (2026). Gazâlî'de dil ahlaki ve ahlak eğitimi: Âfâtü'l-lisân üzerine bir inceleme. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 20(40), 17-35

approaches to moral education mainly focus on behavioral and cognitive processes, the role of language in moral formation has received limited attention. The study analyzes the section on *Âfât al-Lisân* in al-Ghazâlî’s *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn* from the perspective of moral education. Employing a qualitative design, the research was conducted through document analysis, and relevant classical and contemporary literature was evaluated using descriptive analysis. The analysis focuses on linguistic vices such as idle speech, excessive speech, lying, backbiting, tale-bearing, mockery, disputation, and silence. The findings indicate that al-Ghazâlî regards language not merely as a means of communication but as a moral element that reflects and shapes the individual’s inner world. Accordingly, linguistic vices are interpreted as indicators of moral corruption associated with the heart, intention, and the self (*nafs*). The study concludes that al-Ghazâlî’s approach conceptualizes moral education as a holistic process encompassing self-control, moral cultivation of intention, linguistic awareness, and relational ethics, thereby contributing to discussions on the relationship between language, morality, and education.

**Keywords:** Moral Education, Language, al-Ghazâlî, *Âfât al-Lisân*, Language Ethics

## GİRİŞ

Ahlak eğitimi, bireyin toplumsal normlara uygun davranışlar geliştirmesinin yanında, değerleri anlamlandırmasını, içselleştirmesini ve bunları söz, tutum ve davranışlarında görünür hâle getirmesini amaçlayan çok katmanlı bir eğitim alanıdır. Bu doğrultuda ahlak eğitimi, bireyin yalnızca davranışlarını düzenleyen bir süreç olarak değil, aynı zamanda onun değer dünyası, niyet yapısı ve içsel yönelimleriyle ilişkili bir gelişim alanı şeklinde değerlendirilmektedir. Nitekim ahlaki gelişimin, insanın iç dünyası, değer yönelimleri ve anlam üretme biçimleriyle birlikte ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır (Akbaş, 2008, s. 12; Aydın, 2003, s. 130). Modern ahlak eğitimi literatüründe ise alan çoğunlukla karakter gelişimi, değer aktarımı ve toplumsal uyum çerçevesinde ele alınmakta; bu durum ahlaki gelişimin davranışsal ve bilişsel boyutlarını görünür kılarken, ahlaki oluşumun dil üzerinden nasıl şekillendiği meselesini ikinci planda bırakabilmektedir (Nucci ve Narvaez, 2008, s. 3; Lickona, 1991, s. 45; Çinemre, 2013, s. 150).

Türkiye’de ahlak ve değerler eğitimi üzerine yapılan çalışmalar büyük ölçüde aile, okul ve toplumsal çevre bağlamında şekillenmekte olup özellikle model alma, iletişim ve sosyal etkileşim süreçlerinin bireyin ahlaki gelişimindeki etkisi vurgulanmaktadır (Doğan, 2016, s. 70; Doğan ve Uçak, 2022, s. 405; Akdeniz, 2023, s. 212; Köylü ve Kılıç, 2019, s. 15; Göküş, 2019, s. 139-149). Bununla birlikte bu literatürde dil, çoğunlukla değer aktarımını sağlayan araçsal bir unsur şeklinde ele alınmakta; bireyin ahlaki yönelimlerini şekillendiren kurucu rolü ise sınırlı biçimde tartışılmaktadır. Oysa dil, düşüncenin şekillenmesine ve değerlerin anlam kazanmasına zemin hazırlayan, ahlaki yönelimlerin kurulduğu bir alandır. Dil ile değer arasındaki ilişkinin bireyin kişilik oluşumu ve ahlaki yönelimleri üzerinde belirleyici olduğu; iletişim süreçlerinde kullanılan dilin ise ilişkilerin niteliğini, güven düzeyini ve etkileşimin yönünü doğrudan etkilediği ifade edilmektedir (Yeşil, 2016, s. 123; Müminoğlu, 2018, s. 178; Kaan, 2020, s. 530; Özer, 2025, s. 215; Özden, 2012, s. 145). Bu çerçevede dil, ahlaki bağlamda nötr bir araç olmaktan ziyade, değerlerin üretildiği, yorumlandığı ve toplumsal düzeyde dolaşıma girdiği bir alan niteliği taşımaktadır.

İslam ahlak düşüncesi, ahlak eğitimi insanın içsel yapısı üzerinden temellendiren güçlü bir geleneğe sahiptir. Bu geleneğe kalp, nefis, niyet ve davranış arasındaki ilişki ahlaki terbiyenin temelini oluştururken, Gazâlî dili bu yapının merkezî unsurlarından biri olarak konumlandırmaktadır (Çağrı, 1996, s. 489). Ona göre dil, kalpte bulunan düşünce ve eğilimlerin dışa yansıdığı bir alan olduğu için dilde ortaya çıkan ahlaki sapmalar aynı

zamanda içsel yapıda meydana gelen bozulmaların göstergesidir (Gazâlî, 2007, s. 25). Böylece dil, ahlaki yapının görünür olduğu bir iletişim alanı olmanın yanında, ahlaki terbiyenin gerçekleştiği temel zeminlerden biri hâline gelmektedir.

Gazâlî'nin *İhyâ' 'Ulûmi'd-dîn* adlı eserinde yer alan Âfâtü'l-Lisân bölümü, dilin ahlaki boyutunu sistematik biçimde ele alan temel metinlerden biridir. Bu bölümde boş söz, tartışma, alay, yalan, gıybet, nemime ve ölçüsüz konuşma gibi dilsel davranışlar ayrıntılı biçimde değerlendirilmekte; sözün bireyin ahlaki yapısı üzerindeki etkisi ortaya konulmaktadır (Gazâlî, 2007, s. 8). Bu çerçevede Âfâtü'l-Lisân, dilin yol açabileceği hataları sıralayan klasik bir ahlak metni olmanın ötesinde, dilin niyet, ilişki, anlam ve davranış üzerindeki etkisini açıklayan bütüncül bir dil ahlakı yaklaşımı sunmaktadır. Gazâlî'de dil, iletişim işlevinin yanında ahlaki terbiyenin ve içsel dönüşümün gerçekleştiği bir inşa alanı niteliği taşımaktadır.

Modern ahlak eğitimi yaklaşımlarında ahlaki gelişim çoğunlukla davranışsal düzenleme, bilişsel muhakeme veya toplumsal uyum üzerinden açıklanırken, Gazâlî'nin Âfâtü'l-Lisân yaklaşımı ahlaki oluşumu dil, kalp, niyet ve davranış bütünlüğü içerisinde ele almaktadır (Nucci ve Narvaez, 2008, s. 3; Çiftçi, 2003, s. 50). Bu çerçevede çalışmanın temel problemi, ahlak eğitimi literatüründe dilin ahlaki oluşumdaki kurucu rolünün sınırlı biçimde ele alınmasıdır. Buradan hareketle çalışma, Gazâlî'nin Âfâtü'l-Lisân yaklaşımının ahlak eğitimi açısından nasıl bir dil ahlakı çerçevesi sunduğu sorusuna odaklanmaktadır. Araştırma, ahlaki oluşumun dil üzerinden nasıl inşa edildiğini Gazâlî'nin dil afetleri tasnifi üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır.

Araştırma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde doküman analizi yöntemiyle yürütülmüş; temel veri kaynağı olarak Gazâlî'nin *İhyâ' 'Ulûmi'd-dîn* adlı eserindeki Âfâtü'l-Lisân bölümü esas alınmıştır. Bunun yanında dil ahlakı, ahlak eğitimi ve iletişim etiği alanındaki ilgili kitap, makale ve tezlerden yararlanılmıştır. Elde edilen veriler betimsel analiz yoluyla değerlendirilmiş; Gazâlî'nin dil ahlakına ilişkin yaklaşımı ahlak eğitimi bağlamında incelenmiştir.

Analiz sürecinde Âfâtü'l-Lisân'da ele alınan dil afetleri; bireysel ahlak, toplumsal ilişki, niyet yapısı ve öz denetim boyutları dikkate alınarak tematik biçimde sınıflandırılmıştır. Bu kapsamda boş söz, ölçüsüz konuşma, yalan, gıybet, nemime, alay, mira ve sükût gibi dilsel davranışların ahlaki işlevleri incelenmiş; söz konusu kavramların ahlak eğitimi açısından taşıdığı anlam ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışma, Gazâlî'nin yaklaşımını tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirmekle birlikte, modern iletişim kültürü ve çağdaş ahlak eğitimi tartışmalarıyla ilişkili yönleri üzerinden yorumlayıcı bir perspektif benimsemektedir. Bu doğrultuda araştırma, dil ile ahlaki oluşum arasındaki ilişkiyi açıklamaya odaklanan bir inceleme niteliği taşımaktadır.

## **1. Dil, Ahlak ve Ahlak Eğitimi**

Ahlak, bireyin iyi-kötü, doğru-yanlış ve erdemli-erdemsiz davranışlara ilişkin değerlendirmelerini belirleyen; niyet, değer yönelimi ve içsel tutumları da kapsayan bütüncül bir yapıyı ifade etmektedir. Bu bakımdan ahlak eğitimi, bireye belirli davranış kalıpları kazandırmanın ötesinde, onun değer üretme, anlamlandırma ve içselleştirme kapasitesini geliştirmeyi hedefleyen çok katmanlı bir eğitim alanı niteliği taşımaktadır (Akbaş, 2008, s. 12; Aydın, 2003, s. 130; Doğan, 2016, s. 72; Yeşil, 2016, s. 123). Modern ahlak eğitimi literatüründe karakter gelişimi, ahlaki muhakeme ve değer aktarımı süreçleri ön plana çıkmakta; özellikle karakter eğitimi yaklaşımı bireyin erdemli davranışlar geliştirmesine vurgu yapmaktadır (Lickona, 1991, ss. 45-52). Nucci ve Narvaez (2008, ss. 3-7) ise ahlak eğitiminin psikolojik, pedagojik ve toplumsal boyutları bulunan disiplinlerarası bir alan olduğuna dikkat çekmektedir.

