

marife

Dini Araştırmalar Dergisi • Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 25 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2025



marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 25 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2025

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 25 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2025

e-ISSN

2630-5550 (Eski ISSN / Former ISSN: 1303-0671)

yayın tarihi / publication date

30 Haziran 2025 • June 30, 2025

önceki adı / previous title

- Bu dergi *Marife Bilimsel Birikim* adıyla 2001 yılında kurulmuş ve 2001-2011 yılları arasında (Cilt: 1 Sayı: 1 Bahar 2001 - Cilt: 11 Sayı: 3 Kış 2011) bu isimle yayınlanmıştır. 2012 yılından itibaren (Cilt: 12 Sayı: 1 Bahar 2012) ise *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* adıyla yayınlanmaktadır.
- Founded in 2001 as *Marife Bilimsel Birikim*. Published with former title between the years 2001-2011 (Volume: 1 Issue: 1 Spring 2001 - Volume: 11 Issue: 3 Winter 2011) and published since 2012 (Volume: 12 Issue: 1 Spring 2012) with the name of *Marife Turkish Journal of Religious Studies*.

hakkında / about

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. 30 Haziran ve 30 Aralık (Yaz ve Kış) tarihlerinde olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem incelemesi ve yayın kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published twice a year, on June 30 and December 30 (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Türkiye. All published articles are refereed and approved by the editorial board.

yönetim yeri / head office

Sebat Ofset Matbaacılık Matbaacılar sitesi. 6. Blok no: 2
Karatay / Konya / Türkiye - Tel: +90 332 342 01 53

yazışma adresi / contact address

Dr. Abdullah Esat Bağcı
Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Meram Yeni Yol Cd. 42090 Meram / Konya / Türkiye - Tel: +90 332 323 82 50 – 8192 (dahili)

kurumsal web adresi / official web address

<http://marife.org/tr/>

e-mail

editor@marife.org | editormarife@gmail.com

dizinlenme / indexing



ULAKBİM TR Dizin
(Başlangıç / Starting: 2011)



Atla Religion Database
(Başlangıç / Starting 2011)



DOAJ
(Başlangıç / Starting: 2019)



ERIH PLUS
(Başlangıç / Starting: 2024)



EBSCO Central & Eastern
European Academic Source
(Başlangıç / Starting: 2024)

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 25 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2025

*sahibi ve yazı işleri müdürü /
owner and responsible manager*

Yediveren Kitap – Ercüment Okumuşlar

*bilimsel yayınlar koordinatörü /
scientific publications coordinator*

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Eğitimi / Religious Education

mokumuslar@erbakan.edu.tr

editör / editor

Dr. Abdullah Esat Bağcı

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Arap Dili ve Belagatı / Arabic Language and Rhetoric

ebagci@erbakan.edu.tr

etik editörü / ethic editor

Doç. Dr. İrfan Erdoğan

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Eğitimi / Religious Education

ierdogan@erbakan.edu.tr

editör yardımcıları / assistant editors

Dr. Şeyma Turan

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi / Türkiye

Din Eğitimi / Religious Education

seyma.turan@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Mehmet Safa Cevahir

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Dinler Tarihi / History of Religions

mehmetsafa.cevahir@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Muhammed Ural

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Felsefesi / Philosophy of Religion

muhammed.ural@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Mehmet Emin Demir

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

İslam Tarihi / History of Islam

mehmet.demir@selcuk.edu.tr

Arş. Gör. Ömer Faruk Demirci

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Kelam / Scripture

omerfaruk.demirci@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Ruveyda Çınar

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Din Sosyolojisi / Sociology of Religion

cinarr@ankara.edu.tr

Arş. Gör. Yusuf Büyükyılmaz

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

İslam Tarihi / History of Islam

yusuf.buyukyilmaz@selcuk.edu.tr

Arş. Gör. Mehmet Yıldırım

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Tefsir / Tafsir

mehmet.yildirim@selcuk.edu.tr

yabancı dil editörleri / foreign language editors

Arş. Gör. Mahmut Toptaş
Aksaray Üniversitesi / Türkiye
mahmuttopatas@aksaray.edu.tr

Öğr. Gör. Seyyid Sami Tasa
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
sstasa@erbakan.edu.tr

dizinleme editörü / indexing editor

Arş. Gör. Ali Rıza Işın
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
aliriza.isin@erbakan.edu.tr

sosyal medya editörü / social media editor

Arş. Gör. Furkan Yağcı
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
fyagci@erbakan.edu.tr

mizanpaj editörü / layout editor

Arş. Gör. Şeyma Çiçek
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
seymacicek@erbakan.edu.tr

alan editörleri / field editors

Doç. Dr. Fatma Şeyma Boydak
Selçuk Üniversitesi / Türkiye
İslam Sanatları / Islamic Arts
fboydak@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. Mustafa Derviş Dereli
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
Din Sosyolojisi / Sociology of Religion
mdervisdereli@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. Fatih Turanalp
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
Din Eğitimi / Religious Education
fturanalp@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. Mustafa Yüceer
İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Türkiye
Hadis / Hadith
mustafa.yuceer@medeniyet.edu.tr

Dr. Sümeyye Saygın
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
Tefsir / Tafsir
ssaygin@erbakan.edu.tr

Dr. Cemal Kalkan

İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Türkiye
İslam Hukuku / Islamic Law
cemal.kalkan@medeniyet.edu.tr

Dr. Abdullah Muaz Güven

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / Türkiye
Türk İslam Edebiyatı / Turkish Islamic Literature
abdullahmuazguven@kmu.edu.tr

Dr. Feyza Demir Çiçek

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
Felsefe Tarihi / History of Philosophy
fdemir@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Ayşe Gökmen

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
Din Psikolojisi / Psychology of Religion
aaysemurat@gmail.com

Arş. Gör. Muhammed Ali Söylemez

Selçuk Üniversitesi / Türkiye
Arap Dili ve Belagatı / Arabic Language and Rhetoric
mali.soylezmez@selcuk.edu.tr

Arş. Gör. Müslime Örekli

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
Din Eğitimi / Religious Education
morekli@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Burhan Başarslan

Selçuk Üniversitesi / Türkiye
Felsefe Tarihi / History of Philosophy
burhan.basarslan@selcuk.edu.tr

yayın kurulu / editorial board

Prof. Dr. Hacı Yusuf Acuner

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi / Türkiye
yusuf.acuner@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Osman Zahid Çifçi

Selçuk Üniversitesi / Türkiye
zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Doç. Dr. Ahmet Murat Özel

İbn Haldun Üniversitesi / Türkiye
ahmet.ozel@ihu.edu.tr

Doç. Dr. Ali Dadan

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
alidadan@erbakan.edu.tr

İçindekiler / contents

editörden

editorial

araştırma makaleleri / research articles

Nisâ Sûresinin 101. Âyeti Bağlamında Yolculuk ve Seferî Namazı ile İlgili Bir Değerlendirme

An Evaluation of Travel and Seferî Prayer in the Context of Verse 101 of Surah al-Nisâ
İsmail Karagöz, 1-22

Eğitim ve Sosyal Bütünleşme İlişkisi: 1980 Sonrası Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarında Aile Olgusu

The Link Between Education and Social Integration: The Notion of Family in Post-1980 Religious Culture and Ethics Programs
Betül Günaydın – Ayşe Zişan Furat, 23-50

Kur'an Kıssalarında Toplumsal Bir Uyarı Olarak Doğal Afetler

Natural Disasters as a Social Warning in Quranic Narratives
Duran Ali Yıldırım, 51-73

Sahabe Coğrafyası: Abdullah b. Ömer Örneği

The Geography of the Companions: A Case Study of 'Abd Allāh b. 'Umar
Hüseyin Gökarp – Mehmet Emin Demir, 74-90

Endülüs'te Doğulu Bir Edib: Sâid el-Bağdâdî

An Eastern Literatus in al-Andalus: Sa'id al-Baghdādî
Ebuzer Sarp, 91-110

Birlikte Yaşama Kültürünün Kur'ânî Temelleri (İsra Suresi 23-29 Ayetleri Özelinde)

Qur'anic Foundations of Coexistence Culture (With Special Reference to Verses 23-29 of Sûrah al-Isrâ)
Ekrem Bayat, 111-134

Web of Science Veri Tabanında Taranan Dergilerde Yayımlanan Arap Edebiyatı ile İlgili Yapılan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi (2005-2023)

Bibliometric Evaluation Based on Web of Science Database Arabic Literature: Articles on Arabic Literature (2005-2023)
Seyhan Özsoy, 135-160

Tefsîrü'l-Celâleyn'de Kullanılan ve İşaret Edilen Kıraatlerin Değerlendirilmesi (Bakara Sûresi Özelinde)

Evaluation of the Recitations Used and Indicated in Tafsîr al-Jalâleyn (With Special Reference to Sûrah Al-Baqarah)

Halil İbrahim Üren, 161-179

Din Öğretiminde Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının İmam Hatip Lisesi Müfredatındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyine Etkisi (Hitabet Dersi Örneği)

The Effect of Out-of-School Learning Environments in Religious Education on the Realization Level of Gains in the Imam Hatip High School Curriculum (Oratory Lesson Example)

Ahmet Yaman – Recep Uçar, 180-210

Hız. Peygamber'in Hadislerinde Belagat ve Fesahat: Kur'an'la Şekillenen Üslubun Dil ve Edebiyat Üzerindeki Etkileri

Rhetoric and Eloquence in the Hadiths of the Prophet Muhammad: The Effects of the Style Shaped by the Qur'an on Language and Literature

Mehmet Nezir Esin, 211-233

Şerhu'l-Akâ'id Şârihi Ferhârî'ye Göre Kelâm Sıfatı

The Attribute of Kalâm According to Sharḥ al-'Aḳā'id Commentator al-Farḥārī

Mustafa Lemsi, 234-251

Gâde es-Semmân'ın Leyletü'l-milyâr İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi

Technical and Thematic Analysis of Ghada Semman's Novel The Night of the First Billion

Betül Aslantay, 252-278

| editörden

Değerli Araştırmacılar,

2001 yılında *Marife Bilimsel Birikim* adıyla yayın hayatına başlayan dergimiz, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayınlayarak alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

TR Dizin, DOAJ, Atla Religion Database, ERIH PLUS, EBSCO Central & Eastern European Academic Source Database gibi seçkin indekslerde taranmakta olan dergimiz, A sınıfında yer alan diğer uluslararası indekslerce de taranmak için çalışmalarını sürdürmektedir.

Marife Dini Araştırmalar Dergisi olarak 25. cilt 1. sayımızla huzurlarınızdayız. Bu sayının yayınlanmasında büyük bir özveri ile çalışan tüm editöryal ekibimize, yayın sürecinde iş birliği içerisinde olan tüm yazarlarımıza ve yayın sürecine katkı sunan tüm hakemlerimize teşekkür ediyorum.

Haziran 2025 sayımızda, yayın kurulumuzun ve hakemlerimizin onayladığı *Arap Dili ve Belagatı* alanında dört, *Din Eğitimi* alanında iki, *Tefsir* alanında üç, *Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat* alanında bir, *Kelam* alanında bir, *İslam Tarihi* alanında bir olmak üzere toplam on iki araştırma makalesi yer almaktadır.

2025 yılı Aralık ayında yayınlanacak sayımız için dergimiz, 15 Temmuz - 01 Ekim tarihleri arası makale kabulüne açık olacaktır. Değerli katkılarınızı bekler, iyi çalışmalar dileriz...

Abdullah Esat Bağcı

Editör

| editorial

Dear Researchers

Our journal, which started its publishing life under the name of *Marife Bilimsel Birikim* in 2001, aims to contribute to the accumulation of knowledge in its field by publishing studies with scientific qualifications on national and international level.

Our journal, which is included in indexes such as TR Dizin, DOAJ, Atla Religion Database, ERIH PLUS, EBSCO Central & Eastern European Academic Source Database, continues its efforts to be included in other top tier international indexes.

As *Marife Turkish Jurnal f Religijs Studies*, we are here with our 25th volume 1st issue. I would like to thank our editorial team who worked with great devotion for the publication of this issue, all our authors who cooperated in the publication process, and our referees who took the time to contribute to the publication process.

In the June 2025 issue, there are twelve research articles approved by our editorial board and referees, including four in the field of *Arabic Language and Rhetoric*, two in the field of *Religious Education*, three in the field of *Tafsir*, one in the field of *Recitation the Quran and Qiraat*, one in the field of *Kalam*, and one in the field of *Islamic History*.

For our issue to be published in December 2025, our journal will be open for article acceptance between 15 July - 01 October. We look forward to your valuable contributions and wish you good work...

Abdullah Esat Bağcı

Editor

Nisâ Sûresinin 101. Âyeti Bağlamında Yolculuk ve Seferî Namazı ile İlgili Bir Değerlendirme

An Evaluation of Travel and Seferî Prayer in the Context of Verse 101 of Surah al-Nisâ

İsmail Karagöz 

Prof. Dr., Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Assist. Prof., Düzce University, Faculty of Theology, Department of Tafsir

Düzce / Türkiye

ismailkaragoz1954@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3105-3554>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.01.2025

Accepted / Kabul Tarihi: 29.06.2025

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

DOI: 10.33420/marife.1621059

Cite as / Atıf: Karagöz, İsmail. "Nisâ Sûresinin 101. Âyeti Bağlamında Yolculuk ve Seferî Namazı ile İlgili Bir Değerlendirme". *Marife* 25/1 (2025) 1-22. <https://doi.org/10.33420/marife.1621059>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermeyi teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Nisâ Sûresi'nin 101. Âyeti Bağlamında Yolculuk ve Seferî Namazı ile İlgili Bir Değerlendirme

Özet

Yüce Allah, insanlara yaratılış gayeleri olan kulluk görevlerinde rehberlik etmesi için peygamberler göndermiş ve kitaplar indirmiştir. Son peygamber Hz. Muhammed (s.a.s.), son kitap Kur'an-ı Kerim'dir. Hz. Peygamber'in Kur'an ile ilgili temel iki görevi vardır. Biri Kur'an'ı tebliğ etmek, diğeri açıklamaktır. Çünkü Kur'an'ın bazı âyetleri mufassal iken bazı âyetleri mücmeldir. Mücmel âyetlerden biri Nisâ sûresinin 101. âyetidir. Âyetle müminlerin sefere çıktıklarında, düşmanların fitnesinden korktukları zaman namazları kısaltmalarında bir günah olmadığı bildirilmektedir. Ancak âyetle kısaltmanın nasıl olacağı, namazın rekâtlarında mı, kılınısında mı yapılacağı, düşman korkusu olmadığı zaman kısaltmanın yapıp yapılmayacağı, ibadet, ticaret ve gezi amaçlı yapılan yolculuklarda kısaltma yapıp yapılmayacağı beyan edilmemiştir. Bu konularda açıklamayı Hz. Peygamber (s.a.s.) yapmış ve beş vakit namazın rekât sayılarını, ilk ve son vakitlerini ve kılınıs biçimini açıkladığı gibi seferilikte hangi namazlarda kısaltmanın nasıl yapılacağını, ne kadar mesafeye gidilip, burada ne kadar kalındığı zaman seferi olunacağını beyan etmiştir. Ancak fakih ve müfessirler, âyetin mücmel olması ve konu ile ilgili hadislerin farklı bilgiler içermesi sebebiyle seferî olmada esas alınacak olan kriter, sefer mesafesi, gidilen yerde kalış süresi, yolculuk, korku ve savaş hallerinde dört rekâtlı farz namazların kaç rekât kılınacağı, kısaltmanın zorunlu veya ihtiyari olup olmadığı konularında ihtilaf etmişlerdir. Hadisleri dikkate alan cumhur, yolcu sayılabilmek için belirli bir mesafeye gitmeyi ve orada belli bir süre kalmayı şart koşturmuştur. Sefer mesafesi için Hanefî müctehitler, "zamanı"; cumhur, "mesafeyi" esas almıştır. Hanefîlere göre bir insanın yolcu sayılabilmesi için mutedil beldelerde yılın en kısa günlerinde "üç günlük" bir mesafeye yaya yürüyüşüyle gitmesi ve orada 15 günden az bir süre kalmaya niyet etmesi gerekir. "Mesafe" kriterini esas alan Cumhur, sefer mesafesi olarak Mekke-Cidde, Mekke-Taif ve Mekke-Uşfan arasındaki mesafeyi zikretmişlerdir. Mekke-Cidde arası 79 km, Mekke-Taif arası 88 km ve Mekke-Uşfan arası 90 km'dir. Günümüzde Mekke, Cidde ve Taif şehirlerinin büyüdüğü göz önüne alınırsa sefer mesafesinin azamî 90 km olduğu anlaşılır. Sefer mesafesi olarak hadislerde zikredilen berîd, fersah ve mil üzerinden yapılan hesaplamada sefer mesafesi olarak 88.704 km tespit edilmiştir. Son devir Hanefî âlimleri de bir insanın bir günde yaya yürüyüşüyle 30 km, üç günde 90 km gidebileceğini kabul etmişler ve sefer mesafesi olarak 90 km'yi benimsemişlerdir. Hanefîlere göre, sefer mesafesindeki bir yere 15 günden az bir süre kalmak içir giden bir insanın misafir sayılmasına karşılık cumhur, giriş ve çıkış günleri hariç 3 gün kalan kimse misafir sayılacağı görüşündedir.

Seferilikte dört rekâtlı namazları kısaltmanın, farz veya sünnet, azimet veya ruhsat, zorunlu veya ihtiyari oluşunda ihtilaf edilmiştir. Bazı müctehitlere göre yolculukta dört rekâtlı farz namazları iki rekât olarak kılmak azimet ve farzdır. Bu görüşte olanlara göre dört rekâtlı farz namazlar, dört rekât kılınamaz. Cumhura göre yolculukta dört rekâtlı farz namazları iki rekât olarak kılmak sünnet ve ruhsattır. Bu görüş sahiplerine göre mümin, muhayyerdir, iki rekât veya dört rekât olarak namazlarını kılabilir.

Makalemizde seferîlik ve seferî namazıyla ilgili İslâm âlimlerinin görüşleri ve esas aldıkları deliller analiz edilmiştir. Yaptığımız çalışma sonunda bir müminin, herhangi bir amaçla, sürekli ikamet ettiği yerden 90 km uzaklıkta bir yere gittiği ve burada 15 günden az kaldığı zaman misafir sayılacağı ve dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kılmasının daha isabetli olacağı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Seferîlik, Mesafe, Zaman, Namaz Kısaltma.

An Evaluation of Journey and Seferi Prayer in the Context of the Verse 101 of Surah al-Nisâ

Summary

Almighty Allah sent prophets and sent down books to guide people in their duties of servitude, which is the purpose of their creation. The last prophet is Muhammad (pbuh) and the last book is the Holy Quran. The Prophet has two main duties regarding the Quran. One is to convey the Quran, the other is to explain it. This is because some verses of the Quran are detailed, while others are concise. One of the summary verses is verse 101 of Surah Al-Nisa. The verse states that there is no sin in shortening prayers when believers go on a journey and fear the fitnah (trial) of the enemy. However, the verse does not specify how the shortening should be done whether it should be done in the number of rakats or in the manner of performing the prayer, whether it should be done when there is no fear of the

enemy, or whether it should be done during journeys made for worship, trade, or travel. The Prophet (pbuh) provided clarification on these matters, explaining the number of rakats for the five daily prayers, their first and last times and the manner of their performance. He also specified how shortening should be done in which prayers during travel, the distance that must be traveled and the duration of stay required to qualify as travel. However, jurists and exegetes have differed on the criteria to be considered for travel, the travel distance, the duration of stay at the destination, the circumstances of travel, fear, and war, as well as the number of rakats to be performed for four-rakat obligatory prayers and whether shortening is mandatory or optional, due to the brevity of the verse and the differing information contained in the hadiths related to the subject. The majority, taking the hadiths into consideration, have stipulated that in order to be considered a traveler, one must travel a certain distance and stay there for a certain period of time. For the distance of travel, the Hanafi jurists have taken "time" as the basis, while the majority have taken "distance" as the basis. According to the Hanafi school, for a person to be considered a traveler, they must walk a distance of "three days" on foot in moderate climates during the shortest days of the year and intend to stay there for less than 15 days. The majority, who base their opinion on the "distance" criterion, mention the distances between Mecca and Jeddah, Mecca and Taif, and Mecca and Usfan as travel distances. The distance between Mecca and Jeddah is 79 km, between Mecca and Taif is 88 km, and between Mecca and Usfan is 90 km. Considering the growth of the cities of Mecca, Jeddah, and Taif today, it is understood that the maximum travel distance is 90 km. Calculations based on the terms "berid," "fersah," and "mil" mentioned in the hadiths for travel distance have determined the travel distance to be 88,704 km. Later Hanafi scholars also accepted that a person could walk 30 km in a day and 90 km in three days, and adopted 90 km as the travel distance. According to the Hanafis, a person who stays in a place within the travel distance for less than 15 days is considered a guest, while the majority opinion holds that a person who stays for three days, excluding the days of arrival and departure, is considered a guest.

There is disagreement regarding whether shortening four-rakat prayers during travel is obligatory or recommended, mandatory or optional or a matter of choice. According to some jurists, performing four-rakat obligatory prayers as two rakats during travel is mandatory and obligatory. According to this view, four-rakat obligatory prayers cannot be performed as four rakats. According to the majority, performing four-rakat obligatory prayers as two rakats while traveling is sunnah and ruhsat. According to those who hold this view, a believer has the option to perform their prayers as two rakats or four rakats.

In our article, we analyzed the views of Islamic scholars on traveling and traveling prayers and the evidence they relied on. As a result of our study, it has been concluded that a believer who travels 90 km away from their permanent residence for any purpose and stays there for less than 15 days is considered a traveler, and it is more appropriate for them to perform four-rakat prayers as two rakats.

Keywords: Tafsir, Travel, Distance, Time, Prayer Abbreviation.

Giriş

Yüce Allah, yeryüzünün halifeleri yaptığı insanları¹ kendisine ibadet etmelerini için yaratmıştır.² Bu görevini yerine getirmelerinde rehber olmaları için insanlardan peygamberler seçmiş ve onlara kitaplar vermiştir.³ Son peygamber Hz. Muhammed (s.a.s),⁴ son kitap da Kur'an-ı Kerim'dir.⁵ Kur'an, hayatın her alanında rehberdir.⁶ Hz. Peygamber'in Kur'an'ı "tebliğ etme",⁷ "açıklama"⁸ ve "öğretme"⁹

¹ el-Fâtır 3/39.

² ez-Zâriyât 51/56.

³ el-Hadîd 57/25.

⁴ el-Ahzâb 33/40.

⁵ el-Bakara 20185.

⁶ en-Nahl 16/89.

⁷ en-Nahl 16/44.

görevi vardır. Çünkü Kur'an'ın bir kısım âyetleri muhkem ve mufassal iken bir kısım âyetleri mücmel ve müphemdir. Hz. Peygamber (s.a.s.), mücmel ve müphem olan âyetleri açıklamıştır. Mesela namazların rekât sayılarını, ilk ve son vakitlerini, yolcu ve mukim iken namazların nasıl kılınacağını beyan etmiştir. Mücmel ve müphem olan ve Hz. Peygamber'in beyanına ihtiyacı olan âyetlerden birisi Nisâ sûresinin 101. âyetidir:

وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا

“Yeryüzünde yolculuğa çıktığınız zaman inkâr edenlerin sizi fitneye düşürmesinden korkarsanız, namazı kısaltmanızda size hiçbir günah yoktur. Ey müminler! Şüphesiz kâfirler, sizin apaçık düşmanlarınızdır.”

Bu âyette geçen *وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ* “Yeryüzünde yolculuğa çıktığınız zaman” cümlesi, “savaşa çıktığınız zaman” anlamında mı veya “herhangi bir yolculuğa çıktığınız zaman” anlamında mıdır? *أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ* “namazı kısaltmanızda” ifadesinde sözü edilen kısaltma, namazın rekât sayısında mı veya kılınışında mı olacak? Kısaltma, zorunlu mu ihtiyarî midir? *إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا* “inkâr edenlerin sizi fitneye düşürmesinden korkarsanız” cümlesinde geçen “fitne korkusu” namazı kısaltmanın şartı mıdır? Âyetin hükmü savaş sürecinde ve fitne korkusu ile mi sınırlıdır? Hangi amaçla yolculuk yapılırsa, yolculuk yapılacak mesafe ve gidilen yerde ne kadar kalınırsa namazda kısaltma yapılır? Bunların hiçbiri âyette açık değildir. Bu itibarla âyetin anlamında ihtilaf edilmiştir.¹⁰

Seferilik konusunda üç makale¹¹ ve iki kitap yayınlanmıştır.¹² Bizim çalışmamız münhasıran âyetin anlamı, namazla ilgili yolculuk hükümleri ve bu konudaki İslâm âlimlerinin görüşleriyle ilgilidir.

1. Kavramsal Çerçeve

Çok anlamlı bir kelime olan “darb” (ضَرَبَ), sözlükte örnek vermek, bir şeye katılmak, yüz çevirmek, karıştırmak; “alâ” (على) edatı ile kullanıldığı zaman vurmak,

→

⁸ en-Nahl 16/44.

⁹ Âl-i İmrân 3/164.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 5/350-363; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3/338-342.

¹¹ Bedri Aslan, “Seferilik Tespiti Hususunda İmam Ebû Hanife ve İmam Şafî'nin Görüşlerinin Sonraki Dönemlere Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Artuklu Akademi / Journal of Artuklu Academia*, 3/2 (2016), 81-105; Halil İbrahim Acar, “Seferilikte Mesafe ve Zaman Kriteri İle İlgili Değerlendirmeler”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12/20 (2017), 37-52; Suat Erdem, “İslâm Hukûkunda Seferiliğin Ölçütü”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18 (2011), 111-128.

¹² İsmail Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Seferilik ve Hükümleri* (Ankara: Kitap Neşriyat, 2005); Tartışmalı ilmi toplantı bildirilerinden oluşan “Seferilik ve Hükümleri” adlı kitap. Yayına hazırlayanlar; İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Yayınları, 1997).

dövmek, yazmak ve bir şeyi yaptırmak; “an” (عن) edatı ile kullanıldığı zaman terk etmek ve bırakmak; “fi” (في) edatı ile kullanıldığı zaman yolculuğa çıkmak, gezmek, dolaşmak, “ilâ” (إلى) edatı ile kullanıldığı zaman çılmak anlamlarına gelir.¹³ Kelime Kur'an'da örnek vermek,¹⁴ bir şeye vurmak,¹⁵ savaşa katılmak,¹⁶ gezmek, dolaşmak,¹⁷ engel koymak,¹⁸ örtmek,¹⁹ terk etmek,²⁰ bir şey söylemek,²¹ konumuz olan âyetinde²² yolculuk yapmak anlamında kullanılmıştır.²³

Kasr (قصر) sözlükte kısa olmak, kısaltmak ve azaltmak, ulaşmamak, hapsedmek anlamına gelir.²⁴ Kelime konumuz olan âyetinde “kısaltmak”²⁵ anlamındadır.

يَفْتِنُ Fiilinin mastarı olan “f-t-n” (الفتنة) sözlükte denemek, birini azdırmak, dininden dönmesi için birine baskı yapmak, bir şeyden hoşlanmak; azgınlık, sapkınlık, azap, fikir ayrılığı, siyasî ve sosyal karışıklıklar, inkâr, günah, sıkıntı, azap, mal ve evlat anlamlarına gelir.²⁶ Bu kelime Kur'an-ı Kerîm'de şirk,²⁷ inkâr,²⁸ imtihan,²⁹ azap, işkence,³⁰ ateşte yakmak,³¹ cana kıymak,³² şaşırtmak,³³ dalalet,³⁴ bela, afet, “musibet,³⁵ mazeret,³⁶ deli,³⁷ günah, isyan³⁸ ve zulüm³⁹ anlamlarında kullanılmıştır. Konumuz olan âyetinde kâfirlerin müminlerin namaz kılmalarına engel olmaları veya namaz kılariken saldırıp şiddet uygulamaları veya onları öldürmeleri veya esir

¹³ Ebû'l-Hüseyn Ahmed ibn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârun (Beyrut: İttihâdül-Kitâbi'l-Arab, 2002), 3/397; Zeynüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdülkâdir er-Râzi, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrut: Dâru'l-Besâir, 1987), 183; Ebû'l-Fadl, Muhammed b. Mükerrrem ibn Manzûr, *Lesânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 1/543.

¹⁴ el-Bakara 2/26.

¹⁵ el-Bakara 2/60, 61, 73; en-Nisâ 4/34.

¹⁶ Âl-i İmrân 3/156; en-Nisâ 4/94.

¹⁷ el-Bakara 2/273.

¹⁸ el-Kehf 18/11.

¹⁹ en-Nur 24/31.

²⁰ ez-Zuhurf 43/5.

²¹ ez-Zuhurf 43/58.

²² Âl-i İmrân 3/156; en-Nisâ 4/94.

²³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 1/522.

²⁴ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga*, 5/96; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/95.

²⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidü't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407), 1/558.

²⁶ Râzi, *Muhtârü's-sihâh*, 234; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, 13/318.

²⁷ el-Bakara 2/191.

²⁸ Âl-i İmrân 3/7.

²⁹ el-Ankebût 29/3.

³⁰ el-Ankebût 29/10.

³¹ ez-Zâriyât 51/13-14.

³² en-Nisâ 4/101.

³³ el-Mâide 5/49.

³⁴ el-Mâide 5/41.

³⁵ en-Nûr 24/63.

³⁶ el-En'âm, 6/23.

³⁷ el-Kalem 68/1-2.

³⁸ et-Tevbe 9/49.

³⁹ el-Mümtehine 60/5.

almaları anlamındadır.⁴⁰

2. Seferîlik

Sözlükte, “bir mesafeyi kat etmek” anlamına gelen⁴¹ “sefer” kelimesi istilâhta “belirli bir mesafeye gitmek ve orada belirli bir süre kalmak üzere yola çıkmak” anlamına gelir.⁴² Seferiliğin meşruyeti kitap, sünnet ve icma ile sabittir.⁴³ Kur’an’da “sefer” anlamında “darb fi’l-ard”,⁴⁴ “seyâhat”⁴⁵ ve “seyr”⁴⁶ kelimeleri kullanılmıştır. Konumuz olan âyette إِذَا صَرْتُمْ فِي الْأَرْضِ “Yeryüzünde yolculuğa çıktığınız zaman” cümlesi mutlak olarak zikredilmiş, yolculuğun çeşidi beyan edilmemiştir.⁴⁷ Bu sebeple âyette sözü edilen “yolculuk” iki şekilde anlaşılmıştır.⁴⁸

2.1. Cümle, “Herhangi Bir Yolculuğa Çıktığınız Zaman” Anlamındadır.⁴⁹

Hz. Ali (ö. 40/661) konu ile ilgili olarak şöyle demiştir: “Bir kısım tüccar, Resûlullah’a sordular ve dediler ki: Ey Allah’ın Resûlü! Biz seyahate çıkıyoruz, namazları nasıl kılacağız? Allah “Yeryüzünde yolculuğa çıktığınız zaman inkâr edenlerin sizi fitneye düşürmesinden korkarsanız, namazı kısaltmanızda size hiçbir günah yoktur.” âyetini indirdi.⁵⁰ Hz. Ömer (ö. 23/644), hac için Medine’den Mekke’ye gittiği zaman, Mekke halkına dört rekâtlı namazları iki rekât kıldırmış, sonra “Ey Mekke halkı! Namazı tamamlayın. Biz seferî bir cemaatiz” demiştir.⁵¹ Sahâbî Imran b. Husayn (ö. 52/672), “Resûlullah (s.a.s) Mekke’de dört rekâtlı namazı iki rekât kıldırdı, sonra selam verdi ve “Ey Mekke halkı! Namazı tamamlayın, biz seferî bir cemaatiz” dedi”, demiştir.⁵²

Bu rivayetlere göre bir kimse ister savaş veya ibadet ister iş, gezi veya eğitim için yolculuk yapsın yolcu sayılır.

2.2. Cümle “Savaş İçin Yolculuk Yaptığınız Zaman” Anlamındadır.⁵³

Hz. Âişe (ö. 68/678) yolculuk namazı ile ilgili, اَمْتُوا صَلَاتَكُمْ “Namazınızı tam kılın”

⁴⁰ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an tefsîri âyi’l-Kuran* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 7/40.

⁴¹ Levis Me’lûf, *el-Müncid fi’l-lüğa* (Beyrut: y.y., 1986), 337.

⁴² Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü’t-ta’rîfât*, (b.y., y.y., ts), II/9.

⁴³ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerh’u meânî’l-âsar* (Beyrut, Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1979), 1/416.

⁴⁴ en/Nisâ 4/101; el-Mâide 5/106; el-Müzzemmil 73/20.

⁴⁵ et-Tevbe 9/112.

⁴⁶ Mesela bk. Âl-i İmrân 3/137; el-En’âm 6/11; en-Nahl 16/36...

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 3/337.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb (et-Tefsîru’l-kebîr)* (Beyrut: Dâru’t-türâsî’l-arabiyyi, 1420), 11/199-200.

⁴⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/404.

⁵⁰ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ سَأَلَ قَوْمٌ مِنَ التَّجَارِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَصْرِبُ فِي الْأَرْضِ فَكَيْفَ نُصَلِّي؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: وَإِذَا صَرْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ

⁵¹ اَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ كَانَ إِذَا قَدِمَ مَكَّةَ صَلَّى بِهِمْ رَكْعَتَيْنِ. ثُمَّ يَقُولُ: يَا أَهْلَ مَكَّةَ أَتُحِبُّونَ صَلَاتَكُمْ فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ (Beyrut: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 2004), 2/206 (No:504).

⁵² Ebû Süleyman عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِمَكَّةَ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ وَقَالَ يَا أَهْلَ مَكَّةَ أَتُحِبُّونَ صَلَاتَكُمْ فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1979), 2/178 (No: 879).

⁵³ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 5/360.

demiş, kendisine “Resûlullah (s.a.s.) yolcu iken namazları iki rekât kılıyor.” denilmiş, Hz. Âişe “Resûlullah (s.a.s.) savaş ve düşmandan korku halinde idi, siz şimdi korkuyor musunuz?” cevabını vermiştir.⁵⁴

Âyeti bağlamında değerlendirdiğimiz zaman sözü edilen yolculuğun “savaş için yapılan yolculuk” olduğu anlaşılmaktadır. Sûrenin “*Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman*” diye başlayan 94. âyetindeki yolculuk, savaş için yapılan yolculuktur. Konumuz olan âyette “*inkâr edenlerin sizi fitneye düşürmesinden korkarsanız*” denilmektedir. 102. âyet de savaş halinde cemaatle namazın nasıl kılınacağı beyan edilmektedir. Bununla birlikte konumuz olan âyette, ibadet, ticaret ve benzeri amaçla yapılan yolculukta namazın kısaltılmasına da bir işaret vardır. Hz. Peygamber’in uygulaması ve beyanları da bu istikamete olmuştur.

3. Seferîlikte Namaz

“*Yeryüzünde yolculuğa çıktığınız zaman namazı kısaltmanızda size hiçbir günah yoktur.*” cümlesi, yolculukta namazların kısaltılabileceğini beyan etmektedir. Ancak hangi namazlarda kısaltma yapılacaktır, kısaltma namazların rekât sayısında mı, kılınış biçiminde mi yapılacaktır? açık değildir. *“أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ”* “*Namazlardan kısaltmanız*” cümlesinde geçen “min” (مِنْ) edatı ba’zıyyedir. Buna göre cümle, “*yolculuğa çıktığınız zaman namazınızdan biraz kısaltabilirsiniz*” anlamındadır. “Biraz kısaltma” namazın rekâtında mı veya kıyam, kıraat, rükû ve secdesinde mi yapılacaktır? Kısaltma namazın rekâtında ise 2, 3 ve 4 rekât namazlarda nasıl kısaltma yapılacaktır? “Biraz kısaltma”, korku haline mi mahsustur? Yoksa güven halinde de kısaltma yapılabilir mi? Yolculukta namazı kısaltma zorunlu mu yoksa ihtiyarî/ruhsat mıdır? “Biraz kısaltma”, güven halinde söz konusu ise hangi mesafeye gidildiği ve burada ne kadar kalındığı zaman kısaltma yapılacaktır? Âyette bunların hiçbirini beyan edilmemiştir. Bütün bu hususlar İslam âlimleri arasında ihtilafa sebep olmuştur.

3.1. Kısaltma, Savaş ve Korku Halinde, Yürüyerek, Binit Üzerinde veya İma ile Kılınarak Uygulanır.⁵⁵

Mümin, namazı nasıl gücü yetiyorsa o şekilde, ayakta, oturarak veya ima ile kılar. Çünkü ayette namazı kısaltma, *“inkâr edenlerin sizi fitneye düşürmesinden korkarsanız”* şartına bağlanmıştır. Dolayısıyla bu âyet, “*Ey müminler! Eğer düşman veya herhangi bir tehlikeden korkarsanız namazı yürüyerek veya binek üzerinde kılabilirsiniz*”⁵⁶ anlamındaki âyet gibidir. Hz. Aişe, Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687)⁵⁷ ve Hanefî müçtehitler⁵⁸ bu görüştedir. Cassâs (ö. 370/981),

⁵⁴ أَمَّا صَلَاتُكُمْ فَقَالُوا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِي السَّيْرِ رُكْعَتَيْنِ؟ فَقَالَتْ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي حَرْبٍ وَكَانَ يَخَافُ هَلْ

تَخَافُونَ أَنْتُمْ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/409.

⁵⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/316.

⁵⁶ el-Bakara 2/239.

⁵⁷ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/523.

⁵⁸ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/252-253; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/360.

âyette namazı kısaltmak ile maksadın, kıyam, rükû ve secdeyi terk edip namazı ima ile kılmak olduğunu söylemiştir.⁵⁹

3.2. Kısaltma, Savaş ve Korku Halinde İken Dört Rekâtlı Farz Namazlar İki Rekât Kılınarak Uygulanır.⁶⁰

Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675) ve Dâvûd b. Ali ez-Zâhiri (ö. 270/884) bu görüştedir.⁶¹ Buna Nisâ 102. âyet delalet eder.

3.3. Kısaltma, Savaş ve Korku Halinde Bir Rekât, Güven Halinde İki Rekât Kılınarak Uygulanır.⁶²

Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Hasan el Basrî (ö. 110/728) bu görüştedir.⁶³ Mücâhid b. Cebr, Abdullah b. Abbâs'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Allah, namazı Peygamberinizin diliyle mukim iken dört, yolcu iken iki, korku halinde bir rekât farz kıldı."⁶⁴

3.4. Kısaltma, Hem Savaş ve Korku Hem Güven Halinde Dört Rekâtlı Farz Namazlar İki Rekât Kılınarak Uygulanır.

İslam âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Bu görüşte olanlar görüşlerini, aşağıdaki hadislerle ve benzerlerine⁶⁵ dayandırmışlardır.

Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), şöyle demiştir: "Mina'da Peygamber ile dört rekâtlı namazları iki rekât kıldım. Ebû Bekir ile birlikte iki rekât kıldım. Ömer ile birlikte iki rekât kıldım."⁶⁶

Hz. Peygamber'in Yemen'e vali gönderdiği sahâbî Ya'lâ b. Ümeyye (ö. 60/697) şöyle demiştir: "Ömer b. Hattâb'a, yüce Allah, '*kâfirlerin sizi fitneye düşürmesinden korkarsanız namazı kısaltmanızda size günah yoktur*' buyuruyor, hâlbuki insanlar güvene ermiştir" dedim. O, "senin hayret ettiğine ben de hayret ettim ve Resûlullah'a bu durumu sordum, "Seferde namazı biraz kısaltarak kılmak, Allah'ın size lütfettiği bir sadakadır. O'nun sadakasını kabul ediniz" buyurdu." demiştir.⁶⁷

Horasan valiliği yapan Ümeyye b. Abdullah b. Hâlid (ö. ?), Abdullah b. Ömer'e, "Biz mukim kimsenin namazını ve korku namazını Kur'an'da buluyoruz, yolcu kimsenin namazını ise bulamıyoruz" diye sorması üzerine Abdullah, ona,

⁵⁹ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/236; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 5/361.

⁶⁰ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/236; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 5/360.

⁶¹ Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 1/523; Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/237.

⁶² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 5/360.

⁶³ Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 1/523.

⁶⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi' u's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), "Salâtü'l-Misâfirin ve Kasruhâ", 5 (No:687).

⁶⁵ Mesela bk. Buhârî Muhammed b. İsmi'ül, *el-Câmi'us-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), "Taksîru's-Salâti", 2 (No:1084); Müslim, *el-Câmi'us-sahih*, "Salâtü'l-Misâfirin", 19 (No:619).

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 6/73 (No: 3593).

⁶⁷ قَالَ قُلْتُ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَقَدْ أَمَرَ النَّاسُ فَقَالَ عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتُ مِنْهُ فَمَسَّاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ صَدَقَ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَأَقْبَلُوا صَدَقَهُ MISÂFİRİN ve Kasruhâ" 4 (No: 686).

“Allah bize Muhammed’i gönderdi, biz bir şey bilmiyorduk, her şeyi o bize öğretti. Biz ancak Muhammed’in yaptığını gördüğümüz gibi yapıyoruz.” cevabını vermiştir.⁶⁸

Abdullah b. Abbâs, “Peygamber (s.a.s.), Medine’den Mekke’ye gitmek üzere yola çıktı. Âlemlerin Rabbi Allah’tan başka hiçbir korkusu yoktu. Böyle iken namazları iki rekât olarak kıldı, demiştir.”⁶⁹

3.5. Kısaltma, Savaş ve Korku veya Güven Halinde İken Dört Rekâtlı Farz Namazlar İki Rekât Kılınarak Uygulanır; Ancak Bu, Farz Namazları Kısaltmak Değil, Tam Kılmaktır.

Bu görüşe şu hadisler ve benzerleri⁷⁰ delil olarak zikredilmiştir: Hz. Ömer, “Cuma namazı iki rekâttır. Ramazan Bayramı namazı iki rekâttır. Kurban bayram namazı iki rekâttır, yolcu namazı iki rekâttır. Muhammed’in diliyle bu namazlar, iki rekât olarak beyan edilmiş olup tamdır, kısaltma değildir.” demiştir.⁷¹

Süddî el-Kebîr (ö. 127/745) “Seferde dört rekâtlı farz namazları iki rekât kı-larsan bu, namazı tam kılmaktır.” demiştir.⁷²

Amr b. Dînâr (ö. 126/744): “*İnkâr edenlerin sizi fitneye düşürmesinden korkarsanız*” sözüne gelince bu, ancak yolcunun ‘kâfirlerden korktuğu zamanla’ ilgili-dir. Peygamber (s.a.s.), sonra, seferde farz namazı, iki rekât olarak kılmayı sünnet kıldı. Namazı seferde iki rekât olarak kılmak, namazı kısaltmak değil, hakkıyla tam kılmaktır.” demiştir.⁷³

H. Peygamber, namazların rekâtlarını açıkladığı gibi, seferde iken namazla-rın nasıl kılınacağını da açıklamıştır. Hz. Peygamber’in bütün seferlerinde gerek korku halinde gerekse güven halinde dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kıldığı konusunda hiç ihtilaf edilmemiştir.⁷⁴ Dolayısıyla “seferle” ilgili hükümler, hadislere dayanılarak ortaya konulmuştur. Hadis kitaplarında konu ile ilgili hadislerde sefer mesafesi ve müddeti, seferin ruhsat veya azimet oluşu ve hangi namazların kaç rekât kılınacağı ile ilgili açık beyanlar vardır.