Dil, ahlaki oluşum sürecinin temel bileşenlerinden biri olarak bireyin değer dünyasının şekillenmesinde belirleyici bir işleve sahiptir. İnsan; iyi, kötü, doğru ve yanlış gibi ahlaki kategorileri büyük ölçüde dil aracılığıyla öğrenmekte, anlamlandırmakta ve içselleştirmektedir. Bu nedenle dil, düşüncenin şekillenmesine ve değerlerin anlam kazanmasına zemin hazırlayan, değerlerin üretildiği ve ahlaki yönelimlerin biçimlendiği bir yapı niteliği taşımaktadır (Vygotsky, 1986; Izutsu, 2002, s. 25; Çelik, 2010, s. 45; Gülay, 2016, s. 120). İletişim süreçlerinde kullanılan dilin bireyin kişilik gelişimi, değer yönelimleri ve ilişki biçimleri üzerinde doğrudan etkili olduğu ifade edilmektedir (Yeşil, 2016, s. 123; Kaan, 2020, s. 530; Özer, 2025, s. 215). Bu durum, ahlak eğitiminin aynı zamanda bireyin dilsel anlam dünyasının inşa edildiği bir süreç olarak değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Dil-ahlak ilişkisi özellikle iletişim süreçlerinde görünür hâle gelmektedir. Yalan, gıybet, alay, iftira ve söz taşıma gibi dilsel davranışlar, yalnızca bireysel iletişim problemleri şeklinde değerlendirilmemekte; aynı zamanda bireyin ahlaki yapısı hakkında bilgi veren göstergeler olarak ele alınmaktadır. Sözü edilen eylemler, bireyin iç dünyasında bulunan niyet, öfke, kibir veya kıskançlık gibi eğilimlerin dışa yansıdığı alanlar hâline gelmektedir (Coşkun, 2012, s. 190; Özden, 2012, s. 145). Bu çerçevede dil, ahlaki davranışın üretildiği, yeniden şekillendiği ve toplumsal düzeyde dolaşıma girdiği temel alanlardan biri olarak değerlendirilebilir. Habermas'ın iletişimsel eylem yaklaşımı da toplumsal ilişkilerin dil aracılığıyla kurulduğunu ve normların iletişim süreçlerinde üretildiğini vurgulamaktadır (Habermas, 1993, ss. 49-52). Bu bakımdan dil, bireysel olduğu kadar toplumsal düzeyde de ahlaki normların şekillendiği bir söylem alanı niteliği taşımaktadır.

İslam ahlak düşüncesinde ahlak eğitimi, insanın içsel yapısı üzerinden temellendirilmiştir; kalp, nefis, niyet ve davranış arasındaki ilişki ahlaki terbiyenin merkezine yerleştirilmiştir (Çağrı, 1996, s. 490). İbn Miskeveyh, Mâverdi ve Kınalızâde gibi düşünürlerde ahlak eğitimi, bireyin karakterini ve içsel yönelimlerini dönüştürmeye yönelik bir süreç olarak ele alınmıştır (Yıldız, 2002, s. 45; Aksakal, 2013, s. 60; Altuntaş, 2015, s. 70). Tasavvufi gelenekte ise dilin kontrolü, ahlaki olgunluğun temel göstergelerinden biri kabul edilmiş; sözün insanın iç dünyasını yansıtan bir alan olduğu vurgulanmıştır (Müminoğlu, 2018, s. 180).

Gazâlî'nin Âfâtü'l-Lisân yaklaşımı, bu geleneği dil merkezli biçimde sistematikleştirmesi bakımından önem taşımaktadır. Gazâlî'ye göre dil, kalpte bulunan düşünce ve eğilimlerin dışa yansıdığı bir alan olduğu için dilde ortaya çıkan ahlaki sapmalar aynı zamanda içsel yapıda meydana gelen bozulmaların göstergesidir (Gazâlî, 2007, s. 25). Bu nedenle Âfâtü'l-Lisân, yalnızca dil hatalarını sıralayan klasik bir metin olarak değil, dilin niyet, anlam, ilişki ve davranış üzerindeki etkisini açıklayan bütüncül bir ahlak çerçevesi şeklinde değerlendirilebilir. İlgili yaklaşım, karakter eğitimi alanında geliştirilen uygulama temelli modellerle de belirli yönlerden örtüşmektedir. Nitekim Berkowitz ve Bier (2005, ss. 11-14) ahlaki gelişimin yalnızca davranış kontrolüyle sınırlı olmadığını; karakter oluşumunun sosyal etkileşim, iletişim ve değer içselleştirme süreçleriyle de ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Bu doğrultuda Gazâlî'nin yaklaşımı, modern ahlak eğitimi literatüründe sınırlı biçimde ele alınan dilin ahlaki boyutunu görünür kılmakta ve ahlaki oluşumun dil üzerinden nasıl inşa edildiğine ilişkin açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır.

## **2. Gazâlî'de Âfâtü'l-Lisân ve Ahlak Eğitimi**

Gazâlî'nin ahlak anlayışı, insanın içsel yapısını merkeze alan ve kalp, nefis ve davranış arasındaki ilişkiyi esas alan bütüncül bir çerçeveye dayanmaktadır. Bu çerçevede dil, insanın dinî ve ahlaki kimliğini ortaya koyan temel bir unsur, kalpte bulunan düşünce, niyet ve eğilimlerin dışa yansıdığı temel bir alan olarak değerlendirilmektedir. Gazâlî'ye (2007, s. 25) göre dilde ortaya çıkan bozulmalar, doğrudan içsel yapıyla ilişkilidir ve sözün ahlaki niteliği kalbin durumundan bağımsız düşünülemez. Bu bakımdan onun yaklaşımı, dil-ahlak

ilişkinini yalnızca iletişim düzeyinde değil, insanın içsel terbiyesi bağlamında ele alan bütüncül bir ahlak anlayışı ortaya koymaktadır.

Dilin insan hayatındaki yerini Gazâlî, Kitâbu Âfâtü’l-Lisân’ın başında oldukça çarpıcı biçimde açıklamaktadır. Ona göre dil, Allah’ın insana verdiği büyük nimetlerden biridir; ancak küçük cismine rağmen itaat ve isyan bakımından son derece büyük sonuçlar doğurmaktadır. Küfür ve imanın dil aracılığıyla görünür hâle geldiğini belirten Gazâlî, dilin insanın dinî ve ahlaki kimliğini ortaya koyan temel göstergelerden biri olduğunu vurgulamaktadır (Gazâlî, 2007, s. 2). Ayrıca dilin etki alanının diğer organlardan daha geniş olduğunu hem hayra hem de şerre açık bulunduğunu ifade etmekte; bu nedenle dilini kontrol altına almayan kişinin helâke sürüklenebileceğini belirtmektedir (Gazâlî, 2007, s. 6).

Bu yaklaşım doğrultusunda Âfâtü’l-Lisân, dilin ahlaki risklerini sistematik biçimde ele alan bir metin niteliği taşımaktadır. Gazâlî, dil afetlerini rastgele sıralamamakta, önce “dilin tehlikesi ve sükûtun fazileti”ni ele almakta, ardından boş söz, gereksiz konuşma, bâtla dalma, mira ve cidal, husumet, çirkin söz, alay, yalan, gıybet, nemime, ikiyezlü konuşma ve aşırı övgü gibi başlıklar altında kapsamlı bir tasnif ortaya koymaktadır (Gazâlî, 2007, s. 8). Bu sistematik yapı, dilin yalnızca söz üretme aracı değil, aynı zamanda insanın ahlaki durumunu açığa çıkaran çok katmanlı bir alan olduğunu da göstermektedir.

Gazâlî’nin yaklaşımı incelendiğinde dil afetlerinin temelde üç ana eksende toplandığı görülmektedir. İlk grupta boş söz, gereksiz konuşma ve ölçsüz ifade gibi anlamsızlık ve ölçsüzlük temelli afetler yer almaktadır. Bu tür sözler doğrudan zararlı görünmese de bireyin ahlaki dikkatini zayıflatarak daha büyük hatalara zemin hazırlamaktadır. İkinci grupta gıybet, nemime, yalan ve alay gibi toplumsal ilişkileri bozan afetler bulunmaktadır. Bu tür dilsel davranışlar, yalnızca bireysel hata değil, toplumsal güveni zedeleyen ve ilişkileri yıpratıcı ahlaki problemler olarak değerlendirilmektedir. Üçüncü grupta ise mira, cidal, riya ve ikiyezlü dil gibi niyet temelli afetler yer almaktadır. Bu tür dil kullanımları, sözün içeriğinden çok arkasındaki niyetle ilişkili olup doğrudan nefsin tezahürü şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Âfâtü’l-Lisânla ilgili yapılan bu tasnif, Gazâlî’nin dil anlayışının yüzeysel bir “söz ahlaki”ndan ibaret olmadığını, insanın içsel yapısından toplumsal ilişkilerine kadar uzanan bütüncül bir ahlak teorisi sunduğunu göstermektedir. Bu kapsamda dil, yalnızca iletişim işleviyle sınırlı olmayan, ahlaki oluşumun hem göstergesi hem de belirleyicisi olarak değerlendirilmektedir. Buradan hareketle Gazâlî’nin yaklaşımı, sözün yalnızca doğruluğuna değil, niyetine, etkisine ve sonucuna da odaklanmaktadır. İlgili durum, ahlak eğitiminin yalnızca “doğruyu söyleme” düzeyinde kalamayacağını, aynı zamanda neden, nasıl ve hangi amaçla konuşulduğunu kapsamaya gerektiğini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla dil afetleri, yalnızca bireysel hatalar olmayıp, ahlaki yapının farklı boyutlarını da yansıtan göstergeler hâline gelmektedir.

### **2.1. Boş ve Faydasız Söz: Ahlaki Dikkatin Zayıflaması**

Gazâlî, boş söz meselesini yalnızca gereksiz konuşma problemi olarak değil, insanın ahlaki dikkatinin zayıflamasıyla ilişkili bir dil afeti olarak ele almaktadır. Ona göre kişinin kendisini ilgilendirmeyen şeyleri konuşması, dilin kontrolsüzleşmesinin ilk aşamalarından biridir. Bu doğrultuda Gazâlî, Hz. Peygamber’in “Kişinin kendisini ilgilendirmeyen şeyi terk etmesi, İslâm’ının güzelliğindedir” hadisinden hareketle, konuşmanın yalnızca doğruluk üzerinden değil, fayda, ihtiyaç ve amaç üzerinden de değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir (Gazâlî, 2007, s. 20, 26). Bu bağlamda sözün değeri, yalnızca doğru olup olmamasının yanında, bireyin ahlaki olgunluğuna katkı sağlayıp sağlamamasıyla ilişkilendirilmektedir.