4. Seferîlikte Dört Rekâtlı Namazları İki Rekât Olarak Kılmanın, Farz veya Sünnet, Azimet veya Ruhsat Olması

Konumuz olan âyetin “*Yeryüzünde yolculuğa çıktığınız zaman inkâr edenlerin*

⁶⁸ إِنَّا نَجِدُ صَلَاةَ الْحَضَرِّ وَصَلَاةَ الْخَوْفِ فِي الْقُرْآنِ وَلَا نَجِدُ صَلَاةَ السَّفَرِ ؟ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ إِلَيْنَا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا نَعْلَمُ شَيْئًا فَإِنَّا

نَفَعَلْنَا كَمَا رَأَيْنَا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْعَلُ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd ibn Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982) “İkâmetü’s-Salâti”, 73 (No:1066).

⁶⁹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), “Salât”, 391 (No: 547).

⁷⁰ Mesela bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-İhsân fî takrîbi sahihi İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988), 6/447 (No: 2738).

⁷¹ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 1/271 (No:494).

⁷² Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 5/360.

⁷³ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ قَالَ أَمَّا قَوْلُهُ: إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا قَالُوا إِنَّمَا ذَلِكَ إِذَا خَافُوا الَّذِينَ كَفَرُوا وَسَنَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ رَكْعَتَيْنِ وَلَيْسَ بِقِصْرِ وَلَكِنَّهَا وَفَاءٌ Ebû Bekr Abdürrazzâk b. Hemmâm es-Sana’ânî, *el-Musannef*, (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1403), 2/517 (No: 4274).

⁷⁴ Hamdi Yazır, *Hak dini Kur’an dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 2/1443.

sizi fitneye düşürmesinden korkarsanız, namazı kısaltmanızda size hiçbir günah yoktur.” cümlesinde sefer halinde namazda bir kısaltma yapmanın “ruhsat” olduğuna işaret edilirken, Abdullah b. Abbâs’ın, “Allah, namazı Peygamberinizin (s.a.s.) dili ile mukim iken dört, yolcu iken iki, korku halinde bir rekât farz kıldı.”⁷⁵ hadisinde “azimet” olduğu bildirilmektedir. Hadis kaynaklarında zikredilen rivayetlerin çoğu, Hz. Peygamber’in, sahabe ve tabiîlerin dört rekâtlı farz namazları iki rekât olarak kıldıklarını beyan etmektedir. Bu sebeple seferde namazları kısaltmanın hükmünün farz veya sünnet, azimet veya ruhsat olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir.

4.1. Yolculukta Dört Rekâtlı Namazları İki Rekât Olarak Kılmak Azimet ve Farzdır.⁷⁶

Hz. Ömer, Abdullah b. Mes’ud, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdillâh, Saîd b. Cübeyr, Ömer b. Abdilazîz, (ö. 101/721), Hasan el-Basî (ö. 110/728), Katade b. Diâme (ö. 117/735), Süddî el-Kebîr,⁷⁷ Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738), Ebû Hanîfe (ö. 50/767) ve talebeleri, Süfyân b. Saîd es-Sevrî (ö.161/777) ve selef âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir.⁷⁸ Mâlikî âlimi Eşheb (ö. 204/819), Mâlik b. Enes’in (ö. 179/795) de bu görüşte olduğunu söylemiştir.⁷⁹ Bu görüş sahipleri, şu hadisleri ve benzerlerini⁸⁰ delil almışlardır.⁸¹

Hz. Aişe, şöyle demiştir: “Namazlar mukim ve misafir iken iki rekât iki rekât farz kılınırdı. Yolculukta iki rekât olarak kaldı, mukim iken iki rekât ilave oldu.”⁸² “İkamet ve seferi namazı ikişer rekât olarak farz kılındı. Resûlullah, Medine’de mukim olunca ikamet namazı ikişer rekât artırıldı. Kiraatin uzunluğundan dolayı sabah namazı, gündüzün vitri olduğu için akşam namazı hizada ve seferde iki ve üç rekât olarak bırakıldı.”⁸³

Tahâvî (ö. 321/933), Nisâ Süresi’nin 101. âyetinin ruhsata da azimete de delil olamayacağı görüşündedir. Çünkü “günah yoktur” cümlesi, muhayyerliğe de zorunluluğa da delalet eder. Ayrıca Resûlullah’ın bütün seferlerinde dört rekâtlı farz namazları iki rekât olarak kıldığı tevatürle sabittir. Dolayısıyla yolculukta dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kılmanın farz ve azimet oluşu hadislerden istin-

⁷⁵ قَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَضَرِ أَرْبَعًا وَفِي السَّفَرِ رَكْعَتَيْنِ وَفِي الْخَوْفِ رَكْعَةً Müslim, *el-Câmi’u’s-sahih*, “Salâtü’l-Müsâfirîn ve Kasruhâ”, 5 (No:687).

⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 5/351; Ebû Bekr b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâyi’u’s-sanâyi fi tedrîbi’ş-şerâ’î*, (Beyrut: y.y., ts), 1/121-122.

⁷⁷ Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl fi meâni’t-tenzîl*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 2/152.

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâyi’u’s-sanâyi*, 1/91-92; Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, 2/253; Cemâlüddîn, Abdullah b. Yusuf ez-Zeyle’î, *Nasbü’r-râye liehâdisi’l-hidâye* (Mısır: y.y., 1938), 1/188-190; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddî’l-muhtâr ‘alâ dürrî’l-muhtâr şerhu tenvîrî’l-ebsâr* (Beyrut: y.y., 1966), 2/123-124; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylû’l-evtâr şerhu muntekâ’l-ahbâr min ehâdisi seyyidi’l-ahyar*, (Mısır: y.y., 1347), 3/170-171; Ebû’l-Feraç, Abdurrahman b. Ebî Ömer Muhammed b. Ahmed ibn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr alâ metnî’l-muknî’* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1984), 2/100.

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 5/352.

⁸⁰ Müslim, *el-Câmi’us-sahih*, “Salâtü’l-Misâfirîn ve Kasruhâ”, 4-5 (No:687); İbn Mâce, *es-Sünen*, “İkametü’s-Salâti”, 73; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 1/271 (No:494).

⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 5/351.

⁸² قُرِضَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ فَأَوْرَثَ صَلَاةُ السَّفَرِ وَزِيدَ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ Müslim, *el-Câmi’u’s-sahih*, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 1 (No: 685).

⁸³ قُرِضَتْ صَلَاةُ السَّفَرِ وَالْحَضَرِ رَكْعَتَيْنِ، فَلَمَّا أَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكْعَتَانِ رَكْعَتَانِ، وَتَرَكْتُ صَلَاةَ الْفَجْرِ لَطُولِ الْفَرَاةِ، وَصَلَاةَ الْمَغْرِبِ لِأَنَّهَا وَتَرْتُ النَّهَارَ İbn Hibbân, *el-lhsân fi takrîbi sahihi İbn Hibbân*, 6/447 (No: 2738).

bat edilmiştir.⁸⁴

Bu görüş sahiplerine göre seferde dört rekâtlı farz namazları tam kılmak caiz değildir.⁸⁵ Seferde dört rekâtlı farz namazlar iki rekât olarak kılındığı zaman ittifakla farz eda edilmiş olur. Dört rekât olarak kılmada ittifak yoktur. Hammâd b. Ebû Süleyman'a göre bir kimse seferde namazı tam kılsa bu namazı iade etmesi gerekir.⁸⁶

Abdullah b. Abbâs'a göre, "seferde namazları dört rekât olarak kılan kimse hazarda mukim iken dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kılan kimse gibi olur."⁸⁷ Ömer b. Abdülaziz, "Seferde dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kılmak şarttır, dört rekât olarak kılmak iyi olmaz."⁸⁸ demiştir.

Tahâvî, bu konudaki rivayetleri naklettikten sonra, "Bu hadisler, seferî kimseye öğle, ikindi ve yatsı namazlarında farz olan sadece iki rekâttır. Misafirin iki rekâtı, mukimin dört rekâtı gibidir. Dolayısıyla mukim, dört rekâtlı farzlara ilave yapamayacağı gibi misafir de iki rekâta ilave yapamaz." demiştir.⁸⁹

Kâsânî (ö. 587/1191), "Seferde dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kılmak ruhsat, dört rekât kılmak azimet olsaydı Hz. Peygamber, azimeti sürekli terk edip seferde namazı iki rekât olarak kılmazdı. Çünkü azimeti ifa etmek daha faziletlidir. Resûlullah, ibadetlerde daha faziletli olanı tercih eder, ümmetine ruhsat olduğunu öğretmek için de bir iki kere terk ederdi. Daha faziletli olanı sürekli terk etmezdi. Resûlullah (s.a.s.), hac için gittiği Mekke'de dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kıldırması, Mekke halkına "Ey Mekke halkı! Siz namazınızı dört rekâta tamamlayın, çünkü biz seferiyiz." demiştir.⁹⁰ Eğer dört kılmak caiz olsaydı. Harem-i Şerifte yapılan ibadete kat kat sevap verildiği için Resûlullah burada ibadet yapmayı ganimet bilir ve namazı dört rekât kıldı." demiştir.⁹¹

4.2. Yolculukta Dört Rekâtlı Namazları İki Rekât Olarak Kılmak Sünnettir.⁹²

Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, imam Mâlik (ö. 179/795), imam Şâfiî (ö. 204/820), imam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İslam âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir.⁹³ İmam Mâlik'e göre seferde namazları tam kılan kimsenin namazı sahih olur; ancak bu kimse sünnet sevabından mahrum kalır.⁹⁴ Hattâbî (ö.

⁸⁴ Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, 1/416.

⁸⁵ Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd şerhu sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 4/45.

⁸⁶ Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed, *Meâlimü's-sünen* (Halep: y.y., 1933), 1/260; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/267-268; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/100; Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/317.

⁸⁷ İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Muhammed b. Kudame b. Mikdâm b. Nasr b. Abdillâh el-Makdisî, *el-Muğnî alâ muhtasarı Ebû'l-Kâsım Ömer b. el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ahmed el-Harkî* (Beyrut: y.y., 1410), 2/267-268.

⁸⁸ Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 1/260; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/267-268.

⁸⁹ Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, 1/422.

⁹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Husaeyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), "Salât" 3/135-136 (No: 5387).

⁹¹ Kâsânî, *Bedâyi'u's-sanâyi*, 1/92.

⁹² Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'an*, 5/352.

⁹³ Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'an*, 5/352-353.

⁹⁴ İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid* (Kahire: y.y., ts), 1/207; Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fıkhu Ale'l-Mezâhib'l- Erbaa*, (b.y., y.y., ts), 1/471.

388/998), imam Mâlik'in, "Seferde dört rekâtlı farz namazları tam kılan kimse, vakit içinde bu namazı iade eder." dediğini söylemiştir.⁹⁵ Vakit geçerse iade etmesine gerek yoktur.⁹⁶ Bu görüşün delili şu hadis ve benzerleridir:⁹⁷ Mûsâ b. Seleme el-Hüzelî diyor ki: Abdullah b. Abbâs'a, "Ben Mekke'de misafir olduğum ve namazı imamla birlikte kılmadığım zaman namazları nasıl kılayım?" diye sordum, Abdullah b. Abbâs, "Ebû'l-Kâsım'ın sünneti olarak iki rekât kıl." cevabını verdi."⁹⁸ Bu görüşte olanlara göre, korku ve savaş hali sona erince, "*Güvene erdiğiniz zaman namazı tam kılın.*"⁹⁹ âyeti güven haliyle ilgilidir. Seferde iken dört rekâtlı namazların nasıl kılınacağıyla ilgili hükmü açık bir âyet yoktur. Sefer namazı konusunda Hz. Peygamber'in uygulamalarını esas almışlardır. Hz. Peygamber, bütün seferlerinde dört rekâtlı farz namazları iki rekât olarak kılmıştır.¹⁰⁰

4.3. Yolculukta Dört Rekâtlı Namazları İki Rekât Olarak Kılmak Ruhsattır.¹⁰¹

Misafir muhayyerdir, dört rekâtlı farz namazları isterse tam kılar isterse iki rekât olarak kılar. Mücâhid b. Cebr, Tâvûs b. Keysân (ö. 106/724), imam Evzâî (ö. 150/767), imam Şâfiî ve imam Ahmed b. Hanbel bu görüştedir. Ancak Ahmed b. Hanbel'e göre seferilikte dört rekâtlı farz namazları iki rekât olarak kılmak; imam Şâfiî'ye göre seferilikte öğle, ikindi ve yatsı namazlarını dört rekât olarak, yolculuk üç merhaleye (90 km'ye) ulaşırsa iki rekât olarak kılmak daha faziletlidir.¹⁰² Bu görüş sahiplerinin delilleri Nisâ sûresinin 101. âyeti ile şu hadis ve benzerleridir.¹⁰³ Abdurrahman b. el-Esved (ö. 99/717) diyor ki: "Hz. Aişe, Medine'den Mekke'ye gidip Resûlullah ile birlikte umre yaptı, Mekke'ye vardığında, "Ey Allah'ın Resûlü! Anam babam sana feda olsun, sen yolda dört rekâtlı namazları iki rekât, ben tam kıldım, sen iftar ettin ben oruç tuttum." dedi. Hz. Peygamber, "Ya Aişe! İyi yaptın." karşılığını vermiştir. Hz. Aişe, "Resûlullah beni ayıplamadı." demiştir".¹⁰⁴

Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735), Hz. Aişe'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Seferde farz namazları dört rekât olarak kılan kimse iyi yapmıştır. İki rekât olarak kılan kimse de iyi yapmıştır. Allah, iki rekât ziyade edenlere azap etmez."¹⁰⁵

Yolculukta dört rekâtlı farz namazların iki rekât olarak kılınmasında bütün müçtehitler ittifak etmişlerdir. Tam kılınmasında ise ittifak yoktur. Hanefî müçte-

⁹⁵ Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen* 1/260; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 5/352.

⁹⁶ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/253.

⁹⁷ Sana'ânî, *el-Musannef*, 2/519-520, (No: 4281); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/140 (No:54/84).

⁹⁸ Sâletü'bnî Ebîsî Kîfî Aşîlî İdâ Kuntü İmke İdâ Aşîlî Mec' İmam? Fâal Râketîn Şûne' Abî lqâsım Şallâ Allâhü Alâihî Vesallâm Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Salâtü'l-Misâfirîn", 8 (No: 688).

⁹⁹ en-Nisâ 4/103.

¹⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 5/353.

¹⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 5/352.

¹⁰² İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 1/207-209; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/266-270; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/100; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3/170-171; Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 2/45; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkıh alâ'l-mezhâhibi'l-erbaa*, 1/472; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 5/352; Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, 1/260; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 2/152.

¹⁰³ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Taksîru's-Salâti", 2 (No:1084); Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Salâtü'l-Misâfirîn", 19 (No:695).

¹⁰⁴ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا اعْتَمَرَتْ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ حَتَّى إِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ بَابِي أَنْتَ وَأَمْسَى فَضَرْتُ وَأَقْنَعْتُ نَسَائِي وَأَقْطَرْتُ وَصُمْتُ قَالَ «أَحْسَنْتَ يَا عَائِشَةُ» وَمَا عَابَ عَلَى

¹⁰⁵ Sana'ânî, *el-Musannef*, 2/561, (No: 4463).

hitler, seferde dört rekâtlı farz namazların iki rekât olarak kılınmasının “farz”, cumhur “sünnet” olduğu görüşündedir. Hükmü ister farz ister sünnet olsun yolculukta dört rekâtlı farz namazları iki rekât olarak kılınması daha isabetli olur, çünkü Hz. Peygamber, sahabe ve tabînin büyük çoğunluğu seferde öğle, ikinci ve yatsı namazlarının farzlarını iki rekât olarak kılmışlardır.

5. Sefer Mesafesi

Seferde dört rekâtlı farz namazların iki rekât olarak kılınması açısından sefer üç kısma ayrılır: Hac, umre ve cihat gibi itaat olan sefer. Ticaret ve eğitim gibi mubah olan sefer. Hırsızlık ve yankesicilik gibi masiyet olan sefer.¹⁰⁶

Abdullah b. Mes'ûd, Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 115/733) ve İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre seferîlik hükümleri sadece “itaat olan sefer” için geçerlidir, “masiyet için yapılan sefer” için geçerli değildir.¹⁰⁷ Atâ şöyle demiştir: “Dört rekâtlı farz namaz ancak hac ve cihat gibi itaat olan seferde iki rekât olarak kılınabilir.”¹⁰⁸

İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel'e göre seferîlik hükümleri “itaat ve mubah olan sefer” için geçerli olur.¹⁰⁹ Delilleri Nisâ sûresinin 101. âyeti ile yukarıda zikrettiğimiz Hz. Aişe hadisidir.

İmam Evzâî (ö. 150/767), Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/883) ve Hanefî müctehitlere göre seferîlik hükümleri itaat, mubah ve masiyet olan her türlü seferde geçerlidir. Bu görüş sahiplerinin delilleri Nisâ sûresinin 101. âyetinde seferîliğin, isyankâr, itaatkâr ve masiyet diye bir ayırımın yapılmadan mutlak olarak zikredilmiş olmasıdır. Bu görüş sahiplerine göre seferin bizzat kendisi masiyet değildir.¹¹⁰

Bir insanın dinen misafir sayılabilmesi için belirli bir mesafedeki bir yere gidip burada belirli bir süre kalmak üzere niyet edip ikamet ettiği yerden ayrılması gerekir. “Mesafe” ve “süre” konusunda âyetlerde bir hüküm yoktur. Bu husus, hadislerde zikredilmiştir.

“Sefer mesafesi”, insanın ikamet ettiği yer ile gitmek istediği yer arasındaki uzaklığı ifade eder. Bu uzaklık için; hadislerde dört berîd¹¹¹ ve üç mil,¹¹² Mekke-Taif, Mekke-Cidde, Mekke-Ufsan¹¹³ ve Mekke-Hayber¹¹⁴ arası, “bir gündüzlük”,¹¹⁵ “bir gecelik”,¹¹⁶ “bir gündüz ve bir gecelik”,¹¹⁷ “iki gündüzlük” ve “iki gecelik”,¹¹⁸ “üç

¹⁰⁶ İbn Âbidîn, *Rreddi'l-muhtâr*, 1/487.

¹⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 5/356.

¹⁰⁸ Sana'ânî, *el-Musannef*, 2/521, (No: 4286).

¹⁰⁹ İbn Rüşt, *Bidayetü'l-müctehid*, 1/209.

¹¹⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâyi*, 1/93; İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Şerhu fethi'l-kadîr* (Beyrut: y.y., ts.), 1/19.

¹¹¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/196, (No: 5397).

¹¹² ان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خرج مسيرة ثلاثة أميال أو ثلاثة فراسخ - شعبة الشاك - صلى ركعتين “Salâtü'l-Misâfirin ve Kasruhâ”, 12 (No: 691).

¹¹³ Sana'ânî, *el-Musannef*, “Bâbü's-Salâti fî's-Sefer”, 2/524-525 (No: 4297-4299).

¹¹⁴ Sana'ânî, *el-Musannef*, 2/523; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* “Salât”, 3/137.

¹¹⁵ لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم إلا مع ذي محرم “Allah'a ve âhiret gününe iman eden bir kadın yanında mahremi olmadan bir gecelik mesafeye yolculuk yapması helal olmaz.” Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Hac”, 420 (No: 1339).

¹¹⁶ لا يحل لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ليلة إلا ومعها رجل ذو حرمة منها “Allah'a ve âhiret gününe iman eden bir kadın yanında mahremi olmadan bir gecelik mesafeye yolculuk yapması helal olmaz.” Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* “Hac”, 419 (No: 1339).

gündüzlük", ¹¹⁹ "üç gecelik" ¹²⁰ ve "üç gündüz ve üç gece" ¹²¹ mesafe zikredilmiştir.

İslam âlimleri, bir insanın dinen misafir sayılabilmesi için gitmesi gereken "mesafe" ve "süre" konusunda ihtilaf etmişlerdir. İhtilafın sebebi, yukarıda zikrettiğimiz hadisler ¹²² ile Nisâ sûresinin 101. âyetinin mücmel olmasıdır. Bu konudaki görüşleri genel olarak üç kısma ayırabiliriz.

5.1. Belirli Bir Zaman ve Mekân Kriterini Esas Almayanlar¹²³

Kısa veya uzun her yolculukta dört rekâtlı farz namazlar iki rekât olarak kılinabilir. Nisâ sûresinin 101. âyetinin zahirini esas alan ¹²⁴ Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî bu görüştedir. İbn Hazm (ö. 456/1065), "Sefer mesafesi için asla bir sınır yoktur. Eğer bir sınır olsaydı Hz. Peygamber, bunu beyan etmekten, sahabe de bunu Peygambere sormaktan gafil olmaz ve bu sınırı bize nakli terk etmede ittifak etmezlerdi." demiş ¹²⁵ ve Nisâ sûresinin 101. ayeti ile Hz. Aişe'nin, "Namaz ikamet halinde ve seferde iki rekât iki rekât olarak farz kılındı" ¹²⁶ ve Abdullah b. Abbâs'ın "Namaz Peygamberin dili ile mukim iken dört, yolcu iken iki, korku halinde bir rekât farz kılındı." ¹²⁷ sözlerini delil olarak zikretmiştir. ¹²⁸ Ebû Bekir İbn'ü'l-Arabî (ö. 543/1148), bu görüşte olanları Arap dilinde "sefer" kelimesinin anlamını bilmemek ve dinî hükümleri hafife almakla itham ederek eleştirmiştir. ¹²⁹

5.2. Zaman Kriterini Esas Alanlar¹³⁰

"Zaman kriteri", bir insanın misafir sayılabilmesi için mesafeyi değil, "zamanı" esas alan ilkedir. Bu ilkeye göre bir kimse sürekli ikamet ettiği yerden başka bir yere belirli bir süre kalmak üzere giderse misafir sayılır. Bu kriteri esas alanlar, gittiği yerde ne kadar "süre" kalırsa kişinin misafir sayılması gerektiği konusunda ihtilaf etmişlerdir.

1. Bir kimse sürekli ikamet ettiği aslî vatanının dışında bir yere "bir günden az bir süre" kalmak üzere yolculuk yapsa misafir sayılır ve dört rekâtlı farz namaz-

→

¹¹⁷ Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* "Hac", 421 (No: 1339).

¹¹⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Salât", 3/98 (No: 5408).

¹¹⁹ Ahmed, *el-Müsned*, 14/235 (No:8564).

¹²⁰ "Allah'a ve âhiret gününe iman eden bir kadın için, Allah'ın emriyle, bir gece, bir gündüz ve bir hafta boyunca, bir kadın yanında mahremi olmadan bir gündüz ve bir gece mesafeye yolculuk yapamaz." Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Hac", 414 (No: 1338).

¹²¹ "Allah'a ve âhiret gününe iman eden bir kadın için, Allah'ın emriyle, bir gece, bir gündüz ve bir hafta boyunca, bir kadın yanında mahremi olmadan bir gündüz ve bir gece mesafeye yolculuk yapması helal olmaz." Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Hac", 421 (No: 1339).

¹²² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/209; Bedrüddn, Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî* (Mısır: y.y., 1972), 7/128.

¹²³ Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'an*, 5/353.

¹²⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/209; Kâsânî, *Bedâyi'u's-sanâyi*, 1/93.

¹²⁵ İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Sa'd, *el-Muhallâ* (Mısır: y.y., 1348), 5/7.

¹²⁶ "فُرِضَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ" Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Salâtü'l-Müsâfirin ve Kasruhâ", 1 (No: 685).

¹²⁷ "فُرِضَتِ الصَّلَاةُ عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَضَرِ أَرْبَعًا وَفِي السَّفَرِ رَكْعَتَيْنِ، وَفِي الْحَضَرِ رَكْعَةٌ" Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Salâtü'l-Müsâfirin ve Kasruhâ", 5 (No:687).

¹²⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/19.

¹²⁹ Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'an*, 5/354.

¹³⁰ Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'an*, 5/354.

ları iki rekât olarak kılar.¹³¹ Abdullah b. Ömer, “Ben kesinlikle günün bir saatinde yolculuk yaparım ve dört rekâtlı farz namazları iki rekât olarak kılarım.”¹³² Bir soru üzerine Enes b. Mâlik, “Ben Kûfe’ye giderdim, eve dönünceye kadar farz namazları iki rekât kılardım.”¹³³ Hz. Ali, Kûfe’deki evinden çıkmış, Nahîle’ye gelmiş, buradaki öğle ve ikinci namazlarının farzlarını iki rekât olarak kılmış, sonra aynı gün evine dönmüş ve “size sünnetinizi öğretmek istedim.”¹³⁴ demiştir.

2. Bir kimse aslî vatanının dışında bir yere gecesi ve gündüzüyle “tam bir gün süre” ile yolculuk yaparsa misafir sayılır. Müçtehit imamlardan Evzâî, Leys b. Sa’d (ö. 175/791), Mâlik b. Enes, Şâfiî, İshak b. Râhûye (ö. 238/852) Ahmed b. Hanbel ve İbn Münzir (ö. 318/930) bu görüştedir.¹³⁵ Delilleri şu rivayetlerdir:

Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu bildirmiştir: “Allah’a ve âhiret gününe iman eden bir kadın yanında mahremi olmadan bir gündüz ve bir gecelik mesafeye yolculuk yapması helal olmaz.”¹³⁶ “Kadın yanında mahremi olmadan tam bir günlük mesafeye yolculuk yapamasın.”¹³⁷ Abdullah b. Abbâs, “Gecesiyle birlikte bir gün yolculuk yaptığın zaman dört rekâtlı farz namazları iki rekât kı!” demiştir.¹³⁸ Salim b. Abdullah, babası Abdullah b. Ömer’in “Bir günlük mesafede dört rekâtlı farz namazları iki rekât olarak kılar.” demiştir.¹³⁹

3. Bir kimse aslî vatanının dışında bir yere “gecesi ve gündüzü ile iki gün süre” ile yolculuk yaparsa misafir sayılır. Hasan el-Basrî, Katâde b. Diâme ve İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/741) bu görüştedir.¹⁴⁰ Delilleri, şu hadistir. Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693), Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu işittim demiştir: “Bir kadının yanında eşi veya mahremi olmadan iki gün ve iki gecelik mesafeye yolculuk yapmasın.”¹⁴¹

4. Bir kimse aslî vatanının dışında bir yere “gecesi ve gündüzü ile üç gün” bir mesafeye yolculuk yaparsa misafir sayılır. Hanefî müçtehitler ve İmam Sevrî (ö. 161/777) bu görüştedir.¹⁴² Delilleri şu hadisler ve benzerleridir: Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Bir kadın yanında mahremi olmadan üç günlük mesafeye yolculuk yapamaz.”¹⁴³ Abdullah b. Ömer, Hz. Pey-

¹³¹ İbn Kudâme, *Muğnî*, 1/256; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebir*, 2/94; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/7; Hattâbî, *Me’âlimü’s-sünen*, 1/261.

¹³² Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Riyâd: Mektebetü’r-Ruşd, 1409), 2/202 (No:8139).

¹³³ Ahmed, *el-Müsned*, 19/324 (No:12313).

¹³⁴ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ خَرَجَ مِنْ قَصْرِه بِالْكُوفَةِ حَتَّى أَتَى النَّخِيلَةَ فَصَلَّاهَا كُلًّا مِنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ رَجَعَ مِنْ يَوْمِهِ فَقَالَ أَرَدْتُ أَنْ أَعْلَمَكُمْ أَنَّ سَادِرُ الدِّينِ أَلِيَّ بْنَ أَبِي النَّخِيلَةِ إِذَا سَافَرَ يَوْمًا إِلَى اللَّيْلِ فَاقْصُرَ الصَّلَاةَ سُنَّتَكُمْ

¹³⁵ İbn Rüşd, *Bidayetü’l-müctehid*, 1/209; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/256; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebir*, 12/94; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’an*, 5/354.

¹³⁶ Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, “Hac”, 421 (No: 1339).

¹³⁷ Ahmed, *el-Müsned*, 15/492 (No: 9741).

¹³⁸ Mâlik, *el-Muvatta’*, “Kasru’s-Salât”, 3 (No: 5396).

¹³⁹ Mâlik, *el-Muvatta’*, “Kasru’s-Salât”, 3, 1/147 (No: 493) Sana’ânî, *el-Musannef*, 2/525 (No: 4300).

¹⁴⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/5; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’an*, 5/355; Azîmâbâdî, *Avnû’l-ma’bûd*, 2/49.

¹⁴¹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, “Salât”, 3/198 (No: 5408).

¹⁴² Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1978), 1/107; Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, 2/317; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’an*, 5/355.

¹⁴³ Ahmed, *el-Müsned*, 14/235 (No: 8564).

gamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Allah'a ve âhiret gününe iman eden bir kadın yanında mahremi olmadan üç gecelik bir mesafeye yolculuk yapması helal olmaz."¹⁴⁴ Huzeyme b. Sâbit (ö. 37/657), Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Mest üzerine mesh, yolcu için üç gün, mukim için bir gün bir gecedir."¹⁴⁵

Hanefî müctehitlere göre bir insanın misafir sayılıp öğle, ikindi ve yatsı namazlarının farzlarını iki rekât olarak kılabilmesi için mutedil beldelerde senenin en kısa günlerinde "gecesi ve gündüzü ile birlikte üç günlük" bir mesafeye deve ve yaya yürüyüşü ile gitmesi ve orada "15 günden az kalmaya niyet etmesi" gerekir. Her gün akşama kadar yürümek şart değildir. Sabahtan öğleye kadar yürünmesi yeterlidir. Muteber olan normal dinlenme ile birlikte vasat bir yürüyüşdür. Daha hızlı ve daha yavaş yürüyüşler muteber değildir. Ovada ve dağdaki yürüyüşün her biri kendi haline göre itibar edilir.¹⁴⁶ Mesela bir yerin karadan ve denizden iki yolu olsa, karadan giden kimse üç günde, denizden giden kimse iki günde ulaşsa, karadan giden misafir sayılır, dört rekâtlı farz namazları iki rekât olarak kılar, denizden giden misafir sayılmaz ve namazlarını tam kılar. Aksi durum da aynıdır. Bir yerin dağdan ve ovoidan iki yol olsa, dağdan vasat yürüyüşle üç günde giden kimse misafir sayılır, diğer yoldan iki günde giden kimse misafir sayılmaz.¹⁴⁷

Üç gün üç gecelik "zaman kriterinin" esas alınması, İslam'ın yolcular için kolaylık getiren hükümlerinin ortadan kalkması anlamına gelir. Bunu doğru kabul etmek mümkün değildir. Bu itibarla Hanefîlerin bir kısmı "zaman kriterini" değil, "mesafe kriterini" esas almış, bazıları bu mesafeyi 15, 18, 21 veya 24 fersah,¹⁴⁸ bazıları da üç merhale olarak takdir etmiştir.¹⁴⁹ Ebû Hanîfe'nin yolculuk mesafesini üç merhale olarak tespit ettiği rivayet edilmiştir.¹⁵⁰ Üç merhalenin, 15 fersah karşılığı olduğu kabul edilmiştir.¹⁵¹ Kanaatimizce "zaman kriterinin" değil, "mesafe kriterinin" esas alınması daha isabetlidir. Çünkü "mesafe kriterinin" esas alınması halinde ulaşım araçlarının değişkenliği ve sürati önem arz etmez. Vasıtaların hızı, yolu değil, zamanı kısaltır. Ulaşım vasıtaları sürekli gelişmektedir. "Zaman kriterinin" esas alınması, seferlilik hükümlerini ortadan kaldırır. İslam, çağları aşan evrensel bir dindir. Bütün hükümleri kıyamete kadar geçerlidir. Yüce Allah, Kur'an'da yolculukta oruç tutamayanlar için, "*Kim hasta olur yahut seferde bulunursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde oruç tutsun.*";¹⁵² yolculuk esnasında su bulamayan kimseye kolaylık için, "*Hasta yahut yolculuk halinde bulunursanız yahut biriniz tuvaletten gelirse yahut da kadınlara dokunduysanız cinsel ilişkide bulunduysanız ve bu hallerde su bulamadıysanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve ellerinizi onunla meşhedin.*"¹⁵³ hükmünü bildirmiştir. Seferliliğin ortadan kalkma-

¹⁴⁴ لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ مَسِيرَةَ ثَلَاثِ لَيَالٍ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو عَهْدٍ Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, "Hac", 414 (No: 1338).

¹⁴⁵ الْمُسْعَى عَلَى الْخَفَيْنِ لِلْمُسَافِرِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلِلْمُقِيمِ يَوْمٌ وَكَأَنَّهُ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Tahâret", 61 (No: 157)

¹⁴⁶ Kâsânî, *Bedâ'iyu's-sanâyi*, 1/93; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/80; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/79.

¹⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ'iyu's-sanâyi*, 1/93; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, 2/123.

¹⁴⁸ Şeyhzâde Dâmâd, Abdurrahman b. Muhammed, *Mecmeu'l-enhûr fî şerhi mültekâ'l-ebhûr* (b.y, y.y., ts.), 1/157.

¹⁴⁹ Kâsânî, *Bedâ'iyu's-sanâyi*, 1/93.

¹⁵⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/80.

¹⁵¹ Şeyhzâde, *Mecmeu'l-enhûr*, 1/157.

¹⁵² el-Bakara 2/185.

¹⁵³ el-Mâide 5/6.

sı bu ve benzeri ayetlerin hükmünün ortadan kalkması anlamına gelir. Bu itibarla doğru olan Cumhurun görüşü olan “mesafe kriterinin” esas alınmasıdır.

5.3. Mesafe Kriterini Esas Alanlar

“Mesafe kriteri”, bir insanın misafir sayılabilmesi için “zamanı” değil, “mesafeyi” esas alan ilkedir. Bu ölçüte göre bir kimse sürekli ikamet ettiği yerden belirli uzaklıktaki başka bir yere belirli bir süre kalmak üzere giderse misafir sayılır. Osman b. Affân (ö. 35/656) ve Abdullah b. Mes'ûd,¹⁵⁴ Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Evzâî, Leys b. Sa'd, İshak b. Râhûye, sefer ölçüsü olarak zamanı değil, mesafeyi esas almıştır.¹⁵⁵ Delilleri şu rivayetler ve benzerleridir.¹⁵⁶ Atâ b. Ebû Rebâh, şöyle demiştir: “Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbâs, dört berîd ve bunun üzerindeki mesafede dört rekâtlı farz namazları iki rekât iki rekât kılar ve oruçlarını bozarlardı.”¹⁵⁷ Atâ b. Ebû Rebâh diyor ki: “Abdullah b. Abbâs'a sordum ve dedim ki: “Arafat'a veya Mina'ya gidersem dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kılayım mı?” Abdullah b. Abbâs, “hayır, fakat Taif ve Cidde'ye gidersen kılabilirsin.” dedi.”¹⁵⁸ Abdullah b. Abbâs, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Ey Mekke halkı! Mekke-Usfan arası kadar 4 berîd mesafeden aşağısında dört rekâtlı farzları iki olarak kılmayın.”¹⁵⁹

Malik b. Enes, “Abdullah b. Abbâs, Mekke Taif, Mekke Usfan ve Mekke Cidde mesafesinde bir yere yolculuk yapar ve dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kılarlardı.” demiştir.¹⁶⁰

Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725), “Abdullah b. Ömer, Zâtü'n-Nusib denilen yere gider ve bu uzaklıktaki mesafede dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kılarlardı.” demiştir.¹⁶¹ Mâlik b. Enes, Medine Zâtü'n-Nusib arasındaki mesafenin “4 berîd” olduğunu söylemiştir.¹⁶²

Hadislerde geçen “4 berîd”, 16 fersah, 48 mildir.¹⁶³ Hanefilere göre “bir mil”, 4000 arşın,¹⁶⁴ “bir arşın”, 42,6 cm'dir.¹⁶⁵ Sefer mesafesi “mil” hesabıyla şöyledir: 4000 arşın x 46,2 cm = 1848 metre, 48 mil x 1848 metre= 88.704 km olur. Sefer mesafesi “fersah” hesabıyla şöyledir: “Fersah”, 3 mildir.¹⁶⁶ 1 mil 1848 metredir. 3

¹⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'an*, 5/355.

¹⁵⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/196.

¹⁵⁶ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/256; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 1/209; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/256-257.

¹⁵⁷ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كَانَا يُصَلِّيَانِ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ وَيُطْعِمَانِ فِي أَرْبَعَةِ بُرْدٍ قَبْلَ ذَلِكَ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/196, (No: 5397).

¹⁵⁸ Sana'ânî, *el-Musannef*, “Bâbü's-Salâti fi's-Sefer”, 2/524 (No: 4296); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “Salât”, 3/196 (No: 5399).

¹⁵⁹ يَقْضُرُ الصَّلَاةَ فِي مِثْلِ مَا بَيْنَ مَكَّةَ وَالطَّائِفِ وَفِي مِثْلِ مَا بَيْنَ مَكَّةَ وَجُدَّةَ قَالَ مَالِكٌ وَذَلِكَ أَرْبَعَةُ بُرْدٍ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/197 (No: 5404).

¹⁶⁰ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يَقْضُرُ الصَّلَاةَ فِي مِثْلِ مَا بَيْنَ مَكَّةَ وَالطَّائِفِ وَفِي مِثْلِ مَا بَيْنَ مَكَّةَ وَجُدَّةَ قَالَ مَالِكٌ وَذَلِكَ أَرْبَعَةُ بُرْدٍ Mâlik, *el-Muvatta'*, 1/148 (No: 15).

¹⁶¹ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رَكِبَ إِلَى ذَاتِ النَّصْبِ فَقَضَرَ الصَّلَاةَ فِي مَسِيرِهِ ذَلِكَ Mâlik, *el-Muvatta'*, 2/203 (No: 491).

¹⁶² Mâlik, *el-Muvatta'*, 2/203 (No: 491).

¹⁶³ Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'an*, 5/354.

¹⁶⁴ Cengiz Kallek, “Mil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/53-54.

¹⁶⁵ Mehmet Erkal, “Arşın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/411.

¹⁶⁶ Yusuf Halaçoğlu, “Fersah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/412.

mil x 1848 m = 5.544 metre olur. 16 fersah x 5544 m = 88.704 km olur. Vehbe Zuhaylî (ö. 2015), sefer mesafesini 48 mil x 4000 zira/arşın x 46,2 cm (1 zira/arşın) = 88.704 km olarak belirlemiştir.¹⁶⁷

Hadislerden geçen “4 berîd” sefer mesafesi olarak Mekke-Taif, Mekke-Cidde ve Mekke-Ufsan arası zikredilmiştir. Mekke Din Hizmetleri Ataşeliğinden edinilen resmi bilgilere göre bugün Mekke-Cidde arası 79 km (Cidde’nin içinden Mekke’nin içine 86 km), Mekke-Taif arası 88 km ve Mekke-Ufsan arası 90 km’dir. Bu mesafelerin ortalaması, 79+88+90: 3= 85.666 km olur. Bazı Hanefîlerin sefer mesafesi olarak kabul ettikleri 15 fersah ölçüsünü esas alırsak, 15 fersah x 3 mil = 45 mil x 4000 adım x 50 cm = 90 km olur. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu da mesafeyi esas almış ve bu mesafeyi 90 km olarak belirlemiştir.¹⁶⁸ Buna göre bir insan bu mesafeye hangi vasıta ile ne kadar sürede giderse gitsin, misafir sayılır ve dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kılar.¹⁶⁹

6. Sefer Süresi

Kur’an’da yolculuk yapan bir kimsenin ne kadar mesafede bir yere gittiği zaman misafir sayılacağı ve gittiği yerde ne kadar süre kalırsa misafir sayılacağı konusunda bir âyet yoktur. Bu husus, hadislerde beyan edilmiştir. Konu ile ilgili rivayetlerde 19,¹⁷⁰ 18,¹⁷¹ 17,¹⁷² 15, 12, 10 ve 4¹⁷³ gün zikredilmiştir. Bu sebeple İslam âlimleri, misafir olarak kalınacak süre konusunda ihtilaf etmişlerdir.

1. Bir kimse yolcu olarak gittiği sefer mesafesindeki bir yerde “19 gün” kalmaya niyet ederse farz namazlarını tam kılar, bu süreden az kalamaya niyet ederse o zaman dört rekâtlı farz namazları iki rekât olarak kılabılır. Abdullah b. Abbâs’ın Resûlullah (s.a.s.) yolculukta gittiği yerde 19 günü ikamet etti, dört rekâtlı namazları iki rekât iki rekât kıldı. Biz de bir yerde 19 gün ikamet edersek dört rekâtlı farz namazları iki rekât iki rekât kıldık. Bu süreden fazla ikamet edersek namazları tam kılardık.”¹⁷⁴ rivayetini esas alan İshak b. Râhûye bu görüştedir.¹⁷⁵

2. Bir kimse ikamete elverişli bir yerde “15 gün” ve daha fazla kalmaya niyet ederse mukim, bu süreden az kalmaya niyet ederse misafir sayılır. Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Hanefî müçtehitler bu görüştedir.¹⁷⁶ Delilleri şu rivayet ve benzerleridir. Abdullah b. Ömer, “Kim bir yerde 15 gün ikamet ederse namazını tam kılar.” demiştir.¹⁷⁷ Hanefî müçtehitlere göre bir insanın gittiği yerde mukim sayılabilmesi için dört şart vardır: (1) İkamete niyet, (2) ikamet müddetinin 15 gün ve daha fazla olmasına

¹⁶⁷ Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslamî ve edilletühû*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1989), 2/321.

¹⁶⁸ *Fetvalar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024), 280.

¹⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 1/239; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/255-258; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/94-96.

¹⁷⁰ Buhârî, *el-Câmi'us-sahih*, “Taksîru's-Salât”, 1 (No: 1080).

¹⁷¹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 279 (No:1229).

¹⁷² Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salât”, 279 (No:1230).

¹⁷³ Tirmizî, *es-Sünen*, “Salât”, 392 (No: 548).

¹⁷⁴ İbn Mâce, “İkâetü's-Salât”, 76, (No:1075); Buhârî, *el-Câmi'us-sahih*, “Taksîru's-Salât”, 1 (No:1080).

¹⁷⁵ أَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تِسْعَةَ عَشَرَ يَوْمًا يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ فَتَحْنُ إِذَا أَقَمْنَا تِسْعَةَ عَشَرَ يَوْمًا نُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ فَإِذَا أَقَمْنَا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ تIRMİZİ, *es-Sünen*, *es-Sünen*, “Salât”, 392 (No: 548).