Dilin kontrol dışına çıkışı, Gazâlî'ye göre, insanı doğrudan günaha iten büyük sözlerden önce, fark edilmeden gaflete alıştırıcı küçük ve önemsiz görünen konuşmalar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle boş söz, görünürde zararsız olsa bile, bireyin içsel dikkatini zayıflatan ve onu daha büyük dil afetlerine açık hâle getiren bir eşik problem niteliği taşımaktadır. Bu itibarla Gazâlî (2007, s. 24) insanın konuşma alanını gereksiz biçimde genişletmesinin zamanla gıybet, alay, yalan ve tartışma gibi daha ağır dilsel sapmalara zemin hazırladığını ifade etmektedir. Bu çerçevede boş söz, yalnızca içerik problemi olmayıp, bireyin nefsinin kontrol etme kapasitesiyle de ilişkili bir ahlak problemidir.

Kur'ân'da müminlerin "boş sözlerden yüz çeviren kimseler" olarak tanımlanması (Mü'minûn 23/3), ahlaki olgunluğun yalnızca kötülükten kaçınmakla olmayıp, anlamsız ve faydasız olanı terk etmekle de ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, ahlaki yalnızca haram ve helal sınırları üzerinden değerlendiren dar bir anlayışın ötesine geçmekte, insanın zihinsel ve dilsel dikkatini de ahlaki terbiyenin bir parçası hâline getirmektedir. Bu nedenle Gazâlî'de (2007, s. 6) sükûta, pasif bir suskunluk olarak bakılmayıp, bilinçli bir öz denetim biçimi olarak değerlendirilmektedir.

Boş ve faydasız söz meselesi, modern iletişim kültürü açısından da dikkat çekici bir problem alanı oluşturmaktadır. Özellikle sürekli konuşma, içerik üretme ve tepki verme üzerine kurulu dijital iletişim ortamlarında birey, çoğu zaman sözün değeri, amacı ve etkisi üzerinde düşünmeden konuşmaya yönelmektedir. Ortaya çıkan bu durum, dilin anlam üretme işlevini zayıflatmakta ve iletişimi yoğun fakat yüzeysel bir yapıya dönüştürmektedir. İletişim süreçlerinde kullanılan dilin bireyin değer dünyasını ve ahlaki yönelimlerini doğrudan etkilediği; anlamsız ve kontrolsüz söz üretiminin ise ahlaki duyarlılığı aşındırabileceği ifade edilmektedir (Yeşil, 2016, s. 123; Özden, 2012, s. 145). Bu yönüyle Gazâlî'nin boş söz eleştirisi, sadece bireysel ahlak bağlamında olmayıp, modern iletişim kültürünün ürettiği dikkat dağınıklığı ve anlam kaybı açısından da önem taşımaktadır.

Hizmetçi Peygamber'in, "Kişinin kendisini ilgilendirmeyen şeyi terk etmesi, İslâm'ın güzelliğindedir" hadisi (Tirmizî, Zühd, 11) de bu yaklaşımı desteklemekte, aynı zamanda bireyin konuşma alanını sınırlandırabilmesinin ahlaki bir olgunluk göstergesi olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu kapsamda konuşma, ifade eyleminin yanında, seçme, sınır koyma ve sorumluluk bilinci geliştirme süreci olarak da değerlendirilmektedir. Gazâlî'nin yaklaşımında dil terbiyesi, bu nedenle, yalnızca kötü sözden kaçınmayı değil, faydasız sözün terk etmeyi de kapsamaktadır.

Ahlak eğitimi açısından bu yaklaşım, bireye yalnızca doğruyu söyleme becerisi kazandırmanın yeterli olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda bireyin ne zaman konuşacağı, hangi sözün gerekli olduğu, hangi sözün terk edilmesi gerektiği ve konuşmanın hangi niyetle gerçekleştirildiği konusunda da bilinç geliştirilmesi gerekmektedir. Bu durum, ahlak eğitiminin davranış kontrolü ile birlikte, dikkat, farkındalık ve öz denetim temelli bir dil terbiyesi süreci olarak ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Böylece Gazâlî'nin boş söz anlayışı, dilin ahlaki oluşumdaki kurucu rolünü ortaya koymakta ve ahlak eğitiminde "söz disiplini"nin neden temel bir unsur olduğunu açıklamaktadır.

## **2.2. Ölçsüz Konuşma ve Dilin Kontrolsüzlüğü**

Dilin kontrol altına alınmadığında insanı helâke sürükleyebilecek en tehlikeli unsurlardan biri hâline geldiğini vurgulayan Gazâlî, "Dil, sahibini helake götüren en tehlikeli uzuvdur" ifadesini kullanmaktadır (Gazâlî, 2007, s. 8, 26). Bu yaklaşım, sözün niceliğinin ve sınırlarının iletişimsel bir mesele olmanın ötesinde, doğrudan ahlaki sorumluluk alanına dâhil olduğunu göstermektedir. Gazâlî'ye göre dil, kontrol edilmediğinde insanı düşünmeden konuşmaya, gereksiz söz üretmeye ve zamanla daha büyük dil afetlerine sürükleyen bir güç hâline gelmektedir. Bu nedenle ölçsüz konuşma, bireyin kendisini denetleyememesinin dildeki görünür tezahürlerinden biri olarak değerlendirilmektedir.

Gazâlî'nin yaklaşımında konuşmanın problemi yanlış söz söylemekle sınırlı değildir. Ona göre aşırı konuşma, insanın zihinsel dikkatini zayıflatmakta ve sözün değerini düşürmektedir. Sürekli konuşma hâli, bireyin düşünmeden ifade üretmesine yol açmakta; bu durum ise hata yapma ihtimalini artırmaktadır (Gazâlî, 2007, s. 24). Sonuç olarak dil, ahlaki sonuçlar doğuran güçlü bir yapıya dönüşerek kontrol edilmesi gereken ahlaki bir güce dönüşmektedir. Zira ölçsüz konuşma, bireyin içsel disiplin eksikliğinin ve nefsin sınırsız eğilimlerinin dil üzerindeki etkisini göstermektedir.

Ona göre dilin en büyük tehlikelerinden biri, insanın konuşmayı doğal ve sıradan bir eylem olarak görmesi nedeniyle söz üzerindeki kontrolünü zamanla kaybetmesidir. İnsan, konuşma alanını genişlettikçe dil üzerindeki öz denetimi zayıflamakta; bu durum bireyi yalan, gıybet, alay ve kırıcı tartışmalar gibi diğer dil afetlerine daha açık hâle getirmektedir (Gazâlî, 2007, s. 20, 24). Bu nedenle ölçsüz konuşma, bağımsız bir problem olmanın yanında diğer ahlaki sapmaları hazırlayan bir süreç niteliği taşımaktadır. Böylece Gazâlî, dil afetleri arasında güçlü bir ilişki kurmakta ve söz kontrolünün ahlaki bütünlük açısından belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber'in "İnsanları yüzüstü cehenneme sürükleyen, dillerinin ürettiklerinden başka bir şey midir?" hadisi de dilin insan hayatındaki belirleyici rolünü açık biçimde ortaya koymaktadır (Tirmizî, İmân, 8). İlgili yaklaşım, konuşmanın bir ifade eylemi olmasının yanında, bireyin kendisini sınırdığı bir öz denetim alanı olduğunu göstermektedir. Bu noktada sükût, Gazâlî'de pasif bir suskunluk şeklinde değil, düşünmeden konuşmayı engelleyen bilinçli bir kontrol mekanizması olarak değerlendirilmektedir (Gazâlî, 2007, s. 6).

Ölçsüz konuşma problemi, modern iletişim kültürü açısından da dikkat çekici bir boyut taşımaktadır. Özellikle sürekli içerik üretme ve tepki verme üzerine kurulu dijital iletişim ortamlarında birey, çoğu zaman sözün amacı, etkisi ve sonucu üzerinde düşünmeden konuşmaya yönelmektedir. Ortaya çıkan bu durum, iletişimde niceliğin niteliğin önüne geçmesine yol açmakta; sözün anlam değeri giderek zayıflamaktadır. Bu açıdan iletişim süreçlerinde kontrolsüz dil kullanımının bireyin ahlaki duyarlılığını ve ilişkisel sorumluluk bilincini aşındırabileceği ifade edilmektedir (Özden, 2012, s. 145; Kaan, 2020, s. 530). Gazâlî'nin ölçsüz konuşmaya yönelik eleştirisi, bireysel ahlak bağlamını aşarak modern iletişim kültürünün ürettiği sürekli konuşma baskısını anlamada da önemli bir açıklama zemini sunmaktadır.

Ahlak eğitimi açısından bu yaklaşım, bireye doğruyu söyleme becerisi kazandırmanın tek başına yeterli olmadığını göstermektedir. Bunun yanında bireyin ne kadar konuşacağı, hangi noktada susacağı ve sözünü nasıl sınırlandıracağı konusunda da bilinç geliştirmesi gerekmektedir. Bu noktada "az ve öz konuşma", iletişimsel bir tercih olmanın ötesinde, ahlaki olgunluğun ve kendini kontrol edebilme becerisinin göstergesi şeklinde değerlendirilmektedir. Öte yandan dil terbiyesi, bireyin söz üretimini kontrol altına aldığı, düşünme ile konuşma arasındaki ilişkiyi bilinçli biçimde yapılandırdığı bir ahlaki inşa süreci hâline gelmektedir.

### **2.3. Tartışma, Mira ve Cidal: Nefsin Dilde Tezahürü**

Mira ve cidal meselesini fikir ayrılığıyla sınırlı bir problem olarak değerlendirmeyen Gazâlî, bu tür tartışmaların çoğu zaman nefsin dil üzerinden görünür hâle geldiği alanlara dönüştüğünü belirtmektedir. Ona göre tartışmaların önemli bir kısmı hakikati ortaya çıkarma amacıyla değil, kişinin kendi görüşünü üstün kılma ve benliğini savunma isteğiyle yürütülmektedir. Bu nedenle Gazâlî, "Tartışmanın çoğu, hakikati değil, nefsi savunma arzusundan doğar" diyerek tartışmanın arkasındaki psikolojik ve ahlaki dinamiklere dikkat çekmektedir (Gazâlî, 2007, s. 34, 42). Buradan hareketle dil, hakikatin aracı olmaktan uzaklaşmakta ve nefsin kendisini görünür kıldığı bir mücadele alanına dönüşmektedir.

Gazâlî'nin tasnifinde mira, karşı tarafın sözünü geçersiz kılmaya yönelik çekişmeli tartışmayı; cidal ise üstünlük elde etmeye dayalı münazara biçimini ifade etmektedir. İlgili tartışmalar, niyet bozulduğunda ahlaki bir probleme dönüşmekte; hakikati arama çabası yerini galip gelme isteğine bırakmaktadır (Gazâlî, 2007, s. 36). Bu durumda dil; kibir, öfke, inat ve kendini beğenme gibi nefsi eğilimlerin taşıyıcısı hâline gelmektedir. Nihayetinde konuşma, bilgi üretme işlevinden uzaklaşarak bireyin psikolojik üstünlük kurma çabasını yansıtan bir yapıya dönüşmektedir.

Ona göre tartışmanın en büyük tehlikelerinden biri, bireyin kendi görüşünü hakikatle özdeşleştirmeye başlamasıdır. Bu durumda kişi, karşı tarafı anlamaktan çok onu susturmaya ve yenmeye odaklanmaktadır. Bu perspektiften tartışma, bilgiye ulaşma zemini olmaktan çıkıp benlik mücadelesine dönüşmektedir (Gazâlî, 2007, s. 38). Sözü edilen yaklaşım, dilin bireyin içsel eğilimlerini ve ahlaki yapısını açığa çıkaran bir alan olduğunu göstermektedir. Tartışma sırasında ortaya çıkan sertlik, küçümseme ve öfke dili, bireyin nefsinin kontrol etme kapasitesindeki zayıflığı görünür hâle getirmektedir.

Kur'ân'da insanın tartışmaya düşkün olduğunun belirtilmesi (Kehf 18/54), bu eğilimin insan doğasında bulunan bir yön olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Kur'ân'ın "Onlarla en güzel şekilde mücadele et" emri (Nahl 16/125), tartışmanın bütünüyle reddedilmediğini; ancak niyet, üslup ve yöntem bakımından ahlaki sınırlara bağlandığını ortaya koymaktadır. Bu bakımdan tartışmanın meşruiyeti, içeriğinin yanında hangi amaçla ve hangi üslupla yürütüldüğüne de bağlıdır. Hz. Peygamber'in "Haklı olduğu hâlde tartışmayı terk eden kimseye cennetin kenarında bir köşk vardır" hadisi de (Ebû Dâvûd, Edeb, 7), haklılık durumunda bile tartışmayı sürdürmenin nefsi bir üstünlük arzusunun dönüşebileceğine işaret etmektedir.

Gazâlî'nin mira ve cidal eleştirisi, modern iletişim kültürü açısından da dikkat çekici bir anlam taşımaktadır. Özellikle sosyal medya ortamlarında tartışmalar çoğu zaman hakikati araştırma amacıyla değil, görünür olma, üstünlük kurma ve karşı tarafı itibarsızlaştırma amacıyla yürütülmektedir. İlgili durum, dilin iletişimsel işlevini zayıflatmakta ve tartışmayı sürekli çatışma üreten bir yapıya dönüştürmektedir. Bu kapsamda iletişim süreçlerinde kullanılan dilin bireyin ahlaki yönelimlerini doğrudan etkilediği ve sertleşen söylemin toplumsal ilişkiler üzerinde yıkıcı sonuçlar doğurabileceği ifade edilmektedir (Kaan, 2020, s. 530; Özden, 2012, s. 145). Gazâlî'nin tartışma ahlakına ilişkin bu yaklaşımı, günümüz iletişim kültüründe giderek yaygınlaşan saldırgan ve kutuplaştırıcı söylem biçimlerini anlamada da önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Ahlak eğitimi açısından bu yaklaşım, bireyin doğru bilgiye sahip olmasının tek başına yeterli olmadığını göstermektedir. Bunun yanında bireyin doğruyu hangi niyetle savunduğu, karşı tarafla nasıl bir ilişki kurduğu ve tartışma sırasında öfke, kibir ve üstünlük arzusunu ne ölçüde kontrol edebildiği de ahlaki eğitimin önemli bir parçasıdır. Bu nedenle tartışma adabı; hakikati merkeze alma, muhataba saygı gösterme, öfkeyi kontrol etme ve gerektiğinde tartışmayı terk edebilme olgunluğu üzerine kurulmalıdır. Bu noktada Gazâlî'nin mira ve cidal anlayışı, dilin iletişim işlevinin yanında nefis terbiyesi ve ahlaki öz denetim alanı olduğunu da ortaya koymaktadır.

#### **2.4. Yalan: Ahlaki Güvenin Çöküşü**

Yalanı yanlış bilgi verme problemiyle sınırlı bir mesele olarak değerlendirmeyen Gazâlî, insanın içsel yapısındaki bozulmanın dilde görünür hâle gelmesi şeklinde ele almaktadır. Ona göre "Yalan, kalpteki bozukluğun dildeki ifadesidir" (Gazâlî, 2007, s. 87, 99). Bu yaklaşım, yalanın sözlü bir sapmadan ibaret olmadığını, bireyin hakikatle kurduğu ilişkinin bozulduğunu gösteren ahlaki bir problem olduğunu ortaya koymaktadır. Gazâlî'ye göre dil, kalbin tercümanı olduğundan, yalan söylemek başkasını yanıltmanın ötesinde

bireyin kendi iç dünyasında hakikati çarpıtması anlamına gelmektedir. Buna göre yalan, insanın içsel bütünlüğünü zedeleyen ve kişiliğini dönüştüren bir sürece dönüşmektedir.

Gazâlî'nin yaklaşımında yalanın en tehlikeli yönlerinden biri, tekrarlandıkça bireyin karakterine yerleşmesidir. İnsan yalan söyledikçe doğru ile yanlış arasındaki sınırlar bulanıklaşmakta; bu durum zamanla hem bilişsel hem de ahlaki bir çözülmeye yol açmaktadır. Bu yaklaşıma göre yalan, tekil bir davranış olmaktan çıkıp alışkanlık hâline gelmekte ve bireyin güvenilirliğini aşındırmaktadır (Gazâlî, 2007, s. 90). Böylece yalan, iletişimsel bir problem olmanın ötesinde, bireyin içsel tutarlılığını bozan ve ahlaki kimliğini zayıflatan bir süreç niteliği kazanmaktadır.

Ona göre yalanın temelinde çoğu zaman korku, çıkar, gösteriş veya nefisî beklentiler bulunmaktadır. İnsan, kendisini korumak, üstün göstermek ya da menfaat elde etmek amacıyla hakikati bilinçli biçimde değiştirmektedir. Bu durum, yalanın dilde ortaya çıkan teknik bir hata şeklinde değerlendirilemeyeceğini; doğrudan nefsin yönlendirdiği bir ahlaki sapma olduğunu göstermektedir (Gazâlî, 2007, s. 92). Dolayısıyla yalan, bireyin iç dünyasında bulunan zaafların dil aracılığıyla görünür hâle geldiği alanlardan biri hâline dönüşmektedir.

Kur'ân'da "Allah yalancı kimseyi doğru yola iletmez" buyurulması (Zümer 39/3), yalancılığın hakikat ve hidayetle bağdaşmayan bir yön taşıdığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in "Doğruluk insanı iyiliğe, iyilik de cennete götürür. Yalan ise kötülüğe, kötülük de cehenneme götürür" hadisi de (Buhârî, Edeb, 69), doğruluk ile ahlaki kemal arasındaki güçlü ilişkiye işaret etmektedir. Bu doğrultuda doğruluk, bireysel bir erdem olmanın yanında insanın ahlaki yönelimini belirleyen temel ilkelerden biri olarak değerlendirilmektedir.

Yalanın toplumsal boyutu da Gazâlî'nin yaklaşımında önemli bir yer tutmaktadır. Toplumsal ilişkilerin temelinde güven yer almakta; yalan ise bu güveni doğrudan zedelemektedir. Yalanın yaygınlaştığı ortamlarda sözün değeri düşmekte, insanlar arası ilişkiler yüzeyselleşmekte ve samimiyet yerini kuşkuya bırakmaktadır. Bu nedenle yalan, bireysel ahlaki aşan ve toplumsal düzeni tehdit eden bir unsur hâline gelmektedir. İlgili perspektiften bakıldığında Gazâlî'nin yalan eleştirisi, dilin toplumsal ilişkiler üzerindeki belirleyici rolünü de görünür kılmaktadır.

Gazâlî'nin doğruluk anlayışı, modern iletişim kültürü açısından da dikkat çekici bir anlam taşımaktadır. Özellikle dijital iletişim ortamlarında yanlış bilgi, manipülatif söylem ve gerçeğin çarpıtılması giderek yaygınlaşmakta; bu durum bireylerin hakikatle kurduğu ilişkiyi zayıflatmaktadır. Bilginin hızla dolaşıma girdiği bu ortamlarda doğruluk yerine görünürlük ve etki üretme arzusu öne çıkabilmektedir. Bu çerçevede iletişim süreçlerinde kullanılan dilin güven ilişkilerini doğrudan etkilediği ve gerçeğin sistematik biçimde çarpıtılmasının toplumsal güven erozyonuna yol açabileceği ifade edilmektedir (Özden, 2012, s. 145; Kaan, 2020, s. 530). Gazâlî'nin doğruluk merkezli yaklaşımı, modern iletişim krizlerini anlamada da önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır.

Ahlak eğitimi açısından bu yaklaşım, doğruluğun bilişsel bir bilgi olarak öğretilmesinin tek başına yeterli olmadığını göstermektedir. Bunun yanında bireye hakikate bağlılık, içsel tutarlılık ve güvenilirlik bilinci de kazandırılmalıdır. Çünkü doğruluk, doğru söz söylemenin ötesinde düşünce, niyet ve davranış arasında tutarlı bir ilişki kurabilmeyi ifade etmektedir. Bu kapsamda ahlak eğitimi, bireyin hakikati dile getirmesi kadar, onu kişiliğinin merkezî bir değeri hâline dönüştürmesini de hedeflemelidir. Böylece doğruluk, ahlaki yapının dil üzerinden inşa edildiği sürecin temel belirleyicilerinden biri hâline gelmektedir.