¹⁷⁶ Kutubî, *el-câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 5/357.

¹⁷⁷ أَقَامَ حَسَنَةُ عَشَرَ يَوْمًا أَمَّ الصَّلَاةَ TIRMİZİ, *es-Sünen*, “Salât”, 392 (No: 548).

niyet, (3) mekân birliği (4) mekânın ikamete elverişli olması.¹⁷⁸ Eğer Mekke ve Mina, Ankara ve Kazan ilçesi gibi birden fazla yerde kalacaksa her birinde 15 gün kalmaya niyet etmedikçe mukim sayılmaz.

3. Bir yerde, gecesi ve gündüzüyle “tam 4 gün” kalmaya niyet eden kimse gittiği yere vardığı andan itibaren farz namazlarını tam kılar. Saîd b. Müseyyeb, imam Mâlik, imam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Leys b. Sa’d, Ebû Sevr (ö. 240/854) ve - Taberî (ö. 310/923) bu görüştedir.¹⁷⁹ Bu görüşte olanların delilleri şu rivayetlerdir: Saîd b. Müseyyeb, “Bir kimse bir yerde dört gün ikamet ederse namazları tam kılar.” demiştir.¹⁸⁰ el-Alâ b. el-Hadramî (ö. 21/642), şöyle demiştir: “Peygamber (s.a.s.), muhacir, Mekke’de hac görevini ifa ettikten sonra üç gün kalır.” buyurdu.¹⁸¹ Hz. Peygamber, veda haccında Mekke’de, giriş ve çıkış günleri hariç üç gün kaldı.¹⁸²

Mâlikî müctehitler, bir kimse misafir olarak gittiği yere vardığı günü, Şâfiî müctehitler hem girdiği hem de çıktığı günü dört sayısına dâhil etmemişleridir. Yani 90 km uzaklıktaki bir yere üç gün kalmak üzere giden kimse misafir olur ve dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kılabılır.¹⁸³

Bir kimse bir yerde belirli bir süre kalmaya niyet etmeyip işini bitirdikten veya ihtiyacını karşıladıktan sonra ayrılma düşüncesinde olsa “bugün, yarın hemen döneceğim” dese aylarca orada kalsa mukim sayılmaz. Savaş için bir yere gidip orada mukim sayılabilecek bir süre kalmaya niyet etse bile o kimse yine misafir sayılır. Çünkü savaş ortamında bir yerde ne kadar kalınacağı önceden kestirilemez.¹⁸⁴

Sonuç

“Yeryüzünde yolculuğa çıktığınız zaman inkâr edenlerin sizi fitneye düşürmesinden korkarsanız, namazı kısaltmanızda size hiçbir günah yoktur. Ey müminler! Şüphesiz kâfirler, sizin apaçık düşmanlarınızdır.” anlamındaki Nisâ sûresinin 101. âyeti, savaş, korku ve yolculuk halinde namazın kılınışında kolaylıklar bildirmektedir. Ancak namazda kısaltmanın zorunlu mu ihtiyarî mi olduğu ve nasıl uygulanacağı, nasıl seferî olunacağı, hangi namazlarda ve nasıl kısaltma yapılacağı beyan edilmemiştir. Bütün bu detaylar, Hz. Peygamber’in açıklaması ve uygulamalarına bırakılmıştır. Hadislerde sefer mesafesi, farz namazın rekâtları ve kılınışıyla ilgili farklı bilgiler vardır. Hadislerdeki bilgileri dikkate almayan bazı âlimler, âyetin zahirini esas almış, kısa veya uzun her yolculukta namazlarda kısaltma yapılabilceğini söylemişlerdir. Hadisleri dikkate alan cumhur, yolcu sayılabilmek için belirli bir mesafeye gitmeyi ve orada belli bir süre kalmayı şart koşturmuştur. Sefer mesafesi için Hanefî müctehitler, “zamani”; cumhur, “mesafeyi” esas almıştır. Hanefilere göre bir insanın yolcu sayılabilmesi için mutedil beldelerde yılın en kısa günlerinde “üç günlük” bir mesafeye yaya yürüyüşüyle gitmesi ve orada 15 günden az bir süre kalmaya niyet etmesi gerekir. “Mesafe” kriterini esas alan Cumhur, sahabeden Ab-

¹⁷⁸ Kâsânî, *Bedâyi’u’s-sanâyi*, 1/97.

¹⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmîl-Kur’an*, 5/357.

¹⁸⁰ Tirmizî, *es-Sünen*, “Salât”, 392 (No: 548).

¹⁸¹ Nesâî, *es-Sünen*, “Kasru’s-Salât”, 4 (No: 1455).

¹⁸² Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 7/115.

¹⁸³ İbn Rüşd, 1/210; Hattâbî, *Me’âlimü’s-sünen*, 2/23-24; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmîl-Kur’an*, 5/357.

¹⁸⁴ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, “Salât”, 3/152 (No: 5475); Sana’ânî, *el-Musannef*, 2/533 (No: 4338).

dullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbâs'ın bu konudaki rivayetlerini delil almıştır. Adı geçenler, sefer mesafesi olarak Mekke-Cidde, Mekke-Taif ve Mekke-Ufsan arasındaki mesafeyi zikretmişlerdir. Mekke Din Hizmetleri Ataşeliğinden edinilen bilgiye göre Mekke-Cidde arası 79 km, Mekke-Taif arası 88 km ve Mekke-Ufsan arası 90 km'dir. Günümüzde Mekke, Cidde ve Taif şehirlerinin büyüdüğü göz önüne alınırsa sefer mesafesinin azamî 90 km olduğu anlaşılır. Sefer mesafesi olarak hadislerde zikredilen berîd, fersah ve mil üzerinden yapılan hesaplamada sefer mesafesi olarak 88.704 km tespit edilmiştir. Son devir Hanefî âlimleri de bir insanın bir günde yaya yürüyüşüyle 30 km, üç günde 90 km gidebileceğini kabul etmişler ve sefer mesafesi olarak 90 km'yi benimsemişlerdir. Bir insan, bu mesafeye hangi vasıta ile ne kadar sürede giderse gitsin misafir sayılır.

Hanefî müçtehitlere göre, sefer mesafesindeki bir yere 15 günden az bir süre kalmak için giden bir insanın misafir sayılmasına karşılık cumhur, giriş ve çıkış günleri hariç 3 gün kalan kimse misafir sayılır, demiştir. Misafir sayılan bir kimsenin, Hanefîlere göre dört rekâtlı farz namazları iki rekât olarak kılması zorunlu, cumhura göre ihtiyaridir. Dört rekâtlı farz namazların iki rekât olarak kılınmasını Hz. Peygamber açıklamıştır. Bazı hadislerde savaş ve korku halinde dört rekâtlı farzların bir rekât olarak veya ima ile kılınacağı bildirilmektedir.

Seferde dört rekâtlı farz namazları iki rekât kılan kimse bütün âlimlere göre görevini ifa etmiş olur. Dört kılmada ittifak yoktur. Hanefî müçtehitlerden "öğle, ikindi ve yatsı namazlarını dört rekât olarak kılan kimsenin namazını iade etmesi gerekir" diyenler olmuştur. Dolayısıyla seferde dört rekâtlı farz namazların iki rekât olarak kılınması daha isabetli olur.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdurrahman el-Cezîrî. *el-Fıkhu Ale'l-Mezâhib'l- Erbaa*. b.y.,y.y., ts.
- Abdurrahman el-Cezîrî. *Kitâbü'l-fıkhi alâ'l-mezâhibi'l-erbaa*. Beyrut: y.y., ts.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Aynî, Bedrüddn, Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. Mısır: y.y., 1972.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsülhak. *Avnü'l-ma'bûd şerhu sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Husaeyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-ta'rîfât*. b.y.: y.y., ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Erkal, Mehmet. "Arşın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 3/411-413.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Fersah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 12/412.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed. *Meâlimü's-sünen*. Halep: y.y., 1933.
- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî meânî't-tenzîl*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Rreddü'l-muhtâr 'alâ dürrî'l-muhtâr şerhu tenvîrî'l-ebşâr*. Beyrut: y.y., 1966.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârun. Beyrut: İttihâdü'l-Kitâbi'l-Arab, 2002.
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi sahihi İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu fethi'l-kadîr*. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Muhammed b. Kudame b. Mikdâm b. Nasr b. Abdillâh el-Makdisî. *el-Muğnî alâ muhtasarı Ebû'l-Kâsım Ömer b. el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ahmed el-Harkî*. Beyrut: y.y., 1410.
- İbn Kudame, Ebû'l-Feraç Abdurrahman b. Ebî Ömer Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-muknî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. Kahire: y.y., ts.
- Kallek, Cengiz. "Mil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020, 30/53-54.
- Karagöz, İsmail. *Ayet ve Hadislerin Işığında Seferîlik ve Hükümleri*. Ankara: Kitap Neşriyat, 2005.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâyi'u's-sanâyi fî tedrtîbi's-şerâ'î*. Beyrut: y.y., ts.
- Kurt, İsmail, Tüz, Seyit Ali. *Seferîlik ve Hükümleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Levis Me'lûf. *el-Müncid fî'l-lüga*. Beyrut: y.y., 1986.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Tevîlâtü ehlî's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Mergînânî, Burhânüddîn Ebû'l-Hasan A li b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu bidayeti'l-mübedî*. b.y.: y.y., ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'li'l-muhtâr*. Beyrut: y.y., 1975.
- Müslim, b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Câmi'u's-sahih*. İstanbul: Çağrı

- Yayınları, 1982.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn, Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru ihyâü't-türâsiyyi, 1420.
- Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdülkâdir. *Muhtârü's-sıhah*. Beyrut: Dâru'l-Besâir, 1987.
- Sadrüddîn Ali b. Ail. *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-hidâye*. Suud: Mektebetü'r-Ruşd, 2003.
- Sana'ânî, Ebû Bekr Abdürrazzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1403.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1978.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylû'l-evtâr şerhu muntekâ'l-ahbâr min ehâdîsi seyyidi'l-ahyar*. Mısır: y.y., 1347.
- Şeyhzâde Dâmâd, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecmeu'l-enhûr fî şerhi mültekâ'l-ebhûr*. b.y.: y.y., ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kurân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerh'u meânî'l-âsâr*. Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1979.
- Tirmizî Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit'tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407.
- Zeyle'î, Cemâlüddîn, Abdullâh b. Yusuf. *Nasbü'r-râye liehâdisi'l-hidâye*. Mısır: y.y., 1938.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslamî ve edilletühû*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1989.

Eğitim ve Sosyal Bütünleşme İlişkisi: 1980 Sonrası Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarında Aile Olgusu*

The Link Between Education and Social Integration: The Notion of Family in Post-1980 Religious Culture and Ethics Programs

Betül Günaydın* 

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

PhD Candidate, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies

İstanbul / Türkiye

betulgundaydin@yahoo.com | <https://orcid.org/0000-0002-9565-4482>

Ayşe Zişan Furat 

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türkiyat Araştırmaları Bölümü, Avrasya Siyasi, Sosyal, Ekonomi ve Kültür Araştırmaları Anabilim Dalı

Professor, Istanbul University, Institute of Turkic Studies, Department of Turkic Studies, Division of Eurasian Political, Social, Economic, and Cultural Studies

İstanbul / Türkiye

zisanfurat@istanbul.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-2263-9780>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1644115

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 21.02.2025

Accepted / Kabul Tarihi: 19.06.2025

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Günaydın, Betül- Furat, Ayşe Zişan. "Eğitim ve Sosyal Bütünleşme İlişkisi: 1980 Sonrası Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarında Aile Olgusu". *Marife* 25/1 (2025) 23-50. <https://doi.org/10.33420/marife.1644115>.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermeyiği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: This article is adapted from Betül Günaydın's doctoral dissertation titled Social Integration in Formal Religious Education in the Republican Era (1924–2018), conducted under the supervision of Prof. Dr. Ayşe Zişan Furat at the Department of Philosophy and Religious Studies, Institute of Social Sciences, Istanbul University. / Bu makale Betül Günaydın'ın İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Ayşe Zişan Furat'ın danışmanlığında sürdürdüğü Cumhuriyet Dönemi Örgün Din Eğitiminde Sosyal Bütünleşme (1924–2018) başlıklı doktora tezinden uyarlanarak hazırlanmıştır.

e-ISSN: 2630-5550

<https://marife.org/tr/>

Eğitim ve Sosyal Bütünleşme İlişkisi: 1980 Sonrası Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarında Aile Olgusu

Özet

Türkiye’de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, Cumhuriyet tarihi boyunca birçok değişim ve yenilenmeye şahit olmuştur. Ülkenin yaşadığı toplumsal dönüşümler ve siyasi hareketlilikler doğrultusunda sürekli güncelleme yapılan öğretim programlarında, din dersleri için en önemli kırılma noktalarından biri, 1982 yılında dersin zorunlu ders statüsü kazanmasıdır. 12 Eylül 1980’de yaşanan askerî darbenin ardından hukuk, eğitim ve diğer toplumsal mekanizmalara ilişkin köklü değişikliklere gidilmiştir. Bu sürecin bir devamı olarak 1982 yılında hazırlanan yeni anayasa ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, tüm okullarda zorunlu bir ders olarak yer almaya başlamıştır. Ülkenin geçirdiği süreçlerin akabinde alınan bu karar, döneminin toplumsal koşullarına uygun olacak şekilde bir öğretim programı hazırlanmasını sağlamıştır.

1982 programı incelendiğinde, dersin sosyo-politik yönü açıkça görülmektedir. Program aynı zamanda siyasal süreç ve toplumsal çözümlerin din dersleri üzerindeki etkisini gösterecek nitelikte bir örnek teşkil etmektedir. Bireylerin ailelerinden veya yakın çevrelerinden edindikleri dinî bilgi ve inanışlarda toplumsal düzeyde gösterdiği önemli ölçüdeki farklılıkların bulunması, dönemde meydana gelen çatışmaların arka planında yatan sebeplerden olmuştur. Ülkede yaşanan toplumsal ve siyasi süreçler aile içi bağları olumsuz yönde etkilemiştir.

Bu çalışmanın temel amacı, Türkiye’de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) derslerinin 1980 sonrası öğretim programlarında “aile” kavramının ele alınış biçimini incelemektir. Fenomenolojik desene yürütülen bu nitel araştırma kapsamında iki temel soruya odaklanılmıştır: Birincisi, DKAB öğretim programlarında “aile” konusunun nasıl ele alındığı; ikincisi ise bu ele alışı biçiminin zaman içerisinde ne tür değişimler gösterdiği. Toplumun en önemli temel birimi olan aile, kuramsal açıdan sosyal bütünleşmenin kilit unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir. DKAB derslerine ait öğretim programlarında aile kavramı kimi zaman bağımsız bir ünite, kimi zaman ise farklı temalar içerisinde yer alan bir içerik olarak sunulmuştur. Bununla birlikte, programlarda yıllara ve dönemlere bağlı olarak aile konusunun ele alınış biçimi, tematik vurgular ve içerik açısından çeşitli değişimler ve farklılıklar göstermektedir.

Çalışmada öncelikle sosyal bütünleşme olgusu ve evreleri açıklanmış, ardından 1980 sonrası Türkiye’de din derslerinin genel çerçevesi ele alınmıştır. Son bölümde 1980 sonrası hazırlanan din dersleri programlarında aile kavramı detaylı bir şekilde incelenmiştir. Zaman içerisinde kavrama yüklenen anlamlarda dönüşüm yaşandığı görülmüştür. Darbe sonrası hazırlanan ilk öğretim programı olma özelliğini taşıyan 1982 programında aile, sosyal çözümü engelleyen temel bir unsur olarak belirginleşmiştir. 2000 yılında hazırlanan programda ise aile daha geniş bir çerçevede ele alınarak hoşgörü kavramı ile ilişkilendirilmiştir. 2006 ve 2010 yılında yapılan program değişikliklerinde ise aile kavramının içeriği daraltılarak, değerler eğitimi çerçevesinde işlenmiştir. 2018 programında ailenin öğrenim düzeylerine göre farklı biçimlerde ele alındığı bir yaklaşım görülmektedir. İlkokul düzeyinde aile, daha çok değerler ve örnek figür (Peygamberimiz) üzerinden işlenmiştir. Lise programında ise aile toplumsal işlevi yönüyle ele alınarak “neslin devamlılığı” ön plana çıkarılmıştır. Sonuç olarak 1980 sonrası hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders programlarında aile konusuna dönemin toplumsal ihtiyaçları ve siyasal yönelimlerinin etkisiyle zaman içerisinde farklı temaları ön plana çıkarır bir şekilde yer verildiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla ders içeriğinde yapılan bu düzenlemeler din derslerinin toplumsal yapıyla kurduğu ilişkiyi göstermektedir. Bu farklılıklar, Türkiye’de din derslerinin tek işlevinin sadece dinî bilgi aktarımı olmadığını göstermektedir. Din dersleri aynı zamanda sosyal bütünleşmeye ve değer aktarımına aktif biçimde katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Sosyal Bütünleşme, Aile, Müfredat.

The Link Between Education and Social Integration: The Notion of Family in Post-1980 Religious Culture and Ethics Programs

Summary

The Religious Culture and Ethics (RCE) course in Turkey has undergone significant changes and reforms throughout the history of the Republic. In response to the country's social transformations and political developments, the curriculum has been regularly revised. One of the most critical turning points for religious education came in 1982, when the course was made compulsory. Following the military coup on September 12, 1980, major reforms were introduced in legal, educational, and other social systems. As part of this process, the new constitution of 1982 made RCE a mandatory subject in all schools. This decision, shaped by the country's circumstances, led to the development of a curriculum aligned with the social conditions of the period.

An analysis of the 1982 curriculum reveals the socio-political nature of the course. It illustrates how political events and social disintegration influenced religious education. The significant differences in religious knowledge and beliefs among individuals, often shaped by their families or immediate social environment, were among the underlying causes of conflict at the time. The broader political and social processes in the country also negatively impacted family relationships.

The main aim of this study is to examine how the concept of "family" is addressed in RCE curricula after 1980 in Turkey. Designed as a qualitative study using a phenomenological approach, this research focuses on two main questions: (1) How is the concept of "family" represented in RCE curricula? (2) How has this representation changed over time?

The family, as the fundamental unit of society, is theoretically considered a core element of social integration. In RCE curricula, the concept of family has sometimes appeared as a separate unit and sometimes as a topic integrated into broader themes. However, the way the family is addressed has varied across different years and curriculum versions in terms of both thematic emphasis and content.

This study begins by explaining the concept and phases of social integration, then outlines the general framework of religious education in Turkey after 1980. In the final section, the study provides a detailed analysis of how the family concept is addressed in RCE curricula developed after 1980. Over time, the meaning attributed to the family has evolved. In the 1982 curriculum—the first program prepared after the military coup—the family was presented as a key element in preventing social disintegration. In the 2000 curriculum, the family was approached more broadly and connected to the concept of tolerance. In the 2006 and 2010 revisions, the concept of family was narrowed and included under the theme of values education. The 2018 curriculum introduced a differentiated approach according to educational levels. At the primary level, the family was discussed through values and exemplary figures (such as the Prophet). At the secondary level, the emphasis shifted toward the family's social function, particularly in relation to "the continuity of generations."

In conclusion, the way the family is presented in RCE curricula after 1980 has reflected the social needs and political orientations of different periods, with certain themes highlighted accordingly. These curricular developments reveal how religious education interacts with the broader structure of society. They also show that religious education in Turkey serves not only to convey religious knowledge but also to promote social integration and transmit values.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Ethics Course, Social Integration, Family, Curriculum.

Giriş

Toplum, pek çok kültürel unsuru, sosyal yapıyı ve kurumu barındıran bir bütündür. Devamlılığı için bu çoklu yapının birlikte hareket etmesi gereklidir. Bu birlikteliğin tanımlanması ve açıklanması için "bütünleşme" kavramı kullanılmaktadır. Fichter'e (1990: 199) göre, bütünleşme, mutlak veya katı bir duruma işaret etmemekte; aksine, değişim ve gelişime açık bir durumu ifade etmektedir. Erkal'a (2004: 269) göre ise başlangıçta dar alanlarda görülen "biz" duygusunun geniş bir alana taşınması sosyal bütünleşmeyi oluşturmaktadır. Bu bağlamda, sosyal bütünleşme toplumun birlikteliği ve devamlılığını açıklayan temel kavramlar arasında yer almaktadır.

Sosyal bütünleşmenin destek aldığı kurumlar her dönem için önemini korumaktadır. Bu kurumların başlıcaları eğitim, din ve ailedir (Furseth - Repstad, 2013: 268). Toplum, değişken yapısı sebebiyle eğitime yüklenen misyon da zamana bağlı olarak değişmektedir. Örgün eğitim sistemi, sosyal, kültürel ve coğrafi farklılıklardan bağımsız olarak her kesimden bireyi, ortak bir ağ veya sistemde bir araya getirmektedir. Bu yönüyle toplumun tamamı üzerinde etkili bir rolü bulunmaktadır. Eğitimin işlevsel yapısı gereği, öğretim programlarının güncellenmesi gerekmektedir. Bu gereklilik siyasi, kültürel ve toplumsal dinamiklerden kaynaklanmaktadır. Süreç içinde eğitim toplumsal normların şekillenmesine katkı sağlamaktadır.

Türkiye'nin toplum yapısına dair bir inceleme yapıldığında dinin oldukça etkili olduğu görülmektedir. Din ve toplum arasındaki bu etkileşim, dönemlere bağlı olarak politikalara ve eğitime de yansımıştır. Cumhuriyet boyunca din dersinin statüsündeki değişimler, bu etkileşimin dinamizmine işaret eden ilgi çekici örneklerden biridir. Zorunlu ders kararı verilmeden önceki dönem olan 1970'li yıllar toplumsal çözülme ve çatışmaların yaşandığı (Uçar - Sayın, 2017: 282) yıllardır. Bu yıllardan sonra çözüm arayışlarında din derslerine dikkat çekilmiş, 1980'li yıllar da ders sosyal çimento görevi üstlenmiştir (Nazıroğlu, 2011: 109). Dersin zorunlu eğitim kapsamında öğretim programlarına dâhil edilmesiyle toplumda birliktelik ortamı oluşturmak arzusu ön plana çıkmış, bu durum programlarda içerik ve yöntem üzerinde etkili olmuştur (Doğan, 2004: 630). Bu süreç, din derslerinin birlikteliği sağlamada stratejik öneminin gündeme geldiğini göstermektedir.

Din eğitimi, günümüzde örgün eğitim sürecinde planlı bir şekilde işleniyor olmasının yanı sıra gündelik hayat içerisinde sözlü kültüre dayalı olarak geleneksel bir şekilde sunulmaya devam edilmektedir. Sözlü kültürün aktarımının topluma ait olgular vasıtasıyla gerçekleştiği göz önünde tutulduğunda birey, devlete ait eğitim organlarından önce doğduğu andan itibaren aileden verilen din eğitimine maruz kalmaktadır. Bu durum da ailenin sosyal bütünleşmede en etkili toplumsal kurum olduğu anlamına gelmektedir (Günay, 2017: 614). Ancak darbe öncesi dönemde Türkiye'deki bireylerin hem kendi yakın çevresi ve ailesiyle kurduğu bütünlük siyasi ve toplumsal kırımlar nedeniyle zarar görmüş hem de bireylerin bütünleştiği gruplar arasında çatışma ortamı oluşmuştur. Dönemin aydınları, bürokratlarının aktardığı üzere ve dönemde hazırlanan raporlara göre¹ 1980 darbesi öncesinde ailenin zarar görmesi, karar vericilerde toplumsal birlikteliğe dair kaygıları tetiklemiştir. Çünkü aile, toplum kuramlarında "ilk/birincil" ilişki alanını oluşturmaktadır. Sosyal bütünleşme, bireyin önce ailesiyle, ardından okuluyla ve yaşadığı toplumla kurduğu etkileşim yoluyla sürekli devam eden bir süreçtir. Örgün eğitimde öğrencinin diğer kurumlarla temas hâlinde olması, aile kurumunun ele alınış biçimini belirleyerek okul, aile ve toplum ilişkisini şekillendirmektedir.

Bu araştırma, sosyal bütünleşme kuramı çerçevesinde ailenin, 1980 sonrası Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde nasıl ele alındığını incelemeyi amaçlamaktadır². Bir fenomenoloji araştırması olarak kurgulanan çalışmada, din dersi programlarında "aile" konusu incelenmiş; bu doğrultuda da araştırmacının elde ettiği verileri yorumlayarak değerlendirmesine imkân tanıyan yorumlayıcı yaklaşım

¹ Döneme ilişkin rapor ve değerlendirme örneklerine Halis Ayhan'ın "Türkiye'de Din Eğitimi" (İstanbul, 2014) eserinde yer verilmektedir.

² 2024 yılında Millî Eğitim Bakanlığı, Türkiye Yüzyılı Maarif modeli adıyla yeni bir eğitim modeline geçildiğini açıklamıştır. Bu model kapsamında hazırlanan DKAB dersi öğretim programı kamuoyuna sunulmuştur. Yayınlanan program incelendiğinde programın köklü bir değişim geçirdiği görülmektedir. Programda yer verilen temel yaklaşım, beceriler, öğrenme çıktıları ve bileşenler bölümleri Maarif Modeli'ne özgün bir planlamayı yansıtmaktadır. Bu durum, programda gözlemlenen paradigma değişiminin, içerik temelli analizlerde daha derinlikli çalışmaları gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu program kademeli geçiş esasına göre uygulanacak olup, 2027-2028 eğitim-öğretim yılından itibaren doğrudan öğretim programlarına dâhil edileceği açıklanmıştır. Bu sebeplerden dolayı çalışma 2018 programı ile sonlandırılmıştır. Ancak programın ilerleyen dönemlerde nihai halini almasıyla birlikte değerlendirilmesi ayrı bir çalışma konusu olabilecektir.

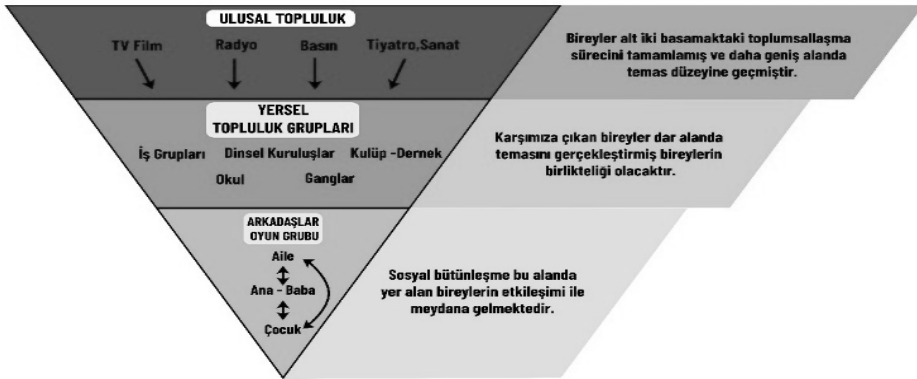
benimsenmiştir (Yalçın, 2022: 215-218). Bu bağlamda araştırmada iki temel soruya odaklanılmıştır: (1) Din dersi programlarında aile konusu nasıl ele alınmıştır? (2) Bu ele alış biçimi zaman içinde nasıl değişmiştir? Analiz süresince “aile” bir konu, öğretim programlarında ele alınış biçimleri ise tema olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca, ilgili bölümlerde, dönemin politikalarında aile, eğitim ve dinin ele alınış biçimi de göz önünde bulundurulmaya çalışılmıştır.

1. Sosyal Bütünleşme ve Aile

“Bütünleşme”, kavram olarak birbirinden ayrı olan parçaların ünite haline gelmesini ifade etmektedir (Günay, 2017: 343). “Sosyal bütünleşme” ise toplumsallaşmanın bir aşamasıdır. Sosyalleşme ve toplumsallaşma sürecine birey, aile ile başlanmaktadır. Aile, sosyal bütünleşmede üç önemli işlevi üstlenmektedir. Bunlardan birincisi: bireyin aileden aktarılan dinî bilgi ile *eğitilmesi*; ikincisi: bireyin ailesinden aldığı bilgi ve donanımı onaylama ve kendi süzgecinden geçirerek *yorumlaması*; üçüncüsü ise bireyin almış olduğu eğitimi ilk aşamada kendi dâhil olduğu sosyal gruplara örneğin ailesine, kendinden sonra gelecek olan nesillere *aktarımıdır*. Günay’ın (2017: 614) teorisine göre, dinî bilgilerin bireye aktarılmasında aile temel rolü üstlenmektedir. Birey, ailesinden edindiği dinî bilgileri dış dünyadan aldığı bilgilerle yorumlamakta ve bu süreçte örgün eğitim etkili olmaktadır. Din dersleri, toplumun değerlerini ve kültürel yapısını şekillendirirken, kültürel dinamizme etkisi geleneklerin korunması veya değişmesiyle ortaya çıkmaktadır.

Tezcan’a (1984: 25) göre toplumsallaşma, bireyin yaşam boyu süren ilişkilerini kapsamaktadır. Diyagrama göre (Şekil 1), bireyin ilk etkileşim alanı ailesi olup; daha sonra din ve okul gibi ikincil gruplar gelmektedir. En geniş etkileşim alanını ise ulusal topluluk oluşturmaktadır.

Şekil 1. Toplumsal Etkileşimin Genişleyen Çevresi



Sosyal bütünleşme kuramının öncüsü Durkheim, bireysel eylemleri etkileyen en önemli unsurların “din” ve “aile” olduğunu belirtmiştir (Durkheim, 2013: XVIII). Teorisine göre birey, değişen ve değiştiren bir döngü içinde yer almaktadır. Farklı bütünleşme süreçlerinden gelen bireyler, eğitim yoluyla yeniden bütünleşirken, kurumlar toplumda uyum ve birliği sağlayarak toplumu ayakta tutmaktadır (Tezcan, 1984: 6). Toplumsal kurumların çeşitliliği, sosyal bütünleşmenin farklı düzeylerde

gerçekleştiğini göstermektedir. Bu ilişkileri Günay (2017: 344-347), bir kategorizasyon ile açıklamaktadır. Sosyal bütünleşmeyi üç başlıkta ele almaktadır. Bunlar: Normatif bütünleşme; bireylerin toplumsal normlara uygun davranarak sosyal sistemin sürekliliğini ve normların kuşaklar arası aktarımını sağlamasıdır. Fonksiyonel bütünleşme; bireylerin toplumsal rollerinin birbirini tamamlamasıyla entegrasyonun gerçekleşmesidir. Mana etrafında bütünleşme ise ortak anlamlar etrafında oluşan uyumlu yapıdır. Bu yapı özellikle dinin bağlayıcı rolüyle şekillenmektedir. Bu sınıflandırmada “aile” normatif, “eğitim” fonksiyonel, “din” ise manevi bütünleşmeye örnektir.

Güçlü bir sosyal bütünleşme, bu üç düzey arasındaki sağlıklı ilişkilerle mümkündür. Bütünleşme türleri bazen birlikte görülmektedir. Örneğin, din dersleri her iki farklı bütünleşme biçiminin – fonksiyonel ve mana etrafında bütünleşme- keşiştiği bir alan olarak kabul edilmektedir. Yılmaz’a göre (2014: 228) din dersleri toplumda öncelikli olarak barış ortamı sağlanmasına zemin hazırlamaktadır. Din derslerinde bireyler, farklı ırk, inanç, düşünce ve ideoloji farklılıklarına sahip olsalar da toplumun vatandaşı olma bilinciyle bir araya gelmektedir.

2. Türkiye’de Zorunlu DKAB Derslerine Geçiş Süreci

Cumhuriyet tarihinde, din derslerine çeşitli işlevler yüklenmiştir. Bir yandan toplumun ihtiyaçlarına cevap verirken, diğer yandan devletin din anlayışını inşa eden bir araç olarak kullanılmıştır. Ayrıca devletin zaman zaman meşruiyet sağlama ve toplumsal birlikteliği destekleme amacıyla başvurduğu önemli bir mekanizma haline gelmiştir (Zengin, 2017: 135). Bu çift yönlü etkileşimin en belirgin örneklerinden biri, din dersi programları ve yaşanan siyasal olaylar arasındaki ilişkidir. 12 Eylül süreci toplumun bütününe etkilemiş ve özellikle eğitim ve kültür alanlarında etkisi uzun yıllar sürecek önemli değişimlere sebep olmuştur. Bu nedenle eğitime dair yapılan incelemelerde 12 Eylül politikaları göz önünde bulundurulması gereken bir unsurdur (Kaplan, 2019: 305). Bu dönemde hiç işlenmeyen ya da seçmeli olarak verilen din dersleri, bu yıllardan sonra zorunlu hâle getirilerek programlara eklenmiştir. Bu dönem hem din dersleri hem de sosyal bütünleşme açısından yeni bir başlangıç veya dönüm noktasıdır.

Din dersinin zorunlu hâle getirilme kararını anlamlandırmak için, bu dersin gerekliliğine yönelik çeşitli sorular sorulabilir. Bu sorulara verilen yanıtlar, dönemin ideolojik fikir ayrılıklarını ve çatışmalarını belirgin olarak göstermektedir. Bu duruma bir çözüm olarak din, toplumsal düzen aracı olarak işlevselleştirilmiştir. Dönemde görülen bu yaklaşım, doğal bir süreç içerisinde gelişerek; ideolojik çatışmaların ılımlı ve bütünleştirici bir yaklaşımla sonlandırılması hedeflenmiştir (Yamaç, 2019: 80-81). Bu doğrultuda kapsamlı çalışmalar yapılmış ve yeni bir anayasa hazırlanmıştır.

1982 Anayasası’nın 24. Maddesiyle din dersleri zorunlu olmuştur (T.C. Anayasası, 1982). İlköğretimde (4-8. sınıflar) haftada iki saat, ortaöğretim (9-12. sınıflar) haftada bir saat derse katılım sağlayacaklardır (Bulut, 2011: 23). Görülmektedir ki dönemde planlanan 12 yıllık örgün eğitimin sekiz yılı süresince, kesintisiz bir din öğretimi planlanmaktadır. Bu kararla anarşist tehlikeye karşı din ile

“korunma/birlikteliği sağlanması” ve dinin “siyasallaşma” tehlikesine yönelik tedbirler alınmıştır. Ayrıca karar, ders içeriğine de etki ederek, din derslerinin “vatan-daşlık” eğitimine meyletmesine yol açmıştır (Nazıroğlu, 2011: 109)³. Dinin toplum üzerindeki etkisi devlet kontrolünde gerçekleşerek, çatışma ortamına sebebiyet veren sosyal grup, mezhep ve/ya cemaat gibi gruplaşmaların önüne geçmek hedeflenmiştir.

1982’de Devlet Planlama Teşkilatı bünyesindeki Din ve Ahlak Komisyonu, din ve ahlakın sosyal bütünleşme, kalkınma, eğitim, aile ve kitle iletişim araçları üzerindeki etkilerini incelemiştir (Ayhan, 2014: 269). Dönemin genel politikası çatışmaların önüne geçmek ve toplumsal bütünleşmeyi sağlamaya odaklanırken din, eğitim, aile ve Millîyetçilik bu sürecin temel unsurları olmuştur. Türk-İslam sentezi benimsenerek toplumu aile temelli ve millî kimlik eksenli inşa etme hedeflenmiştir (Ertunç, 2011: 471-472). 1982 Anayasası’nın 41. maddesinde “Aile, Türk toplumunun temelidir” ifadesiyle aileye vurgu yapılarak toplumsal sorunların çözümünde önemli bir unsur olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu süreçte devlet, küresel eğilimlere alan açarken muhafazakârlık ve Millîyetçiliği güçlendirmeyi amaçlamış; kültürel yaşamın organik unsurları olarak aile ve gelenek kurallarını ön plana çıkarmıştır (Bilgin, 2003: 209). Sonuç olarak, dönemin politikaları, Türk-İslam sentezi doğrultusunda aile merkezli bir toplumsal yapı inşa etmeyi ve İslam ile bütünleşmeyi hedeflemiştir.

3. 1980 Sonrası DKAB Programlarında “Aile”

1980 darbesi sonrasında, din ile devlet arasındaki ilişki, toplumsal ve siyasal yaşam üzerinde etkili olmuştur. Bu dönemde din, belirli bir toplumsal kimlik ve rol üstlenerek devlet yapısını güvence altına almayı hedeflemiş ve bunu kurumlar aracılığıyla gerçekleştirmiştir (Turan, 2019: 277; Subaşı, 2002: 297). Yeniden şekillenen eğitim politikalarıyla eğitime işlevsel anlam yüklediği, dönemin kararlarında görülmektedir. Örneğin; 1981 Millî Eğitim Şûrası’nda, eğitimin işlevsel bir yaklaşımla devam ettirilmesi kararlaştırılmıştır (MEB Şûra, 1981). Bu gelişmeler doğrudan program üzerinde etkisini göstermiştir.

Millî Eğitim Bakanlığı, hazırladığı eğitim programlarında yeni düzenlemelere gitmiştir (Millî Eğitim Bakanlığı, 1982: 155). 1980’den itibaren bu düzenlemeleri etkileyen üç önemli kırılma noktası belirlenmiştir. Çalışma bu doğrultuda üç döneme ayrılmıştır:

1. 12 Eylül 1980-28 Şubat 1997: 12 Eylül 1980’de gerçekleşen askerî müdahalenin ardından başlayan bu dönemde, hazırlanan programlarda sosyal bütünleşmenin temel referans noktası “millî kültür” olmuştur.

³Ayrıca, 1982’de dinin araçsallaştırılması durumunu destekleyen Diyanet İşleri Başkanlığının konumunu ve sınırlarını belirleyen bir madde anayasaya eklenmiştir. Bu maddede diyanete milletçe dayanışma ve bütünleşmeye araç olma vazifesi yüklenmiştir. Diyanet ve diğer başkanlıklarca “Türkiye’de Din Eğitimi-Din İstismarı” raporu hazırlanmıştır. Bu rapora göre hutbe ve vaazlarda merkezileşerek, millî birlik, bütünlüğü sağlayıcı bir üslup ile hazırlanması ve ayrıştırıcı telkinlerden uzak durulması kararı verilmiştir (Kara, 2018: 139).

2. 28 Şubat 1997-15 Temmuz 2016: “28 Şubat Süreci” olarak tarihe geçen siyasi gelişmelerin etkili olduğu dönemde ise eğitimde birliktelik vurgusu, çok-kültürlü yaklaşım ve hoşgörü çerçevesinde yeniden tanımlanmıştır (Altaş, 2002: 164-167). Bu süreçte eğitim sisteminde kapsamlı yapısal değişiklikler gerçekleştirilmiş ve zorunlu eğitim süresi 8 yıla çıkarılmıştır. 2004 sonrası dönemde ise Avrupa Birliği’ne uyum süreci kapsamında eğitim politikalarında düzenlemeler yapılmıştır. 2005 programı, yapılandırmacı bir eğitim anlayışı benimsenerek yeniden düzenlenmiştir.

3. 15 Temmuz 2016 ve sonrası: Bu dönem, 2018 öğretim programını kapsayan dönemdir. 2012 yılında zorunlu eğitime dair yeni bir yapılanmaya gidilerek 4+4+4 sistemi benimsenmiş, böylece ailelerin çocukların eğitimi üzerinde karar verme olanakları ve tercihleri artmıştır (Bahçekapılı, 2012: 20). Ailelere kendi tercihlerine uygun yönlendirme yapma imkânı tanınmıştır. 2018 yılında düzenlenen programda ise içerik, bireyden topluma doğru bir inşa sürecine alt yapı hazırlamaktadır.

Bu dönemlendirme çerçevesinde incelenecek eğitim programlarının listesi aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 1. Araştırmada oluşturulan dönemlendirme doğrultusunda 1980 sonrası öğretim programları

	YIL	SINIF DÜZEYİ	DERS ADI	YAYINLAYAN
1. DÖNEM	1982	Temel Eğitim (4,5,6,7 ve 8. sınıf) ve Lise (1 ve 2. sınıf)	Din ve Ahlak Bilgisi	Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi
	1988	İlkokul	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı İlköğretim Genel Müdürlüğü
	1992	İlköğretim ve Ortaöğretim (Lise)	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi
2. DÖNEM	2000	İlköğretim (4,5,6,7 ve 8. sınıf)	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi
	2005	Lise	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü
	2006	İlköğretim (4,5,6,7 ve 8. sınıf)	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü

3. DÖNEM	2010	İlköğretim (4,5,6,7 ve 8. sınıf)	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü
	2010	Lise	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü
	2018	İlköğretim (4,5,6,7ve 8. sınıf)	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Millî Eğitim Bakanlığı
	2018	Lise	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Millî Eğitim Bakanlığı

Tabloda eğitim programları listelenen bu üç dönem birlikte değerlendirildiğinde, toplum-eğitim-birey ilişkisinde eğitime yüklenen işlevde olduğu gibi aile kurumuna yüklenen işlevin de zaman içerisinde değişkenlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Her dönem bireyin sosyal entegrasyonunda bir tampon görevi üstlenen aileye yüklenen anlamdaki dönüşüm aşağıda dönemler esas alınarak yapılan analizde detaylı şekilde ele alınmıştır.

3.1. Birinci Dönem: Aile ve Toplumla Bütünleşen Birey: Darbe Sonrası İlk Din Dersi Programı ve Ardından Gelen Programlar

1980 sonrası DKAB programlarının en ilgi çekici özelliklerinden biri, ilk defa dersin amaç ve hedef gibi bileşenlerine yer verilmesidir. Bu dönemden itibaren programlarda yeniliğe gidilmiş; programlar eğitim bilimleri, din eğitimi ve öğretim bilimlerinde zamanla oluşan yeni gelişmelere uygun şekilde hazırlanmıştır⁴ (Doğan, 2001:630). Dönemin şartlarının etkisiyle hazırlanan programda, millî birlik ve beraberlik sıkça vurgulanmıştır. Programın temel amacı, öğrencinin bu bilinci kazanarak, dinini benimsemesi şeklinde formüle edilmiştir (Yürük, 2011: 148-149). Programda, vatan, millet ve bayrak gibi değerler temel alınmıştır. Bu dönemde işlevselliği vurgulanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde de aynı amaç doğrultusunda toplumun en önemli kurumu olan aileye özel bir yer verildiği görülmektedir.

⁴ Öğretim programları hakkında değerlendirme yaparken 1982, 1988 ve 1992 programlarının birbirine oldukça benzer olması sebebiyle birlikte değerlendirmek gerekmektedir.

Tablo 2. I. Dönem Programlarında Aile Olgusuna Yer Verilme Durumu

Program	Din ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Amacı (Sınıf Düzeyine Göre Özel Amaç)	Ders Ünite ve Konuları
1982 Temel Eğitim (4 ve 5. sınıf)	+	+
1982 Temel Eğitim (6,7 ve 8. sınıf)	+	+
1982 Ortaöğretim (1,2 ve 3. sınıf)	+	+
1988 İlkokul Programı (4 ve 5. sınıf)	+	+
1992 İlköğretim Programı (4 ve 5. sınıf)	+	-
1992 İlköğretim Programı (6,7 ve 8. sınıf)	+	+
1992 Ortaöğretim Programı (1,2 ve 3. sınıf)	-	+

*Tabloda “+” bulunan hücrelerde aile konusu ile ilgili temalara yer verildiği, “-” konulan hücrelerde ise yer verilmediği anlamına gelmektedir.