## **2.5. Gıybet: Dilin Toplumsal Ahlakı Zedelemesi**

Gazâlî, gıybeti “Kardeşini onun hoşlanmayacağı bir şeyle anmandır” şeklinde tanımlamaktadır (Gazâlî, 2007, s. 113, 150). Bu tanım, gıybetin yanlış bilgi üretmekle sınırlı bir mesele olmadığını; söylenen şey doğru olsa bile, kişinin onurunu zedeleyen her sözün ahlaki problem oluşturduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Böylece Gazâlî, dil ahlakını doğruluk ilkesiyle sınırlandırmamakta; insan onuru, saygınlık ve toplumsal güven bağlamında değerlendirmektedir. Bu noktada gıybet, bilgi probleminden çok ahlaki bir ilişki problemine dönüşmektedir.

Ona göre gıybetin en tehlikeli yönlerinden biri, çoğu zaman sıradan ve meşru bir konuşma gibi algılanmasıdır. İnsan, söylediği sözün doğru olmasını yeterli görmekte ve böylece yaptığı davranışın ahlaki boyutunu göz ardı etmektedir. Oysa Gazâlî, kişinin arkasından söylenen söz doğru olsa bile, o kişinin bundan rahatsızlık duyacak olması durumunda bunun gıybet kapsamına girdiğini belirtmektedir; söylenen şey kişide bulunmuyorsa bu kez iftira söz konusu olmaktadır (Gazâlî, 2007, s. 118). Bu ayırım, doğruluğun tek başına ahlaki ölçüt sayılamayacağını; sözün muhatap üzerindeki etkisinin de ahlaki değerlendirmeye dâhil edilmesi gerektiğini göstermektedir.

Kur’ân’da gıybetin “ölü kardeşinin etini yemek” şeklinde tasvir edilmesi (Hucurât 49/12), bu davranışın bireysel bir kusurun ötesinde, insan onuruna yönelik ağır bir ihlal olduğunu çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır. Sözü edilen bu benzetme, gıybetin görünürde söz düzeyinde gerçekleşmesine rağmen, özünde insanın şahsiyetine ve toplumsal itibarına zarar veren bir eylem olduğunu göstermektedir. Bu nedenle gıybet, dilin yanlış kullanımından ibaret görülmemekte; toplumsal ahlaki zedeleyen yıkıcı bir davranış biçimi olarak değerlendirilmektedir.

Gazâlî’ye göre gıybetin temelinde çoğu zaman kıskançlık, öfke, kibir, üstünlük kurma arzusu veya kendini temize çıkarma isteği bulunmaktadır. İnsan, başkası hakkında olumsuz konuşarak ya kendi konumunu güçlendirmeye çalışmakta ya da içsel rahatsızlıklarını dil aracılığıyla dışa vurmaktadır (Gazâlî, 2007, s. 125). Bu kapsamda gıybet, dışa dönük bir söz davranışını aşarak bireyin iç dünyasındaki ahlaki problemlerin dilde görünür hâle gelmesine dönüşmektedir. Sonuç olarak Gazâlî’nin yaklaşımı, dil ile kalp arasındaki güçlü ilişkiyi yeniden ortaya koymakta ve dil afetlerinin kaynağını insanın içsel yapısında aramaktadır.

Gıybetin toplumsal boyutu da Gazâlî’nin yaklaşımında önemli bir yer tutmaktadır. Bir kişinin yokluğunda onun hakkında olumsuz konuşulması, hedef alınan kişiye zarar vermesinin yanında, bu konuşmaya şahit olan bireylerin de güven duygusunu zedelemektedir. Bu çerçevede insanlar arası ilişkilerde samimiyet azalmakta, bireyler birbirine karşı kuşkulu ve temkinli yaklaşmaya başlamaktadır. Neticede bu durum, toplumsal ilişkilerin yüzeyselleşmesine ve güven ortamının zayıflamasına yol açmaktadır. Bu sebeple gıybet, bireysel bir dil hatası olmanın ötesine geçerek toplumsal güveni aşındıran bir mekanizmaya dönüşmektedir.

Gazâlî’nin gıybet eleştirisi, modern iletişim kültürü açısından da dikkat çekici bir anlam taşımaktadır. Özellikle dijital iletişim ortamlarında bireylerin başkaları hakkında kolaylıkla yorum yapabilmesi, özel hayatı tartışma konusu hâline getirmesi ve insanlar hakkında yargı üretmesi, gıybetin toplumsal görünürlüğü artırılmaktadır. Sosyal medya ortamlarında yapılan küçümseyici yorumlar, ima yoluyla itibarsızlaştırmalar ve kişiyi yokluğunda hedef alan söylemler, modern biçimleriyle gıybet problemini yeniden üretmektedir. Diğer taraftan iletişim süreçlerinde kullanılan dilin toplumsal ilişkileri ve güven duygusunu doğrudan etkilediği ifade edilmektedir (Kaan, 2020, s. 530; Özer, 2025, s. 215). Buna göre Gazâlî’nin yaklaşımı, çağdaş iletişim kültüründe giderek yaygınlaşan itibarsızlaştırıcı söylem biçimlerini anlamada da önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır.

Ahlak eğitimi açısından bu yaklaşım, bireye doğruyu söyleme becerisi kazandırmanın tek başına yeterli olmadığını göstermektedir. Ayrıca başkası hakkında konuşma etiği, empati geliştirme, insan onurunu koruma ve sözün toplumsal etkisini değerlendirme bilinci de kazandırılmalıdır. Çünkü bir sözün doğru olması, onun ahlaki açıdan meşru olduğu anlamına gelmemektedir. Bu nedenle bireyin, söylediği sözün doğruluğunu değerlendirmenin yanında, gerekli olup olmadığını, karşı tarafta nasıl bir etki oluşturacağını ve toplumsal ilişkilere nasıl yansıtacağını da dikkate alabilmesi gerekmektedir.

Bu doğrultuda Gazâlî'nin gıybet anlayışı, dilin bilgi aktaran teknik bir araçtan ibaret olmadığını; insan ilişkilerini şekillendiren, güven ortamını etkileyen ve toplumsal ahlakı doğrudan belirleyen güçlü bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle ahlak eğitimi, bireyin dil kullanımını doğruluk ilkesiyle sınırlandırmak yerine, saygı, sorumluluk ve insan onurunu koruma bilinci temelinde yapılandırılmayı hedeflemelidir. Öte yandan dil, bireysel ahlakın yanında toplumsal ahlaki yapının da inşa edildiği temel alanlardan biri hâline gelmektedir.

## **2.6. Nemime ve İkiyüzlü Dil: Samimiyetin Aşınması**

Nemimeyi yani söz taşımayı, bireyler arasındaki ilişkileri bozan en yıkıcı dil afetlerinden biri olarak değerlendiren Gazâlî'ye göre "Söz taşıyan, insanlar arasında düşmanlık sokan kimsedir" (Gazâlî, 2007, s. 154, 168). Bu yaklaşım, nemimenin toplumsal ilişkileri doğrudan etkileyen, doğrudan toplumsal ilişkileri tahrip eden ahlaki bir problem olduğunu göstermektedir. Çünkü sözün bir kişiden diğerine çoğu zaman bağlamı değiştirilerek aktarılması, insanlar arasında güvensizlik, kırgınlık ve gerilim üretmekte; böylece dil, birleştirici işlevinden uzaklaşarak ayrıştırıcı bir nitelik kazanmaktadır.

Gazâlî'ye göre nemimenin en tehlikeli yönlerinden biri, çoğu zaman görünürde masum bir iletişim biçimi gibi sunulmasıdır. İnsan, aktardığı sözün haber verme amacı taşıdığını düşünmekte; ancak gerçekte bu davranış, bireyler arasındaki güven ilişkisini zedelemektedir. Bu nedenle Gazâlî (2007, s. 158) söz taşımanın yanlış bilgi aktarmakla sınırlı bir mesele olmadığını; doğru bilgi bile olsa insanlar arasında düşmanlık ve kuşku üretiyorsa ahlaki bir bozulma meydana getirdiğini belirtmektedir. Buradan hareketle nemime, doğruluk ilkesinin ötesinde, sözün ilişkiler üzerindeki etkisi bakımından değerlendirilmesi gereken bir dil problemi hâline gelmektedir.

Kur'ân'da "dil uzatan, söz taşıyan" kimselere yönelik uyarılar (Kalem 68/11), bu davranışın toplumsal ilişkileri bozucu yönüne dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in "Söz taşıyan cennete giremez" hadisi de (Buhârî, Edeb, 50), nemimenin ahlaki ağırlığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu çerçevede söz taşıma, yanlış iletişim biçimi olmanın yanında, bilinçli veya bilinçsiz şekilde ilişkileri bozma pratiği olarak değerlendirilmektedir.

Gazâlî'nin yaklaşımında nemime çoğu zaman ikiyüzlü dil kullanımıyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Kişi bir ortamda dostane, samimi ve yapıcı bir dil kullanırken, başka bir ortamda aynı kişi hakkında olumsuz sözler aktarabilmekte; böylece dil, hakikatin ve samimiyetin temsilcisi olmaktan uzaklaşarak çıkarın ve menfaatin aracı hâline gelmektedir (Gazâlî, 2007, s. 160). Aynı şekilde nemime, dışa dönük bir söz davranışını aşarak bireyin iç dünyasında bulunan çıkar odaklı düşünme biçiminin dildeki tezahürü hâline gelmektedir. Nihayetinde dil, insanın içsel samimiyet düzeyini ortaya koyan ahlaki bir göstergeye dönüşmektedir.

Nemime ve ikiyüzlü dilin en önemli sonuçlarından biri, toplumsal güven ortamını aşındırmasıdır. İnsanlar, kendileri hakkında söylenenlerin başka ortamlarda nasıl aktarıldığını bilemediklerinde, iletişimde açık ve güvene dayalı bir ilişki kurmakta zorlanmaktadır. Bu durum, bireyler arası ilişkilerin samimiyet yerine kuşku ve temkin

üzerine kurulmasına yol açmaktadır. Bu perspektiften iletişim, derinlik ve güven üreten bir süreç olmaktan uzaklaşarak yüzeysel ve kırılğan bir yapıya dönüşmektedir. Bu nedenle nemime, bireysel bir dil hatasının ötesinde, toplumsal ilişkileri çözülmeye götüren ahlaki bir mekanizma olarak değerlendirilmektedir.

Gazâlî'nin nemime eleştirisi, modern iletişim kültürü açısından da dikkat çekicidir. Özellikle dijital iletişim ortamlarında kişilerin sözlerinin bağlamından koparılarak dolaşıma sokulması ve ima yoluyla itibarsızlaştırıcı söylemler üretilmesi, nemimenin modern biçimlerini görünür hâle getirmektedir. Sosyal medya ortamlarında dolaylı yorumlar, özel konuşmaların paylaşılması ve kişisel bilgilerin yayılması, bireyler arası güven duygusunu zayıflatmaktadır. Ortaya çıkan bu durum, iletişim süreçlerinde kullanılan dilin toplumsal ilişkilerin niteliğini doğrudan etkilediğini göstermektedir (Kaan, 2020, s. 530; Özer, 2025, s. 215). Bu bakış açısıyla Gazâlî'nin yaklaşımı, çağdaş iletişim ortamlarında yaygınlaşan dolaylı saldırı ve itibarsızlaştırma biçimlerini anlamada açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır.

Ahlak eğitimi açısından bu yaklaşım, bireye doğruyu söyleme becerisi kazandırmanın tek başına yeterli olmadığını göstermektedir. Bunun yanında bireyin sözü emanet olarak görmesi, duyduğu bilgiyi sorumluluk bilinciyle değerlendirmesi ve ilişkileri koruma hassasiyeti geliştirmesi gerekmektedir. Bu yönüyle bireyin, bir bilgiyi aktarmadan önce onun doğruluğunu, gerekli olup olmadığını ve nasıl sonuçlar doğuracağını değerlendirebilmesi önem taşımaktadır. Çünkü her doğru bilgi, her ortamda aktarılması gereken bir içerik değildir.

Bu noktada Gazâlî'nin nemime anlayışı, güven, sadakat ve samimiyet gibi toplumsal değerleri doğrudan etkileyen güçlü bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle ahlak eğitimi, bireyin dil kullanımını doğruluk ilkesiyle sınırlandırmak yerine, güvenilirlik, sadakat ve içtenlik ilkeleri çerçevesinde yapılandırmayı hedeflemelidir. Sonuç olarak nemime, toplumsal güvenin dil üzerinden inşa edilen yapısını zedeleyen temel dil afetlerinden biri olarak değerlendirilmektedir.

## **2.7. Alay ve Hakaret: Üslubun Ahlaki Boyutu**

Gazâlî, alaycı ve küçümseyici dili kötü bir üslup biçimiyle sınırlı görmemekte; insanın içsel ahlaki yapısındaki bozulmanın dilde görünür hâle gelmesi şeklinde değerlendirmektedir. Ona göre "Alay, kalpteki kibirin dildeki tezahürüdür" (Gazâlî, 2007, s. 49, 79). İlgili yaklaşım, dilin bireyin iç dünyasını dışa yansıtan ahlaki bir alan olduğunu; bireyin iç dünyasında bulunan kibir, üstünlük duygusu ve küçümseyici bakış açısını dışa yansıtan ahlaki bir alan niteliği taşıdığını göstermektedir. Bu nedenle alay, basit bir üslup problemi olmanın ötesinde, doğrudan nefsin ve benlik merkezli yaklaşımın dilde görünür hâle gelmesi şeklinde değerlendirilmektedir.

Gazâlî'ye (2007, s. 52) göre alaycı dilin temelinde çoğu zaman kişinin kendisini üstün görme eğilimi bulunmaktadır. İnsan, başkasını küçümseyerek kendi konumunu güçlendirmeye çalışmakta; böylece dil, hakikati ifade eden bir araç olmaktan uzaklaşarak üstünlük kurma arzusunun taşıyıcısına dönüşmektedir. Buna göre alay, karşıdaki kişiye zarar veren bir davranış olmasının yanında, bireyin kendi ahlaki yapısını bozan bir dil afeti niteliği de taşımaktadır. Çünkü sürekli küçümseyici ve aşağılayıcı dil kullanan birey, zamanla bu üslubu kişiliğinin parçası hâline getirmekte ve kibir merkezli bir iletişim biçimi geliştirmektedir.

Kur'ân'da "Bir topluluk diğerini alaya almasın; belki de onlar kendilerinden daha hayırlıdır" buyurulması (Hucurât 49/11), alayın bireysel bir davranışı aşan, ahlaki ve toplumsal sonuçlar doğuran bir problem olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Ayetle alay edilen kişinin değil, alay eden kişinin ahlaki konumuna dikkat çekilmesi, bu davranışın insanın içsel yapısıyla doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Buna göre alay, toplumsal

ilişkileri doğrudan etkileyen, insan onurunu zedeleyen ve toplumsal ilişkilerde saygıyı aşındıran bir ahlaki bozulma biçimine dönüşmektedir.

Gazâlî'nin yaklaşımında hakaret ve küçümseyici dil, iletişimi yapıcı olmaktan çıkarıp yıkıcı bir zemine taşımaktadır. Çünkü alaycı söylem, muhatabın onurunu zedelemekte; bireyler arasındaki güven ve saygıyı azaltmaktadır. Böyle bir iletişim ortamında dil, ilişkileri güçlendiren bir araç olmaktan uzaklaşarak psikolojik üstünlük kurma ve karşı tarafı değersizleştirme mekanizmasına dönüşmektedir. Bu durum, iletişim ortamını gerilimli, kırılğan ve savunmacı bir yapıya sürüklemektedir.

Alaycı dilin temelinde çoğu zaman empati eksikliği ve benlik merkezli bakış açısı bulunmaktadır. Kişi, karşısındaki insanın duygusal ve ahlaki değerini dikkate almak yerine, onu kendi üstünlüğünü hissetmenin bir aracı hâline getirmektedir. Bu noktada dil, ahlaki duruşun göstergesi olan bir alan olarak da ortaya çıkmaktadır. Gazâlî'nin bu yaklaşımı, üslubun ahlaki değer taşıdığını ve sözün etkisinin içerikle sınırlı olmadığını göstermektedir.

Ahlak eğitimi açısından bu yaklaşım, bireyin doğruyu söylemesinin yanında, doğruyu hangi üslupla ifade ettiğini de kapsayan bir eğitim anlayışını gerekli kılmaktadır. Bu nedenle bireye saygılı iletişim kurma, muhatabın onurunu gözetme, empati geliştirme ve dilde nezaket bilinci kazanma becerileri kazandırılmalıdır. Özellikle eleştiri ve değerlendirme süreçlerinde içerik kadar üslubun da belirleyici olduğu vurgulanmalıdır. Çünkü aynı hakikat, farklı üsluplarla ifade edildiğinde ahlaki etkisi de değişmektedir.

Gazâlî'nin yaklaşımı, üslubun ahlaki yapının önemli bir parçası olduğunu ortaya koymakta ve dilin doğruluk ilkesiyle sınırlı değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Bunun yanında saygı, empati ve insan onurunu koruma ilkeleri de dil ahlakının temel unsurları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla alay ve hakaret, dilin içerik boyutundan çok üslup boyutunda ortaya çıkan; ancak bireysel ve toplumsal etkileri bakımından derin sonuçlar doğuran temel dil afetleri arasında yer almaktadır.

## **2.8. Sükût (Susma): Ahlaki Öz Denetimin Zirvesi**

Sükût, Gazâlî tarafından yalnızca konuşmamakla sınırlı bir davranış şeklinde değerlendirmemekte; dilin bilinçli biçimde kontrol altına alınması olarak ele alınmaktadır. Ona göre "Dilini koruyan, kendisini korumuş olur" (Gazâlî, 2007, s. 8, 20). Bu yaklaşım, susmanın pasif bir geri çekilme değil, doğrudan ahlaki öz denetimle ilişkili bilinçli bir tutum olduğunu göstermektedir. Gazâlî'ye göre dil, kontrol edilmediğinde insanı hataya sürükleyebilecek güçlü bir araçtır. Bu nedenle susmak, zararlı sözleri bilinçli biçimde engelleme anlamı taşıyan, yanlış, kırıcı ve zararlı sözlerin önünü kesmek anlamına gelmektedir.

Gazâlî'nin yaklaşımında sükût, sözün değerini merkeze alan bir ölçü işlevi görmektedir. İnsan her düşündüğünü söylediğinde dil üzerindeki denetimini kaybetmekte; bu durum onu boş söz, tartışma, gıybet ve kırıcı ifade gibi diğer dil afetlerine açık hâle getirmektedir. Bu nedenle sükût, dilin sınırlarını belirleyen ve bireyin kendisini kontrol etmesini sağlayan ahlaki bir mekanizma olarak değerlendirilmektedir (Gazâlî, 2007, s. 12). Ayrıca susmak, konuşmanın alternatifi şeklinde değil, konuşmayı disipline eden temel ilke olarak ele alınmaktadır.

Hz. Peygamber'in "Ya hayır söyle ya sus" hadisi (Buhârî, Edeb, 31), Gazâlî'nin yaklaşımının temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Bu hadis, konuşmayı mutlak bir gereklilik olmaktan çıkarıp ahlaki ölçülere bağlı bir tercih hâline getirmektedir. Hadise göre söylenen söz hayır üretmiyor, fayda sağlamıyor veya zarar verme ihtimali taşıyorsa, susmak daha erdemli bir seçenek hâline gelmektedir. Bu bağlamda sükût, bireyin dilini ahlaki ölçüler doğrultusunda filtreleyebilmesini sağlayan bir öz denetim pratiği olarak ortaya çıkmaktadır.