Tabloda, 1982’den 1992’ye kadar aile konusunun eğitim sistemindeki konunun zamanla değiştiği görülmektedir. 1982 ve 1988’de aile konusu hem dersin amaçları hem de içeriğinde yer almaktadır. Örneğin, 1982 programı 4 ve 5. sınıflarda din ve ahlak bilgisi öğretiminin amacı başlıklı bölümde “*Kendi iç dünyasında, içinde yaşadığı aile ve toplumda inanç ve ibadet yönünden doğru bir kişilik kazanmak*” maddesine yer verilmiştir. Aynı madde 6,7 ve 8. sınıf (Millî Eğitim Bakanlığı, 1982: 157) düzeyleri için belirlenen amaçlar çerçevesinde yer almaktadır. Aile konusu 1992’de ilkokul düzeyinde amaçlar bölümünde yer almakla birlikte içerikten çıkarılmıştır. Ortaokul ve lise düzeylerinde belli ölçüde yer almıştır (Millî Eğitim Bakanlığı, 1992). Örneğin, 1992 ortaöğretim programında “*aile düzeni (anne hakkı, baba hakkı, kardeş hakkı, akraba hakkı, arkadaş hakkı, komşu hakkı)*” (Millî Eğitim Bakanlığı, 1992: 233) konu başlıkları yer almaktadır. Bununla birlikte 1992 ortaöğretim programında ise amaçlardan çıkarılmış olması, bu dönemde eğitimde aile konusuna yönelik vurgunun azaldığını göstermektedir.

Programların hazırlandığı dönemi anlamak ve değerlendirmek için dönemin politikalarına bakıldığında, 1985-1989 yıllarını kapsayan ve darbe sonrası hazırlanan ilk kalkınma planında, eğitim ve millî kültürün, sosyal hedefler arasında yer aldığı görülmektedir. Aile başlığı doğrudan bulunmasa da ilerleyen yıllarda planlamaya ekleneceği öngörülmüştür. Eğitimin kalkınmaya hizmet edecek şekilde yapılandırılması gerektiği ifade edilmiştir. Aile ise çocukların üzerinde en etkili araç olup, bilinçlendirilmesi ve eğitilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu durum, eğitim sisteminin bir gerekliliği olarak değerlendirilmiştir. Dönemin hâkim ideolojisi olan Türk-İslam sentezi çerçevesinde, aile toplumun temeli olarak görülmüş ve bu yapının geleneksel Türk değerleri ile İslam ahlakı temelinde şekillendirilmek istendiği görülmektedir. Bu anlayış, eğitim planlamalarına da yansımış, millî kültür başlığı altında musikiden mimariye kadar farklı alanlarda millî unsurların öğrencilere tanıtılması

ve benimsetilmesi hedeflenmiştir. Planlamada, Türklük vurgusu öne çıkarken bu yaklaşım din derslerine de Türk-İslam sentezi şeklinde yansımıştır (Devlet Kalkınma Planı, 1984: 140-148). Öğretim programları ile kalkınma planları birbiriyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla, öğretim programlarını inceleme sürecinde bu ilişki göz önünde bulundurulmalıdır.

1982 programı, öğretim amaçlarında ibadetlere toplumsal bir işlev kazandırılmış ve değerlere geniş yer verilmiştir. Bireyin ailesinde ve yaşamakta olduğu toplumda dengeli ve uyumlu tutum kazandırılması hedeflenmiştir. Ayrıca ibadetler tanımlanırken, bireyler arasında sevgi ve saygıyı güçlendiren, yardımlaşma ve dayanışmayı teşvik eden, fert-toplum ilişkilerinin düzenli bir şekilde yürütülmesini sağlayan, insanı erdem ve mutluluğa yönlendiren unsurlar olarak tanımlanmıştır⁵. İlkokul düzeyinde derslerde kullanılan dilin birliktelik vurgusu taşıması, aidiyet duygusunu güçlendiren önemli bir unsurdur. Örneğin, "Peygamberimiz", "Kitabımız" (Millî Eğitim Bakanlığı, 1982 155-157)⁶ gibi ifadelerle bireyin aile ve toplumun bir parçası olduğu vurgulanmaktadır.

1982 programı, ders içeriği açısından değerlendirildiğinde, birinci dönem olarak gruplandırdığımız programlar içinde, ilkokul 4. sınıf düzeyinde aile konusuna en geniş yer verildiği görülmektedir. Müstakil olarak "Ailemiz-Evimiz-Çevremiz" ünitesinde, aile bireyleri arasındaki sevgi ve saygı temasıyla ele alınarak; sevgi ve sorumluluk bilinci, anne-baba ve kardeş ilişkisi işlenmiştir. Aile ilişkileri içinde "İyi Huylar" başlığı ile pozitif iletişimin önemine vurgu yapılmaktadır. Programda, evde yapılan ibadetler ve aile bireylerinin birlikte ibadet etmesine ünite kapsamında değinilmiştir. Bu durum aile bağlarını güçlendiren bir yaklaşımı sergilemektedir. Ramazan ayı işlenirken özellikle "Evimizde Ramazan" başlığı altında ele alınması, ibadetin aynı zamanda ev içindeki düzenimize iftar, sahur gibi etkileriyle birlikte ele alınacağını düşündürmektedir. Ünitenin sevgi ve saygı temalarını ön plana çıkarması, bu değerlerin öncelikle aile ilişkilerinde, ardından toplumsal bağlamda kendini göstermesine yönelik bir öğretim anlayışını göstermektedir. Program, ahlaki değerler, sosyal ve toplumsal ilişkiler, dinî ve manevi gelişim ile çevre bilincini içeren çok yönlü bir yapıda hazırlanmıştır. Ayrıca ilkokul 4. sınıf ders içeriğinde ağırlıklı olarak dinin toplumsal yönüne⁷ ağırlık verilerek huzur ortamı ve sosyal bütünleşme sağlama amacı görülmektedir. Ortaokul programında ana-baba ve öğretmenlere karşı görevler, aile bireylerine yönelik sorumluluklar ve aile içi ilişkiler müfredatta yer almakta; sevgi ve saygı temalarına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca aile içinde

⁵ Temel eğitim dördüncü ve beşinci sınıflarda, ders öğretim amaçlarının açıklandığı bölümde, bireyin topluma entegrasyonununun geliştirilmesi hedeflendiği görülmektedir. Kişinin kendi iç dünyasında, ailesinde ve yaşamakta olduğu toplumda dengeli aynı zamanda uyumlu olması, saygılı ve şefkat duygularını beslemesi, güzel ahlaklı olması, vatan ve millet sevgisinin pekiştirilmesi dersin özel amaçları kapsamındadır (MEB Tebliğler Dergisi, 1982: 156).

⁶ Programda yoğun olarak ilkokul programında birinci çoğul şahıs ve aitlik eki (örn. "-imiz") kullanımına sıkça yer verildiği dikkat çekmektedir. Örneğin: Peygamberimiz, Ailemiz-Evimiz-Çevremiz, peygamberimiz, dinimiz, millî bayramlarımız (MEB Tebliğler Dergisi, 1982: 155-161).

⁷ Örneğin: Ünite IX: Ailemiz-evimiz-çevremiz; 1. Anne, baba, kardeş ve aile sevgisi, 2. İyi huylu olmak, 3. Evimizde ibadet, 4. Evimizde Ramazan, 5. Komşu hakkı, 6. Birbirimizi sevmek ve saymak, 7. Doğayı ve hayvanları sevmek ve saymak (MEB Tebliğler Dergisi, 1982: 157).

yardımlaşma, hediyeleşme ve dayanışma gibi değerler işlenirken son sınıf düzeyinde evlilik temasına yer verilmiştir. Ortaokul programında sınıf düzeylerine göre sırasıyla uyum, sevgi-saygı ve evlilik temaları işlenmiş; öğrencilerin sosyal, duygusal ve davranışsal gelişimleri, din dersi aracılığıyla aile ile olan ilişkileri bağlamında desteklenmiştir. Lise programında, bireyin aile içindeki hak ve sorumluluklarını öğrenmesi, aile bireyleri arasındaki sevgi ve saygının güçlendirilmesi, ailede (dinî, ahlaki ve sosyal) değerlerin ele alınması ve aile düzeninin incelenmesi hedeflenmiştir. Derste örnek figür olarak Hz. Muhammed'in aile çevresi (ehlibeyt) ve Türklerde ehlibeyt sevgisi işlenmiştir. Kültürel açıdan bakıldığında, ehlibeyt sevgisinin nesiller arası aktarımı üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu durum dönemin Türk-İslam sentezi ideolojisini destekler mahiyettedir. Programda hak ve sorumlulukların öğretildiği, aile düzeni başlığı yer almaktadır. Ayrıca öncelikle aile ilişkilerinden başlayan ve zamanla diğer sosyal çevrelere yayılan ahlaki sorumluluklar ele alınmıştır. Programda, Hz. Muhammed'in aile çevresi (ehlibeyt), aile düzeni, sevgi ve saygı gibi duygusal değerlerin geliştirilmesi, kardeşlik ve dostluk bağlarının güçlendirilmesi ve bunların davranışsal boyutu işlenmiştir. Ayrıca aile içindeki dayanışmanın önemi vurgulanmıştır (Millî Eğitim Bakanlığı, 1982: 157-161). 1982 Programı ilkök, ortaokul ve lise düzeylerinde sosyal bütünleşme açısından oldukça önemli bir örnek teşkil etmektedir. Ülkenin geçirdiği dönüşümün akabinde toplumsal birlikteliğin ve aile yapısının güçlendirilmesi temel değerler ile sağlanmaya çalışılmıştır. Dönemin huzur ve birliktelik arayışı, devlet kontrolünde ve toplumun tamamını etkileyecek şekilde düzenlenmiştir. Ayrıca programlarda aile konusu ele alınırken öğrencilerin yaş düzeyi farklılıkları göz önünde bulundurulmuştur. İlkokulda değerler temasıyla ele alınan aile konusu, ortaokulda ise değerler ve sorumluluklar temasıyla işlenmiştir.

1982 ve 1988 programları içerik açısından benzerlik göstermektedir. Ancak eğitim sisteminde yapılan değişiklikler nedeniyle, 1982 yılında temel eğitim ve ortaöğretim olarak kademelendirilen dönemler, 1988 yılında ilkök, ortaokul ve lise olarak yeniden düzenlenmiştir. 1988 programında dikkat çeken bir diğer nokta derste İslam dinine dair bilgiler kazandırmanın yanı sıra öğrencilerin bireysel ihtiyaçlarını karşılayarak, onları millî kültürün bir parçası haline getirmenin hedeflenmesidir (Yürük, 2011: 145-146). Bu durum, sosyal bütünleşmeye yönelik içeriğin farklı olgu ve dinleri dâhil edilerek genişletildiğini, Türklük vurgusunun azalmaya başladığını göstermektedir.

1988 programını anlamak adına dönemin Millî Eğitim Şûrası incelendiğinde, ilköğretimin temel amacı olarak öğrencilerin hayatı, vatandaşlığı ve ahlaki değerleri benimsemeleri, topluma uyum sağlamaları için gerekli eğitim imkanlarının düzenlenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca ailelerin çocuk terbiyesi hususunda bilinçlendirilmesi, öğretmen-okul-aile ilişkisinin güçlendirilmesi ve okul ile aile arasında uyum sağlanmasına özen gösterilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bununla birlikte toplantıda aile ile eğitim kurumlarının iş birliğine yönelik alınan kararlar, programın ders içeriklerinin yanı sıra ailelerle doğrudan iletişim kurulduğunu da göstermektedir. Öğretim programlarıyla ilgili kararlarda ise millî kültür ile yenilikçiliğin birbirine alternatif olmadığı, aksine bu iki unsurun dengeli bir şekilde ele alınmasına

dikkat edileceği ifade edilmiştir (MEB Şûra, 1988 Karar:1,4,9,10). Programda yapılan değişikliklerin sebebinin bu karardan kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır.

1988 yılı öğretim programı, Şûra kararları ve dönemin kalkınma planı birlikte değerlendirildiğinde, dönemde sosyal bütünleşme ve aile konusu açısından iki önemli gelişmenin öne çıktığı görülmektedir. Birincisi, diğer dinlerin din dersine dâhil edilerek sosyal bütünleşme ortamı hazırlamasıdır. İkincisi ise okul-aile iş birliği yoluyla entegrasyon ve sosyal bütünleşmenin desteklenmesidir. Aynı şekilde planlamada yer verilen aile eğitimi konusudur.

1988 programında, Türk Millî Eğitimi'nin genel amacının açıklandığı ilk maddede, bireylerin ailelerini ve vatanlarını sevmelerinin yanı sıra onu yüceltmeye çalışacak "yurttaşlar" yetiştirilmesi hedefine yer verildiği görülmektedir⁸. Ayrıca bireyin insanlık ilişkileri bakımından geliştirilmesine vurgu yapılarak, aile ve ev ilişkilerine dair hedeflere yer verileceği açıklanmıştır. Amaçlar bölümünde ailenin toplumun temeli olduğu vurgulanarak aile hayatı içindeki manevi değerlere yönelik korunması ve yaşatılması hususlarının bireylere kazanım⁹ olarak verileceği açıklanmıştır (Millî Eğitim Bakanlığı, 1988: 7-28). Din dersleri açısından önemli bir değişiklik gerçekleştirilmiş; İslamiyet, Musevilik, Hristiyanlık ve diğer dinlere ilişkin bilgilere yer verilerek, öğrenciler arasında hoşgörü ve anlayışın geliştirilmesi hedeflenmiştir. Ayrıca program içerisinde tehdit, anarşi ve terör gibi konu başlıklarına da yer verilmiştir. Bu durum, dönemin siyasi ve toplumsal yapısında yaşanan olayların eğitim programına yansıdığını göstermektedir (Zengin, 2017: 129-130). Din derslerinde yapılan bu düzenlemelerin hoşgörü ortamı hazırlanmasının yanı sıra dönemin toplumsal dinamikleri ve güvenlik kaygılarını yansıttığı şeklinde bir değerlendirme yapılabilir.

1982, 1988 ve 1992 programı içerik ve başlıklandırma açısından oldukça benzer olmakla beraber konumuz açısından önemli farklılıkları kapsamaktadır. 1988'de diğer dinlerin dâhil edilmesi, 1992'de ise aile konusunun çıkarılması, sosyal bütünleşme için önemli kararlardır. 1992 programı hazırlandığı dönemde devletin genel tutumunu anlamak adına 1990-1994 dönemi kalkınma planı incelendiğinde, eğitim konusu ele alınırken eğitimin sosyal yönü ve toplumsal işlevine daha az vurgu yapıldığı görülmekle birlikte eğitim sistemine yönelik düzenlemelere yer verilmiştir. Eğitim programları hazırlanması sürecinde devlet politikalarının ve kalkınma planlarının etkisi olduğu düşünüldüğünde, aynı sosyal ve toplumsal düzeye temasın programlarda da azaltıldığı görülmektedir. 1992 öğretim programı, din derslerinde daha az aileye temas etmiştir. Devlet Kalkınma Planı incelendiğinde millî ve manevi değerlerimizin manevi kısmının azaltılması ve geleneksel olan sanatlar yerine

⁸ bk.1739 Sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu, Madde 2-3

⁹ İlköğretim 6,7,8. sınıflarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi amaç bölümünde "5. Kendi iç dünyasında, içinde yaşadığı aile ve toplumda inanç ve ibadet yönünden dengeli ve uyumlu bir kişilik kazanmak.", "8. Dini konularda aileden, çevreden ve okul dışındaki çeşitli kaynaklardan alınması muhtemel, batıl inanç ve fikirlerden uzak, ilme uygun ve saygılı, lâik Atatürk ilkeleriyle bütünleşmiş bir görüş ve tutum kazanmak", "10. Temizlik, iyilik, doğruluk fikirlerinin, insanları sevmenin, anaya, babaya, büyüklere saygı, küçüklere şefkat göstermenin, zayıflara muhtaçlara yardım etmenin, çalışkanlığın, bilim, san'at ve gerçek sevgisinin İslâm dininin emir ve esaslarından olduğunu kavramak ve İslam dininin ahlâk ilkelerini bilmek." (MEB 1988: 225)

Avrupa kaynaklı sanatlara ehemmiyet gösterileceği görülmektedir. Bu ekseninde hazırlanan programların toplumsal düzeyde bir yansıması olarak eğitime yaklaşım değiştiğinde yeni bir siyasal ve toplumsal kaos dönemine geçildiği düşünülmektedir. Bu değişim, kültür politikalarında daha evrensel ve modern bir perspektifin benimsendiğini ve millî değerlerden ziyade sanatsal ve kültürel çeşitliliğin desteklendiğini ortaya koymaktadır¹⁰. Devlet kalkınma planlamalarında görülen bu değişim, devletin kültürel politikalarda millî vurgu yerine daha evrensel değerlere yöneldiğini, böylece toplumsal dönüşümün farklı bir çerçevede şekillendirilmeye çalışıldığını göstermektedir.

1992 İlköğretim (6,7 ve 8. sınıflar) programında müstakil bir aile konusuna yer verilmemiş, ünitelerde alt başlık olarak ele alınmıştır. Bu durum, konunun çeşitli üniteler içinde işlendiği anlamına gelmektedir. Örneğin; bir ünite de aile konusu sorumluluk yönüyle ele alınmış; anne ve babaya karşı görevlerimiz (Millî Eğitim Bakanlığı, 1992: 225), sevgi ve saygı temasıyla (Millî Eğitim Bakanlığı, 1992: 227) topluma karşı davranışlarda aile konu edilmiş; ahiret temasıyla aile sevgisi, yardımlaşma ve hediyeleşme (Millî Eğitim Bakanlığı, 1992:229), tören ve geleneklerimiz temasında ise evlenme ve bayramlaşma (Millî Eğitim Bakanlığı, 1992: 230), Hz. Muhammed'in aile hayatı işlenmiştir (Millî Eğitim Bakanlığı, 1992: 230). Lise 1992 programında, 1982 içeriği korunarak; peygamberin aile çevresi (ehlibeyt), aile düzeni, sevgi ve saygı gibi duygusal değerler, kardeşlik ve dostluk bağlarının güçlendirilmesi (Millî Eğitim Bakanlığı, 1992: 219-235) gibi temalar işlenmiştir.

1982, 1988 ve 1992 ilkokul programları oldukça benzer olup ders içerikleri ve ünite başlıklarında az değişiklik yapılmıştır. Ancak programlar arasında bu değişimler sosyal bütünleşme için önemlidir. 1988'de diğer dinler eklenmiş, 1992'de ise aile ünitesi programdan çıkarılmıştır. 1982 ve 1988 programlarında "Ailemiz-Evimiz-Çevremiz" ünitesi (Millî Eğitim Bakanlığı, 1982: 157; Millî Eğitim Bakanlığı, 1988: 630) yer alırken 1992 ilkokul programında bu ünitenin çıkarıldığı görülmektedir. Üç programın ortak noktaları ise İslam merkezli bir din eğitiminin benimsenmesi, konuların Atatürkçülük ile ilişkilendirilerek işlenmesi ve millî birlik ve beraberliğe vurgu yapılmasıdır (Zengin, 2017: 130). Bununla birlikte konumuz itibarıyla ele aldığımızda, devlet politikalarında bazı vurguların azaldığı da dikkatimizi çekmektedir. Bu durumun etkileri, 1992 sonrasında daha belirgin hâle gelmektedir. Değişimi anlamak adına devlet kalkınma planlarını incelediğimizde, iki program arasında yeni bir planlama yapıldığı görülmektedir.

1992 programının uygulandığı dönemde hazırlanan ve 1996-2000 dönemini kapsayan Yedinci Kalkınma Planı, küreselleşme ile dünyanın ekonomik, siyasal ve kültürel alandaki sınırlarının kalkmasını ana gündem olarak ele almıştır. Bu planda, Türkiye'nin çağdaş, barış içinde bir ülke olması hedeflenmiştir. "Temel Yapısal Değişim Projeleri" çerçevesinde eğitim reformu ile nüfus ve aile planlaması başlıklarına yer verilmiştir. Dönemin temel politikalarını yansıtan bu yaklaşımlar, doğrudan din dersleri ve dinin toplumsal hayattaki yansımalarını da etkilemiştir. Nüfus ve aile planlaması kapsamında, hızlı nüfus artışının birey ve toplum üzerindeki etkileri

¹⁰ bk. Beşinci Kalkınma Planı, 147-148; Altıncı Beş Yıllık Kalkınma Planı, 322-324.

vurgulanmış; aile, devlet tarafından planlanması gereken bir kurum olarak ele alınmıştır. Ayrıca Yedinci Kalkınma Planı, devletin küreselleşmenin etkisiyle aile ve eğitim politikalarında önemli bir dönüşüm geçirdiğini göstermektedir. Eğitim ve aileye, artık sosyal işlevsellikten çok ekonomik ve yapısal bir perspektifle yaklaşılmıştır. Bu durum, devletin toplumsal yapıya bakışında önemli bir değişimi göstermektedir. Bu paradigma değişimleri, ikinci dönem öğretim programlarında da görülmektedir.

3.2. İkinci Dönem: Çokkültürlü Toplumda Barış İçinde Yaşayan Birey: 2000'den 2018'e Aile

28 Şubat süreci sonrasında din-devlet ilişkilerinde gerilimlerin arttığı görülmektedir. "İrtica ile mücadele" ve kamusal alan tartışmaları, toplumsal alanda güçlü bir şekilde tezahür etmiş, bu süreçte devlet eliyle eğitim sisteminde önemli değişiklikler yapılmıştır. Eğitim süresinin kesintisiz sekiz yıla çıkarılmasıyla imam hatip okullarının orta kısımlarının kapatılmasına karar verilmiştir. Bu durum, din-devlet ilişkisine dair somut bir örnek teşkil ederek dönemin toplumsal tartışmalarının temelini oluşturmaktadır (Turan, 2019: 278). 28 Şubat sonrası döneme ait eğitim politikaları ve programlarının şekillenmesinde siyasi ve toplumsal gelişmeler etkili olmuştur. 2000 yılı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi programı, dönemde planlanan yeni Türk Millî Eğitim sisteminin izlerini taşımaktadır. Program öncesinde yapılan, XV. Millî Eğitim Şûrasında Avrupa Birliği vurgusu öne çıkmış ve 2000'li yıllara uygun düzenlemeler yapılması gerektiği ifade edilmiştir (MEB Şûra, 1996: Madde 2, 26, 14, 44). Eğitimin içeriğinin millî kültürün temel öğelerinin yanı sıra teknolojik ve bilimsel gelişmeleri de kapsamı gerektiği belirtilmiştir. Eğitim sürecinde okulun aileyle iş birliği yapması ve ailelerin bu konuda eğitilmesi gerekliliği gündeme gelmiştir (MEB Şûra, 1996: Madde 40,54). Eğitim sürecinin bütüncül bir yaklaşımla ele alınarak ailelerin de dâhil edildiği görülmektedir. Bu yaklaşım, öğrencinin sosyal yönünün göz önünde bulundurulduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

22-26 Şubat 1999 tarihlerinde düzenlenen XVI. Millî Eğitim Şûrası'nda, ders kitapları ve öğretim materyallerinde aile kavramının ön plana çıkarılması gerektiği belirtilmiştir (MEB Şûra, 1999: Madde 40). Sosyal bütünleşme için okulda aile ile ilgili içerik verilmesinin yanı sıra ders haricinde de aileler ile iş birliği hedeflenmesi oldukça önemlidir. Bu karar, bakanlığın çocuk-okul, okul-aile ve çocuk-aile etkileşimini güçlendirme arzusunu açıkça göstermektedir. Şûralarda alınan kararlar programlar ile örtüşmesi beklenmekle beraber her dönemde bu hususun gerçekleştiği söylenememektedir. Bu doğrultuda öğretim programlarında aile konusuna yer verilmesi büyük önem taşımaktadır.

Tablo 3. II. Dönem Programlarında Aile Olgusuna Yer Verilme Durumu

PROGRAM	SINIF DÜZEYİNE GÖRE ÖZEL AMAÇ	DERS ÜNİTE VE KONULARI
2000 İLKÖĞRETİM DKAB	+	+
2000 İLKÖĞRETİM DKAB (6,7,8. SINIF) ¹¹	+	+
2005 LİSE DKAB ¹²	+	+
2006 İLKÖĞRETİM DKAB	+	+
2006 İLKÖĞRETİM DKAB (6,7,8. SINIF) ¹³	+	-
2010 İLKÖĞRETİM DKAB	+	+
2010 İLKÖĞRETİM DKAB (6,7,8. SINIF)	+	-
2010 ORTAÖĞRETİM DKAB	+	+

2000 programı amaçlar ve ders başlıkları açısından incelendiğinde aile konusu ve bu bağlamda yer verilen temalar yer almaktadır. Ancak 2006 ve 2010 ilköğretim programlarında 6, 7 ve 8. sınıf düzeyinde aile konusunun kaldırıldığı görülmektedir. Bu durum, müfredatta yapılan bir sadeleşme sürecine işaret etmektedir. Diğer yandan, 2010 ortaöğretim DKAB programı, lise düzeyinde programın ise bir önceki programın içeriğini devam ettirdiğini göstermektedir. Bu tabloya göre, 2000-2010 yılları arasında DKAB müfredatında yapılan değişiklikler özellikle ilköğretim seviyesinde içeriğin daraltılması ancak lise düzeyinde korunduğuna dair bir eğilim göstermektedir. Bu tablo doğrultusunda dönemde yaşanan değişimin arka planında neler olduğuna bakıldığında, devlet politikalarında da değişim yaşandığı görülmektedir.

2001-2005 Kalkınma Planı, küreselleşme, şehirleşme ve Avrupa Birliği'ne giriş süreçlerine vurgu yaparken eğitime yönelik yaklaşımını iş gücü sağlamaya odaklı bir perspektifle ele almıştır. Aileye ayrılan bölümde ise yeni ve güçlü bir tanımlama dikkat çekmektedir. Aile, bu planda güçlü bir sosyal güvenlik işlevine sahip bir kurum olarak tanımlanmış ve toplumdaki hızlı değişim nedeniyle bu işlevin kurumsal olarak yürütülmesinin giderek daha önemli hâle geldiği vurgulanmıştır. Ayrıca aileye yönelik hizmet veren kurumların sayısının artırılması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Plan, millî ve manevî değerlerin korunması, geliştirilmesi ve millî bütünlük ile dayanışmanın sağlanması amacıyla aile müessesesinin güçlendirilmesini bir zorunluluk olarak görmüş ve aile içindeki bağları artıracak politikalara ağırlık verilmesi gerektiğini belirtmiştir (Devlet Kalkınma Planı, 2000: 4, 80-85, 94). 28 Şubat süreci sonrasında düzenlenen ilk kalkınma planında, aileye verilen önemin açıkça vurgulanması, devletin aile politikalarında değişikliğe gittiğini göstermektedir. Bu

¹¹ Sadece 8. sınıf düzeyinde doğrudan aile konusu ele alınmamıştır.

¹² 2005 yılı sonrası programlarda sınıf düzeyine ait ders amaçları yerine Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ait amaçlar, değerler, öğrenme alanları... vb. başlıklara yer verilmiştir. Bölümde yer verilen "+" sembolü, bu bölümlerde "aile" konusunu içeren temaların olma durumunu göstermektedir.

¹³ 2006 ilköğretim programında 4,5,6,7,8. sınıf düzeyleri tek program içinde yer almaktadır. Ancak önceki programlarda sınıflar ayrı olarak düzenlendiğinden, bu çalışmada analiz sınıf düzeylerine göre ayrı başlıklar altında ele alınmıştır. Dolayısıyla programın amaç ve giriş bölümü ortaktır.

değişikliğin ilk yansımaları, 2000 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde görülmüştür. Aileye yönelik bu yaklaşım, darbe sonrası dönemde toplumsal yapının yeniden düzenlenmesine dair hassasiyetin arttığını göstermektedir. Bu bağlamda öğretim programları değerlendirildiğinde sürecin etkisi açıkça görülmektedir.

2000 öğretim programı, 28 Şubat süreci sonrası hazırlanan ilk program olmasının yanı sıra din öğretiminde yeni yönelişleri yansıtması ve konuların bireysel, toplumsal, ahlaki, kültürel ve evrensel bağlamda ayrıntılı şekilde ele alınmasıyla öne çıkmaktadır (Zengin, 2017: 130). 2000-2001 programları, din derslerinde yöntem ve içerik açısından yeni bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bu programda, dinin insan yaşamına anlam kazandıran, bireyler arası iletişimi sağlayan, evrensel barış kültürünün kazanılmasına ve hoşgörü ortamının oluşmasına katkı sağlayan ilkeler benimsenmiştir. Bu ilkeler din eğitiminin sadece ilahiyat eksenli değil, eğitim bilimleri ve davranış bilimleri eksenli olarak yeni anlayışa doğru açılım yapıldığını göstermektedir (Altaş, 2002: 165). Programda tüm ünitelerde dayanışma, sevgi, yardımlaşma, birliktelik ve barış kavramlarından en az birine yer verildiği görülmektedir. Her ünite dinin toplumsal boyutu göz önüne alınarak hazırlanmıştır. Bu durum, çalışmamız açısından önemlidir. Programda toplumsal vurguların artması, dersin sosyal yönünün ön plana çıkarıldığını göstermektedir. Ayrıca bu durum, aile konusunun din dersinde ne kadar sıklıkla ve hangi temalar ile ele alındığına dikkat çekmektedir. İncelenen programlar arasında, aile konusuna en geniş yer veren program 2000 ilköğretim programıdır.

Programın her sınıf düzeyine yönelik özel amaçlar bölümünde aile kavramına yer verilmiştir. 4. sınıfa ait özel amaçlar bölümünde, aile değerleri, anne ve babaya saygı, iyi davranış, iletişim ve Hz. Muhammed'in aile örneğinin işleneceği belirtilmiştir. 2000 yılı programında IV. ünite, "Ailem ve Din" başlığıyla müstakil bir ünite olarak yer almıştır. Bu ünite, çocukların ailelerinin bir parçası oldukları bilincinin pekiştirilmesi amaçlanmıştır. Örneğin, ünite, "Benim bir ailem var" başlığı ile alınmıştır. Aile bağlamında güven, sevgi, iyilik, saygı ve karşılıklı anlayış duygularına vurgu yapılmıştır. Birinci tekil şahıs kullanılarak aidiyet duygusu pekiştirilmiş, bu yaklaşım dönemin program anlayışından kaynaklanmıştır. Sosyal bütünleşme açısından aidiyet duygusunu desteklemesi bakımından önem taşımaktadır. Ünite içerisinde, aileye duyulan güven, nasihat, iyilik, sevgi, saygı ve yardımlaşma değerleri işlenmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'in aile yaşantısı öğretilerek aile değerleri dinî ve ahlaki açıdan güçlendirilmiştir. Programın 5. sınıf özel amaçlar bölümünde, Hz. Muhammed'in aile hayatına daha geniş yer verildiği görülmektedir. Bu kapsamda, ailenin önemi ile aile içi ilişkilerde sevgi, hoşgörü, dayanışma ve israf önleme gibi değerler ele alınmıştır. "Hz. Muhammed ve Aile Hayatı" başlıklı özel bir üniteye yer verilmiştir. Bu ünite, Hz. Muhammed'in aile bireyleriyle ilişkilerinde sevgi, saygı, şakalaşma ve danışma gibi davranışları ele alınmıştır. Ayrıca ailesinde sevinç ve sıkıntıların paylaşılması, misafire cömert davranılması, israftan kaçınılması ve aile içi dayanışmanın önemi vurgulanmıştır (Millî Eğitim Bakanlığı, 2000: 919-937).

İlköğretim 6, 7 ve 8. sınıflara ait özel amaçlar bölümleri incelendiğinde, 6. sınıf düzeyinde Hz. Muhammed'in ailesi örnek gösterilerek aile kavramının işlendiği; 7. sınıfta ise ailenin toplumun temeli olduğu, aile bireylerinin görev ve

sorumluluklarının tanımlandığı görülmektedir. Ancak 8. sınıf düzeyinde doğrudan aile konusuna yer verilmemiştir. Ders içerikleri incelendiğinde, konu başlıklarında anne-babaya ve büyüklere saygı temasına yer verildiği görülmektedir. Hz. Muhammed'e ayrılan ünite; doğduğu ortam, yakın çevresine çağırısı, toplumsal barışın kurulması ve Mescid-i Nebvî'nin sosyal işlevi gibi temalar ele alınmıştır. "Ailemiz" ünitesi, 7. sınıfta yer alarak, ailenin toplumun temel taşı olduğu vurgulanmıştır. Ünite, aile içi ilişkilerde sevgi, saygı ve yardımlaşma vurgulanmış, her bireyin aile içinde bir rolü ve sorumlulukları olduğu öğretilmiştir. Ayrıca aile içinde yaşanan sorunlar karşısında bireylerin anlayışlı olmaya teşvik edildiği görülmektedir. Son sınıf düzeyinde ise büyüklere saygı, küçüklere sevgi temalarıyla ele alınmıştır. Ailenin, 2000 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders programının önemli bir parçası olduğu görülmektedir. Bununla birlikte aile konusu sınıf düzeylerine göre farklı yoğunluklarda ele alınmıştır. Küçük yaş gruplarında aile konusu ağırlıklı olarak sevgi temaları odaklı işlenirken ilerleyen yaş gruplarında saygı çerçevesinde ele alınmıştır. Yaş düzeyine uygun bir yaklaşımla aile ilişkilerinin farklı boyutlarına vurgu yapılmış, ilerleyen yıllarda ise bu konu dersin özel amaçlar bölümünde ve konu başlıklarında daha geniş yer bulmuştur. Programda, ailenin toplumun temeli olduğu ve bireylerin birbirlerine karşı görev ve sorumlulukları bulunduğu vurgulanmıştır. Ayrıca aile içi ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesinde, dinî öğütlerin önemini kavramaya yönelik içerikler hazırlanmıştır. Üniteler, programlarda belirlenen özel amaçlara uygun şekilde planlanmıştır. Programda, toplumsal (örneğin, "Ailemiz" ünitesi) ve küresel (örneğin, "Dinleri Tanıyalım" ünitesi) ölçekte barış ve düzen sağlamaya yönelik içeriklere yer verilmiştir (Millî Eğitim Bakanlığı, 2000: 924-972).

2005 Lise programıyla birlikte yapılandırmacı yaklaşım din derslerinde uygulanmaya başlanmıştır (Millî Eğitim Bakanlığı, 2005)¹⁴. 2005 yılı programında "amaç" bölümü, önceki programla benzerlik göstermektedir. Yeni öğretim modelinde, bireyin kültürle ilişkisinin hem etkileyen hem etkilenen bir süreç olarak tanımlanması, sosyal yönünün vurgulanması, sosyal ilişkilerinin önemli kabul edilmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca, bireyin dinamik bir yapıya sahip olduğu, öz kimliğini geliştirirken evrensel düzeyde sorumluluk üstlendiği anlayışı, öğretim programında önemli şekilde ele alınmıştır. Programda, İslam'ın barış dini olduğu, birlikte yaşama bilincinin ve hoşgörü kültürünün önemsendiği vurgulanmış; küreselleşen dünyada dinin birleştirici yönünün kazandırılmasının hedeflendiği ifade edilmiştir. Bireyin sadece kendi ailesi ve yakın çevresiyle güçlü ilişkiler kurması değil, aynı zamanda daha geniş sosyal çevresiyle de sağlıklı ilişkiler kurması desteklenmiştir. Programın değerler listesi incelendiğinde aile kurumuna önem vermeye (Millî Eğitim Bakanlığı, 2005: 16) yer verildiği görülmektedir. Bu durum aile olgusunun bir değer olarak farklı ünitelerde ele alınacağına işaret etmektedir.

Programda, yalnızca 9. sınıfta "Değerler ve Aile" başlıklı müstakil bir üniteye yer verilmiştir. Bu ünite, aile değerler temasıyla ele alınmış; ahlaki değerlerin

¹⁴ Yapılandırmacılık konusuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Mahmut Zengin, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım*; Yıldız Kızılabdullah, *Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi*; Bünyamin Yurdakul "Yapılandırmacılık", *Eğitimde Yeni Yönelimler*.

dinle ilişkisi, örf ve adetlerin dinle ilişkisi gibi temalar işlenmiştir. Ünitelerde yapılan tanımlama oldukça önemli olup aile toplumun temeli olarak kabul edilmiştir. Tüm dinlerin evliliğe verdiği önem vurgulanmış ayrıca Kur'an'daki aile ile ilgili ayetler ve Hz. Peygamber'in ailesi ele alınmıştır. Bunun yanı sıra ailenin kurulması ve korunması, aile içi iletişim, görev ve sorumluluklar, hısım-akraba ilişkileriyle birlikte ele alınmıştır (MEB, 2005: 78). 2005 Lise programında aile, değerler bağlamında ele alınırken, 2010 Lise programında toplumun temeli olarak değerlendirilmiş ve sevgi, saygı, sorumluluk gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir.

XVI. Millî Eğitim Şûrası'nda alınan okul-aile iş birliği kararı (MEB Şûra, 1996: Madde 54) ve bu doğrultuda 2000 İlköğretim ve 2005 Lise programlarında aile konusunun işlenmesi, eğitim politikalarının tutarlı bir şekilde sürdürüldüğünü göstermektedir. Benzer şekilde, 2006 yılında XVII. Millî Eğitim Şûrası'nda da bütünleşmeye yönelik bir vurgu yapılmış ve bu çerçevede ilk defa "barış kültürü" ifadesine yer verilmiştir. Bu durum, bir önceki şûra ve programda azaltılan, eğitimin işlevsel ve sosyal yanının tekrar gündeme geldiğinin¹⁵ bir göstergesidir. Şûrada, aile konusu "yaşam boyu öğrenme" başlığıyla ele alınmış ve aile eğitimine önem verilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca toplantıda ailelerin toplumsal entegrasyonu sağlayamaması durumunda desteklenmesi gerektiği belirtilmiştir (MEB Şûra, 2006: 20). Şûrada aile konusunun özel olarak ele alınması, 28 Şubat süreci sonrasında toplumsal çalkantıların yaşadığı bir dönemde hazırlanmış olduğunu tekrar hatırlatmaktadır.

2006 İlköğretim (4 ve 5. sınıf)¹⁶ programında aile konusu işlenmiştir. Programın değerler listesinde sadece 4. sınıf düzeyinde aileye yer verilmiştir. Ancak, programın giriş bölümünde belirtildiği üzere öğrencilere aile kurumu, aile birliği ve önemi gibi değerlerin içselleştirilmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda, 4. sınıf düzeyinde "Aile ve Din" ünitesine de yer verilmiştir. Ünitelerde aile, toplumun temeli olarak tanımlanmış, anne-babanın çocukları için iyi bir rehber olduğu vurgulanmış, onlara saygı göstermenin bir sorumluluk olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca aile içinde yardımlaşma, karşılıklı anlayış ve sorunların birlikte çözülmesine dair içeriğe yer verilmiştir. Program, aileyi sadece bir yapı olarak değil, aynı zamanda toplumsal birlik ve dayanışmanın temel kaynağı olarak ele almaktadır. Aile konusuna yer verilen ünitenin kazanımlar bölümünde, ailenin birey ve toplum için önemli bir kurum olduğu, sevgi saygı ve yardımlaşmanın aile mutluluğundaki rolü, ailede sorumlulukları yerine getirmek ve iş birliği yapmanın önemi ve İslam'ın bu konudaki hassasiyetinin öğrencilere kazandırılması amaçlanmıştır. 5. sınıf düzeyinde aile konusu, örnek şahsiyet teması üzerinden ele alınmıştır. "Hz. Muhammed ve Aile Hayatı" başlıklı ünitelerde, Hz. Muhammed'in aile hayatındaki davranışları ve ilişkileri ele alınarak, İslam'ın aile kavramına ilişkin ideal bir model sunduğu öğretilmektedir. Hz. Muhammed'in ailesine yönelik sevgisi, adaleti, cömertliği ve dayanışması ele alınmıştır. Ayrıca Hz. Muhammed'in evliliği ve çocukları hakkında bilgiler verilmiştir. Dersin

¹⁵ 1999 yılında gerçekleştirilen 16. Millî Eğitim Şûrası'nın temel gündemini mesleki ve teknik eğitim oluşturmuş; Avrupa ile bütünleşme sürecine paralel olarak, istihdama yönelik planlamalara ilişkin kararlar alınmıştır.

kazanımları arasında, Hz. Muhammed'in aile içindeki örnek davranışları ve ailesi hakkında bilgi edinmeyi amaçlamak yer almaktadır. 2006 İlköğretim (6,7 ve 8. sınıf) programında konu başlıkları incelendiğinde, aileye özel bir ünitenin yer almadığı görülmektedir (MEB Şûra, 2006: 21, 22,40,43,71,73,76,77). Ancak ortaokul düzeyindeki bir üniteye Türklerde ehlibeyt sevgisine yer verilmiştir. Bu durum, programda Türk-İslam sentezine yönelik yeni bir eğilim olarak değerlendirilebilir. Ancak ortaokul programında dönemin birliktelik anlayışında aile konusuna doğrudan yer verilmemiş olmakla beraber ehlibeytin konu edilmesi onun örnek bir figür olarak sunulduğunu göstermektedir.

2010 ilköğretim ve lise programlarının giriş bölümü, 2006 lise programıyla benzer bir yapıya sahiptir. Programın vizyonunda; öğrencilerin etkili iletişim kurabilmesi ve sorun çözme becerilerinin gelişmesi amaçlandığı ifade edilmektedir. Ayrıca dinî bilgiyi sosyal ve kültürel bağlamda yorumlayan, farklı dinlere ve inançlara anlayış gösteren, İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak değerlerini öğrenen, değişimlere uyum sağlayabilen, millî ve kültürel değerleri benimseyen dengeli ve sağlıklı bireyler yetiştirmek temel hedefler arasındadır. Bu durum, programın toplumsal hedefler taşıdığını ve dersin sosyal bütünleşme aracı olarak ele alındığını göstermektedir (Millî Eğitim Bakanlığı, 2010).

2010 program içeriği incelendiğinde, önceki programlarda olduğu gibi yalnızca 4. sınıf düzeyinde aileye ayrılmış özel bir üniteye yer verildiği görülmektedir (Millî Eğitim Bakanlığı, 2010: 8-11). 2006 ve 2010 programları arasındaki süreçte, Alevi vatandaşlar program içeriğine itiraz etmiş ve bu doğrultuda içerik güncellenerek Alevilik ile ilgili bilgiler zenginleştirilmiştir (Zengin, 2017: 134). Böylece, bireylerin ailesinden aldığı dinî referansların sosyal çatışmalara yol açmasını önlemek ve öğrenciler arasında bilgi kazanımı yoluyla karşılıklı anlayışı geliştirmek hedeflenmiştir. Ayrıca bu dönemde eğitim politikalarına yön veren bir diğer önemli unsur ise Avrupa Birliği üyelik süreci olmuştur. Bu süreç, yalnızca din dersi programlarında değil, genel eğitim planlamalarında da belirleyici bir faktör olarak öne çıkmıştır.

Avrupa Birliği üyelik süreci, dönemin devlet planlamalarında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu doğrultuda, Dokuzuncu Kalkınma Planı (2007-2013) kapsamında; eğitim sisteminin geliştirilmesi, kültürün korunması ve toplumsal diyalogun güçlendirilmesine vurgu yapılmıştır. Ancak kararlar incelendiğinde, eğitimin sosyal boyutuna yönelik belirgin bir politika içermediği ve daha çok istihdam odaklı yaklaşımların ön planda olduğu görülmektedir. Planda, aile ve toplumdaki hızlı değişimlerin etkilerine değinilmiş; aile içi iletişimde geleneksel yöntemlerin korunması, gençlerin aileden kopmasının önlenmesi, toplumsal duyarsızlığın azalması ve şiddet eğiliminin önlenmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu konular "kültürün korunması" başlığı altında ele alınmış ve aile eğitimi programlarının yaygınlaştırılacağı belirtilmiştir (Devlet Kalkınma Planı, 2006). Ancak önceki kalkınma planında aileye özel bir başlık bulunurken bu planda aileye özel bir başlığa yer verilmemiştir. Plan, Avrupa Birliği üyelik süreci doğrultusunda ekonomik ve kültürel entegrasyona odaklanmış ancak aile ve eğitim gibi temel toplumsal konulara daha dar kapsamlı bir bakış açısı benimsemiştir. Bu durum, din dersi programlarında büyük bir

değişikliğe gidilmemesinin nedenlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Aile, örgün eğitimden ziyade yaygın eğitim kapsamında ele alınacak bir konu olarak değerlendirilmektedir.

2010 ve 2006 ilköğretim programları (4 ve 5. sınıf) büyük ölçüde benzer olup her ikisinde de "Aile ve Din" ünitesi yer almaktadır. Bu ünite de ailenin toplumun temeli olduğu, anne-baba ve kardeşler arasındaki ilişki ile sevgi-saygı temaları işlenmiştir (Millî Eğitim Bakanlığı, 2010: 77). Programda "Hz. Muhammed ve Aile Hayatı" ünitesi bir öncekiyle oldukça benzer olup peygamberin aile içindeki ilişkileri detaylı şekilde işlenerek ek okuma metni ilave edilmiştir. Bu ilave metin ise Hz. Peygamberin Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e duyduğu sevgiyi anlatmaktadır (Millî Eğitim Bakanlığı, 2010: 79).

Lise programında aile konusu, 11. sınıf düzeyinde "Aile ve Din" başlığı altında bir ünite olarak hazırlanmıştır. Bu ünite de, ailenin toplumun temeli olduğu, evliliğin önemi, Hz. Peygamber'in aile hayatına dair örnekleri ve Kur'an'da yer alan aile ile ilgili öğütler ele alınmıştır. Ayrıca sevgi, saygı ve sorumluluk bilinci gibi temel değerler vurgulanmıştır (Millî Eğitim Bakanlığı, 2010: 65).

İkinci dönem programlarındaki yaklaşımlarda büyük ölçüde aile toplumun temeli olarak ele almış ancak sınıf düzeylerinde zamanla konuya dair içeriğin (özellikle 6, 7 ve 8. sınıf) azaldığı ve kaldırıldığı görülmektedir. Dâhil edildiği ünitelerde ise aile kavramı yalnızca bireysel ilişkiler bağlamında değil, toplumsal bütünleşmenin ve değer aktarımının bir aracı olarak da vurgulanmıştır.

3.3. Üçüncü Dönem: Bireyden Topluma; 2018 DKAB Programında Aile

Devletin eğitim ve aile politikaları, beş yıllık kalkınma planları doğrultusunda şekillenmekte olup Onuncu Kalkınma Planı (2014-2018) kapsamında aile konusunun hassasiyetle ve detaylı bir şekilde ele alınmasına karar verilmiştir. 2011 yılında Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı kurulmuş, bu süreçle birlikte aile politikalarına daha bütüncül bir yaklaşım benimsenmiştir. Onuncu Kalkınma Planı'nda, kültürel zenginlik ve çeşitliliğin korunarak gelecek nesillere aktarılmasıyla millî kültür ve ortak değerler etrafında toplumsal bütünlüğün ve dayanışmanın güçlendirileceği ifade edilmektedir (Devlet Kalkınma Planı, 2013: 45)

Planın önemli bölümlerinden biri, insanı merkeze alan bir anlayışa işaret eden "Nitelikli İnsan, Güçlü Toplum" başlığıdır. Bu bölümde eğitim konusunun yanı sıra "Aile ve Kadın" özel başlığına yer verilmiş ve bu alanlara yönelik ayrıntılı politikalar geliştirilmiştir. Plan kapsamında, eğitimde fırsat eşitliğinin artırılması, 12 yıllık kademeli zorunlu eğitim ve okullaşma oranlarının yükseltilmesi üzerine politikalar belirlenmiştir. Eğitimin temel amacı, bireylerin düşünme, problem çözme ve sanatsal yönlerini geliştirerek çok yönlü bireyler yetiştirilmesi olarak tanımlanmıştır. Eğitim politikaları, insan hakları, özgürlükler ve hukukun üstünlüğü ilkeleri doğrultusunda toplum yararını merkeze alan sürdürülebilir bir yaklaşımla ele alınmıştır (Devlet Kalkınma Planı, 2013: 30-31).

Aileyle ilgili önceki kalkınma planları kapsamında yürütülen çalışmalara atıf yapılmış, bu plan döneminde ise aile kurumunun güçlendirilmesi ve statüsünün korunması temel amaç olarak belirlenmiştir. Toplumsal bütünleşmenin sağlanması,

sosyal ve ekonomik politikaların ailenin korunması ve güçlenmesine katkı sunacak şekilde tasarlanması gerektiği vurgulanmıştır. Aile içi iletişim konusunda özellikle dijitalleşmenin olumsuz etkileri üzerinde durulmuş ve bu bağlamda ailelere yönelik eğitim programlarının hazırlanacağı belirtilmiştir. Aile ve dinamik nüfus yapısının korunmasına yönelik dönüşüm programı kapsamında göç, kentleşme, bireyselleşmenin artışı, aile üyeleri arasındaki kopukluklar ve boşanma gibi sorunlar ele alınmıştır. Bu sorunların çözümüne yönelik çeşitli politikaların geliştirilmesi planlanmış, ailenin korunması ve güçlendirilmesi dönemin en güçlü politikaları arasında yer almıştır. Ayrıca, bu politikaların yürütülmesi sorumluluğu Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na verilmiştir (Devlet Kalkınma Planı, 2013: 40,41,192).

Onuncu Kalkınma Planı, birey ve aile odaklı bir yaklaşımı benimseyerek hem insan hakları ve özgürlükleri hem de toplumsal bütünleşmeyi merkeze almıştır. Eğitimin bireylerin çok yönlü gelişimini desteklemesi ve aile kurumunun güçlendirilmesine yönelik kapsamlı politikaların benimsenmesi, bu planın toplumsal yapı üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahip olabileceğini göstermektedir. Özellikle dijitalleşmenin ve bireyselleşmenin artışıyla birlikte sosyal ilişkiler üzerindeki olumsuz etkilerin önlenmesine yönelik politikalar geliştirmenin gerekliliği vurgulanmıştır. Ailenin korunmasına duyulan ihtiyacın altı çizilmiş, bu durum öğretim programlarında da benzer içeriklerin eklenmesi ve bu konuların ele alınması yönünde bir beklenti oluşturmuştur.

2018 İlköğretim programında aile konusu, tek bir sınıf düzeyinde bağımsız bir ünite içinde ele alınmakla beraber, diğer sınıflarda farklı ünite ve konular içinde değerler teması çerçevesinde de işlenmiştir. 4. sınıfta, insani ilişkilerde sevgi ve saygının önemi vurgulanmış; bu değerlerin anne, baba, arkadaş ve öğretmenlerle ilişkisi, ilgili ayet ve hadislerle açıklanmıştır. Farklı sınıf düzeylerinde ise sevgi ve saygı gibi değerler, konu başlıkları altında ele alınmıştır. Ayrıca bir üniteye Hz. Peygamber'in aile büyükleri hakkında bilgilere yer verilmiş ve onun aile yaşantısı öğretilmiştir. 5. sınıfta, "Hz. Muhammed ve Aile Hayatı" ünitesinde peygamberin eş, baba ve dede olarak üstlendiği roller anlatılmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in ailesinin örnek davranışlarına ve aile içi iletişiminde yer verilmiştir. Konu, bir önceki yıl öğretilenler temel alınarak detaylandırılmıştır. Ardından gelen yıllarda aile konusunda özel bir üniteye yer verilmemiş ancak son sınıfta "Din, Birey ve Toplum" ilişkisini ele alan bir ünite içinde işlenmiştir. Bu üniteye, dinin can, nesil, akıl, mal ve din emniyetiyle ilgili ilke ve hedefleri ele alınmış ayrıca neslin korunmasında aile kurumunun önemi vurgulanarak öğrencilere bu konuda bilinç kazandırılması amaçlanmıştır (Millî Eğitim Bakanlığı, 2018: 17,18,19,24,25,38).

Lise programında, aile konusu yalnızca 10. sınıf düzeyinde işlenerek "Din ve Aile" başlığına yer verilmiştir. Bu üniteye, İslam dininin aile kurumuna verdiği önem vurgulanmış ve öğrencilerde bu konuda farkındalık oluşturulması hedeflenmiştir (Millî Eğitim Bakanlığı, 2018: 22).

2018 DKAB programlarında aile konusu, önceki dönemlere kıyasla bağımsız bir başlık ile ele alınmamış ancak farklı sınıf düzeylerinde çeşitli üniteler içinde aile değerlerine yer verilmiştir. Ayrıca konunun ele alınışı ilkökul, ortaokul ve lise düzeyinde farklılık göstermiştir. Ailenin en az ele alındığı öğrenim düzeyi ise lisedir. Küçük yaş

grubu için hazırlanan ilkökul düzeyinde aile konusu örnek figür, ahlak ve değer teması ile ele alınırken ileri sınıf düzeylerinde toplumsal işlevine ağırlık verildiği görülmektedir. Onuncu Kalkınma Planı (2014-2018) ile aile politikalarının güçlendirilmesi, toplumsal bütünleşmenin sağlanması ve dijitalleşmenin aile üzerindeki olumsuz etkilerine karşı politikalar geliştirilmesi gibi hedefler belirlenmiş olmasına rağmen, bu politikaların DKAB öğretim programlarına doğrudan ve belirgin bir şekilde yansıtılmadığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Eğitim politikaları toplumsal yapı ve siyasi gelişmeler yakından ilişkili olarak şekillenmektedir. Türkiye’de yaşanan darbeler ve toplumsal kriz dönemleri, devletin bireylerin aidiyet duygusunu güçlendirmeye yönelik olarak eğitim politikalarında bütünleştirici bir yönelim benimsemesine neden olmuştur. Bu bağlamda, din derslerinin içeriği de güncellenmiş; sosyal çözümü önlemeye ve birlikteliği desteklemeye yönelik unsurlar programlarda öne çıkarılmıştır. Aile konusu da bu çerçevede, sosyal bütünleşmeyi destekleyen bir unsur olarak DKAB öğretim programlarında belirgin bir yere sahip olmuştur.

1980 sonrasında din derslerinin zorunlu hâle getirilmesi kararı, sosyal çözümünün önüne geçmek ve sosyal düzenin tesis etmek amacıyla alınmıştır. Bu karar doğrultusunda din öğretimi aracılığıyla manevi değerlerin kazandırılması, ahlaklı bireyler yetiştirilmesi ve toplumda bütünlük sağlanması hedeflenmiştir. Bu dönemde hazırlanan DKAB programları, bireylerin yalnızca dinî bilgiyi öğrenmesini sağlamakla kalmamış aynı zamanda bireyler arası sevgi, saygı, sorumluluk ve dayanışma gibi değerleri destekleyerek sosyal bütünleşmenin korunmasına da katkıda bulunmuştur.

Yapılan araştırmada üç dönemde ele alınan programlarda aile konusuna yer verilme durumu ve ele alındığı temalarda farklılıklar olduğu görülmüştür. Bu bağlamda aile konusuna sosyal bütünleşmeyi destekleyen bir unsur olarak başvurulduğu anlaşılmaktadır. Özellikle darbe sonrası dönemlerde, birey-toplum ilişkisini desteklemek ve bireylerin aidiyet duygusunu güçlendirmek amacıyla din dersi müfredatında aile konusu daha fazla vurgu yapılmıştır. 1982 programı başta olmak üzere programlarda aile, sevgi ve sorumluluk değerleriyle ilişkilendirilerek küçük yaşlardan itibaren sosyal bütünleşmeyi destekleyici bir içerik sunulmuştur. Bu yönelim zaman içinde bağlam ve yoğunluk olarak değişim geçirmiş olsa da 1992 programında aile içi dayanışma ve sorumluluk bilincinin vurgulanması, 2000 programında ise aile ilişkilerinin hoşgörü, aidiyet ve sosyal bütünleşme çerçevesinde ele alınmasıyla devam etmiştir. Böylelikle bireylerin erken yaşlardan itibaren örgün eğitim sisteminde toplumun bir parçası olarak varlığını kabul etmesi ve bu sisteme uygun davranış stilleri geliştirmesinin hedeflendiği görülmektedir. Bu hedefler devlet kalkınma planları, öğretim programları ve Millî Eğitim Şûralarında da açıkça ifade edilmiştir.

2018 DKAB programında aile konusuna farklı sınıf düzeylerinde yer verilmiş olup ele alınış biçimi ilkökul, ortaokul ve lise düzeyinde farklılık göstermiştir. Ortaokulda yer verilmeyerek, ilkökul ve lise düzeyinde işlemiştir. Bu durum müfredatın

bütünselliği açısından önemli bir boşluk olarak değerlendirilebilir.

Türkiye’de 1980 sonrası hazırlanan DKAB ders programlarında aile, bireylerde toplumsal değerleri pekiştiren, topluma entegre eden ve sosyal bütünleşmeyi güçlendiren bir işlev üstlenmektedir. Aile konusunun zaman içinde farklılaşması, toplumsal süreçler, siyasi olaylar ve eğitim politikalarında önceliklerin değişimiyle doğrudan ilişkilidir. Özellikle darbeler ve toplumsal krizler gibi dönemlerde derslerin daha bütünleştirici bir rol üstlendiği ancak ilerleyen yıllarda aile konusunun daha dolaylı bir biçimde ele alındığı görülmektedir.

Bu çerçevede, 2024 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından açıklanan Türkiye Yüzyılı maarif modeli köklü bir paradigma değişimini ortaya koymuştur. Model kapsamında hazırlanan DKAB öğretim programı, öğrenme çıktıları ve bileşenleriyle önceki programlardan farklılık göstermektedir. Programın ilanının akabinde 2025 yılı “Türkiye Aile Yılı” olarak ilan edilmiştir. Bu durum, yeni öğretim programında eğitim politikaları ve aile politikalarının iş birliği içerisinde ele alınmasını daha da önemli hâle getirmektedir. DKAB programlarında aile konusuna yönelik içeriğin zenginleştirilmesi eğitimin işlevsel yönü üzerinden toplumun geleceğine yönelik arzu edilen hedefleri destekleyecektir.

Bu bağlamda gelecekte hazırlanacak DKAB öğretim programlarında aile konusunun ele alınışı sırasında aşağıda genelden özele olarak sıralanmış olan hususlara dikkat edilmesi programların hem bireysel hem de toplumsal düzeyde işlevselliğini artıracaktır:

Eğitim ve aile politikaları arasında uyum sağlanmalıdır. Öğretim programlarının hazırlanma sürecinde aile politikaları ile eğitim hedefleri entegre hususlar olarak ele alınmalı ve bu unsurlar bütünlük içinde değerlendirilmelidir.

Toplumsal dönüşümleri tetikleyen olgular müfredat içeriklerine yansıtılmalıdır. Örneğin, dijitalleşme, göç, çokkültürlülük gibi süreçlerin aile kurumuna etkisi ders içeriklerinde yer almalıdır. Aile kurumunun işlevselliği bu unsurlar dikkate alınarak vurgulanmalıdır.

Aile konusu sosyal bütünleşme bağlamında ele alınmalıdır. Sosyal bütünleşme sağlayıcı bir unsur olarak ailenin rolü vurgulanmalıdır. Bununla birlikte aidiyet, değer aktarımı ve toplumsal sorumluluk gibi sosyal bütünleşmeyi destekleyen temalara yer verilmesiyle konunun müfredattaki işlevselliği artacaktır.

Değer temelli ve işlevsel yaklaşımlar güçlendirilmelidir. Aile konusuna ilişkin içerikler, geleneksel yapıların yanı sıra günümüz yaşamıyla uyumlu işlevsel aile rollerini ve etik değerleri de içerecek biçimde kurgulanmalıdır.

Öğretim düzeyleri ve kademeler arasında bütünlük sağlanmalıdır. Aile konusu, ilkokuldan liseye kadar tüm öğretim kademelerinde yer alan almalıdır. Aynı zamanda ders içeriğinde bütünlük ve süreklilik gözetilmelidir. Örneğin, ilkokul düzeyinde “aile ve din ilişkisi” ele alınırken, ortaokul düzeyinde içerik devam ettirilerek örnek figür üzerinden “peygamber ve ailesi” öğretilir. Böylece öğrencilerin konuyla ilgili bilişsel süreçleri dikey olarak desteklenecek ve öğretim süreci bir bütünlük içinde sürdürülebilecektir.

Aile konusu, öğrencilerin gelişim düzeylerine uygun olacak içeriklerle

işlenmelidir. Örneğin, ilkokul düzeyinde sevgi ve saygı gibi temalar ön plandayken ortaokul düzeyinde aile içi roller ve sorumluluklara yer verilmesi anlamlı olacaktır.

Nihayetinde, DKAB öğretim programlarında aile konusunun çeşitli temalarla ele alınması, yalnızca öğrencilerin bireysel gelişimlerini desteklemekle kalmayacak, aynı zamanda eğitimin işlevsel yapısı gereği aile kurumu üzerinden sosyal bütünleşmeye katkı sunan güçlü bir zemin oluşturacaktır.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* BG (%60), ZF (%40); *Literature review / Literatür taraması:* BG (%60), ZF (%40); *Data collection / Veri toplama:* BG (%60), ZF (%40); *Data analysis / Veri analizi:* BG (%60), ZF (%40); *Writing the article / Makalenin yazımı:* BG (%60), ZF (%40); *Revision the article / Makale revizyonu:* BG (%60), ZF (%40)

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Altaş, Nurullah. "Türkiye'de zorunlu din öğretimini yapılandıran süreç, hedefler ve yeni yöntem arayışları (1980-2001)" 12 (Nisan 2002), 145-168.
- Ayhan, Halis. *Eğitime Giriş ve İslâmiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1986.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*. İstanbul: İlke Yayınları, 2012.
- Bilgin, Beyza. "Küreselleşme, Din ve Eğitim". *Dini Araştırmalar* 6/17 (2003).
- Bulut, Ramazan. "Okulda Din Öğretiminin Toplumsal Temeli ve İşlevleri". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2011), 20-37.
- Doğan, Recai. "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980)". *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar 28-30 Mart 2001 [New Methodological Approaches in Religious Education International Symposium Papers and Discussions 28-30 March 2001]*. 611-646. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2001.
- Doğan, Recai. "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980)". *MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Yayınları*, 611-646.
- Durkheim, Emile. *İntihar: Bir toplumbilim incelemesi*. çev. Z. Zühre İlgelen. Pozitif Yayınları, 2013.
- Ertunç, Ahmet Cemil. *Cumhuriyetin Tarihi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 6. Basım., 2011.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?* çev. Nilgün Çelebi. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Furseth, Inger - Repstad, pal. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. İhsan Çapcıoğlu - Halil Aydınalp. Birleşik Yayınları, 2013.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 14. Basım, 2017.
- Kaplan, İsmail. *Türkiye'de Millî Eğitimin İdeolojisi*. İletişim, 8. Basım, 2019.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4. ve Ortaokul 5.6.7.8. sınıflar)*. Millî Eğitim Bakanlığı, 2018.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *İlkokul Programı*. Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı İlköğretim Genel Müdürlüğü, 1988.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *İlköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*. Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi, 2000.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *İlköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2010.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *İlköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı*. Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi, 1992.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9,10,11,12. sınıflar) Öğretim Programı*. Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2005.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2010.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Temel Eğitim ve Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Programı*. Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi, 1982.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *XII. Millî Eğitim Şûrası* (18 Temmuz 1988).
- Nazıroğlu, Bayramali. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarında Vatandaşlık Eğitimi*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Subaşı, Necdet. "Ara Dönem Din Politikaları". *Toplum ve Bilim Dergisi* 93 (2002), 284-314.
- Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Çağ Matbaası, 3. Basım, 1984.
- Turan, İbrahim. "Cumhuriyet Türkiye'sinde Din Eğitimi Politikaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 269-292.
- Uçar, Recep - Sayın, Gülşen. "Türkiye'de Laiklik Tartışmaları Çerçevesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Zorunlu Hâle Gelişi ve Din Eğitimi Uygulamalarına Yansıması". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 269-298.
- Yalçın, Hacer. "Bir Araştırma Deseni Olarak Fenomenoloji". *Anadolu Üniversitesi Sosyal*

- Bilimler Dergisi* 22/Özel Sayı:2 (2022), 213-232.
- Yamaç, Muhammed. *Darbeler ve Din (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2019.
- Yılmaz, Hüseyin. "Örgün ve Yaygın Eğitim Kurumlarında Barış Eğitimi". *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*. ed. Mustafa Köylü. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Yürük, Tuğrul. *Cumhuriyet Dönemi Örgün Din Eğitimi Program Anlayışları*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Zengin, Mahmut. "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikalarının Din Dersi Öğretim Programlarına Etkileri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 19/36 (2017), 113-137.
- "Devlet Kalkınma Planı", 1984.
- "Devlet Kalkınma Planı", 2000.
- "Devlet Kalkınma Planı", 2006.
- "Devlet Kalkınma Planı", 2013.
- "MEB Şûra", 1981.
- "MEB Şûra", 1996.
- "MEB Şûra", 1999.
- "MEB Şûra", 2006.
- T.C. Anayasası,1982, T.C. Anayasası,1982. md.24 .
- Türkiye'deki Anarşi ve Terörün Gelişmesi, Sonuçları ve Güvenlik Kuvvetleri ile Önlenmesi*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1982.

Kur'an Kıssalarında Toplumsal Bir Uyarı Olarak Doğal Afetler

Natural Disasters as a Social Warning in Quranic Narratives

Duran Ali Yıldırım 

Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Karaman / Türkiye
dr.ali70@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3472-538X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1640381

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.02.2025

Accepted / Kabul Tarihi: 11.06.2025

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atf: Yıldırım, Duran Ali. "Kur'an Kıssalarında Toplumsal Bir Uyarı Olarak Doğal Afetler". *Marife* 25/1 (2025)51-73. <https://doi.org/10.33420/marife.1640381>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediğı teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550

<https://marife.org/tr/>

Kur'an Kısalarında Toplumsal Bir Uyarı Olarak Doğal Afetler

Özet

Kur'an, insanlığı doğru inanç, ahlak ve yaşama yönlendirmek için indirilmiş ilahî bir kitaptır. Peygamberler de vahiyle gönderilen, toplumları tevhid inancına davet eden ve onlara çeşitli müjdelere veren hem de uyarılarda bulunan Allah'ın elçileridir. Elçilerin yaptığı uyarılar, toplumların inkârdan vazgeçmeleri ve kötü davranışlarından dönmeleri içindir. İnkârda ve kötülükte direnmeleri halinde başlarına bir musibetin geleceği uyarısı onların toparlanmaları ve kendilerini düzeltmeleri amacıyla yöneliktir. Bu amacı gerçekleştirmede en etkili ders verme yöntemlerinden olan kıssalar Kur'an'da önemli bir yer teşkil etmektedir. Kur'an kıssalarının amacı geçmiş toplumlar hakkında sadece tarihi bilgi vermek değil, mevcut toplumları öncekilerin başlarından geçen olaylar üzerinden uyarmak ve ders almalarını sağlamaktır. Kur'an, bir hidâyet rehberi olarak insanları en doğruya iletmek için farklı yöntemler kullanmaktadır. Onları doğru yola iletmeye hem bilgi hem öğüt hem de uyarı vermektedir. İnsanlara ders vermede en etkili, güçlü ve kalıcı yöntem tarihte yaşanmış olaylardan canlı örnekler vermektir. Kur'an geçmiş toplumların başlarına gelenleri mevcut muhataplara anlatarak onları şirk ve inkârda direnmeye karşı benzer felaketlerin kendi başlarına da geleceği uyarısıyla yaşanmış olaylardan bulunmuşlardır. Bu uyarıları dikkate almayan hatta tehdit edildikleri cezayı başlarına getirmeleri için Peygamberler tarafından okuyan inkârcı kavimler bazı doğal afetlerle helâk olmuşlardır. Kur'an bu olayları kıssalar yoluyla anlatarak inkârda ve zulümde direnen muhataplarına önemli bir ders vermeyi amaçlamıştır. Bu ve buna benzer sebeplerden dolayı konu incelemeye değer ve önemli görülmüştür. Bilindiği üzere Kur'an'da kıssaların geçtiği âyetler oldukça geniş bir içeriğe sahiptir. Bundan dolayı çalışmada içeriğe dair bilgilere detaylı yer verilmemiştir. Daha ziyade toplumları uyarmak amacıyla Peygamberler tarafından haber verilen ve inkârda direndikleri için kendilerine ceza olarak gelen doğal afetlerin nasıl değerlendirileceği üzerinde durulmuştur. Son dönemlerde meydana gelen doğal afetlerin ve salgın hastalıkların helâk cezası olduğu iddiaları ve buna karşı ileri sürülen görüşlerin ortaya çıktığı gerçeğinden hareketle, Kur'an kıssalarında dile getirilen ve geçmiş kavimlerin başlarına gelen bu tür hadiselerin sebepleri ve sonuçları, söz konusu tartışmalara açıklık kazandırması açısından önem arz etmektedir. Çalışmada mukayese ve analiz yöntemi tercih edilmiş olup, kıssalarda gündeme getirilen ve geçmiş toplumlar için cezalandırma anlamına gelen bu felaketlerin, sonraki toplumlar açısından ne anlama geldiği üzerinde durulmuştur. Bunun yanında Allah'a imana çağrılan, inanmadıkları takdirde başlarına gelecek bir felaketle uyarılan toplumlar için bir çeşit ilâhî cezalandırma anlamına gelen doğal afetler, sonra gelen toplumlar için ne anlama gelmektedir sorusuna cevap aranmıştır. Çalışmada, konu hakkında gündeme gelen ve hala devam eden doğal afet ve helâk ilişkisi üzerine yapılan tartışmalara ışık tutması ve bu konuda bir kanaat oluşturmaya hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Kur'an Kısaları, Toplumsal Uyarı, Doğal Afet.

Natural Disasters as a Social Warning in Quranic Narratives

Summary

The Qur'an is a divine book revealed to guide humanity towards correct belief, morality and life. Prophets are also inviting societies to monotheism and giving them various good news as well as warnings. The warnings given by the messengers are for societies to give up their denial and turn away from their bad behaviors. The warning that a disaster will befall them if they persist in denial and evil is aimed at their reform or repentance. Narratives, which are one of the most effective teaching methods in achieving this purpose, have an important place in the Qur'an. The purpose of Qur'anic stories is not only to provide historical information about past societies, but also to warn current societies through the events that happened to their predecessors and to ensure that they learn from the past. As a guide to guidance, the Qur'an uses different methods to guide people to the most correct path. It uses both information, advice and teaching methods while guiding them to the right path. Giving live examples in teaching creates both a powerful and lasting effect. The Qur'an tells the current addressees about what happened to past societies and warns them that similar disasters will happen to them if they persist in

polytheism and denial and invites them to learn from past events. The verses in which these events are narrated and warnings are given are called Qur'anic narratives. Narratives are generally Qur'anic passages that tell of societies that responded to the messengers sent to them by Allah as inviters and beacons against denial and rebellion. Narratives are events that societies should learn from in order to improve their lives and are one of the most effective teaching methods of the Qur'an. According to the narratives, the messengers warned their people that a disaster would befall them if they persisted in denial and evil. The disbelieving people who did not heed these warnings and even challenged the Prophets to bring upon them the punishment they were threatened with were destroyed by some natural disasters. The Qur'an aims to teach an important lesson to its addressees who resist denial and oppression by telling these events through stories. For this and similar reasons, the subject was deemed important and worthy of study. As it is known, the verses in the Qur'an in which stories are included have a very extensive content. Therefore, the study does not provide detailed information about the content, but rather focuses on the natural disasters that were announced by the Prophets in order to warn the societies and that came as punishment for their resistance to denial. Based on the fact that the claims that the natural disasters and epidemics that have occurred in recent times are punishments for destruction and the views put forward against this have emerged, the reasons and results of such events that were expressed in the Qur'anic stories and happened to the past nations are important in terms of clarifying the discussions in question. The comparison and analysis method was preferred in the study, and an attempt was made to explain what these disasters, which were brought up in the narratives and meant punishment for the past societies, meant for the later societies. In addition, an attempt has been made to find an answer to the question of what natural disasters, which are a kind of divine punishment for societies that are called to believe in God and warned of a disaster that will happen to them if they do not believe, mean for the societies that come after. It is thought that the study will shed light on the discussions on natural disasters and destruction that have been on the agenda and are still ongoing on the subject and will form an opinion on this subject.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Qur'an Narratives, Social Warning, Natural Disaster.

Giriş

Kur'an insanlığa hidâyet rehberi olarak indirilmiştir. Peygamberler de, insanlara doğru yolu göstermek için Allah tarafından gönderilmiş elçiler olarak müjde ve uyarılarla kavimlerini Allah'a inanmaya davet etmişlerdir.¹ Elçilerin bu davetinin bir boyutunu da, onların inanmamakta direnen kavimlerine yaptıkları uyarılar oluşturmaktadır.² Bunlardan birisi de doğal afetlerle başlarına geleceğini haber verdikleri helâktir.³ Zira uyarı ve ceza, birey ve toplumların ders almalarını sağlayacağı gibi, yanlıştan uzaklaşıp doğruya yönelmelerine de vesile olabilmektedir.⁴

Kur'an kıssaları, sahip olduğu zengin içerik ve etkileyici anlatım üslubuyla her dönemde insanlar üzerinde derin ve kalıcı etkiler bırakmıştır. Bu sebeple kıssalar, Kur'an'ın en etkili anlatımı ve ders verme yöntemlerinden kabul edilmektedir. Kıssalarda Peygamberlerin toplumlarıyla yaşadıkları kısa ve öz olarak anlatılmış ve bu yolla muhataplarına ders vermek amaçlanmıştır.⁵ Bu sebeple Kur'an, kıssalar üzerinden mevcut toplumlara ders verirken onları tarihi olayların sonuçlarıyla başa bırakmaktadır.

Kur'an'ın kâinatın yaratılışı hakkında verdiği bilgi, varlıkların ahenk içinde

¹ Bk. el-Bakara 2/119, 213; en-Nisâ 4/ 165; el-Mâide 5/19; el-A'râf 7/18-, 188; 11/12; 13/7;

² Bk. el-Ahzâb 33/45-48.

³ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir* (İstanbul: Eser Neşriyat, [t.y.]), 3/2104.

⁴ Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 2/232-233.

⁵ Mehmet Müftüoğlu, "Bir Eğitim Metodu Olarak Kur'an-ı Kerim'de Darbimeseller", *Kocaeli İlahiyat Der-gisi* 4/2 (Aralık 2020), 297.

işleyişine dikkat çekmesi bilim insanlarını da etkilemiştir.⁶ Araştırmacıların, Kur'an'a ve tefsire farklı bir yöntem ve bakış açısıyla yaklaşmaları, farklı yorumların ortaya çıkmasına yol açmaktadır.⁷ Yorum farklılıkları ise birtakım tartışmalara sebep olabilmektedir. Kur'an kıssalarında anlatılan ve elçilerin gönderildiği toplumlara uyarı olarak gerçekleştiği bildirilen doğal afetler konusu bunlardan biridir. Kıssalarda, peygamberlerin tevhide davetine inkâr ve şiddetle karşı çıkan toplumların, bir takım doğal afetlerle uyarıldığı⁸ ve uyarıları dikkate almayıp, inkâr ve kötülüklerini devam ettirenlerin helâk edildiği haber verilmektedir.⁹ Kıssalarda söz konusu edilen bu olayların günümüz toplumları açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği ise tartışma konusu olmuştur. Bazılarına göre bu olaylar sadece bir uyarı ve ders amacı taşımakta, bazılarına göre ise aynı durumda olan toplumlar da her zaman böyle bir cezalandırmaya muhatap olmaktadır. Asıl tartışma konusu ise, helak edilen toplumların içerisinde bulunan, günahsız masum çocukların durumudur. Kıssalarda sadece, elçilerin ve iman edenlerin kurtarıldığı bildirilmekte,¹⁰ çocukların durumu hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Mesela Nuh kavmi hakkında şöyle denilmektedir: *"...Onu yalanladılar, biz de onu ve beraberinde gemide olanları kurtardık, âyetlerimizi yalanlayanları ise suda boğduk..."*¹¹

Kur'an kıssaları, Kur'an'ın muhatapları için bir ders ve uyarı anlamı taşımaktadır. Bu amaçla kıssalarda geçmişte helâk edilen toplumların bir kısmının bazı doğal afetlerle cezalandırıldığı hatırlatılmaktadır. Bu sebeple doğal afetlerin günümüz toplumları için ne anlama geldiği tartışmalarına bu noktadan yaklaşılması gerekir. Konuya iki farklı yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bazı araştırmacılar doğal afetlerin bir ilâhî cezalandırma olduğunu söylerken, bazıları bunları helâk olarak değerlendirmenin mümkün olmadığı görüşündedir. Birinci görüşü benimseyenler kıssalarda verilen mesajların mevcut toplumları da ilgilendirdiği kanaatindedir. Diğer görüş sahipleri de düşüncelerine gerekçe olarak, geçmişte helâk edilen toplumların başlarında uyarıcı Peygamberlerin bulunmasını gösterirler. Buna göre kendilerine Allah'ın elçilerinin gönderilmediği toplumların helâkinden söz edilmemektedir.¹² Diğer yandan suçun ve cezanın kanuniliği ve şahsiliği açısından düşünüldüğünde hiç kimse başka birinin suçunun cezasını çekmez ilkesine göre bir doğal afette günahkâr günahsız ayırımı olmaksızın ölümler veya yaralanmalar ile neticelenen doğal afetleri toplumun tamamı için bir ilâhî ceza olarak görmenin ilahi adaletle de bağdaşmayacağından hareketle birinci görüşün akli ve vahyî gerçeklerle uyuşmayacağıdır. Öyle ise kıssalarda dile getirilen doğal afetlerin sebep ve sonuçlarını dikkate alarak,

⁶ Hasan Haliloğlu - Kübra Nur Başaran, "Kâinatın Yaratılışı ve Yok Oluşu (Tefsirler ve Modern Bilim Işığında)", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi (AGİİD)* 8 (Haziran 2021), 20-51.

⁷ Fatih Tiyek, "Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu", *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2016), 167.

⁸ Hilal Reyhanlıoğlu, "Kur'an'a Göre İmtihan Olarak Doğal Afetler ve Doğal Afet Sonrası İnsana Düşen Sorumluluklar (6 Şubat Depremleri Özelinde Bir Değerlendirme)", *İlahiyat Akademi Dergisi* 18/Aralık (2023), 90.

⁹ el-İsrâ 12/90-93.

¹⁰ Bk. el-A'râf 7/83; el-Enbiyâ 21/76, 88; eş-Şu'arâ 26/170; en-Neml 27/53, 57; es-Sâffât 37/76; el-Fussilet 41/18.

¹¹ el-A'râf 7/64.

¹² el-İsrâ 12/15; el-Kasas 38/58-59;

bunların günümüz toplumları açısından nasıl değerlendirmesi gerektiği araştırılmamıştır.

Doğal afetler evrenin işleyişinde meydana gelen, birtakım olumsuz sonuçlara da sebep olan doğal olaylardır. Araştırmalar ortaya koymuştur ki, yeryüzünde görülen afetler genellikle doğa kaynaklı olup, bunları afete dönüştüren insanların kırılganlıklarıdır.¹³ Hakikatte evrenin yaratılışında ve işleyişinde eşsiz bir nizam ve kuresuz bir düzen¹⁴ ve Kur'an'a göre bu işleyişin devam etmesini sağlayan ilâhî yasalar vardır.¹⁵ Bu yasalar Kur'an diliyle sünnetullâh olarak ifade edilmekte ve bu işleyişin neticesinde canlı varlıkların ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlar da oluşmaktadır.¹⁶ Zira tabiatta meydana gelen doğal olaylar neticesinde bir taraftan ölümler, maddi kayıplar olurken diğeryandan hayatın gereksinimleri olan madenler, elementler ve mineraller de oluşmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla bunları sadece bir cezalandırma ve musibet olarak değerlendirmek doğru değildir. Netice itibarıyla Yaratıcının koymuş olduğu doğal işleyiş kanunları ile Kur'an, dikkatleri yüce Allah'ın yaratma ve yürütme kudretine çekmektedir.¹⁸ Öte yandan bu felaketler, insanlara sorumluluklarını hatırlatan uyarılar olarak da görülmelidir.¹⁹ Yüce Allah, yapılan kötülüklerden ve inkârdan dönölmesi durumunda cezalandırmaktan vazgeçebileceği gibi inkârlarında ve isyanlarında ısrar etmeleri halinde Allah'tan gelecek azabın da unutulmaması gerektiğini bildirmektedir.²⁰

Kur'an'da, kıssalar yoluyla tarih sahnesinden silinmiş olan toplumların yaşamları ve kurdukları devlet ve medeniyetlerin akıbetleri, nasıl yükseldikleri ve yıkılıp yok edildikleri anlatılmaktadır.²¹ Önceki toplumların durumları ve akıbetleri hakkında bilgi verilmesi sonraki toplumlara ders ve uyarı verme amacına yöneliktir. Böylece Allah'ı ve âyetlerini inkâr eden ve elçilerini yalanlayan, ahlâkî bozulmaya uğrayan toplumların başına gelen felaketlerin aynı durumda olanların başına da geleceği hatırlatılmaktadır.²² Tarih boyunca insanlar, elçiler tarafından tevhide inanmaya, şîrk ve inkârdan sakınmaya davet edilmişlerdir.²³ Toplumlar, kötü sonla

¹³ İlker İnmez, "Afetlerin Doğallığı Üzerine: Sosyal Bir Olgı Olarak Afetler ve Kırılganlık Sorunu", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 66/4 (2011), 186, 187.

¹⁴ Ahmet Gündüz, "Kur'an Perspektifinden Afetler", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 53 (2021), 3103.

¹⁵ Enver Bayram, "Kâdî Beyzâvî'nin Kevnî Ayetlere Yaklaşımı (Envârü't-Tenzîl Tefsiri Bağlamında)", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ekim 2009), 384-407; Zeynep Hümeıra Koç, "Teklif ve Adâlet Temelinde Hüsün-Kubuh: Âfet Olgusu", *KADER* 21/2 (2023), 731; Ahmet Cilara, *Sünnetullah'ın Evren, İnsan ve Bilim Açısından Yorumlanması* (İstanbul: Ortak Akıl Yayınları, 2024).

¹⁶ Bayram, "Kâdî Beyzâvî'nin Kevnî Ayetlere Yaklaşımı (Envârü't-Tenzîl Tefsiri Bağlamında)", 384-407.

¹⁷ Haliloğlu - Başaran, "Kâinatın Yaratılışı ve Yok Oluşu (Tefsirler ve Modern Bilim Işığında)", 32.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/190.

¹⁹ Mesut Şen - Nizamettin Çelik, "Belâ ve Musibetlerde İnsanın Rolü ve Tavrı (Âyet ve Hadisler Çerçevesinde)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2023), 125.

²⁰ Şen - Çelik, "Belâ ve Musibetlerde İnsanın Rolü ve Tavrı (Âyet ve Hadisler Çerçevesinde)", 125; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 2/247.

²¹ Hayrettin vd. Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/377.

²² Ahmet Çelik, "Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur'an Kıssaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 58.

²³ Ejder Okumuş, "İslam, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim", *Tevilat* 1/1 (2020), 69-70; Duran Ali Yıldırım, "Kur'an Kıssalarında Toplulukların Helâkı ve Sebepleri Üzerine", *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2020), 245.

karşılaşmamaları için inkârı ve sapkınlıkları terk etmeleri konusunda uyarılmışlardır.²⁴ Bu uyarılarda, elçilerin çağrılarına uyan toplumlarla, bu çağrıları dikkate almayanların akıbetlerinin aynı olmadığı anlatılmıştır.²⁵ Yaratılış kanunlarına uygun davranan toplumların tarihte daha uzun süren devletler ve medeniyetler kurdukları²⁶ inkârcı ve zalimlerin ise tarih sahnesinden silindikleri görülmüştür.²⁷

Kur'an, toplumları, ictimâî hayatın gidişatını değiştirecek tutum ve davranışlar konusunda zaman zaman uyarmakta,²⁸ kendilerini düzeltmeleri çağrısı yapmaktadır.²⁹ Örneğin Firavun ve toplumuna gönderilen ilahi cezalandırmalar el-A'râf 7/132-133. âyetlerde onların hangi mucize getirilirse getirilsin hiç bir şekilde inanamayacaklarını söylemeleri üzerine, tufan, çekirge, haşere, kurbağa ve kan gibi belaların indirildiği bildirilmiştir. Söz konusu beş mucizeye karşılık el-İsrâ 17/101 ve en-Neml 27/12. âyetlerde Hz. Mûsâ'ya dokuz mucize verildiği ve bu mucizeler karşısında inanmak yerine onu büyülenmiş olmakla itham ettikleri, buna karşılık onların da "yoldan çıkmış bir topluluk" oldukları belirtilmiştir. Burada Hz. Mûsâ'ya verilen mucizeler hakkında tartışmalar olmakla birlikte,³⁰ Fahrettin er-Râzî (öl. 606/1210), müfessirlerin, âsâ, (beyaz) el, tufan, çekirge, haşere, kurbağa ve kan olduğu konusunda ittifak ettiklerini söylemiştir.³¹ Aynı konuda Tevrat'ta, İsrailoğullarını serbest bırakması karşılığında Firavun'a ve halkına bir baskı olmak üzere Kur'an'da anlatılana benzer mucizelerin verildiği, Firavun ve kavmi açısından bunun bir bela ve musibet, Hz. Musa ve İsrailoğulları için bir özgürlük ve kimlik kazanım mücadelesi olarak kabul edildiği görülmekte ve Mısır halkının başına gelen on bela olarak değerlendirilmektedir.³² Kitab-ı Mukaddes'te bu belalar Kan, kurbağa, sivri sinek, at sineği, hayvanların ölümü, çıban, dolu, çekirge, karanlık ve doğan çocukların ölümü belası olmak üzere on bela sayılmaktadır.³³ Kutsal kitap'ta bu belaların tamamının Firavun ve kavmine geldiğinden söz edilmektedir.

Kur'an'da, münafıkların defalarca musibetlerle sınıandıkları, bundan ders ve ibret almadıkları anlatılmaktadır.³⁴ Buna benzer mesajların verildiği kıssalarda bir kısım doğal afetlerin uyarı veya cezalandırma amacıyla küfür, şirk ve isyankârlıkta direnen toplumların başına geldiği haber verilmektedir.³⁵ Bunlarla mevcut

²⁴ el-Mü'min, 40/ 41-44; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhih* (Kahire: y.y., 1374), "Belâ", 19.

²⁵ Seyithan Can, "Allah'ın Adaleti ve Sünneti Bağlamında Günümüz Toplumsal Helâkının İmkânı", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2022), 9-32.

²⁶ Abdülkâki Güneş, "Kur'an'da Sünnetullah Ve Toplamların Çöküş Nedenleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 66-68.

²⁷ Bk. Mukadder Ârif Yüksel, "Kur'an'da Yasalı Tarih Perspektifi ve Tarih Bilinci", *Atlas Journal* 9/51 (2023), 48-60.

²⁸ el-Bakara 2/275; el-Mâide 5/65, 66; el-En'âm 6/42-45, 131.

²⁹ Bk. el-Enfâl 8/38; el-İsrâ 17/77; el-Ahzâb 33/38; el-Ğâfir 40/85.

³⁰ Hüseyin Yakar, "Kur'an'da Firavun ve Kavminin Başına Geldiği Belirtilen Musibetlerin Tefsir Kaynakları, Tevrat ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi" 5/2 (2019), 945-946.

³¹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 21/65.

³² Harun Ak, "Tevrat'a Göre Mısır Halkının Başına Gelen On Bela", *Kültür Araştırmaları Dergisi* 24 (2025), 282-283.

³³ Çıkış 5-12.

³⁴ et-Tevbe, 9/124.

³⁵ Bk. el-Kamer 54/33-39.

toplumların benzer davranışlardan kaçınmaları aksi halde aynı felaketlere kendilerinin de maruz kalacakları hatırlatılmaktadır.³⁶ Örneğin, *“İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen (ve denge) bozuldu. Belki (yanlışlarından) dönerler diye yaptıklarının cezası kendilerine tattırılmaktadır”*³⁷ âyetinde geçen “fesat” müfessirler tarafından kaynak sularının azalması, kıtlık, kuraklık, yangın, sel gibi felaketlerin ve ölümlerin çoğalması, geçim sıkıntısının artması, bereketin yok olması olarak açıklanmıştır.³⁸ Âyetlerin sonrasında, Allah’a ortak koşanların ve elçileri yalanlayanların sonlarının nasıl olduğuna ibretle bakma emri,³⁹ şirkin, inkârın ve elçilerin verdiği haberleri yalanlamanın ilahi ilâhi cezaya sebep olacağını göstermektedir. Yine *“Onlara yağmur gibi taşlar yağdırdık. Kötülük edenlerin sonunun nasıl olduğuna bir bak”*⁴⁰ manasındaki âyetlerde, özellikle “bak” veya “bakın” ifadelerinin kullanılması, önceden olmuş hadiselerin sonrakiler için bir ibret ve uyarı amacı taşıdığı anlamına gelmektedir. Bu şekilde hem inanç hem de ahlâk açısından helâk sebepleri konusunda dikkatler musibetlere maruz kalan toplumların üzerine çekilmekte ve şu mesaj verilmektedir: *“...Başınıza gelen her musibet kendi ellerinizle yaptıklarınız yüzündendir. Allah çoğunu da affetmektedir.”*⁴¹ Âyetler, insanların elçilerin uyarılarına karşı nefretlerinin arttığını, onlara karşı tuzaklar kurmaya kalkıştıkları ve karşılaştıkları kötü sonuçların kendi iradî eylemlerinin sonuçları olduğunu söylemektedir. Ancak, cezaların tamamı bu dünyada verilmemektedir. *“Öyle olsaydı yeryüzünde hiçbir canlı kalmazdı”*⁴² ifadesiyle, cezalandırmanın bir kısmının ahirette olacağı mesajı verilmektedir.

Bu çalışma, cezalandırmanın dünyevî boyutu ile ilgilidir. Kur'an kıssalarında, Allah'ın elçilerinin davetine karşı çıkan, Peygamberlerin haberlerini yalanlayan toplumların başlarına gelen doğal felaketlerin hangi amaçla Kur'an kıssalarında anlatıldığı incelenenecektir. Ayrıca çalışmada geçmişte yaşamış azgın ve sapkın toplumların helâkine sebep olan doğal afetlerin Kur'an'ın muhatapları için ne anlama geldiği ve bunların Kur'an Kıssalarındaki anlatım biçimleri ele alınacaktır. Çalışmamız konu hakkında yapılmış çalışmalardan⁴³ iki açıdan farklılık arz etmekte ve bu durum çalışmanın özgünlüğünü yansıtmaktadır. Bunlardan birisi, kıssalarda doğal afetlerin önceki toplumlara inkâr ve kötülükte direnmeleri halinde başlarına geleceği haber

³⁶ el-Ankebût 29/40.

³⁷ er-Rûm 30/41.

³⁸ Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-Beyân an Te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 21/49-50; Cârullah Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakkâiki Gavâmidî't-Tenzîl* (Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1407/1987), 3/205-206; Fahrüddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 56), 25/127-128.

³⁹ Âl-i İmrân 3/137; en-Nisâ 4/23; er-Rûm 30/42.

⁴⁰ el-A'râf 7/84.

⁴¹ eş-Şûrâ 42/30.

⁴² el-Fâtır 35/ 42-45.

⁴³ Hidayet Aydar, ““Bazı Kur'ân Ayetlerinin Işığı Altında Kocaali Depremine Bakış”, *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/19, 20, 21 (1999), 136; Ömer Özsoy, “Sünnetullah”: *Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 165-166; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 133; Hulusi Arslan, “Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcılarının Görüşleri -Tahlil, Tenkid ve Öneriler”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2002), 33-34; Muhammet Karaosman, “Kur'an'dan Hareketle Doğal Afetlerin ve Salgın Hastalıkların İlâhî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 100; Can, “Allah'ın Adaleti ve Sünneti Bağlamında Günümüz Toplumsal Helâkının İmkânı”, 29.

verilen uyarılar olduğu, diğeri de kıssalardaki bu uyarıların mevcut toplumlar için bir ders verme amacı taşıdığı hususudur. Ayrıca bu çalışmada doğal afetlerin toplumların inkâr ve kötülüklerinin karşılığı olan ilâhî cezalandırma olduğu düşüncesi- nin⁴⁴ Kur'an bütünlüğü içerisinde ve âyetlerin bağlamlarıyla birlikte ele alınarak ye- niden değerlendirilmesi, buna göre günümüz doğal afetlerinin Kur'an kıssaları üze- rinden bir değerlendirmesi ve karşılaştırılması gereğine işaret edilecektir.

1. Amaçları ve Sebepleri Açısından Kur'an Kıssalarında Doğal Afetler

Arapça (k-s-s) kökünden türeyen "kassa" fiili, aynı kökten türemiş olan "ka- sas" ve önemli şahsiyetlerin durumunu anlatmak için kullanılan "kıssa", birinin izini sürüp takip etmek,⁴⁵ bir haberi başkasına bildirmek, anlatıp hikâyeye etmek, manala- rında kullanılan bir kelimedir. ⁴⁶ Kıssalar Kur'an'da, akıl sahipleri için ibret, öğüt ve geleceğe ışık tutma, uydurmadan ve uyarlamadan uzak, önceki ilahi kitapların muh- teviyatını doğrulayan ve iman sahipleri için yol gösteren bir hidâyet rehberi olarak açıklanır.⁴⁷

Kur'an kıssaları, sadece tarihi olayları aktarmaktan ibaret olmayıp, aynı za- manda insanlara ders verme, inananların metanetini ve cesaretini artırma, birtakım değerlerle insanları doğru yola yönlendirme amacı taşımaktadır. Kur'an'daki kıssa- lar Peygamberler ve bazı karakterler aracılığıyla önemli dersler sunar ve mevcut toplumların dikkatlerini önceki toplumların kötü sonlarına çekmeyi amaçlar. Örne- ğin, "*Bunun üzerine azap onları yakaladı. Doğrusu (öncekilerin başına gelen) bu olay- larda yaşayanların alması gereken büyük bir ders vardır ama onların çoğu inanmaz- lar. Hiç şüphe yok ki Rabbin, işte O, çok merhamet sahibidir*"⁴⁸ âyeti bunu vurgula- maktadır.

Kıssalar, genellikle önceki toplumların Allah'ın elçilerinin davetine karşı tu- tumlarının ve Allah'ın onlara muamelesinin anlatıldığı âyet pasajlarıdır.⁴⁹ Kıssaların Kur'an'da yer almasının amacı, Peygamberleri ve iman edenleri sabır, ümit ve direnç açısından desteklemenin yanı sıra, Allah'ın âyetlerini ve elçilerini yalanlayan top- lumlara bir ders verme amacı taşımaktadır.⁵⁰ Böylece elçilerle iman edenler teselli edilirken, mevcut toplumlar öncekilerin akıbetlerinden ibret almaya çağrılır, aynı

⁴⁴ Güneş, "Kur'an'da Sünnetullah Ve Toplamların Çöküş Nedenleri", 80; Abdullah Emin Çimen, "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?", *Usûl: İslâm Araştırmaları* 4/2 (2005), 42; Gündüz, "Kur'an Perspektifin- den Âfetler", 3120; Zeki Tan, "Geçmiş Kavimlerde Helak-Ahlâk İlişkisi", *Temel İslâm Kaynaklarında: Ahlâk ve İnşâ -I-*, ed. Adem Yerinde vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 87.

⁴⁵ Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem; Dârü's-Şâmiyye, 1412), 610; Cemalüddin Muhammed b. Mü- kerrem en-Nesârî İbn Manzûr el-İfrikî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâr-u Sâdr, 1990), 6/75; el-C İsmâ'il b. Hammâd. el-Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: Dârü'l-İlmîlî'l-Melâyîn, 1984); Seyyid Muhammed Murtazâ ez- Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306), 4/431.

⁴⁶ er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, 610; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/74.

⁴⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfeyyîş (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 6/277.

⁴⁸ eş-Şu'arâ 26/158-159.

⁴⁹ Bk. İsa Kanik, "Kur'an Kıssalarında Ailevi İlke ve Değerler", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020), 256; Bk. Ahmet Yazıcı, "Süleyman Ateş'in Görüşleri Bağlamında Kur'an Kıssaları", *Journal of Is- lamic Research* 22/2 (2011), 107.

⁵⁰ el-Furkân 25/37.

yanlışlardan sakınma konusunda ikaz edilir.⁵¹ Çünkü insanlar, iç güdülerıyla hareket etmeyen aklî ve iradî varlıklar olup yaşanmış olaylardan ibret alma ve ders çıkarma yetenek ve donanımına sahiptir.

Tarihi süreçte meydana gelen ve âyetlerde gündeme getirilen doğal afetler, kıssalarda ilâhî cezalandırmalarla da ilişkilendirilmektedir.⁵² Zira Kur'an kıssalarının bir kısmında konular inkâr eden zalim toplumların helâki ve bunların sebepleri etrafında dönmektedir.⁵³ Bununla da Kur'an'ın muhataplarına dersler verilmektedir. Meselâ Mekke müşriklerinin Hz. Peygamberin Allah'tan getirdiği âyetleri ve haberleri "evvelkilerin masalları"⁵⁴ olarak nitelendirmeleri üzerine onlara şöyle denilmektedir: *"Öncekiler de tuzak kurmuşlardı. Allah'ın azabı onların binalarını temelinden yıktı da nihayet tavanları başlarına çöküverdi ve azap onlara beklemedikleri yerden geldi."*⁵⁵ Onlara, öldükten sonra dirilişi inkâr etmeleri sebebiyle, daha önce belâ yağmuruna tutularak yok edilen kentlere uğradıkları halde bundan ibret almadıkları bildirilmektedir.⁵⁶ Bu âyetler, önceki toplumların başlarına gelen afetlerin sonrakiler için ders ve ibret niteliği taşıdığını belirtmektedir.

Kur'an'da doğal afetlerle helâk edilen Âd, Semûd, Lût, Medyen, Ress halkı ile Firavun, Kârûn ve Hâmân gibi kavimlerle karakterlerin inkârcı, yalanlayıcı, zâlim oldukları için cezalandırıldıkları bildirilmektedir.⁵⁷ Âd ve Semûd kavmi şiddetli bir kasırga ve depremle,⁵⁸ Firavun ve hânedânı boğularak helâk edilmişlerdir.⁵⁹ Kur'an'da "Racfe", "Râcife",⁶⁰ "Racce",⁶¹ "Râdife",⁶² "Zelzele",⁶³ "Dekk",⁶⁴ "Temîde",⁶⁵ "Siccîl",⁶⁶ "Temûr"⁶⁷ ve "Hasf"⁶⁸ gibi kavramlar deprem ve sarsıntı anlamında kullanılmaktadır. Bunlardan "siccîl" toplumların helâki için; "temîde" ise tabiattaki doğal dengeyi belirtmek için, "zelzele" el-Bakara suresi 2/124. ve el-Ahzâb suresi 33/11. âyetlerinde zorluk ve sıkıntı anında yaşanan psikolojik sarsıntıyı, ez-Zilzâl suresi 99/1. âyette ise kıyametin kopuşu anındaki sarsıntıyı ifade etmek için kullanılmaktadır. Aynı anlama gelen "dekk" kelimesi ise el-Fecr suresi 89/21. âyette geçmekte ve burada yerin sarsılması ve dümdüz olmasıyla ilgili bir tasvir yapılmaktadır. Bu ifade, yerin paramparça olduğunu ve ardından düzleştiğini, diğerleri kavimlerin helâkini

⁵¹ Bk. el-A'râf 7/78; Yûnus 10/103; el-En'biyâ 21/88; el-Furkân 25/38-39; el-Ankebût 29/14, 15, 32, 33; Fussilet 41/18.

⁵² Bk. el-En'am 6/65; el-A'râf 7/78, 91, 92; en-Nahl 16/26; el-Ankebut 29/40; es-Sebe 34/9.

⁵³ Bk. el-En'am 6/66; el-A'râf 7/72

⁵⁴ en-Nahl 16/ 24; el-Furkan 25/5; el-Kalem 68/15; el-Mutaffifin 83/13;

⁵⁵ en-Nahl 16/26.

⁵⁶ el-Furkân 25/40.

⁵⁷ Kâf 50/12-14.

⁵⁸ Bk. el-Fussilet 41/16; el-Kamer 54/19; el-Hâkka 69/6.

⁵⁹ Bk. el-Kasas 28/14-40; eş-Şu'arâ 26 /32-35, 60-61; el-A'râf 7 / 130, 136.

⁶⁰ en-Nâziât 79/ 6.

⁶¹ el-Vâkı'a 56/ 3-7.

⁶² en-Nâziât 79/ 7.

⁶³ ez-Zilzâ 99/1-3.

⁶⁴ el-Hâkka 69/14.

⁶⁵ Lokmân 31/10.

⁶⁶ Hûd 11/82.

⁶⁷ el-Kamer 54/36.

⁶⁸ el-Kasas 28/81.

ve kıyametin kopuşunu belirtmektedir.⁶⁹

Kissalarda doğal afetlerle cezalandırıldığı bildirilen Kârûn, Firavun ve Hâmân gibi isimler, isyankârlıkta haddi aşan müstekbirler olarak nitelenmişlerdir. Onlar, kendilerine âyetlerle gelen elçilere karşı büyüklük taslayıp yeryüzünde haksızlık edip fesada sebep oldukları için bir takım doğal afetlerle helâk edilmişlerdir.⁷⁰ Bunlar, taş yağmuru, korkunç ses, yerin dibine geçirilme ve suda boğulma gibi felaketlere maruz kalmışlar toplumlardır.⁷¹ Bazıları da bir kısım nimetlerden mahrum edilerek cezalandırılmışlardır.⁷²

Kur'an'da toplumsal cezalandırma için kullanılan "helâk" kelimesi, Arapçada (h-l-k) kökünden türeyen bir mastar olup, "kendini perişan edip hüznün ve kedere kapılmak, afet ve musibetlere uğramak, yok olmak, faydalı olmaktan çıkmak, kendisini tehlikeye atmak" gibi anlamlara gelmektedir. Klasik lügatlerde "helâk" kelimesinin kök anlamında, "insanın kendisini veya başkasını mahvetmesi" manasının olduğu belirtilmiştir.⁷³ Bu anlamda bir âyette geçmiş ve manevî helâk veya psikolojik cezalandırma olarak değerlendirilmiştir.⁷⁴

Helâk, yeryüzündeki zulüm ve haksızlıklara karşı ilahî bir müdahale olarak gerçekleşir. Bu müdahale yeryüzündeki küfür önderlerinin⁷⁵ kötü ve haksız eylemlerinin etkisini bertaraf eden, o eylemleri gerçekleştirenleri yok eden ilahî bir önlem olarak görülür. Helâk cezası, olumsuz bir toplumsal değişim sürecinin sonunda meydana gelir ve toplumu islah edip düzeltmeye yönelik olarak da gerçekleşir. Çünkü helâk cezasına maruz kalan toplumlar, Allah'a karşı inkâr ve isyankârlıkta köklü bir ahlâkî değişime uğramışlardır. Böylece başkalarını da etkileyen kötülüğün yayılmasını engellemeye yönelik bir uyarı olarak gündeme gelir.⁷⁶ Bir bakıma insanlar tabiata nasıl davranırsa tabiat da onlara öyle davranır.⁷⁷ Bu anlamda helâk, yeryüzünün fesada uğrayan doğal ve toplumsal dengesinin bu kaostan kurtarılıp yeniden düzene konulmasını sağlar.⁷⁸

Allah'ın toplumlar hakkındaki takdiri, onların kendi gidişatlarını

⁶⁹ Mutlu Saylık, "Kur'an'da Depremle Helak Edilen Kavimler", *Dicle İlahiyat Dergisi (DİD)* 14/2 (2017), 137.

⁷⁰ el-Ankebût 29/ 39.

⁷¹ el-Ankebût 29/ 40.

⁷² Bk. el-En'âm 6/146.

⁷³ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. 'Amr Ferâhidî el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn* (Beyrut: Mûessestü'l-A'lemî'l-Matbû'ât, 1988), 3/377-378; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa* (Kâhire: Metâbi'u Sübuli'l-'Arab, b.y.y.), 4/14-15; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*, ed. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399), 1074; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1616-1617; er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, 793; Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğ*, (Mısır: el-Hey'etü'l- Mısıryye el-'Âmmeli'l-Kitâb, 1985), 2/550-551; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 10/503-504; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l- muhîd* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1991), 3/474-475; ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 7/194.

⁷⁴ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1/523.

⁷⁵ et-Tevbe 9/12.

⁷⁶ Çimen, "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?", 40-41.

⁷⁷ Resul Ertuğru, "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -I-", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2017), 165.

⁷⁸ Bk. el-Bakara 2/251; el-Hac 23/40; el-Mü'minûn 23/71.

değiştirmelerine yani iradî eylemlerini düzeltmelerine bağlıdır. Buna göre değişim hangi yönde gerçekleşirse ilâhi muamele o yönde tezahür eder. Zira âyetler buna işaret etmektedir: *“Kişinin önünden ve ardından Allah'ın emriyle onu kayıt ve koruma altında tutan takipçiler vardır. Allah bir toplum hakkında kararını o toplum kendinde olanı değiştirmedikçe değiştirmez”* ve *“Allah'ın sünnetinde bir değişiklik bulamazsın”*.⁷⁹ Buna göre âyetin baş kısmında geçen Allah'ın kullarını korumak ve yapıp ettiklerini kaydetmek üzere meleklerin takibinden bahsedilmesi, Allah'ın kulları hakkındaki kararının onların tutumlarına göre olduğunu gösterir. Aksi halde bu takibin bir anlamı olmaz. Ayrıca ilâhi iradenin mutlak anlamda toplumların eylemlerine göre işleyeceği ve değişmeyeceği sünnetullahın bir gereğidir. Bunun için Allah'ın elçileri, toplumların hâl ve gidişatlarını değiştirip kendilerini düzeltmeleri için ıslah ediciler olarak gönderilmiştir.⁸⁰ Öyle ki kötü bir akıbetle uyarılmadıkları mazeretine sığınmasınlar.⁸¹ Zira âyetler, toplumların Allah'ın elçileri tarafından uyarılmadan ilâhi bir cezaya maruz kalmayacaklarını bildirmektedir.⁸² *“Biz, uyarıcı elçiler göndermediğimiz hiçbir memleket halkını helâk etmedik”*⁸³ âyeti bunu belirtmektedir. Allah'ın toplumları zulüm ve inkârda haddi aşmaya karşı elçileriyle uyarması O'nun öteden beri değişmeyen sünnetidir. Buna göre elçiler, gönderildikleri toplumları zulüm ve haksızlık etmeleri durumunda ilâhî cezaya maruz kalmakla uyarırlar.⁸⁴

Firavun ve hanedanının ve onlardan öncekilerin, Allah'ın âyetlerini ve elçilerini yalanlamaları ve haksızlık yapmaları sebebiyle boğularak helâk edildikleri bildirilmektedir.⁸⁵ Âyetin baş kısmında *“Rablerinin âyetlerini yalanladılar”*, son kısmında da *“onların hepsi zâlim kimselerdi”* denilmektedir. Helâk edilme sebebi olarak sadece “günahları sebebiyle” kısmını göstermek âyetin bütünlüğüne uygun değildir. Çünkü âyetin sonrasında, *“Allah'ın katında canlıların en kötüsü inkâr edenlerle asla iman etmeye yanaşmayanlardır”*⁸⁶ ifadesi inkârın ve inkârda direnmenin ilâhi cezaya sebep olacağını gösterir. Sonraki âyette ise; *“kendileriyle antlaşma yapılmış olmasına rağmen Allah'ın uyarılarından çekinmeden sürekli olarak antlaşmayı bozdukları”*⁸⁷ hatırlatması inkâr, isyan ve antlaşmayı bozma ısrarının ilâhi cezalandırmaya sebep olacağını gösterir. Yani, helâk cezasını yaratıcı ile yaratılanlar arasında hakların ihlal edilmesi, bu haklar için konulmuş kuralların çiğnenmesi ve sözleşmelerin yerine getirilmemesi gibi çok boyutlu bir günah ve kötülük sarmalının neticesi olarak görmek gerekir.

2. Kur'an Kıssalarında Doğal Afetlerle Helâk Olan Toplamlar

Kur'an, kıssalar yoluyla muhataplarına kendilerinden önce yaşamış pek çok milletin sonunun nasıl olduğunu düşünmelerini, o kavimlerin zulüm ve kötülükler

⁷⁹ er-Rad 13/11; el-Fetih 48/ 23.

⁸⁰ el-Furkân 25/ 56; el-Ahzâb 33/45; es-Sebe 34/28; el-Fâtır 35/24; el-Fetih 48/8.

⁸¹ Bk. el-Mülk 67/8-11; en-Nebe' 78/40.

⁸² Reyhanlıoğlu, “Kur'an'a Göre İmtihan Olarak Doğal Afetler ve Doğal Afet Sonrası İnsana Düşen Sorumluluklar (6 Şubat Depremleri Özelinde Bir Değerlendirme)”, 95.

⁸³ eş-Şu'arâ 26/208.

⁸⁴ el-Kasas 28/59.

⁸⁵ el-Enfâl 9/54.

⁸⁶ el-Enfâl 9/55.

⁸⁷ el-Enfâl 9/56.

sebebiyle cezalandırıldıklarını, onların yerine başka toplumların getirildiğini” haber vermek suretiyle helâkin sebeplerine dikkatlerini çekmektedir. Bunun sebebinin genellikle, Allah’ın âyetlerinden yüz çevirmeleri, hakkı yalanlamaları ve inananlarla Allah’ın elçilerini aşağılamaları, kendilerine gelen kitabın âyetlerini apaçık sihir olarak nitelemeleri olduğu belirtilmektedir.⁸⁸ Bu kavimlerin tüm zulüm ve kötülükleri, Allah’tan sayısız nimetler görmelerine rağmen yapmış olmaları, nimetlerle şımarıp azgınlaşan toplumların üzerine taşlar yağdırıldığı, bazılarının korkunç sesle, kimisinin yerin dibine geçirilerek, bazılarının boğularak helâk edildiği haber verilmektedir. Onların hiç birisine herhangi bir haksızlık edilmediği, tamamen yaptıkları sebebiyle cezalandırıldıkları anlaşılmaktadır.”⁸⁹ Âyetler bütünlük içerisinde ve bağlamları ile birlikte incelendiğinde, Kârun, Hâman ve Firavun gibi karakterlerin, Peygamberlere gelen âyetler karşısında büyüklük taslamaları ve zulme kalkışmaları yüzünden cezalandırıldıkları,⁹⁰ Allah’ın ulûhiyet hakkını tanımayarak O’na şirk koştukları için helâk edilen toplumlara benzetildikleri bildirilmektedir.⁹¹

Yukarıda anlatılan duruma benzer bir hadisede, Havarilerin İsa Peygamberden Allah’ın bir sofrayı indirmesini istemeleri üzerine Allah’ın onlara istedikleri sofrayı indireceği, ancak istekleri yerine geldikten sonra inkâr etmeleri halinde onlara çok çetin bir azabın geleceği söylenmektedir.⁹² Bu da yine nimetin sahibine nankörlük etmenin ve verilen nimetleri kibir, azgınlık ve şımarıklığın sebebi haline getirmenin helâke götüreceğine işaretidir. Âyetler, nimetlerin de musibetlerin de bir sınanma sebebi olduğunu göstermektedir.⁹³ Hz. Peygamber’in sözlerinde de buna dair hatırlatmalar olduğu görülmektedir.⁹⁴ Bu sınamalar sonucunda yaptıkları sebebiyle ellerindeki imkânların bir uyarı olmak üzere geri alınabileceği gibi adalet ve merhametleri nedeniyle de nimetlerin artırılabilmesi belirtilmektedir.⁹⁵ Buna göre iman eden toplumlar da bazı musibet ve sıkıntılarla sınanabilir.⁹⁶ Netice itibarıyla toplumlar, kötü yönde bir değişime uğramadan ve onlara durumlarını düzeltme fırsatı tanınmadan ellerindeki nimetler geri alınmayacağı gibi bir bela ve musibete de maruz kalmayacaklardır.⁹⁷ Fakat bu imkânların ilâhî bir lûtf olduğunu unutup onu kendilerine mâl ederek, sahip oldukları imkânları kötülük, haksızlık ve ifsat için kullandırlarsa Allah onlardaki nimetleri geri alarak cezalandırabilir.⁹⁸

Âyetlerde, Lût kavminin taş fırtınalarıyla, Semûd kavmi ile Medyen halkının

⁸⁸ Bk. el-En’âm 6/4-7.

⁸⁹ el-‘Ankebût 29/40.

⁹⁰ el-‘Ankebût 29/39.

⁹¹ el-‘Ankebût 29/41-42.

⁹² Bk. el-Mâide 5/112-115.

⁹³ Bk. Âl-i İmrân 3/146; el-En’âm 6/42; el-A’râf 7/94; el-Ankebût 29/2; el-Ahzâb 33/11; Recep Önal, “Sünnî Teolojinin Belâ ve Musibet Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *bilimname* 49/1 (2023), 484.

⁹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh* (Beyrut: Dârü Tavki’n-Nuhât, 1422), “Rikâk”, 4 (No. 6417); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (Kâhire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî, y.y.), “Zühûd”, 27 (No. 4231).

⁹⁵ Bk. Enver Bayram, “Lokmân Süresi 20. Âyet Bağlamında Allah’ın Zâhir ve Bâtın Nimetleri”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020), 253-276.

⁹⁶ Bk. Tâhâ 20/40; el-Ankebût 29/3.

⁹⁷ Faruk Görgülü, “Musibetlere Bir Yaklaşım Biçimi Olarak İstirca Âyetine Getirilen Bazı İşârî Yorumlar”, *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 6/Özel Sayı (Ekim 2023), 253-276.

⁹⁸ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/670.

korkunç bir ses sonucunda gelen depremle, Nûh kavminin bir tufanla, Firavun ve Hânedânının suda boğularak helâk oldukları, Kârûn'un da malı ve mülküyle beraber yere gömüldüğü bildirilmektedir.⁹⁹ Bu kavimlerin helâk gelmeden önce Peygamberler tarafından uyarıldıkları, elçilerin uyarılarına duyarsız ve ilgisiz kalmaları sebebiyle helâk edildikleri haber verilmektedir: “Âd kavmi Allah'ın âyetlerini bilerek inkâr etmiş ve Peygamberlerine karşı gelerek hak tanımayan inatçı zorbaların emrine girmişlerdir. Buna benzer sebeplerle de lânetlenmiş ve yok olup gitmişlerdir.”¹⁰⁰ Yine Âd, Semûd ve Ress halkı da inkârları yüzünden helâk edilmişler, geçmiş milletlerin başına gelen felaketler kendilerine öğüt için hatırlatıldığı halde öğüt almayıp uyarılara kulak tıkadıkları için acı bir son ile karşı karşıya gelmişlerdir.¹⁰¹ Hûd ve Salih Peygamberlerin kavimlerinin başına gelen şiddetli helâk, Mekke müşriklerine ibretlik bir hadise olarak hatırlatılmış, harap olmuş meskenlerine dikkatleri çekilmiş fakat şeytan onları ibret alıp vazgeçmekten engellemiştir.¹⁰² Hâlâ inanmaya ve zulmü terk etmeye yanaşmayan inkârcı ve inatçı toplumlara Peygamberden “Âd ve Semûd halkını yıldırım gibi çarpan korkunç azabın kendilerine de geleceği”¹⁰³ uyarısını yapması istenmiştir.

Geçmiş toplumların Hakk'a karşı büyüklük taslamaları, güçleriyle Allah'a ve elçilerine meydan okumaları, âyetlerini inkâr ve elçilerini yalanlamada haddi aşmaları onların sonunu getirmiştir.¹⁰⁴ Kur'an'da özellikle Âd kavminin başına gelen helâk, mevcut toplumların ibret almaları için anlatılmış, önünde hiçbir şey bırakmayan bir kasırganın onları mal ve mülkleriyle birlikte yok ettiğini haber vermiştir.¹⁰⁵ Âd, Semûd ve Firavun halkının peygamberleri yalanlayarak Allah'a karşı baş kaldırmaları, güçlü ve sağlam binaları sığınak yapmaları onları Allah'ın azabından kurtaramamıştır.¹⁰⁶ Bu kavimlerin büyük imkânlarla sahip olup, inkâr ve isyankârlık etmeleri Kur'an'ın muhataplarına özellikle Mekke müşriklerine önemli bir uyarı olarak gündeme getirilmiştir. Semûd kavmi de Âd kavmi gibi büyük imkânlarla sahip oldukları halde onların akıbetinden ibret almak yerine azgınlık ve şımarıklık etmişlerdir. Âd kavminin korkunç sonu hatırlatıldığı halde ders ve ibret almayı düşünmedikleri için kendilerince sağlam ve ihtısamlı binalar yaparak kendilerini kurtaracaklarını sanmışlar ancak Allah'ın ve elçisinin uyarılarını dikkate almadıklarından, şiddetli bir sarsıntı ile yerle bir olmuşlardır.

Semûd kavminden Salih Peygamberi öldürmeye yemin eden bir çete grubu, geceleyin Salih Peygamber'i ve ailesini öldürmek üzere baskın yapmayı kararlaştırmışlar, Allah'ın elçisi Hz. Salih'e sahip çıkan olursa, onlar öldürülürken biz orada yoktuk” diyelim şeklinde bir plan yapmışlar, Allah da onların planlarını

⁹⁹ Bk. Hûd 11/60; el-Kamer 54/19, 34-35; el-Furkân 25/38-39; Fussilet 41/16; el-Hâkka 69/6; Nûh 71/25.; Kârûn'un helak edilme süreci ve gerekçeleri konusunda bk. Süleyman Narol, “Kur'an'a Göre Ekstremizm ve Karşı Duruş: Kârûn ve Kavmi Örneği (Kasas 28/76-84. Ayetler Özelinde)”, *Toplum-Birey İkileminde Ortak Değerler ve Farklılıklar*, 2 Cilt (Konya, 2020), 11-26.

¹⁰⁰ Hûd 11/59-60.

¹⁰¹ el-Furkân 25/38-39.

¹⁰² el-Ankebût 29/38.

¹⁰³ el-Fussilet 41/13.

¹⁰⁴ el-Fussilet 41/15.

¹⁰⁵ ez-Zâriyât 51/41-42.

¹⁰⁶ el-Kamer 54/18; el-Fecr 89/6-10.

bozmuştur.”¹⁰⁷ Burada doğrudan Allah’ın elçisine yönelik bir öldürme planının elçi üzerinden Allah’a karşı yapılmış sayıldığından ilâhi ceza ile karşılık verilmiştir. Onlar da korkunç bir ses ile ve sel baskınının önünde helâke sürüklenen bir toplum olmaktan kurtulamamıştır.¹⁰⁸ Mallarına ve servetlerine güvenerek Allah’ın elçisine meydan okuyan Mekke müşriklerine, aynı durumda olan toplumların kazandıklarının kendilerini helâk olmaktan kurtaramadığı hatırlatılmıştır.¹⁰⁹

Lût Peygamberin kavmi de sapkınlıkta sınır tanımayan bir toplum olarak¹¹⁰ işledikleri kötülüğe bulaşmayanları dışlamışlar¹¹¹ ve daha önce başka hiçbir toplumun işlemediği bir ahlâksızlığı yapmışlardır.¹¹² Hz. Lût’un uyarısına kulak vermek yerine onu ölümle ve sürgünle tehdit eden¹¹³ kavminin helâk ile cezalandırılması hakkında inen âyetlerde, “...Helâk emrimiz gelince o beldeyi yerle bir ettik ve halkının üzerlerine şiddetle yağan Allah tarafından işaretlenmiş taşlar yağdırdık. Bu tür cezalar zâlimler üzerinden hiç eksik olmaz”¹¹⁴ denilmiştir. Lût Peygamber, kavminin sapkınlığından o kadar rahatsız olmuştur ki¹¹⁵ ahlâksızlık niyetiyle ona gelenlerin gözleri âdeti kör edilmiş, Lût Peygamberi ve yanındakileri göremez hale gelmişlerdir.¹¹⁶ Kavminin içerisinde Hz. Lût’un ailesi dışında iman eden olmadığı¹¹⁷ için karısından başka ona iman etmiş olanlara melekler aracılığı ile şehri geceleyin terk etmeleri bildirilmiş, geride kalanlar şafak vaktinde başlayıp gün doğuşu vaktine kadar korkunç bir ses, ardından şiddetli bir depremle şehir altüst olmuş, nihayet üzerlerine yağdırılan taşlarla helâk edilmişlerdir.¹¹⁸

Şuayip Peygamberin kavmi Medyen ve Eyke halkı da Allah’a iman etmeme ve ticarete insanlara haksızlık etme, birbirlerinin haklarını ihlal etmeleri sebebiyle helâk edilen kavimlerden olmuştur.¹¹⁹ Ölçü ve tartıda hile yaparak, toplumsal hayatın huzur ve düzenini bozmak yüzünden, aynı kötülüğü işlemeye yeltenenlere bir ders olsun diye kıssalarda anlatılmıştır.¹²⁰ Hz. Yunus’un kavmi hakkında “...onlardan başka iman eden başka bir memleket halkı olsaydı bari...” denilerek, kavminin iman ettikten sonra dünyevi ceza olan psikolojik cezalandırma anlamındaki “hızı” (خزي) azabının onlardan kaldırıldığı bildirilmektedir. “Hızı” cezası, “küçük düşürmek, hafife almak” anlamları ile birlikte genel anlamda “utanç verici” durumu ifade etmektedir¹²¹ ki bir bakıma psikolojik ceza anlamındadır.

¹⁰⁷ en-Neml 27/49-50.

¹⁰⁸ el-A’râf 7/78; el-Mü’minûn 23/41.

¹⁰⁹ Hûd 11/67; el-Hicr 15/83-84; eş-Şu’arâ 26/158-159; en-Neml 27/52.

¹¹⁰ eş-Şu’arâ 26/166.

¹¹¹ el-A’râf 7/82.

¹¹² el-A’râf 7/80; el-Ankebût 29/28.

¹¹³ eş-Şu’arâ 26/167; el-Kamer 54/36.

¹¹⁴ el-Hicr 15/81-83.

¹¹⁵ Hûd 11/80; eş-Şu’arâ 26/169; el-Ankebût, 29/30.

¹¹⁶ el-Kamer 54/37.

¹¹⁷ ez-Zâriyât 51/36.

¹¹⁸ el-Hicr 15/73-74.

¹¹⁹ Osman Kabakçılı, “Hz. Şuayb Kıssasının Ahlak İlkeleri Açısından Analizi”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 111.

¹²⁰ Mahmut Ay, *Kur’an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak* Hz. Musa Kıssası Örneği (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 94.

¹²¹ Bk. er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, 146-147.

Hız. Musa Tûr dağından dönüşünde kavminin puta tapmakta olduğunu görünce onlardan Allah'a tövbe etmelerini ve kendilerini cezalandırmalarını istemiştir.¹²² Sonra şu mesajlara yer verilmiştir: Hız. Musa'nın Tûr dağında Allah ile buluşması esnasında *"deprem gibi bir sarsıntı yaşanmış"* ve Musa a.s. *"Ey Rabbim, isteseydin beni ve kavmimi bundan önce helâk ile yok ederdin. İcimizdeki yanlış yapan akılsızlar yüzünden hepimizi helâk mı edeceksin"*¹²³ sözlerinin ardından bu olayın Allah'ın bir imtihanı olduğunu düşünüp Allah'tan af ve merhamet dilemiştir. Neticede, Hız. Musa'ya kavminin sinandığı ve Sâmirî adlı kişi tarafından onların saptırıldığı bildirilmiştir.¹²⁴ Bu da bize toplumsal sinanmanın toplumlar için düzelme ve toparlanmaya yönelik bir uyarı anlamına geldiğini gösterir.

Son Peygamber'den de birtakım isteklerde bulunan kitap ehline şu hatırlatma yapılmıştır: *"Allah'ı bize açıkça göster" demeleri üzerine, yaptıkları haksızlıkları yüzünden o zalimleri şimşek çarptı.*"¹²⁵ Bu uyarı puta tapmaya devam eden Medine Yahudilerine yöneliktir. Bununla birlikte Allah'ın İsrailoğullarını bağısladığı haber verilmektedir. *"Allah'ı apaçık bir şekilde görmedikçe inanmayız"* sözleri üzerine onları yıldırımın çarptığı, tekrar imtihan için diriltildikleri ve çeşitli nimetlerle sinandıkları bildirilmektedir.¹²⁶ Tefsirlere göre bu âyette bahsi geçen deprem Hız. Musâ'nın başında bulunduğu İsrailoğullarından 70 kişinin ikinci "Tûr" buluşmasındaki "Allah'ı görme" istekleri¹²⁷ üzerine yaşanan bir korku ve sarsıntıdır.¹²⁸ Bu sarsıntıdan Hız. Musa da etkilenmiş ve bayılmıştır.¹²⁹ Bazı müfessirlere göre ise bu olay İsrailoğullarının Hız. Musa'yı kardeşi Harun'u öldürmekle suçladıkları esnada gerçekleşmiştir.¹³⁰ Bununla Medine Yahudilerine ve aynı tavrı sergileyen tüm Kur'an muhataplarına bir hatırlatma yapılmıştır.

3. Kur'an Kıssalarında Doğal Afetlerle Verilen Mesajlar

Kıssalar, Kur'an'ın en etkili ders ve mesaj verme yöntemlerindendir. Genel anlamda kıssalarda önceki toplumların özellikle Allah elçileri ile olan ilişkileri hakkında bilgiler verilmekte ve bu yolla mevcut toplumlar ikaz edilmektedir. Elçilerin tevhide davetlerine karşı çıkan, zulüm ve haksızlıkta haddi aşan toplumların bir kısım doğal afetlerle helâk edildikleri, inançlı, ahlâklı ve erdemli olan, doğruluk, adalet ve merhamet sahibi olanların helâktan kurtuldukları bir hakikattir."¹³¹ İçlerinde uyarıcı ve ıslah edici Peygamberin bulunduğu ve mucizelere şahit olduğu halde inanmamakta direnen ve ilâhî yasalara isyankârca tepki veren toplumların da helâki

¹²² el-Bakara 2/54; el-A'râf 7/148-149.

¹²³ el-A'râf 7/155.

¹²⁴ Tâhâ 80/85-87.

¹²⁵ en-Nisâ 4/153.

¹²⁶ Bk. el-Bakara 2/ 55-57.

¹²⁷ el-Bakara 2/55.

¹²⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîrü'l-Kebîr*, 15/17; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 2/334.

¹²⁹ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusîyye li'n-Neşr, 1984), 7/123-124.

¹³⁰ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, 7/474.

¹³¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/376-377; Mehmet Müftüoğlu, "Kur'an-ı Kerîm'e Göre Bela ve Musibetler Karşısında İnsanın Durumu ve Manevî Değerlerin Önemi", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 3/5 (Nisan 2020), 15-16.

haktır.¹³² Diğer yandan günahkâr toplumlar yaptıklarına pişman olup sağlam bir imana ve ahlâka dönme iradesi gösterip,¹³³ “Allah’a şirk koşmaktan ve müstekbirce davranmaktan vazgeçerlerse¹³⁴ helâk olmaktan kurtulabileceklerdir.

Helâki sadece doğal afetler ve salgın hastalıklar gibi toplumsal bir cezalandırma ve tarih sahnesinden silinip yok olma olarak görmek sığ bir bakış olur. Âyetler üzerinden okunduğunda helâkin çok geniş anlam yelpazesine sahip olduğu görülür. Özellikle İsrailoğulları gibi hâlâ varlığını devam ettiren ancak âyetlerde helâk ile cezalandırıldığı bildirilen bazı toplumlar hakkında işletilmiş olan helâk süreçlerini yeniden değerlendirmek bu konuda bize farklı bir perspektif kazandıracaktır. Bu sebeple bazı araştırmacılar sosyolojik helâk gibi psikolojik helâkten de bahsetmektedirler.¹³⁵ Kur’ân’da anlatıldığı gibi İsrailoğullarının maymuna ve domuza dönüştürülmeleri,¹³⁶ gökten ve yerden gelen nimetlerden mahrum edilmeleri sürgüne gönderilmeleri¹³⁷ ve nihayet ebedi olarak Allah’ın lânetine ve gazabına uğramaları psikolojik anlamda bir helâk olarak görülebilir.¹³⁸

Kur’ân’da, “Allah’ın yerin altından ve yerin üstünden azap göndermesi, toplumun firkalara ve gruplara ayrışarak birbirine düşmeleri”¹³⁹ şeklinde bir cezalandırmadan da bahsedilmektedir. Yine bazı müfessirler, İnsanların Allah’ın dininden uzaklaşmaları, günah ve kötülükte haddi aşmaları karşılığında yıldırım düşmesi, taş yağması, tufan gibi gök afetleri ile cezalandırılacakları gibi, deprem, göçük, sel ve yangın gibi yer afetlerinin yanında, bizzat kendi yaptıklarıyla sebep oldukları felaketlere de maruz kalabileceklerini söylerler. Örneğin, nükleer felaketler, çevre kirlenmesi, tabiatın ve doğal dengenin bozulması, ihtiraslardan veya ideolojik, din ve mezhep ayrılıklarından, ırkçılıktan veya bölgesel çıkar kavgalarından kaynaklanan ve kısa sürede milyonlarca insanın ölümüne ve yaralanmasına, sakat kalmasına ve yoksulluğa mahkûm edilmesine, memleketlerin harap olmasına neden olan savaşlar ve çatışmalar bunlardan bazılarıdır.¹⁴⁰

Kur’ân kıssalarında helâk edildiği bildirilen toplumların aralarında Peygamberlerin bulunduğu ve onları ilâhi azaba karşı uyardıkları bilgisi,¹⁴¹ Allah’ın uyarıcı

¹³² Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, çev. Murat Belge (İstanbul: e Yayınları, 1975), 1/169; Mücteba Altıntaş, “Kur’ân’da Toplumsal Değişim İlkeleri Üzerine Bir Deneme”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (Ocak 2013), 296.

¹³³ Nâsiruddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü’l-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, ed. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dârü l-Hyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1418), 3/105.

¹³⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hâkâiki Çavâmidü’t-Tenzîl*, 2/438.

¹³⁵ Bk. Karaosman, “Kur’ân’dan Hareketle Doğal Afetlerin ve Salgın Hastalıkların İlâhî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu”; Hamza Sadan vd., “Kur’ân ve Sünnet Bağlamında Doğal Afetlere Karşı Takınılması Gereken Bazı Tutum ve Davranışlar”, *ULUM* 6/Özel Sayı (31 Ekim 2023), 1-38; İdris Sami Sümer, “Bir Paradoksal İlişki Olarak Kur’ân’da İnanç Özgürlüğü Ve İlâhi Helak Olgusu”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2024), 276-300.

¹³⁶ el-Mâide 5/60.

¹³⁷ el-Mâide 5/21-26.

¹³⁸ Mustafa Tunçer, “Hakikat ve Mecaz Bağlamında Kur’ân’da Mesh (Maymunlaşma) Hadisesi”, *Bilimname* 44 (2021), 340-341.

¹³⁹ el-En’âm 6/ 65.

¹⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, 3/1953; el-Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, 1/487; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Saffetu’t-Tefsîr* (Kâhire: Dârü’s-Sâbûnî, 1396), 1/396-397; Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/420.

¹⁴¹ Bk. el-En’âm 6/62-65.

bir elçi göndermeden toplumları helâk etmeyeceği,¹⁴² yine bu ilke çerçevesinde içlerinde ıslah edicilerin olduğu toplumların da helâk olmaktan kurtulacağı¹⁴³ âyetlerden anlaşılmakta ve şöyle denilmektedir: “*Peygamber onların içinde iken ve onlar istiğfar ediyorken Allah onlara azap etmez.*”¹⁴⁴ Buna göre dünyevî cezalandırma olan toplumsal cezalandırma sadece peygamberlerin gönderildiği toplumlar için geçerlidir.¹⁴⁵ Çünkü elçiler Allah adına davet ve uyarı yaptıklarından, vaat ve tehditleri de O’nun adına yapmış olmaktadır. Getirmiş oldukları mesajlar herkes için bir uyarı niteliği taşımaktadır. Üstelik onlar hem uyarılmakta hem de Peygamberlerin mucizelerine şahit olmaktadır.¹⁴⁶ Bu sebeple Kur’an kıssalarında kâfir ve müşrik toplumların tevhibi ve ahireti inkârda direnmeleri, zulüm ve haksızlığa devam etmeleri sebebiyle başlarına gelen dünyevî cezaların nasıl olduğu, daha ağır cezalandırmanın ahirette olacağı haber verilerek, âsi toplumlara ilâhi azap hatırlatılır.

Yûnus Peygamberin kavmi örneğinde, iradesini doğru yolda kullanan bir toplum için her zaman kurtuluşun mümkün olduğu gösterilmekte ve Peygamberlere, davetçilere ve toplum önderlerine takip ettikleri yol ve yöntemin doğruluğu hakkında bir teselli, tevhid mücadelesinde kararlılık göstermek ve yılmamak gerektiği konusunda moral, motivasyon ve ümit verilmektedir.¹⁴⁷ Normal şartlarda iman, dünyevi bazı cezalara mâni değilse de uhrevî azabın kaldırılmasına sebep olabilir. O halde iman edenler açısından dünyevî musibetler bir cezalandırma değil uyarma, sabır bakımından sınanma, ruhen olgunlaşma, aklen yetkinleşme ve manen yükselme veya günahlardan temizlenme vesilesi olarak görülmelidir.¹⁴⁸ Zira dünyevî musibetlerin bir amacı da kötülüğü önlemek, kötüyü ıslah etmek ve tedbir almaya yöneltmektir.¹⁴⁹ Şu halde günahsız olduğu halde bazı toplumlar sınanmak, olgunlaşmak ve manevî bakımdan yükseltmek için bazı dünyevî musibetlere maruz kalabilirler.¹⁵⁰ Bazı âlimler âyetlerdeki bu tür hitapların sadece günahkârlara olduğunu,¹⁵¹ bazıları ayette sözü edilen musibetin ahiret azabı olduğunu söyler.¹⁵²

İlâhi yasalara aykırı davranan toplumların uğrayacakları dünyevî cezalarla Yüce Allah’ın, bu toplumlara hakikati dolaylı yoldan indireceği bela ve musibetlerle göstereceğini bildirmesi, Allah’ın cezalandırmada adaletli, ilkeli ve tutarlı olduğunu gösterir.¹⁵³ Kur’an’da pek çok toplumun, inkâr etmekle kalmayıp, zulme ve

¹⁴² Bk. el-En’âm 6/131.

¹⁴³ Hûd 11/116, 117.

¹⁴⁴ el-Enfâl 8/33.

¹⁴⁵ el-İsrâ 17/15.

¹⁴⁶ Mehmet Halil Ateş, “Kur’an’da Toplumsal Anomiye Götüren Sebepler”, *Journal of Analytic Divinity Volume 2/1* (2018), 118-119.

¹⁴⁷ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/138.

¹⁴⁸ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/752.

¹⁴⁹ Sururi Aktaş, “Cezalandırmanın Amacı Üzerine”, *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13/1-2 (2009), 1-2.

¹⁵⁰ Süleyman Uludağ, “Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi”, *Belâ* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/380; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hâkâiki Ğavâmidî’t-Tenzîl*, 3/405; el-Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl*, 5/412-413.

¹⁵¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hâkâiki Ğavâmidî’t-Tenzîl*, 3/405; el-Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl*, 412-413.

¹⁵² Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir* (İstanbul: İşaret, 1999), 2/989-990.

¹⁵³ Remzi Kaya, “Kur’an’ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 38.

haksızlığa meyletmelerinin kendilerini helâke sürüklediği,¹⁵⁴ kıssalarda bu toplumlara ceza olarak gelen belâ ve musibetlerin bir kısmının doğal afetler olduğu mesajı verilmektedir. Buna göre her çağın toplumlarına geçmiş toplumların başlarına gelenler üzerinden dersler ve uyarılar verilmesi ilâhi bir sünnettir.¹⁵⁵

Âyetlerde, “İnsanların başlarına gelen belâ ve musibetlerin kendi yaptıkları sebebiyle”¹⁵⁶ olduğunun hatırlatılması, tüm toplumlar için genel bir uyarı anlamı taşımaktadır. Buradaki “*kendi elleriyle yaptıkları*” ifadesi, müfessirler tarafından “*yaptıkları kötü eylemler ve işedikleri zulümler*” olarak açıklanmıştır. Aynı âyette geçen “*yaptıklarının bir kısmının kendilerine tattırılması*” ifadesi de tefsir kaynaklarında “başlarına gelen musibetler, kıtlık, sel felaketleri, depremler, yangınlar, kaynak sularının azalması, ölümlerin çoğalması, geçim sıkıntısının artması, kazancın bereketinin yok olması”¹⁵⁷ gibi anlamlarla izah edilmiştir. Bazı müfessirler de önceki âyetlerle münasebetini de dikkate alarak, “*Şâyet kevnî âlemde Allah’tan başka ilâhlar ol saydı orada düzen bozulurdu*”¹⁵⁸ ifadesindeki yeryüzü ve gökyüzündeki bozulmanın sebebinin “şirk” olduğunu söylemişlerdir. Râzi’ye (öl. 606/1210) göre, kevnî âlemde bozulmaya sebep olan, insanların kötü eylemleri, kötülöklere sebep olan da insanların şirk ve inkârlarıdır.¹⁵⁹ Aynı âyetin sonrasında ve başka âyetlerde “*Allah’a ortak koşanların ve Allah’ın elçilerini yalanlayanların kötü sonlarına bakılması*”¹⁶⁰ emri de bu düşüncüyü desteklemektedir. O halde Allah’ın kullara muamelesinin nasıl olacağını onların kendi eylemleri belirlemektedir. Allah’ın yasaları da zaten bu şekilde işlemektedir.

Sonuç

Kur’an’ın anlatım yöntemlerinin en etkili olanlarından biri kıssalardır. Kıssalar üzerinden insanlara tevhit ve nübüvvet konuları hakkında mesajlar vermektedir. Toplumlari, tarihte yaşanmış olaylar hakkında bilgilendirerek, onların kötü akıbetlerini hatırlatmak suretiyle tevhide karşı inkârcı tutumlarından vaz geçmelerini öğütlemiştir. Kur’an’ın muhataplarına ders vermede kullandığı en etkili yöntemlerden olan kıssalar, önce yaşamış toplumların ve onlara davetçi olarak gönderilen elçilerin kavimleriyle yaşadıkları davet süreçlerini somut ve canlı örneklerle anlatmış ve böylece mevcut toplumların dikkatlerini geçmiş toplumların akıbetlerine çekmiştir.

Kur’an Kıssalarıyla, başta Kur’an’ın ilk muhatapları olan Mekke toplumu olmak üzere, her çağın toplumlarına şirk, inkâr ve isyanlarında haddi aşmaları sebebiyle geçmiş toplumların başına gelen belâ ve musibetler hatırlatılmıştır. Bununla

¹⁵⁴ Sümer, “Bir Paradoksal İlişki Olarak Kur’ân’da İnanç Özgürlüğü Ve İlahi Helak Olgusu”, 278-279.

¹⁵⁵ Halil Aldemir, “Vahiy Öncesi Kur’an Kıssalarının Bilinebilirliği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 199; Mehmet Yaşar, “Muhammed Ebû Zehre’ye Göre Kur’ân Kıssalarının Özgün Yönleri”, *Mütefekkir* 11/22 (2024), 353.

¹⁵⁶ en-Nisâ 4/ 79; er-Rûm 30/41; eş-Şûra 42/30.

¹⁵⁷ et-Taberî, *Câmi’ul-Beyân an Te’vîl-i âyi’l-Kur’ân*, 20/109; er-Razi, *Tefsir-i Kebir* (Esad Efendi, 56), 25/105; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hâkâiki Gavâmidit-Tenzil*, 3/482; Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/322.

¹⁵⁸ el-Enbiyâ 21/22.

¹⁵⁹ er-Razi, *Tefsir-i Kebir* (Esad Efendi, 56), 25/127.

¹⁶⁰ el-En’âm 6/11; er-Rûm 30/42.

birlikte, başlarında uyarıcı elçilerin bulunmadığı toplumlara böyle bir cezalandırmanın olmayacağı da bildirilmiştir. Buna göre inançlı toplumların başlarına gelen doğal afetlerin bir helâk olarak nitelendirilmesinin doğru olmayacağı, bir sınanma ve toparlanma uyarısı olarak görülmesi gerekir. Âyetlerde, günahkâr ve inkârcı toplumların içerisinde bulunan masum çocukların ve zulme meyletmeyenlerin durumları hakkında açık bir bilgi mevcut değildir. Bunun, “sizi biraz korku, açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmek suretiyle sınarız” ayeti çerçevesinde diğerlerinin bir sınanması olarak görmek gerekir. Bununla birlikte kıssalarda, toplumlara helak gelmeden önce Peygamberlerin ve iman edenlerin kurtarıldığı bildirilmiştir.

Kur'an, kıssalar yoluyla her çağın toplumlarına hatırlatıcı ve uyarıcı mesajlar vermeye devam etmektedir. Kıssalar, hem Kur'an'ın mesajlarının evrensellik özelliği taşıdığını hem de Allah'ın elçilerinin insanlığa hep aynı mesajları ulaştırdıklarını göstermektedir. Böylece tarihte yaşanmış bu olaylar Kur'an'ın muhataplarına aynı yanlışlara düşmemeleri için anlatılmaktadır. Peygamberlerin tevhide davetine muhatap olan toplumlar, tehdit ettikleri azabı başlarına getirmeleri için elçilere meydan okumuşlardır. Onlar da kavimlerinin gelmesini istediği azabın Allah'ın iradesinde ve yaptıkları davetin Allah adına olduğunu hatırlatmışlardır.

Kur'an, kıssalarda anlatılan inkârcı ve zalim toplumların cezalandırıldığı doğal afetlerle gelen bela ve musibetleri hatırlatarak inkâr ve kötülükte direnen toplumlara kendilerini düzeltmelerini ve yanlış gidişattan dönmelerini telkîn etmektedir. Âyetlerde, “belki dönerler” ifadesiyle inkârda direnen, zulüm ve kötülükte aşırı giden toplumlara şirk ve inkârdan dönme çağrısı tekrar edilmektedir. Yine âyetlerin içeriğinde inkâr ve kötülükten vazgeçmeyen toplumlara bir kısım dünyevi belâ ve musibetlerin yaşatılacağı mesajı da verilmektedir.

Geçmişte yaşamış toplumların elçilerin davetlerine karşı tutumları ve akıbetleri hakkında bilgi vermek suretiyle kıssalar, mevcut toplumlara ders vermede en etkili metot olarak kullanılmıştır. Daha önce yaşamış toplumlar ve onlara gelen elçiler hakkında gerçekleşen helâk süreçleri, yükseliş ve çöküş sebepleri genellikle Kur'an kıssalarının ana konusunu oluşturmaktadır. Kur'an kıssalarında geçmiş toplumların hayatlarının ve akıbetlerinin canlı tasvirlerle anlatılması sonraki toplumlar için açık bir uyarı ve ibret alınması gereken mesajlar olarak anlaşılmalıdır.

Kur'an kıssalarına göre kevnî âlemde gerçekleşen doğal hadiseler Allah'ın hem yaratıcı hem de yok edici kudretini göstermek, aynı zamanda yaratılışın ve öldükten sonra dirilişin delillerini insanlara anlatmak için örnek olarak kullanılmıştır. Doğal afetler toplumları değişime zorlayan dinamiklerden biri olarak da kabul edilmelidir. Zira toplumlar doğal afetler karşısında tedbir alma, işlerini düzgün yapma, yanlış gidişattan dönme ve toparlanma eğilimine geçmektedir. Bu açıdan doğal afetlerin toplumları uyarıcı, toparlayıcı ve onları tedbirler aldirmaya yönlendirici işlevleri de bulunmaktadır. Helâk cezası, toplumların zulüm ve kötülükleri sebebiyle hemen acele gelen bir azap değildir. Toplumu zamanla helâki hak edecek duruma sürükleyen, toplum içinde düzeltici ve islah edici bir sistemi işletmeyen, elçilerin ve davetçilerin uyarılarına kulak vermeyen toplum, zamanla artık sözlü uyarıların hiç fayda vermediği ve kendilerini değiştirmede bir durum sebebiyle helâki hak eder.

Hakikatte doğal afetler yaratıcı gücün kâinat üzerinde etkin ve işlevsel

olduğunun insanlara gösterilmesidir. Bunlar doğal olayların bir parçası olarak gerçekleşmekte, yaratma ve hükmetme yetkisinin Allah'ın elinde olduğunu kâinatın işleyişi üzerinden göstermektedir. Bu tür hadiseler yaratılış ve işleyiş kanunları çerçevesinde gerçekleşen doğal olaylar olmakla birlikte, Allah'ın inanmamakta direnen âsi toplumlara karşı zaman zaman işlettiği bir uyarı ve tehdit yöntemi olarak da kabul edilebilir. Bunlar aynı zamanda iman edenler için de bir uyarı, tedbir alma, sabır, sınanma, olgunlaşma ve manevî derecelere ulaşma, ilmen ve fikren gelişme amacına yönelik olarak da gerçekleşebilir. Netice itibariyle konu hem ilmî hem de dinî açıdan daha farklı boyutlarda tartışmaya açıktır. Bu sebeple konu üzerinde dini ve ilmî araştırmaların devam etmesi konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Acock, Alan C. - Bengtson, Vern L. "On the Relative Influence of Mothers and Fathers: A Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. 'Amr Ferâhidî el-Halil b. *Kitâbu'l-'ayn*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemîlî'l-Matbû'ât, 1988.
- Ak, Harun. "Tevrat'a Göre Mısır Halkının Başına Gelen On Bela". *Kültür Araştırmaları Dergisi* 24 (2025), 281-306. <https://doi.org/10.46250/kulturder.1583317>
- Aktaş, Sururi. "Cezalandırmanın Amacı Üzerine". *Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13/1-2 (2009), 1-25.
- Aldemir, Halil. "Vahiy Öncesi Kur'an Kıssalarının Bilinebilirliği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 195-218.
- Altıntaş, Mücteba. "Kur'an'da Toplumsal Değişim İlkeleri Üzerine Bir Deneme". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (Ocak 2013), 295-310.
- Arslan, Hulusi. "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri -Tahlil, Tenkid ve Öneriler". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2002), 19-34.
- Ateş, Mehmet Halil. "Kur'an'da Toplumsal Anomiye Götüren Sebepler". *Journal of Analytic Divinity Volume* 2/1 (2018), 116-161.
- Ay, Mahmut. *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak Hz. Musa Kıssası Örneği*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Aydar, Hidayet. ""Bazı Kur'ân Ayetlerinin Işığı Altında Kocaeli Depremine Bakış". *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/19, 20, 21 (1999), 110-148.
- Bayram, Enver. "Kâdî Beyzâvî'nin Kevnî Ayetlere Yaklaşımı (Envârü't-Tenzîl Tefsiri Bağlamında)". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ekim 2009).
- Bayram, Enver. "Lokmân Sûresi 20. Âyet Bağlamında Allah'ın Zâhir ve Bâtın Nimetleri". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020), 253-276.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. ed. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Nuhât, 1422.
- Can, Seyithan. "Allah'ın Adaleti ve Sünneti Bağlamında Günümüz Toplumsal Helâkının İmkânı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2022), 9-32. <https://doi.org/10.51605/mesned.1080563>
- Cevherî, el-C İsmâ'il b. Hammâd. *es-Sihâh*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmîlî'l-Melâyîn, 1984.
- Cılara, Ahmet. *Sünnetullah'ın Evren, İnsan ve Bilim Açısından Yorumlanması*. İstanbul: Ortak Akıl Yayınları, 2024.
- Çelik, Ahmet. "Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur'an Kıssaları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 54-87.
- Çimen, Abdullah Emin. "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?" *Usûl: İslâm Araştırmaları* 4/2 (2005), 39-71.
- Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. Kahire: y.y., 1374.
- Ertuğru, Resul. "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -I-". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2017), 165-185.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. İstanbul: İşaret, 1999.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. Kâhire: Metâbi'u Sübuli'l-'Arab, b.y.y.
- Fîruzâbâdî, Meccuddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l- muhît*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1991.
- Görgülü, Faruk. "Musibetlere Bir Yaklaşım Biçimi Olarak İstirca Âyetine Getirilen Bazı İşâri Yorumlar". *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 6/Özel Sayı (Ekim 2023), 79-116.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Gündüz, Ahmet. "Kur'an Perspektifinden Âfetler". *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 53 (2021), 3103-3123.
- Güneş, Abdülbaki. "Kur'ân'da Sünnetullah Ve Toplumlara Çöküş Nedenleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 61-93.

- Haliloğlu, Hasan - Başaran, Kübra Nur. "Kâinatın Yaratılışı ve Yok Oluşu (Tefsirler ve Modern Bilim Işığında)". *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi (AGİİD)* 8 (Haziran 2021), 20-51.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem; Dârü's-Şâmiyye, 1412.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî. *Mu'cemü Mekâyisî'l-Luga*. ed. Abdüsselam Muhammed Harun. [Beyrut]: Dârü'l-Fikr, 1399.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Kâhire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabî, y.y.
- İbn Manzûr, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem en-Nesârî, el-İfrikî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâr-u Sâdr, 1990.
- İnmez, İlker. "Afetlerin Doğallığı Üzerine: Sosyal Bir Olgu Olarak Afetler ve Kırılганlık Sorunu". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 66/4 (2011), 185-194.
- Kabakçılı, Osman. "Hz. Şuayb Kıssasının Ahlak İlkeleri Açısından Analizi". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 111-125.
- Kanik, İsa. "Kur'an Kıssalarında Ailevi İlke ve Değerler". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020), 256-286.
- Karaman vd., Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karaosman, Muhammet. "Kur'ân'dan Hareketle Doğal Âfetlerin ve Salgın Hastalıkların İlâhî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 98-120.
- Kaya, Remzi. "Kur'an'ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 31-58.
- Koç, Zeynep Hümeysra. "Teklif ve Adâlet Temelinde Hüsün-Kubuh: Âfet Olgusu". *KADER* 21/2 (2023), 713-743.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfeyyîş. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Müftüoğlu, Mehmet. "Bir Eğitim Metodu Olarak Kur'an-ı Kerim'de Darbimeseller". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 295-312.
- Müftüoğlu, Mehmet. "Kur'an-ı Kerim'e Göre Bela ve Musibetler Karşısında İnsanın Durumu ve Manevi Değerlerin Önemi". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 3/5 (Nisan 2020), 8-27.
- Narol, Süleyman. "Kur'an'a Göre Ekstremizm ve Karşı Duruş: Kârûn ve Kavmi Örneği (Kasas 28/76-84. Ayetler Özelinde)". *Toplum-Birey İkileminde Ortak Değerler ve Farklılıklar*. 11-26. Konya, 2020.
- Okumuş, Ejder. "İslam, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim". *Tevilat* 1/1 (2020), 61-75.
- Önal, Recep. "Sünnî Teolojinin Belâ ve Musibet Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım". *bilimname* 49/1 (2023), 481-505.
- Özsoy, Ömer. *"Sünnetullah": Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîrû'l-Kebîr*. Beyrut: Dârü İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, 1999.
- Razi, Fahrüddin. *Tefsîr-i Kebir*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 56.
- Reyhanlioğlu, Hilal. "Kur'an'a Göre İmtihan Olarak Doğal Afetler ve Doğal Afet Sonrası İnsana Düşen Sorumluluklar (6 Şubat Depremleri Özelinde Bir Değerlendirme)". *İlahiyat Akademi Dergisi* 18/Aralık (2023), 87-123.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Saffetu't-Tefâsîr*. Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1396.
- Sadan, Huzma vd. "Kur'an ve Sünnet Bağlamında Doğal Afetlere Karşı Takınılması Gereken Bazı Tutum ve Davranışlar". *ULUM* 6/Özel Sayı (31 Ekim 2023), 1-38. <https://doi.org/10.54659/ulum.1347103>
- Saylık, Mutlu. "Kur'an'da Depremle Helak Edilen Kavimler". *Dicle İlahiyat Dergisi (DİD)* 14/2

- (2017), 137-159.
- Sümer, İdris Sami. "Bir Paradoksal İlişki Olarak Kur'an'da İnanç Özgürlüğü Ve İlahi Helak Olgusu". *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2024), 276-300.
- Şen, Mesut - Çelik, Nizamettin. "Belâ ve Musibetlerde İnsanın Rolü ve Tavrı (Âyet ve Hadisler Çerçevesinde)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2023), 119-135.
- Şimşek, Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmi'ul-Beyân an Te'vîl-i âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tan, Zeki. "Geçmiş Kavimlerde Helak-Ahlâk İlişkisi". *Temel İslam Kaynaklarında: Ahlâk ve İnşâ -I-*. ed. Adem Yerinde vd. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Tiyek, Fatih. "Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu". *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2016), 164-182.
- Toynbee, Arnold. *Tarih Bilinci*. çev. Murat Belge. İstanbul: e Yayınları, 1975.
- Tunçer, Mustafa. "Hakikat ve Mecaz Bağlamında Kur'an'da Mesh (Maymunlaşma) Hadisesi". *Bilimname* 44 (2021), 331-367. <https://doi.org/10.28949/bilimname.846753>
- Uludağ, Süleyman. "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi". *Belâ*. 380. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Yakar, Hüseyin. "Kur'an'da Firavun ve Kavminin Başına Geldiği Belirtilen Musibetlerin Tefsir Kaynakları, Tevrat ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi" 5/2 (2019), 943-974.
- Yaşar, Mehmet. "Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'an Kıssalarının Özgün Yönleri". *Mütefekkir* 11/22 (2024), 351-375.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*. İstanbul: Eser Neşriyat, [t.y.].
- Yazıcı, Ahmet. "Süleyman Ateş'in Görüşleri Bağlamında Kur'an Kıssaları". *Journal of Islamic Research* 22/2 (2011), 106-117.
- Yıldırım, Duran Ali. "Kur'an Kıssalarında Toplulukların Helâki ve Sebepleri Üzerine". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2020), 243-277.
- Yüksel, Mukadder Ârif. "Kur'an'da Yasalı Tarih Perspektifi ve Tarih Bilinci". *Atlas Journal* 9/51 (2023), 48-60.
- Zebidî, Seyyid Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 1-10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Ḥaḳâiki Ġavâmidî't-Tenzîl*. Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1407/1987.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Esâsu'l-belâġa*. Mısır: el-Hey'etü'l- Mısıriyye el-'Âmmeli'l-Kitâb, 1985.

Sahabe Coğrafyası: Abdullah b. Ömer Örneği

The Geography of the Sahāba: A Case Study of ‘Abd Allāh b. ‘Umar

Hüseyin Gökalp* 

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
Assist. Prof., Selcuk University, Faculty of Theology, Department of History of Islam
Konya / Türkiye
huseyin.gokalp@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-7954-083X>

Mehmet Emin Demir 

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
Res. Assist., Selcuk University, Faculty of Theology, Department of History of Islam
Konya / Türkiye
mehmet.demir@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-9949-7592>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1556288

Cite as / Atıf: Gökalp, Hüseyin – Demir, Mehmet Emin. “Sahabe Coğrafyası: Abdullah b. Ömer Örneği”. *Marife* 25/1 (2025) 74-90. <https://doi.org/10.33420/marife.1556288>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: “This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License.” / “Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.”

Sahabe Coğrafyası: Abdullah b. Ömer Örneği

Özet

Oryantalist yaklaşımlar genellikle, İslam'ın doğuşunun Hicaz bölgesinde ilk nesil ile birlikte gerçekleşmiş olsa da İslam'ın dinî ve medeniyet olarak gelişiminin tam anlamıyla Abbâsiler döneminde diğer medeniyetlerle etkileşime girmesiyle başladığını iddia etmektedir. Bu bakış açısına göre sahâbe saf bir inanca sahiptir ve onların dünyasında ilim değil, pratik bir dinî yaşam ön plandadır. Ancak bu genel indirgemeci kabul, İslam'ın bir medeniyet olarak doğduğu, geliştiği ve gerilediği yönündeki ilerlemeci bir tarih anlayışının yanılmasıdır ve İslâm'ın kendi perspektifindeki serüvenle örtüşmemektedir.

Abdullah b. Ömer (ra), İslam'ın ilk döneminde yaşamış önemli bir şahsiyettir. Ticaret ve sefaret konusunda öne çıkan bir aileden gelen Abdullah b. Ömer (ra), Hz. Peygamber (sas) döneminde genç yaşta orduya katılma izni almış ve Hendek Savaşı'ndan itibaren birçok önemli savaşa iştirak etmiştir. Sahâbe olarak Abdullah b. Ömer'in (ra) hayatı, ilmi ve askerî faaliyetlerle dolu bir seyir izlemiş; Arabistan, Şam, Anadolu, Irak, Orta Asya, Mısır ve Doğu Afrika'da bulunmuştur. Abdullah b. Ömer, yalnızca savaşlar için değil, aynı zamanda dini tebliğ ve irşad faaliyetleriyle de bu geniş coğrafyalarda uzun süreler kalmış ve bölge halklarıyla temas kurmuştur.

Abdullah b. Ömer'in (ra) bulunduğu coğrafyalar, dönemin en önemli kültürel ve dinî çeşitliliğini barındıran bölgelerdi. Bu bölgelerde Ya'kûbî, Nestûrî ve Melkâî Hristiyanlar, Yahudiler, Budistler, Sâbiiler, Mazdeistler, Maniheistler ve Animistler gibi çeşitli inanç mensupları yaşamaktaydı. Abdullah b. Ömer, bu inanç gruplarıyla doğrudan olmasa da dolaylı olarak temas halinde olmuş, onların inanç ve düşünce sistemleriyle karşılaşmıştır. Özellikle Irak, Hristiyanlık ve Zerdüştlük gibi dinlerin bir arada bulunduğu bir bölge olarak dikkat çekmektedir. Nestûrî Hristiyanlar, Sâsânî İmparatorluğu'nun son dönemlerinde bölgede etkin bir şekilde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Abdullah b. Ömer (ra), İslam fetihleri sırasında bu bölgelerde bulunmuş ve Mecûsîlerle aynı pazarlarda alışveriş yapmıştır. Bu durum, sahâbenin farklı inançlarla günlük yaşamda bile etkileşim içinde olduğunu gösteren önemli bir örnektir.

Şam bölgesinde ise Ya'kûbî Hristiyanları, Yahudiler ve diğer din mensupları yaşamaktaydı. Abdullah b. Ömer'in (ra) bu bölgelerde geçirdiği zaman diliminde farklı inançlarla karşılaşması, onun dinî düşüncelerine ve fetvalarına da yansımıştır. Örneğin, ehl-i kitaptan olan kadınlarla evlilik konusunda yaygın olan mübahlık görüşüne karşın ihtiyatlı bir tutum sergilemiştir. Mecûsîler arasından Zurvanizm isimli bir mezhebin ortaya çıkmasına etki eden kader anlayışları gibi konularla ilgili sorulara Abdullah b. Ömer'in (ra) verdiği tepkiler, sahâbenin o günkü yaşanılan dünyaya dair düşünce ve tecrübelerini derinlemesine araştırma ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır.

Abdullah b. Ömer (ra) aktif bir hayat sürdürmüş, fitne dönemi haricinde birçok fetih ve harekâta katılmıştır. Onun hayatı, ilk dönem İslam tarihinde Müslümanların -özellikle sahâbilerin- karşılaştığı farklı toplumları ve bu toplumlarla etkileşimlerini gözler önüne sermesi açısından önemlidir. Bu çalışmanın hedefi, Abdullah b. Ömer'in seyahat ettiği coğrafyaları ve karşılaşmış olabileceği insan kitlelerini ortaya koymak suretiyle, İslâm'ın ilk nesli olan sahâbenin hareketlilik tarihine katkıda bulunmak ve seferber oldukları bölgelerin siyasi, dinî ve içtimai haritasını çıkarmaya bir örneklem teşkil etmektir. Bundan dolayı bu çalışmada önce Abdullah b. Ömer'in çıktığı seyahatler kaynaklardan yola çıkarak zikredilmiş; ardından bu coğrafyalarda o dönemde var olan topluluklar çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Bu çalışma, Abdullah b. Ömer'in çeşitli sebeplerle gerçekleştirdiği seyahatlerden hareketle, sahâbilerin yalnızca Arabistan Yarımadası ile sınırlı kalmadıklarını; aksine, geniş bir coğrafyada farklı inanç ve kültürlerle etkileşimde bulunduklarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Sahâbe, Abdullah b. Ömer, İslam Fetihleri, Kültürel Etkileşim.

The Geography of the Sahâba: A Case Study of 'Abd Allâh b. 'Umar

Summary

Orientalist approaches generally and broadly suggest that while the birth of Islam took place with the first generation in the Hijâz region, its development as both a religion and a civilization only began during the Abbasid period when it encountered other civilizations. This view is supported by the claim that the Companions held a pure faith, focused not on knowledge but on practical religious life. However, this general reductive acceptance reflects an illusory progressive historical understanding that Islam was born, developed, and declined as a civilization and does not correspond with Islam's own trajectory.

'Abd Allāh b. 'Umar (RA) was an important figure who lived during the early period of Islam. Coming from a family prominent in trade and diplomacy, 'Abd Allāh b. 'Umar (RA) was permitted to join the army at a young age during the Prophet's (PBUH) era and participated in many significant battles, starting with the Ghazwat al-Khandaq (Battle of the Trench). As a Şahābī, 'Abd Allāh b. 'Umar (RA) led a life filled with scholarly and military activities, traveling to Arabia, Bilād al-Shām (Greater Syria), Anatolia, Iraq, Middle Asia, Egypt, and East Africa. He remained in these regions not only for wars but also for religious preaching and guidance, establishing contact with the local populations.

The regions where 'Abd Allāh b. 'Umar (RA) traveled were among the most culturally and religiously diverse of the time. These areas were home to groups such as Jacobite, Nestorian, and Melkite Christians, Jews, Buddhists, Sabians, Mazdaeans, Manichaeans, and Animists. Although his contact with these groups may have been indirect, he encountered their belief and thought systems. Iraq stands out as a region where Christianity and Zoroastrianism coexisted. Nestorian Christians maintained a strong presence during the late Sasanian Empire. During the Islamic conquests, 'Abd Allāh b. 'Umar (RA) frequented these regions and engaged in trade in the same markets as the Majūs (Zoroastrians). This interaction shows that the Companions were engaged with different faiths even in their daily lives.

In the Bilād al-Shām region, Jacobite Christians, Jews, and other religious groups coexisted. 'Abd Allāh b. 'Umar's time in these regions and his encounters with different beliefs were reflected in his religious thought and fatāwā. For example, he adopted a cautious stance on marriage with women from the Ahl al-Kitāb, diverging from ibāha view. His responses to questions about issues such as Zurvanism, a sect within Mazdaism that influenced concepts of fate, demonstrate the need to explore in depth the connections the Companions had with the world they lived in.

'Abd Allāh b. 'Umar (RA) lived an active life in his time, participating in many conquests and campaigns, except during the periods of internal strife. In this respect, he traveled to nearly every region that the broader Companions reached, providing an important perspective on the diverse societies encountered by Muslims, especially the Companions, during the early Islamic period. The goal of this study is to map out the regions 'Abd Allāh b. 'Umar visited and the communities he may have encountered, contributing to the history of Companions mobility and offering a case study for the political, religious, and social landscape of the areas they traversed. Therefore, this study first outlines 'Abd Allāh b. 'Umar's travels based on historical sources and then examines the communities that existed in these regions during that time.

Keywords: History of Islam, Sahāba, Abd Allāh b. 'Umar, Islamic Conquests, Cultural Interactions.

Giriş

Oryantalistlerin İslâm tarihinin ilk dönemleriyle ilgili genel kanaatleri, sahâbenin teolojiden ziyade pratik bir dinî yaşamın ön planda olduğu, Müslümanların ancak Abbâsîler döneminde farklı medeniyetlerle karşılaşma imkânı bulduğu ve böylece İslâm düşüncesinin geliştiği yönündedir.¹ Bu genelleme, İslâm'ın bir din olarak teşekkül sürecinin büyük bölümünü Hz. Peygamber sonrası döneme aktaran ya da İslâm'ı bir din olarak değil, doğup gelişen ve gerileyen bir medeniyet olarak değerlendiren bir anlayışın yansımasıdır. Diğer tüm tarihî genellemelerde olduğu gibi, bu yaklaşımın da eksik ve sorunlu yönleri mevcuttur. Acaba ilk dönem Müslümanları gerçekten de başka toplumlarla çok sınırlı ilişkilere sahip bir halde miydi? Dahası, İslam öncesi Arapların, kendi kabile mensupları dışında kimseyle muhatap olmaktan kaçındıkları bir durum söz konusu muydu? Kur'ân-ı Kerîm ile ilk muhatap olan nesil Hicaz ve etrafından ibaret olan bir coğrafyaya mı sıkışmış-

¹ Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle a.S., M. Niemeyer, 1889), 1/20-30; Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin: Walter de Gruyter, 1991), 45-60; William Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 4-25.

lardı?

Asya, Avrupa ve Afrika, günümüzden yaklaşık 15 asır önce, dünya genelindeki durumu etkileyen hareketli bölgeleri temsil etmekteydi. Bu üç bölgenin savaşlarını, göçlerini ve ticaretlerini biraz daha sadeleştirirsek karşımıza Doğu ve Batı olmak üzere birbirine zıt iki cephe çıkmaktadır. Dinler tarihi açısından baktığımızda bu bölgeleri besleyen, zıtlıkları buluşturan, bazen kaynaştıran bazen de çatıştıran dünyanın merkezî coğrafyasının Arabistan, Mısır, Irak, Şam ve Cezire (Yukarı Mezopotamya) bölgelerinden ibaret olduğu görülmektedir. Bu kadim bölgelerde büyük devletler kurulmuş ve yıkılmış, birçok Peygamber gelmiş geçmiştir. Dünyanın egemenlik rekabeti içerisindeki güçlü imparatorlukları Mısır, Irak, Şam ve Cezire bölgelerini adeta yıpratmışlardır. Bu bölgelerin yerli halkları, mevcut yönetime galebe çalan güçlere nasıl boyun eğileceği, zayıflamaları halinde bu güçlere nasıl isyan edileceği konusunda engin tecrübelerle sahip olmuşlardır. O sebeple kültürler, dinler ve diller bu bölgelerde adeta her defasında yeniden yoğrulmuş, geçmişle mayalanmış ve yeni dinlere ve kültürlerle rehberlik etmiştir. Arabistan ise üç kıtanın da ortak siyasal ve ekonomik çıkarlarının olduğu tek bölgedir.² Bu sebeple Asyalı Sâsânîler Arabistan'ın kuzey doğusu, doğusu ve güneyini; Avrupalı Romalılar ise kuzey batısını ve Afrikalı Habeşliler üzerinden Arabistan'ın batısını ve güneyini kontrol etmeye çalışmışlardır. Ancak hiçbirisi Hicaz'da hakimiyet kuramamıştır. Tersinden bakıldığında da Hicaz'ın ticaretini temsilen Kureys, dünyada ticaret yapabileceği uzak yakın tüm milletlerle iyi geçinen, onları uzaktan takip edip irtibatlar kuran ve ilişkileri muhafaza eden bir siyaset takip etmiştir.

Ticaretin devamlılığı için her şeyden önce yol güvenliği gereklidir. Bundan dolayı Kureys kabilesi ekonomiyi ilgili izlediği politikalarını bunun üzerine bina etti. Zira, Bunun için Arap kabileleri ile saldırmazlık anlaşmaları yaptılar. Kureys'in kervanlarına dokunmadıkları takdirde, saldırgan bedevi kabilelerin sermayeleri de kafileye dahil edilirken onlar üzerinden yapılan ticaret için komisyon bedeli alınmıyordu. Böylece saldırgan kabileler hem kontrol altına alınmış oluyor hem de olası saldırılara karşı kervanları muhafaza etmekle görevlendiriliyordu. Bu önlemlerin yeterli olmadığı durum ve dönemlerde de kan dökmenin haram kabul edildiği aylarda ticari yolculuklara çıkılırdı. Özellikle haram aylar olarak bilinen zilkade, zilhicce, muharrem ayları ticaret için en uygun aylardı. Dolayısıyla, Arabistan'daki güvenlik sorununu çözen ve çölde nasıl yol alınacağını çok iyi bilen şehirli Araplar, Habeşistan, Mısır, Şam, Irak, Bahreyn ve Yemen ile *ilâf* ismi verilen anlaşmalar yaptılar. Böylece bugünkü Dubai'ye benzer şekilde, dünyanın pek çok bölgesinden gelen ürünler, Hicazlı tacirler vesilesiyle başka bölgelere aktarıldı. Arabistan yalnızca bir pazar değil aynı zamanda transit ticaretin cari olduğu bir serbest bölgeye dönüştü. Bu gelişmeler sebebiyle Kureysliler, Hâşim b. Abdümenâf'dan bu yana diğer coğrafyalar hakkında ticaret sebebiyle bilgi edinmeye, uzak diyarlara yolculuk etmeye, gittikleri yerlerdeki eşraf ile dostluklar kurmaya başladılar.

Sahâbenin çoğunluğu Hicazlı olup ileri gelenleri Mekkeli, Medineli ya da Ta-

² Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 35.

iflidir. Bu üç şehir arasında Mekke, ticaret sebebiyle daha ön plana çıkmıştır. Mal, insan ve fikir dolaşımı Mekkeliler için olağandır. Mekke, ibadet ya da ticaret amacıyla tüm Arapların uğradığı, çeşitli din ve kültürlerin tanındığı, farklı etnik gruplardan insanların ikamet ettiği bir şehirdi. Ayrıca Mekkeliler tüccarlar, hareketli ve meraklı insanlardı. İslâm öncesi dönemde Mekke'ye ilk getirilen put, Mekkeliler Amr b. Luhay'ın ticaret için gittiği Şam gezisinden sonra ihdas edilmişti. Amr b. Âs'ın Habeşistan'da, Ebu Süfyan'ın Şam'da, Muğire b. Şu'be'nin Irak bölgesinde iletişimde olduğu kişiler olması Mekke için alışılmış bir durumdu.

Dört halife döneminde Hz. Ebû Bekir döneminin sonları ve Hz. Ömer döneminin başlarında İslâm ordularının Arabistan'dan çıkmasıyla birlikte Büyük İslam Fetihleri başlamış ve bu fetihlere çok sayıda sahâbe iştirak etmiştir. Bugün Çin ve Hindistan'dan Kuzey Afrika'ya, Doğu Roma'nın başkentinden Doğu Afrika'nın içlerine varıncaya kadar o günkü yaşanan dünyanın pek çok yerine ulaşmışlardır. Bu karşılaşmalar, yalnızca savaş boyutunda değil, karşılaşma öncesi davet ya da savaş/barış sonrası da irşad faaliyetleri kapsamında devam etmiştir. Kısa bir dönemde sahâbe, dünyanın pek çok yerini ziyaret etme imkânı elde etmiştir. Örneğin Abdullah b. Abbas, Kuzey Afrika'ya, Cürcân'a, Taberistan'a ve İstanbul'a gitmiştir.³ Makalemizde konu edindiğimiz Abdullah b. Ömer de Arabistan'ın tamamı, Şam, Anadolu, Irak, Orta Asya, Mısır ve Kuzey Doğu Afrika'da bulunmuştur.

Abdullah b. Ömer'in bulunduğu coğrafyalarda Hristiyanlığın üç farklı mezhebiyle birlikte, Yahudilik, Budizm, Sâbiîlik, Mazdeizm, Maniheizm, Animizm gibi farklı dinler yaygındı. Bu bölgelerde ayrıca kadercilik, kaderin inkârı, âlemin kadimliği, vahdet-i vücûd, hulûl, tenâsüh, sudûr, materyalizm, kurtarıcı gizli bilgi, tek tanrıya putları veya ruhban sınıfı aracı kılma, iki tanrı, üç tanrı, çok tanrı, ateizm, deizm vb. düşünce ve inançlar da insanların arasında mevcuttu.⁴

Bu çalışmada öncelikle Abdullah b. Ömer'in gezdiği bölgeleri tespit etmeye çalışacaktır. Elbette bunu yaparken ilk dönem kaynaklarından yararlanılacaktır. Ancak şunu bilmeliyiz ki Abdullah b. Ömer bir gezgin olmadığı gibi gittiği yerleri ayrıntılarıyla anlatacak bir eser de bırakmadı. Dolayısıyla burada kayıt altına alınan coğrafyalar, rivayetler ışığında Abdullah b. Ömer'in bulunduğu tespit edilen yerlerdir. Bu durum, başka bölgeleri ziyaret etmediği anlamına gelmemelidir. Abdullah b. Ömer, İslâm ordularının çok sayıdaki seferine katılmış ve çeşitli sebeplerden dolayı fetihlerden geri kalacak bir durumu olmamıştır. Ancak burada zikredeceğimiz bölgeler, rivayetlerde Abdullah b. Ömer ile ilgili bir hadisenin geçtiği yerlerdir. Bu tespitlerden sonra Abdullah b. Ömer'in bulunduğu bölgelerde karşılaşmış olduğu ve olabileceği gruplara değinilecektir. Böylece Abdullah b. Ömer'in seyahat ettiği rotasyonlar ve bulunduğu coğrafyalardan yola çıkarak sahâbîlerin farklı inanç ve kültürlerdeki insanlarla etkileşimleri ve bu etkileşimlerin onların dünyasındaki olası etkileri ele alınmaya çalışılacaktır.

Sahâbe coğrafyası hakkında Hüseyin Akgün tarafından kaleme alınan bir

³ İsmail Lütfi Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/76.

⁴ Hüseyin Gökbalp, *Irak'ın Fethi ve İslamlaşma Süreci* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021). 233.

eser bulunmaktadır.⁵ Bu eser genel olarak sahâbîlerin seyahat etme sebep ve sonuçlarını; seyahat ettikleri çeşitli coğrafyaları ele almaktadır. Abdullah b. Ömer hakkında gerek yurt içi gerekse yurt dışında hem onun genel hayatı hem de hadis ilmindeki yeri, İslam tarihindeki yeri, fetvaları gibi pek çok konuda birçok makale, tez ve kitap kaleme alınmıştır.⁶

1. Abdullah b. Ömer'in Bulunduğu Bölgeler

Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber'in vefatı ile başlayan süreçte İslam ordularına dahil olarak o dönemde birçok yere gitmiştir. Bunun yanında gittiği bazı yerlerde uzun süre kaldığı da olmuştur. Savaş dışında Hz. Osman döneminde Şam'a müfettiş olarak görevlendirildiği için gitmiştir. Bu bölümde Abdullah b. Ömer'in seyahat ettiği coğrafyalar bölgeler halinde ele alınacak ve her bir bölgede bulunması kronolojik olarak zikredilecektir.

1.1. Arabistan

Abdullah b. Ömer, doğduğu ve çocukluğunu geçirdiği Hicaz bölgesinin dışında Arabistan'ın çeşitli bölgelerine çeşitli sebeplerle seyahat etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatı ile başlayan süreçte ridde olayları ve yönetime zekât vermemek suretiyle İslâm ile bağlarını koparmaya niyet eden kabileler ile mücadele etmek durumunda kalınmıştı. Bu kabilelerden biri de Temîm kabilesi idi. Bu kabileyi itaat altına almak için 11/632 yılında bölgeye gönderilen kuvvetler içinde Abdullah b. Ömer de yer almakta idi. Hatta o, kabilenin reisi Mâlik b. Nüveyre ile konuşmuş ve onu ikna etmeye çalışmış ancak bunda başarılı olamamıştı.⁷ Savaş sonrasında da öldürülen Mâlik'in hanımı ile evlenmek isteyen birliğin komutanı Hâlid b. Velîd, İbn Ömer'den şahitlik yapmasını istemiş ancak İbn Ömer bunu kabul etmemiştir.⁸

İbn Ömer'in Hz. Peygamber'in bizzat emriyle teçhiz edilen Üsâme b. Zeyd'in (ö. 54/674) ordusunda yer aldığına işaret eden güncel bir çalışma bulunmaktadır.⁹ Bilindiği gibi Üsâme ordusu, 11/632 yılında Şam tarafına doğru yol almış; herhangi

⁵ Hüseyin Akgün, *Sahâbe Coğrafyası* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020).

⁶ Bu çalışmaların bazıları hakkında bk. Ali Karakaş, *Abdullah b. Ömer'in Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Ahmet Canbek, *Abdullah b. Ömer'in Hayatı, Kişiliği ve İslam Tarihindeki Yeri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Aynur Uraler, *Abdullah b. Ömer ve Sünnet Hassasiyeti* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019); Necmeddin Şeker, *Hiz. Abdullah b. Ömer* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019); Mehmet Özkan, "Fakih Sahâbîlerden Abdullah b. Ömer'in İctihad Anlayışı" (İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri-, İstanbul: 2018, ts.); Enderî Nîrûnâ el-İndunîsî, *Usûlû't-tefsîr inde Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Ömer radiyallahu anhum: dirâsetün tahlîliyye* (Sudan: Câmîatü Ümmü Dermân el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2012); Enes İsmail Saîd Rıdvân, "Hadîsü Abdullah b. Ömer radiyallahu anhum "lâ tedhulü haulâi'l-kavmi'l-muazzibîn dirâsetün tahlîliyye", *Mecelletü Câmîati'l-İsrâ Lilulûmi'l-İnsâniyye* 12 (2022), 379-398.

⁷ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabi, 1413), 3/33-34.

⁸ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1900), 6/13-15.

⁹ Muhyiddin Mustu, *Abdullah b. Ömer es-Sahâbiyyü'l-Mü'tesî Biresûlillah* (Dîmeşk: Dârü'l-Kalem, 1412), 60.

bir sıcak çatışmaya girmemesine rağmen çevre kabilelerle anlaşmalar yaparak İslam devletine bağlılıklarının devamını sağlamıştır. Ancak İbn Ömer'in bu sefer içerisinde yer aldığına dair bir rivayet bulunmamakta; bu, Muhyiddin Mustu'nun bir yorumu olarak durmaktadır.

Hiz. Peygamber hayattayken peygamberlik iddiasında bulunanlardan bir tanesi de Müseylime idi. O, Hiz. Peygamber'in vefatı ile birlikte bölgede büyük bir sorun haline geldi. Halife Hiz. Ebû Bekir, kendisiyle savaşması için gönderilen birlikleri mağlup eden Müseylime'nin üzerine gitmesi için 11/632 yılında Hâlid b. Velîd'i yönlendirdi. Bu ordu içerisinde de Abdullah b. Ömer yer alıyordu. İbn Ömer bu savaşta ilk yaralanan kişi olarak aktarılan Ebû Akîl (ö. 12/633) ile arasında geçen bir konuşmayı, onun ensarı savaşa teşvikini ve ona Müseylime'nin öldürüldüğünü, kazananın Müslümanlar olduğunu söyleyince sevindiğini aktarmaktadır.¹⁰ Ayrıca İbn Ömer, bu savaşta Ammâr b. Yâsir'in de (ö. 37/657) Müslümanları savaşa teşvikini ve cesaretlendirmesini rivayet etmektedir.¹¹ Müseylime'nin siyahi bir köle tarafından öldürüldüğünü ilan eden bir kişiden de bahsetmektedir.¹² Abdullah b. Ömer Abdurrahman b. Ebû Bekir (ö. 53/673) ile birlikte Müseylime ile yapılan meydan savaşı ve Benî Hanîfelilerin bahçede uğradıkları hezimet sonrasında Hâlid b. Velîd'e kalelere saldırma konusunda fikir beyanında bulunmuştur.¹³ Ayrıca savaştan sonra Medine'ye dönünce kardeşi Zeyd b. Hattâb'ın (ö. 12/633) şehadet haberini alan Hiz. Ömer'in, oğlu Abdullah'a "Zeyd öldüğü halde nasıl hayatta kalırsın?" diyerek çıkışınca Abdullah da bu savaşta ölmeyi çok arzuladığını ancak şehitliğin kendisine nasip olmadığını ifade etmiştir.¹⁴

1.2. Şam ve Anadolu

Abdullah b. Ömer, Şam tarafına gönderilen ilk birliklerden olan Yezîd b. Ebû Süfyân komutasındaki birlikte yer almış; Hiz. Ebû Bekir'in bu birliğe Medine dışına kadar eşlik etmesine ve Hiz. Ebû Bekir'in tavsiyelerine değinmiştir.¹⁵ İslam tarihinin büyük ve önemli savaşlarından Yermük Savaşı'na da (15/636) katılmıştır.¹⁶ Bu bölgede yapılan savaşlardan birinde onun Abdurrahman b. Ebû Bekir ve Mikdâd b. Esved (ö. 33/653) ile birlikte düşman saflarını yarmaları aktarılır.¹⁷ Filistin fethi

¹⁰ Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410), 3/361-362.

¹¹ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Heyet (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 1/422.

¹² Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişam el-Himyerî İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Mektebetü'l-Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1375), 3-4/73; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dârü'l-Meârif, 1387), 3/291.

¹³ Taberî, *Târîh*, 3/296.

¹⁴ Taberî, *Târîh*, 3/292.

¹⁵ Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412), 4/115-116.

¹⁶ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1407), 9/4.

¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî Vakıdî, *Fütûhu's-Şâm*, thk. Abdüllatif Abdurrahman (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 2/274.

de (16/637) Abdullah b. Ömer'in bu cephede bulunduğu bir diğer önemli fetihtir.¹⁸ Abdullah b. Ömer, Hz. Osman döneminde eyaletleri teftiş ile görevlendirilen isimler arasında yer alır. Bu dönemde (35/655-56) Dımeşk'e müfettiş olarak gönderilmiştir.¹⁹

Emevîler döneminde Abdullah b. Ömer, Yezîd b. Muâviye komutasında Rumlar üzerine sefere çıkan (49/659) ve içerisinde Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/659) gibi kibâr-ı sahâbîlerin bulunduğu orduda da yer almıştır. Bu ordu, Anadolu üzerinden İstanbul'a kadar ilerlemiştir.²⁰

1.3. Irak ve Horasan

Abdullah b. Ömer, Irak cephesinde savaşıyan ordular içerisinde de yer almış; önemli savaşlarda bulunmuştur. Bu savaşlardan bir tanesi de 15/636 yılında vuku bulan Kâdisiye Savaşı'dır. Savaş öncesi karşılıklı temaslar sırasında Sâsânî ordusu kumandanı Rüstem'in bir tercümanını gözlemleme fırsatı olmuştur.²¹ Ayrıca İbn Ömer Sâsânîlerin başkenti Medâin'in fethinde bulunmuş (16/637) ve sonrasında gerçekleşen Celûla Savaşı'na (16/637) katılmıştır.²²

Nihâvend Savaşı'nda da (21/642) yer alan Abdullah b. Ömer,²³ burada has-talanmış ve çeşitli yöntemlerle kendini tedavi etmeye çalışmıştır.²⁴ Irak'ta yapılan bir savaşta bir sınır beyi ile yaptığı mübarezede onu öldürerek mallarını ganimet olarak almış ve babası Hz. Ömer'e bu malları teslim etmiştir.²⁵

Nihâvend Savaşı'nın öncesi hakkında aktarılan rivayetlerden birine göre de III. Yazdicerd'in Nihâvend'de Müslümanlara karşı büyük bir ordu hazırladığı haberi ulaştığında komutan olarak atanan Numan b. Mukarrin'e bu bilgiyi içeren mektubu Abdullah b. Ömer ulaştırmıştı.²⁶

30/650 yılında Kûfe valisi Saîd b. Âs (ö. 59/679) komutasında bir birlik Taberistan tarafına doğru sefer çıkmıştı ve amaçlarından biri de Horasan'ı ele geçirmekti. Bu ordunun içerisinde ashabin önde gelenleri de bulunuyordu, bunlardan bir tanesi de Abdullah b. Ömer'di. Bu önemli sefer sırasında Taberistan havalisinden Ebreşehr (Nişâbur), Kûmis, Cürcân, Tamîse fethedildi.²⁷

İbn Sa'd, Abdullah b. Ömer'in Azerbaycan'da kar yüzünden altı ay mahsur kaldığına dair bir rivayet aktarmaktadır. Ancak bu olayın ne zaman vuku bulduğu-

¹⁸ Vakıdî, *Fütûhu's-Şâm*, 1/18-19.

¹⁹ Şam'a teftiş için gönderilmesi için bk. Taberî, *Târîh*, 4/341.

²⁰ Taberî, *Târîh*, 5/232; Ahmet Turan Yüksel, "Emevîler Döneminde Abdullah b. Ömer", *İSTEM* 8 (2006), 22.

²¹ Taberî, *Târîh*, 3/524.

²² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/4.

²³ İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali Ebû'l-Kerim Muhammed b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî'l-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417), 2/394.

²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/117.

²⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 128.

²⁶ Hossein Kamaly, *Four Moments in the Early Islamic History of Isfahan* (New York: Columbia University, Doktora Tezi, 2004), 39.

²⁷ Taberî, *Târîh*, 4/269-270.

na dair bir şey söylemez.²⁸ Hz. Ömer zamanında bu bölgelere sefer gerçekleştirildiği bilinse de bu olayın Abdullah b. Ömer'in Saîd b. Âs ile Horasan taraflarına sefere çıktığında gerçekleştiği söylenebilir.²⁹

1.4. Mısır ve Kuzeydoğu Afrika

Abdullah b. Ömer, Mısır fetihlerine de katılmış, burada kendine bir ev almış ve Mısır'daki ikameti sırasında kendisinden kırktan fazla kişi ders almıştır.³⁰

Hz. Osman döneminde Mısır valiliğine gelen Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in (ö. 36/656-57) İfrîkiyye'ye düzenlediği sefere (27/647) destek için Medine'den gelen ordu içerisinde Abdullah b. Ömer de bulunmaktaydı.³¹ Abdullah b. Ömer'in, bu süreçte Sudan'daki Nûbelilere karşı düzenlenen sefere katılmış olabileceği ihtimali bulunmaktadır. Nitekim, Nûbeliler üzerine gerçekleştirilen ilk sefer, Amr b. Âs (ö. 43/664) döneminde (20/641) yapılmıştır.³² Abdullah b. Ömer de Mısır'da uzun bir süre kaldığı ve hatta Fustat'ın inşasına şahit olduğu bilinmektedir.³³ Sudan seferleri bu süre zarfında gerçekleşmiştir. Ancak Nûbeliler çok iyi okçu oldukları için İslam ordusuna teslim olmamışlar ve Müslümanlar geri çekilmek durumunda kalmışlardır.³⁴ Nûbeliler daha sonra Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh komutasında İfrîkiyye fetihlerinden sonra (31/652) itaat altına alınmışlardır. Bu tarihler Abdullah b. Ömer'in İfrîkiyye fetihlerine katıldığı döneme denk geldiği için bu savaşa katılması da kuvvetle muhtemeldir.³⁵ Nitekim bazı tarihçiler İfrîkiyye fethine Abdullah b. Ömer'in katıldığını aktardıktan sonra fasıla vermeden Nûbelilerin üzerine gildiğinden bahsetmektedirler.³⁶

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/122.

²⁹ Ahmet Turan Yüksel, "Dört Halife Dönemi Olayları Karşısında Abdullah b. Ömer", *İSTEM* 6 (2005), 73.

³⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 9/4; Zehebî, *Siyer*, 3/209.

³¹ Ebû Amr Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya Umerî (Riyad: Dârü Taybe, 1405), 159; Ahmed b. Yahya b. Câbir Belâzûrî, *Fütûhü'l-büldân* (Beyrut: Dârü ve Mektebetü Hilâl, 1988), 223-224.

³² Belâzûrî, *Fütûh*, 234.

³³ Yüksel, "Dört Halife Dönemi Olayları Karşısında Abdullah b. Ömer", 63.

³⁴ Belâzûrî, *Fütûh*, 234-235.

³⁵ İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali Ebu'l-Kerim Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 3/260.

³⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 5/350-351; Ebû Muhammed Tayyib b. Abdullah b. Ahmed b. Ali Hicrânî, *Kilâdetü'n-Nahr fî Vefeyâti A'yânî'd-Dehr* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1428), 1/308.

Şekil 1. Abdullah b. Ömer'in Seyahat Ettiği Coğrafyaların Tahmini Haritası



2. Abdullah b. Ömer'in Bulunduğu Bölgelerde Din ve Kültür

Abdullah b. Ömer, Asya ve Afrika kıtalarında, başta Arabistan'ın tüm bölgeleri olmak üzere Irak, Şam, Anadolu, Horasan, Mısır ve Doğu Afrika'ya yolculuk yapmıştır. Arap, Pers, Rum, Türk, Kürt, Moğol, Hint, Ermeni, Süryani, Kıptî, Nûbeli ve Berberilerden oluşan ordularla ve halklarla karşılaşmıştır. Bu halklar, Arapça, Rumca, Pehlevi, Hintçe, Süryanice, Türkçe, Ermenice, Berberi dillerini konuşuyorlardı. O, Ateizm, deizm, henoteizm, politeizm, panteizm, hedonizm, asketizm, tenasüh, alemin ezeliği, kurtarıcı gizli bilgi, kaderi inkâr, insan iradesini inkâr vb. düşünce ve inançların tamamının temsil edildiği coğrafyalarda zaman geçirmiştir. Ulaşılabilen kaynaklarda Abdullah b. Ömer'in bu taifelerle görüştüğü ve onlarla direkt olarak etkileşime girdiğine dair herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak o günün koşullarında, bu yolculukların, gelişmiş ulaşım vasıtalarıyla gerçekleşen, hızlı, günü birlik ziyaret ve ikametlerle gerçekleşmediği de unutulmamalıdır. Bu yolculuk koşulları göz önüne alındığında herhangi bir temasın olmaması çok uzak bir ihtimal olarak görünmektedir.

Müslümanların fetih stratejisi gereği, fetih bölgelerinde insanlara tebliğde bulunmuş, bu kimselerin Müslüman olmaları durumunda davetçiler tekbirlerle mutluluklarını göstermişler, İslam dinini kabul etmeyip cizye ödemeyi kabul etmeleri durumunda da davetçilerin kalpleri hüznle dolmuştur.³⁷ Bu davet ve telkinle-

³⁷ Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi)* (İstanbul: Kubbealtı, 2019), 143.

rin günlerce sürdüğü de kaynaklarımızda yer almıştır.³⁸ Müslüman komutanlar ve askerler, bazı bölgelerde yıllarca kalmak zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla Abdullah b. Ömer gibi askerî meziyetlerinden ziyade İslami ilimlere olan vukûfiyetleriyle öne çıkan şahsiyetlerin, insanların İslâm'a davet edildikleri ortamlarda bulunmaması pek mümkün görünmemektedir. Bu bölümde, Abdullah b. Ömer'in bulunduğu coğrafyalarda muhtemelen karşılaşmış olabileceği dinî gruplar ele alınacaktır.

Abdullah b. Ömer, Irak fetihlerinde Sâsânîlerle savaşmış ve onların yönettiği halklarla muhatap olmuştur. Irak, Sâsânîlerin son döneminde çeşitli dinlerin ve öğretilerin yaygın olduğu bir bölgeydi. Bu bölgede hâkim devlet Sâsânîler olsa da hâkim din Mecûsilik değildi. Irak'ta Hristiyanlar çoğunluğu oluşturunuyordu ve Sâsânî İmparatorluğunun son döneminde Hristiyanlaşma oranında bir artış gözlemleniyordu. Aynı zamanda Fars platosunda Irak Hristiyanlarının mezhebi olan Nestûrîlik yayılıyordu. İslam fetihlerinden sonra da Sâsânî topraklarında Yahudiler ve Hristiyanlar, teşkilatçı yapıları sayesinde varlıklarını sürdürdüler. Zerdüşter ise kendilerini muhafaza edecek bölgeler aradılar. Diğer taraftan gnostik düşüncelere duyulan ilgi sebebiyle Mandeizm, saf bir gnostik din olarak Irak'ta hayatta kalmayı başarmıştır. Bu grupların dışında önemsiz sayılabilecek bir sayıda Maniheizt'in de Irak'ta yaşadığı bilinmektedir.³⁹ İbn Ömer, fetihler için gittiği bu topraklarda bir süre yaşamıştır. Müslümanların henüz Müslüman olmamış ancak başka bölgelere de göç etmemiş Mecûsîlerle birlikte bir süre yaşadıklarını fıkıh kitaplarından anlaşılmaktadır.⁴⁰ Mecûsîlerin arasında çok yaygın olan ve Müslüman Arapların yeni tanıştığı peynir konusunda verdiği fetvayla ilgili İbn Ömer'in "Müslümanların pazarında gördüm ve aldım, çok sorgulamadım." demesi ve bunun üzerine İbn Ömer'in Fars asıllı azatlı kölesi Nâfi'nin "İbn Ömer, Mecûsîler hakkında benim gördüklerimi görse, bu yiyeceği çok hoş karşılamazdı." demesi, ortak bir yaşam alanının olduğunu bizlere göstermektedir.⁴¹ Sahâbenin genel olarak farklı coğrafyalarda farklı insanlarla yaşarken giyim kuşam ve yeme içme noktasında helal dairesi bölgesel örflerden istifade ettiklerine başka olaylarda da şahit olmaktayız. Basra'da Enes b. Mâlik, bir Pers savaş atı üzerinde, ince siyah bir elbise içinde ve başında küçük bir takke ile bir cenazeye iştirak etmesi üzerine insanların onu bir Pers yerel yöneticisi sanmaları buna bir diğer örnektir.⁴²

Irak; Aramî Hristiyan çiftçiler, Arap tüccarlar, Hristiyanlar, Yahudi işçiler ve

³⁸ Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, çev. Ali Özek (İstanbul: Hisar Yayınları, 1973), 291.

³⁹ Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2005), 277.

⁴⁰ Fıkıh kitaplarımızın hemen hemen tamamında yer alan nikah, miras, alışveriş, diyet gibi birçok toplumsal bahislerde Mecûsîlere yer verildiği onlar hakkında da hükümler paylaşıldığı görülmektedir.

⁴¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *Kitâbü'l-Âşâr*, thk. Hâlid Avvâd (Dimaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1429), 691; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm Abdürrezzak es-San'anî, *el-Musannef*, thk. Heyet (Kahire: Dârü't-Te'sil, 1435), 4/274. Burada dikkat çeken bir başka husus da Nâfi' gibi pek çok tâbi'nin başka milletlere mensup olmasıdır. Savaşlardan elde edilen köleler ve daha sonra azat edilen farklı millete mensup insanlar da doğal olarak sahâbe ile temas halinde olmuştur. Köleler sahâbelerin hizmetinde çalışırken Müslüman olduğu için azat edilenlerin pek çoğu sahâbelerin talebeleri olmuşlardır. Buradan yola çıkarak sahâbelerle bu insanlar arasında etkileşim olduğunu söylemek mümkündür.

⁴² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/13-14.

dilenciler ile Pers Mecûsî asker ve yöneticilerin bir arada yaşadığı bir bölgeydi. Yönetici kesimin dini olan Mecûsîlik, zaman zaman içerde Maniheizm ve Mezdekizm, dışarda ise Yahudilik ve Hristiyanlık gibi inançlar tarafından tehdit edilmekteydi. Kendilerini Sâsânîlere bağlı hissetmeyenlerin, fetihler esnasında ve sonrasında Müslümanlara karşı ciddi bir direniş sergilemedikleri bilinmektedir.⁴³

Bahsi geçen dönemde Irak'taki Hristiyanlar *diofizit* inanışına sahiptiler. Kiliseleri “Doğu Kilisesi”, “Nestûrî Kilisesi”, “Pers Kilisesi”, “Doğu Süryânî Kilisesi”, “Asurî Kilisesi” adlarıyla da tanınır. M. 424 yılında Medâin'deki toplantıda bağimsızlıklarını duyurdular, bu da onları hem Ya'kübî olan Şam Hristiyanlarından hem de Bizans'ın resmî mezhebinden ayırdı. Ayrıca Konstantinopolis de hem Şam hem de Irak Hristiyanlarını sapkın olarak kabul etmektedir. Nestûrîliğin kurucusu, M. 382 yılında Maraş'ta doğan ve Antakya Teoloji Okulu'ndan mezun olan Nestûr'dur. Nestûr, çeşitli Anadolu şehirlerinde görev yaptıktan sonra Konstantinopolis Patrikliği'ne atandı. Hristiyan teolojisi onun zamanında, İncil'in mistik yorumuna odaklanan İskenderiye Okulu ile İncil'in kelâmî anlamına odaklanan Antakya Okulu'nun etkisindeydi.⁴⁴

Nestûrîlik, Sâsânî döneminde bir tür Sâsânî Hristiyanlığına dönüşerek Roma'dan kaçanlar için güvenli bir sığınak olmuştur. Nestûrî patrik yalnızca Medâin'de takdis edilebiliyordu ve Nestûrîler, Ya'kübîler veya Konstantinopolis'e yakınlık hissetmiyorlardı. İslâm fetihlerinden kısa süre sonra Nestûrîlerin 200 piskoposluk ve 27 başpiskoposluğu vardı.⁴⁵

Doğu Roma İmparatorluğu'nun hakimiyetinde olan Şam bölgesinde ise Hristiyanlar ve Yahudiler birlikte yaşıyordu. Hristiyanlar, Ya'kübî mezhebine mensuptu. Bu topluluk, rahip Ya'küb Baradeus (ö. 578) tarafından kurulduğu öne sürülen, dönemin diğer iki mezhebi olan Nestûrîlik ve Melkâiyye'den ayrı olarak ve bu mezheplere muhalefet ederek Hz. İsa'nın tek, sürekli ve tanrısal bir doğası olduğuna inanan, özellikle Şam ve Mısır'da etkili olan bir cemaattir.⁴⁶

Nil deltasının kadim sakinleri olan Kıptîler ise 1. yüzyıldan itibaren Hristiyanlaştılar ve Hristiyanlıkla Kıptîlik özdeşleşmiş ve İslâm fetihlerinden sonra Mısır'da Hristiyanlara “Kıptî” denilmeye başlanmıştır. Kıptîler, *monofizit* inanca sahip olmaları nedeniyle Doğu kiliseleri içinde özerk bir statüde olmuş, ancak Roma valileri tarafından baskı altında bırakılmışlardır. Müslümanların fethiyle birlikte Kıptîler, din ve dil hürriyetine sahip olmuş, ancak zamanla nüfusları azalmıştır. Şam Hristiyanları gibi *Monofizit* inançlarını koruyan Mısır Hristiyanları, bu bakımdan Irak Hristiyanlarından ayrılmışlardır.⁴⁷ Abdullah b. Ömer; Mısır, Suriye, Irak, Anadolu'da fiilen bulunmuş ve İstanbul kuşatmasına da katılmıştır. Bu bakımdan o günkü üç ana Hristiyan mezhebi olan Ya'kübî, Nestûrî ve Melkâîliğin merkezlerinin

⁴³ Hüseyin Gökalp, *Irak'ın Fethi ve İslamlaşma Süreci* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 86.

⁴⁴ Wilhelm Baum - Dietmar W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History* (London and New York: Routledge, 2003), 4-5.

⁴⁵ Gökalp, *Irak'ın Fethi ve İslamlaşma Süreci*, 195.

⁴⁶ Bk. Turhan Kaçar, “Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon ve İmparator Iustinianus”, *Colloquium Anatolicum* 9 (2010), 307-332.

⁴⁷ DİA, “Kıptîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

de bizatihi bulunmuştur.

Sâmirî Yahudileri ise tarihçi Belâzûrî'den (ö. 279/892-93) gelen bir bilgiye göre Ürdün ve Filistin bölgesinde bulunmaktaydılar.⁴⁸ İslâm fetihleri başlamadan hemen evvel Şam bölgesindeki Yahudiler, Doğu Roma İmparatoru Herakleios'un emriyle Hristiyan olmaya zorlanmıştı.⁴⁹ Abdullah b. Ömer'in, Amr b. Âs'ın komutasında Şam fetihlerinde bulunduğunu bilinmektedir. Bu fetihler esnasında şehit olan Müslüman askerlerin cenaze namazını kıldırmış, esirlerden Romalıların savaş stratejileri ve Müslümanların Kudüs'e girişini durdurma stratejilerini bizzat dinlemiş ve aktarmıştır.⁵⁰ Kendisi Kudüs'te bulunmuş,⁵¹ Mescid-i Aksâ'da namaz kılmış,⁵² orada Hristiyanlar ile Yahudiler arasındaki gerilimi görmüş, Müslümanların yaptıkları anlaşmalara ve Hristiyanların, Hz. Ömer'den Kudüs özelinde Yahudilere yeni yerleşim alanları açılmasına müsaade edilmemesi taleplerine şahit olmuştur.⁵³

Abdullah b. Ömer, karşılaştığı meselelerin şer'î hükümlerinde genellikle ihtiyat ilkesini benimsemiş, bu nedenle muhtemel zararların önünü kapatmak adına kimi meselelerde sahabe arasında yaygın olan fetvanın zaman zaman dışına çıktığı vaki olmuştur. Abdullah b. Ömer'in bu hali, bir mizaç ya da bakış açısı farklılığı olarak değerlendirilebilir ancak onun pek çok milletten, farklı dinlerden insanlarla karşılaşmış olduğunu ve dolayısıyla teorik bilgilerin ötesinde çeşitli din mensuplarının neye itikat ettikleri ve nasıl bir yaşam sürdürdüklerini bilmiş olması, fetvalarına yansımış olmalıdır. Örneğin:

İbn Ömer ehl-i kitaptan olan kadınlarla evlenme konusunda genel kanaatin dışında bir tutum sergilemiştir. Ona, Müslüman erkeğin Hristiyan veya Yahudi bir kadınla evlenmesi hakkında sorulduğunda, "Allah, müşrik kadınları mümin erkeklerle haram kıldı ve ben, bir kadının İsa'nın rab olduğunu ya da Allah'ın kullarından bir kul olduğunu söylemesinden daha büyük bir şirk bilmiyorum!" demiştir.⁵⁴

Bir başka örnek, İbn Ömer'in Peygamber'den (sav) rivayet ettiği bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleri'dir. Şayet onlar hastalanırlarsa ziyarete gitmeyin, öldüklerinde de cenâze namazlarında hazır bulunmayın."⁵⁵ Başka bir zamanda Cebir fikrini reddetmek amacıyla kazâ ve kaderi inkâr edenlerin durumu Abdullah b. Ömer'e sorulmuş, İbn Ömer de (ra) kendisinin on-

⁴⁸ Belâzûrî, *Fütûh*, 1/158.

⁴⁹ Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, NJ: Darwin Press, 2007), 55.

⁵⁰ Vakıdî, *Fütûhu's-Şâm*, 1/18.

⁵¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Müsned* (Kuveyt: Şeriketü Gırâs Li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1425), 1/294.

⁵² Muhammed b. Ahmed b. Alî b. Abdulhâlîk el-Asyûtî eş-Şâfiî Minhâcî, *İthâfû'l-Ehissâ bi Fedâ'ili'l-Mescidi'l-Aksâ*, thk. Ahmed Ramadân Ahmed (el-Hey'eti'l-Misriyyeti'l-Âmmeti ilkütüb, 1982), 1/143.

⁵³ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 135; Muhammed b. Abdurrezzak b. Muhammed Kürd Ali, *Hitatû's-Şâm* (Dimaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 1403), 1/84.

⁵⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423), 3/68.

⁵⁵ Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Davud, *Sünen-i Ebû Davud*, thk. Yâsir Hasan vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1434), "Sünne", 17.

lardan, onların da kendisinden uzak olduğunu söylemiştir.⁵⁶ Abdullah b. Ömer (ra), bu anlayıştaki kimselerin “İlâhî kaderi kabul etmedikçe Uhud Dağı kadar sadaka verseler bile bunun kabul edilmeyeceğini” belirtmiştir.⁵⁷

Yukarıda Abdullah b. Ömer’in (ra) gittiği tespit edilebilen bölgelerde o dönemde yaşayan dinî gruplardan bahsedilmiştir. Ayrıca bu grupların Müslümanların içinde yine o dönemde yeni yeni başlayan kader gibi teolojik tartışmaları kendi içinde sürdüren gruplar olduğuna değinilmiştir. Aynı zamanda Abdullah b. Ömer’in (ra) İslam fetihlerinden sonra ortaya çıkan yeni durumlarla ilgili olabileceğini düşündüğümüz bazı fetvalarına yer verilmiştir. Bunun yanında kaynaklarımızda doğrudan Abdullah b. Ömer’in mevzu bahis din mensuplarıyla girdiği bir diyaloga rastlanmamıştır. Ancak o dönemin seyahat şartları, kısa olmayan ikametler, üstlenilen görevler gibi unsurlar dikkate alındığında İbn Ömer’in rotasyonu üzerindeki halklarla iç içe olduğu öngörülmektedir. Ayrıca fetihten önce ve sonra bir halkın İslâm’a davet edilmesi ve davetin günlerce sürmesi ve Selmân el-Fârisî (ra) örneğinde olduğu gibi sahâbenin şehir halkıyla görüşmeler yaptığı bilinmektedir.⁵⁸ Abdullah b. Ömer (ra) gibi bir şahsiyetin -Mecûsîler’in de bulunduğu bir pazarda alış-veriş yapması örneğinde de olduğu gibi- fetih için gittiği topraklarda yerel halkla hiçbir surette muhatap olmaması pek imkân dahilinde değildir. İslâm fetihlerinde sahâbenin genel olarak gayrimüslimlere karşı tutumuna bakıldığında ve Abdullah b. Ömer’in de ziyaret ettiği bölgelerin genişliği göz önünde bulundurulduğunda, onun pek çok farklı insan kitlesi ve dolayısıyla çeşitli ırk, inanç, din ve kültürle muhatap olduğunu tahmin etmek zor değildir.

Sonuç

Sahâbenin, kurucu bir nesil olarak Arabistan’dan çıkmadığı, farklı dinlerden ve kültürlerden insanlarla karşılaşmadığı, İslâm’a muhalif teolojik tartışmalara hiç maruz kalmadığı bilgisi, tarihî verilerle uyuşmamaktadır. Dört Halife döneminde Abdullah b. Ömer’in de aralarında bulunduğu pek çok sahâbe cihad, ilim ve ticaret vesilesiyle Arabistan dışına çıkmış, pek çoğu geri dönmemiştir. Hatta bu nedenle Hz. Ömer sahâbenin Medine dışına çıkmasına karşı çıkmaya başlamıştı. Zaten Araplar hem İslâm öncesinde hem de İslâm’ın ilk dönemlerinde dış dünya ile iletişim halindeydiler.

Abdullah b. Ömer (ra), risaletin 3. yılında ticaret ve sefaret konusunda öne çıkan bir ailede doğmuş, babası Ömer (ra) ile birlikte on yaşında iken Medine’ye hicret etmiş, orduya katılmaya izin alabildiği Hendek Savaşı’ndan itibaren hem Hz. Peygamber döneminde hem de ilk halife döneminde hemen hemen tüm önemli savaşlara iştirak etmiştir. Fitne dönemleri dışında hayatı hareketli bir şekilde geç-

⁵⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyin Âcurrî, *eş-Şerîa*, thk. Dr. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dimyecî (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1420), 2/570; Ebû Abdullah Muhammed b. İshak İbn Mende, *el-İmân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406), 1/126-133.

⁵⁷ Ebu'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Yâsir Hasan vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1437), “İmân”, 93.

⁵⁸ Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, 291.

miş ilmî ve askerî yolculuklara katılmıştır. Bu minvalde Abdullah b. Ömer, Arabistan, Şam, Anadolu, Irak, Orta Asya, Mısır ve Doğu Afrika'da bulunmuştur. Ziyaret ettiği bölgelerde o dönemde Ya'kûbî, Nestûrî ve Melkâî Hristiyanları, Yahudiler, Budistler, Sâbiîler, Mazdeistler, Maniheistler ve Animistler yaşamaktaydı. Bu din mensupları arasında kadercilik ya da kaderin inkârı, gnostik veya mistik bilgi teorileri gibi çeşitli dinî anlayışlar, öğretiler ve teolojik tartışmalar dönmekteydi. Abdullah b. Ömer'e (ra) kaderi inkâr edenlerin durumu sorulmuş; o Hristiyanlarla ilgili değerlendirmeler yapmış, Mecûsîlerle aynı pazardan alışveriş yapmış, Animist Afrikalı kabilelere karşı savaşmış ve dolayısıyla hayatı boyunca o dönemin neredeyse tüm hareketli bölgelerinde bulunmuş ve farklı insan kitleleriyle karşılaşmıştır. Abdullah b. Ömer'in karşılaşmış olduğu bu kitleler diğer pek çok sahâbînin de karşılaştığı insan kitlelerini göstermesi açısından önemlidir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* HG (%70), MED (%30); *Literature review / Literatür taraması:* HG (%50), MED (%50); *Data collection / Veri toplama:* HG (%50), MED (%50); *Data analysis / Veri analizi:* HG (%60), MED (%40); *Writing the article / Makalenin yazılması:* HG (%60), MED (%40); *Revision the article / Makale revizyonu:* HG (%50), MED (%50)

Tarafsızlık/Impartiality: Dergi editor kurulunda yer alan bir yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına mudahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / One of the author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Kaynakça

- Abdürrezzak es-San'anî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. el-Musannef. thk. Heyet. 10 Cilt. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1435.
- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn. eş-Şerîa. thk. Dr. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dimyecî. 5 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 2. Baskı, 1420.
- Akgün, Hüseyin. Sahâbe Coğrafyası. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Baum, Wilhelm - Winkler, Dietmar W. The Church of the East: A Concise History. London and New York: Routledge, 2003.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. Fütühü'l-büldân. Beyrut: Dârü ve Mektebetü Hilâl, 1988.
- Canbek, Ahmet. Abdullah b. Ömer'in Hayatı, Kişiliği ve İslam Tarihindeki Yeri. Şanlıurfa: Har-ran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Çakan, İsmail Lütfi - Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbas". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- DİA. "Kıptîler". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. Sünen-i Ebû Davud. thk. Yâsir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1434.
- Ebû Yusuf. Kitâbu'l-Harac. çev. Ali Özek. İstanbul: Hisar Yayınları, 1973.
- Ess, Josef van. Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Berlin: Walter de Gruyter, 1991.
- Fayda, Mustafa. Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi). İstanbul: Kubbealtı, 9. Baskı, 2019.
- Goldziher, Ignaz. Muhammedanische Studien. Halle a.S., M. Niemeyer, 1889.
- Gökâlp, Hüseyin. Irak'ın Fethi ve İslamlaşma Süreci. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. Târîhu Halîfe b. Hayyât. thk. Ekrem Ziya Umerî. Riyad: Dârü Taybe, 2. Baskı, 1405.
- Hamidullah, Muhammed. İslam Peygamberi. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Hicrânî, Ebû Muhammed Tayyib b. Abdullah b. Ahmed b. Ali. Kilâdetü'n-Nahr fî Vefeyâtî A'yânî'd-Dehr. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1428.
- Hoyland, Robert G. Seeing Islam as Others Saw It- A Survey and Evaluation of Christian Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton, NJ: Darwin Press, 2007.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. Vefeyâtü'l-a'yân. Beyrut: Dârü Sâdır, 1900.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişam el-Himyerî. es-Sîretü'n-Nebeviyye. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 2. Baskı, 1375.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. el-Bidâye ve'n-Nihâye. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1407.
- İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak. el-İmân. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî. et-Tabakâtü'l-kübrâ. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali Ebu'l-Kerim Muhammed b. Muhammed. Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe. thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali Ebu'l-Kerim Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. el-Kâmil fî't-Târîh. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417.
- İndunîsî, Enderî Nîrûnâ. Usûlü't-tefsîr inde Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Ömer radiyal-

- lahu anhum: dirâsetün tahlîliyye. Sudan: Câmiatü Ümmü Dermân el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2012.
- Kaçar, Turhan. "Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon ve İmparator Iustinianus". *Colloquium Anatolicum* 9 (2010), 307-332.
- Kamaly, Hossein. *Four Moments in the Early Islamic History of Isfahan*. New York: Columbia University, Doktora Tezi, 2004.
- Karakaş, Ali. Abdullah b. Ömer'in Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423.
- Kürd Ali, Muhammed b. Abdurrezzak b. Muhammed. *Hıtatü's-Şâm*. Dımaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 3. Baskı., 1403.
- Minhâcî, Muhammed b. Ahmed b. Alî b. Abdulhâlik el-Asyûtî eş-Şâfi'î. *İthâfû'l-Ehissâ bi Fedâ'ili'l-Mescidi'l-Aksâ*. thk. Ahmed Ramadân Ahmed. 2 Cilt. *el-Hey'eti'l-Mısriyyeti'l-Ammeti ilkütüb*, 1982.
- Morony, Michael G. *Iraq after the Muslim Conquest*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2005.
- Mustu, Muhyiddin. Abdullah b. Ömer es-Sahâbiyyü'l-Mü'tesî Biresûlillah. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 5. Baskı., 1412.
- Müslim, Ebu'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Yâsir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı., 1437.
- Özkan, Mehmet. "Fakih Sahâbilerden Abdullah b. Ömer'in İçtihad Anlayışı". İstanbul: 2018, ts.
- Rıdvan, Enes İsmail Saîd. "Hadîsü Abdullah b. Ömer radiyallahu anhum "lâ tedhulû haulâi'l-kavmi'l-muazzibîn dirâsetün tahlîliyye". *Mecelletü Câmiati'l-İsrâ Lilulûmi'l-İnsâniyye* 12 (2022), 379-398.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs. *el-Müsne'd*. 4 Cilt. Kuveyt: Şeriketü Gırâs Li