Gazâlî'ye göre susmak, dili kontrol etmenin yanında insanın niyetini, öfkesini ve nefsi eğilimlerini de kontrol altına almayı gerektirmektedir. İnsan konuşmadan önce durup düşünemediğinde, sözleriyle birlikte duygularını ve tepkilerini de yönetebilmektedir. Bu bakımdan sükût, bireyin içsel dengesi ile dışsal davranışı arasında kurduğu ilişkinin göstergelerinden biridir. Başka bir ifadeyle susmak, dilin denetimiyle birlikte nefsin kontrol altına alınması anlamına da gelmektedir (Gazâlî, 2007, s. 18).

Bu yaklaşımda sükût, pasiflikten çok bilinçli bir seçme ve sınır koyma eylemi olarak değerlendirilmektedir. Çünkü birey, hangi sözün söylenmeye değer olduğunu ayırt edebildiğinde, susmayı da ahlaki bir tercih hâline getirebilmektedir. Böylece dil, aynı zamanda insanın ahlaki tercihlerini yansıtan insanın sürekli karar verdiği ahlaki bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede Gazâlî'nin yaklaşımı, konuşma kadar susmanın da ahlaki değer taşıdığını göstermektedir.

Gazâlî'nin sükût anlayışı, modern iletişim kültürü açısından da dikkat çekici bir anlam taşımaktadır. Özellikle sürekli konuşma, yorum yapma ve tepki verme üzerine kurulu dijital iletişim ortamlarında bireyler çoğu zaman düşünmeden ifade üretmeye yönelmektedir. Sosyal medya platformlarında anlık tepki verme kültürü, sözün niteliğinden çok hızını ön plana çıkarmakta; bu durum ise kırıncı, öfkeli ve kontrolsüz dil kullanımını artırabilmektedir. Bu doğrultuda iletişim süreçlerinde öz denetim eksikliğinin bireyin ahlaki duyarlılığını zayıflatabileceği ve ilişkisel gerilimleri artırabileceği ifade edilmektedir (Özden, 2012, s. 145; Kaan, 2020, s. 530). Bu yönüyle Gazâlî'nin sükût anlayışı, modern iletişim kültürünün ürettiği sürekli konuşma baskısına karşı önemli bir ahlaki denge önerisi sunmaktadır.

Ahlak eğitimi açısından bu yaklaşım, bireye konuşma becerisi kazandırmanın tek başına yeterli olmadığını göstermektedir. Buna ilaveten bireyin sözünü tartabilmesi, duygusal tepkilerini kontrol edebilmesi ve hangi durumda konuşup hangi durumda susması gerektiğini ayırt edebilmesi de ahlaki eğitimin önemli bir parçasıdır. Bu nedenle sükût, iletişim eksikliği şeklinde değil, bilinçli öz denetim ve ahlaki farkındalık göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak sükût, dilin kontrol altına alınmasını aşan ve bireyin kendisini kontrol edebilme kapasitesini ortaya koyan bir ahlaki tutum niteliği taşımaktadır. Bu nedenle susmak, pasif bir geri çekilme değil, öz denetim, bilinç ve ahlaki olgunluk pratiği olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede bakıldığında sükût, ahlaki yapının dil üzerinden inşa sürecinde öz denetimin en ileri aşamasını temsil etmektedir.

## **SONUÇ**

Bu çalışma, ahlak eğitimi literatüründe çoğu zaman ikincil planda kalan dil boyutunu, Gazâlî'nin Âfâtü'l-Lisân yaklaşımı çerçevesinde yeniden değerlendirmeyi amaçlamıştır. Araştırma boyunca yapılan analizler, ahlak eğitiminin davranışsal düzenleme veya bilişsel muhakeme süreçleriyle sınırlandırılmayacağını; aksine bireyin iç dünyasını, niyet yapısını, değer üretme biçimlerini ve dilsel pratiklerini birlikte kapsayan çok katmanlı bir süreç olduğunu ortaya koymuştur. Bu çerçevede ahlaki oluşum, dışsal davranışların kontrolüne indirgenemeyen; bireyin düşünme, anlamlandırma ve ifade süreçleri aracılığıyla inşa edilen bütüncül bir yapı şeklinde değerlendirilmiştir.

Modern ahlak eğitimi yaklaşımlarının önemli bir kısmı, bireyin toplumsal normlara uygun davranış geliştirmesine odaklanmakta ve bu doğrultuda daha çok gözlemlenebilir davranış kalıplarını merkeze almaktadır (Lickona, 1991, s. 45; Nucci ve Narvaez, 2008, s. 3). Bu yaklaşımlar, ahlak eğitiminin pratik ve uygulanabilir yönünü güçlendirmesi bakımından önemli katkılar sunmakla birlikte, davranışı ortaya çıkaran içsel süreçleri ve özellikle dilin bu süreçteki rolünü sınırlı ölçüde ele almaktadır. Oysa bireyin ahlaki davranışları, dışsal

yönlendirmelerin yanında düşünce biçimi, anlam dünyası ve iletişim pratikleriyle birlikte şekillenmektedir. Bu nedenle davranış merkezli yaklaşımlar, ahlaki oluşumun görünen kısmını açıklamakta başarılı olsa da davranışı üreten içsel ve dilsel mekanizmaları açıklamada yetersiz kalabilmektedir.

Gazâlî'nin yaklaşımı ise ahlaki davranışı bir sonuç olarak ele almakta; bu sonucun arkasındaki kalp, nefis, niyet ve dil ilişkisini merkeze almaktadır. Bu çerçevede dil, bireyin içsel yapısının görünür hâle geldiği ve aynı zamanda yeniden şekillendiği temel bir alan olarak değerlendirilmektedir. Gazâlî'nin dil afetlerini söz düzeyindeki hatalar şeklinde değil, içsel bozulmanın dışa yansımaları olarak değerlendirmesi, onun ahlak anlayışının derinliğini ortaya koymaktadır (Gazâlî, 2007, s. 60). Böylece ahlaki sapmalar, davranışsal problemlerin ötesine geçerek bireyin içsel dünyasında meydana gelen çözümlenin dil üzerinden görünür hâle gelen tezahürleri olarak anlam kazanmaktadır.

Çalışmada ele alınan boş söz, ölçsüz konuşma, mira ve cidal, yalan, gıybet, nemime, alay ve hakaret gibi dil afetleri incelendiğinde, Gazâlî'nin dili çok katmanlı bir ahlaki bağlam içerisinde değerlendirdiği görülmektedir. Özellikle gıybetin insan onurunu zedeleyen bir davranış olarak ele alınması, yalanın içsel tutarsızlıkla ilişkilendirilmesi ve tartışmanın çoğu zaman nefsin üstünlük arzusuyla bağlantılı görülmesi, Gazâlî'nin dil analizini sıradan bir "derin bir ahlak teorisi niteliği kazandırmaktadır. Bu yaklaşım, dilin insanın ne düşündüğünü aktarmasının yanında, nasıl bir ahlaki karaktere sahip olduğunu da görünür hâle getirdiğini göstermektedir. Bu çerçevede çalışmanın ulaştığı temel sonuçlardan biri, ahlak eğitiminin "doğru davranışı öğretme" süreciyle sınırlandırılmayacağıdır. Çünkü bireyin davranışlarını belirleyen temel unsurlardan biri, dili kullanma biçimidir. İnsan, dili aracılığıyla düşüncelerini ifade etmenin yanında değer üretmekte, ilişkiler kurmakta, anlam dünyasını yapılandırmakta ve ahlaki yönelimlerini görünür hâle getirmektedir. Bu nedenle dil, ahlaki yapının dışsal bir sonucu olmaktan çok, doğrudan kurucu unsurlarından biri olarak değerlendirilmelidir.

Gazâlî'nin yaklaşımını çağdaş tartışmalar açısından önemli kılan hususlardan biri de dil ile ahlaki yapı arasında çift yönlü bir ilişki kurmasıdır. Ona göre dil, kalbin tercümanı olduğu kadar, kalbi etkileyen bir güçtür. İnsan iç dünyasını dile yansıtmakla kalmamakta; kullandığı dil aracılığıyla kendi içsel yapısını da yeniden üretmektedir. İlgili durum, ahlaki oluşumun zihinsel veya davranışsal süreçlerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda dilsel bir boyut taşıdığını göstermektedir. Bu bakımdan dil, ahlaki kimliğin şekillendiği temel alanlardan biri hâline gelmektedir.

Gazâlî'nin bu yaklaşımının günümüz açısından taşıdığı önem özellikle dikkat çekicidir. Modern iletişim kültürü, bireyleri sürekli konuşmaya, tepki vermeye ve görünür olmaya yönlendirmektedir. Özellikle sosyal medya ve dijital iletişim ortamları, düşünmeden konuşmayı, hızlı tepki vermeyi ve dikkat çekici söylemler üretmeyi teşvik eden bir yapı üretmektedir. Bu durum, dilin ahlaki denetimini zayıflatmakta; yalan, alay, hakaret, gıybet ve kırıcı söylemlerin sıradanlaşmasına yol açmaktadır. İnsanlar çoğu zaman söyledikleri sözün doğruluğundan çok etkisine, dikkat çekiciliğine ve görünürlüğüne odaklanmaktadır. Böyle bir ortamda dil, hakikati ifade etme işlevinden uzaklaşarak psikolojik üstünlük kurma, görünür olma veya karşı tarafı itibarsızlaştırma aracına dönüşebilmektedir. Bu durum, Gazâlî'nin Âfâtü'l-Lisân çerçevesinde ele aldığı problemlerin tarihsel bir döneme ait meselelerle sınırlı olmadığını; aksine çağdaş iletişim kültürü açısından da güçlü bir açıklama kapasitesine sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle sosyal medya ortamlarında yaygınlaşan küçümseyici dil, anonim hakaret, itibarsızlaştırıcı söylem ve kontrolsüz tartışma kültürü, Gazâlî'nin dikkat çektiği dil afetlerinin modern biçimlerde yeniden üretildiğini ortaya koymaktadır. Bu perspektiften Gazâlî'nin yaklaşımı, klasik ahlak düşüncesinin bir örneği olmanın ötesinde, çağdaş iletişim problemlerini anlamada da önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır.

Çalışmanın ortaya koyduğu bir diğer önemli sonuç, ahlak eğitiminin dilsel farkındalık boyutunun güçlendirilmesi gerektiğidir. Çünkü birey, çoğu zaman dilin iletişimsel yönüne odaklanmakta; kullandığı sözlerin ahlaki etkisini yeterince değerlendirmemektedir. Oysa bir söz, bilgi aktarmanın yanında güven üretmekte veya güveni zedelemekte, insan onurunu korumakta veya onu aşındırmakta, ilişkileri güçlendirmekte ya da kırılğan hâle getirmektedir. Bu nedenle ahlak eğitimi süreçlerinde bireye doğru davranış kadar doğru konuşma ve doğru üslup bilinci de kazandırılmalıdır. Bu doğrultuda eğitim süreçlerinde dil farkındalığı geliştirmeye yönelik uygulamaların artırılması önem taşımaktadır. Özellikle öğrencilerin konuşma öncesinde düşünme, sözün etkisini değerlendirme, eleştiri ile hakareti ayırt etme, tartışma sırasında öfke kontrolü sağlayabilme ve iletişimde insan onurunu gözetebilme becerilerinin geliştirilmesi gerekmektedir. Bunun yanında dijital iletişim etiği, sosyal medya dili ve çevrim içi iletişim sorumluluğu gibi konuların da ahlak eğitimi içeriklerine dâhil edilmesi önemli bir ihtiyaç hâline gelmiştir. Çünkü günümüzde bireylerin önemli bir kısmı, ahlaki ilişkilerini doğrudan dijital iletişim ortamları üzerinden kurmaktadır.

Gazâlî'nin yaklaşımı ayrıca ahlak eğitiminin dışsal kontrol mekanizmalarına dayandırılmayacağını da göstermektedir. Gerçek ahlaki dönüşüm, bireyin içsel denetim geliştirmesiyle mümkündür. Bu nedenle ahlak eğitimi, bireyin kurallara uymasının yanında kendi sözünü sorgulamasını, niyetini değerlendirmesini ve dilini bilinçli biçimde kontrol etmesini de hedeflemelidir. Bu bakımdan sükût anlayışı, çalışmanın ulaştığı en önemli sonuçlardan birini oluşturmaktadır. Çünkü Gazâlî'de susmak, pasif bir geri çekilmeden çok öz denetim, bilinç ve ahlaki olgunluk göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

Bu çalışma, Gazâlî'nin Âfâtü'l-Lisân yaklaşımını bireysel söz ahlaki bağlamıyla sınırlandırmamakta; dili ahlaki oluşumun kurucu unsurlarından biri olarak yeniden konumlandırmaktadır. Bu yönüyle çalışma, ahlak eğitimi davranış düzenleme ve değer aktarımı çerçevesinde ele alan yaklaşımlardan ayrılarak, dilin ahlaki kimlik, öz denetim ve ilişki biçimleri üzerindeki belirleyici rolünü merkeze alan bütüncül bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Böylece araştırma, ahlak eğitimi literatüründe çoğu zaman ikincil planda kalan dil boyutunu teorik düzeyde görünür hâle getirmekte ve dil merkezli bir ahlak eğitimi yaklaşımına yönelik kavramsal bir çerçeve sunmaktadır.

Çalışmanın dikkat çeken katkılarından biri, Gazâlî'nin dil anlayışını çağdaş iletişim problemleri bağlamında yeniden yorumlamasıdır. Özellikle dijital iletişim kültüründe yaygınlaşan hakaret, itibarsızlaştırma, kontrolsüz tartışma ve dijital gybet gibi problemler, Gazâlî'nin dil afetleri yaklaşımının güncelliğini koruduğunu göstermektedir. Bu bağlamda çalışma, klasik İslam ahlak düşüncesi ile modern iletişim etiği arasında teorik bir köprü kurarak, Âfâtü'l-Lisân'ın çağdaş iletişim sorunlarını anlamada açıklayıcı bir perspektif sunduğunu ileri sürmektedir.

Elde edilen bulgular, Gazâlî'nin Âfâtü'l-Lisân yaklaşımının modern ahlak eğitimi literatürüne üç temel katkı sunduğunu göstermektedir. İlk olarak bu yaklaşım, ahlak eğitimine içsel dönüşüm merkezli bir derinlik kazandırmaktadır. İkinci olarak, dilin ahlaki oluşum sürecindeki kurucu rolünü sistematik biçimde görünür kılarak, ahlak eğitiminin çoğu zaman ihmal edilen bir boyutunu öne çıkarmaktadır. Üçüncü olarak ise bilişsel, duygusal ve davranışsal süreçleri dil merkezli bütüncül bir yapı içerisinde ele alarak daha sürdürülebilir bir ahlak eğitimi yaklaşımı ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu çalışma, kuramsal analiz çerçevesiyle sınırlıdır. Gelecek araştırmalarda Gazâlî'nin dil merkezli yaklaşımının farklı eğitim kademelerinde uygulanabilirliği ampirik çalışmalarla test edilebilir. Özellikle sosyal medya kullanımı, dijital iletişim davranışları, gençlik kültürü ve çevrim içi iletişim etiği gibi alanlarda Gazâlî'nin dil anlayışının nasıl bir katkı sunabileceği araştırılabilir. Bunun yanında ahlak eğitimi programlarında dil farkındalığı temelli

uygulamaların öğrencilerin iletişim davranışları üzerindeki etkisi deneysel çalışmalarla incelenebilir.

Sonuç olarak dil, ahlak eğitimi içerisinde pedagojik bir araç olmanın ötesinde, bireyin iç dünyası ile dışsal davranışları arasında köprü kuran kurucu bir yapı olarak değerlendirilmelidir. Gazâlî'nin Âfâtü'l-Lisân yaklaşımı, dili ahlaki yapının merkezine yerleştirerek, ahlak eğitiminin yeniden düşünülmesi gereken yönlerine işaret etmektedir. Bu çerçevede Âfâtü'l-Lisân, klasik bir ahlak metni olmanın yanında; dil, ahlaki oluşum ve iletişim etiği arasındaki ilişkiyi açıklayan sistematik bir ahlak teorisi niteliği taşımaktadır.

## KAYNAKÇA

- Akbaş, O. (2008). Değer eğitimi akımlarına genel bir bakış. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6(16), 9-27.
- Akdeniz, M. (2023). Ahlak eğitiminde ailenin rolü. *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, 18, 209-226.
- Aksakal, S. (2013). *Mâverdî'nin Edebü'd-Dünya ve'd-Din adlı eserinde ahlak eğitimi* [Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi].
- Altuntaş, R. (2015). *Kınalızâde Ali Efendi ve ahlak eğitimine ilişkin görüşleri* [Yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi].
- Aydın, M. Z. (2003). Ailede ahlak eğitimi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2), 125-158.
- Berkowitz, M. W. & Bier, M. C. (2005). *What works in character education: A research-driven guide for educators*. Character Education Partnership.
- Buhârî, M. b. İ. (2011). *Sahîh-i Buhârî* (A. Naim ve K. Miras, Çev.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Coşkun, S. (2012). Ahlaki etik olanaklılığı olarak söylem-etiği. *Felsefi Çalışmalar Dergisi*, 18, 187-205.
- Çağrı, M. (1996). Gazâlî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 13, ss. 489-505). TDV Yayınları.
- Çelik, E. (2010). Dilin etik yapılanması ve ahlaki işlevi. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 56(1), 43-62.
- Çiftçi, N. (2003). Kohlberg'in bilişsel ahlak gelişimi teorisi: Ahlak ve demokrasi eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(1), 43-77.
- Çinemre, S. (2013). Bir ahlak eğitimcisi olarak Lawrence Kohlberg. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(1), 143-164.
- Doğan, A. (2016). Değerler eğitimi açısından aile içi iletişimin çocuk üzerindeki etkisi. *Turkish Studies*, 11(12), 67-84. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9565>
- Doğan, R. ve Uçak, H. E. (2022). Erken çocukluk döneminde ailede din (ahlak ve değerler) eğitimi. *Journal of Islamic Research*, 33(2), 401-422.
- Ebû Dâvûd, S. b. E. (2009). *Sünenü Ebî Dâvûd*. Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye.
- Gazâlî. (2007). *Dil belâları: Lisan âfetleri*. Bedir Yayınları.
- Göküş, Ş. (2019). Gençlerde ahlakî değerlerin inşasında akran rol modelliğinin önemi. *Türk akademik araştırmalar dergisi uluslararası multidisipliner kongresi* (Saraybosna 18-20 Ekim 2019), Ed. Mehmet Şahin, ss. 139-150. Otto Yayınları.
- Gülay, P. (2016). Ludwig Wittgenstein'da ahlaki söylemin imkânı. *Felsefe Arşivi*, 45, 119-133.
- Habermas, J. (1993). *Justification and application: Remarks on discourse ethics* (C. P. Cronin, Trans.). MIT Press.
- Izutsu, T. (2002). *Ethico-religious concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press.
- Kaan, E. O. (2020). Fıkıh-ahlak ekseninde iletişim ilkeleri. *Diyanet İlmî Dergi*, 56(2), 523-558.

Köylü, M., ve Kılıç, A. İ. (Ed.). (2019). *Ahlak ve değerler*. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları.

Kur'an-ı Kerim. (2005). *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe meali*. Diyanet İşleri Başkanlığı.

Lickona, T. (1991). *Educating for character: How our schools can teach respect and responsibility*. Bantam Books.

Müminoğlu, K. (2018). Kişilik oluşumunda dilin, dinin ve ahlaki değerlerin rolü. *Kesit Akademi Dergisi*, 4(16), 174-186.

Nucci, L. P. ve Narvaez, D. (Eds.). (2008). *Handbook of moral and character education*. Routledge.

Özden, H. Ö. (2012). İletişim araçlarının Türk ahlak anlayışı açısından değerlendirilmesi. *Atatürk İletişim Dergisi*, 2, 141-158.

Özer, R. (2025). Kur'ân'ı Kerîm'de iletişim ahlâkı. *Genç Mütefekkirler Dergisi*, 6(1), 212-237.

Tirmizî, M. b. 'İsâ. (2013). *Sünen-i Tirmizî tercümesi* (A. Parlıyan, Çev.). Konya Kitapçılık.

Vygotsky, L. S. (1986). *Thought and language* (A. Kozulin, Ed. & Trans.). MIT Press.

Yeşil, M. (2016). Dil ve değer. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 121-140.

Yıldız, G. (2002). *İbn Miskeveyh'in Tehzibü'l-Ahlak adlı eserinin din eğitimi bakımından değerlendirilmesi* [Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi].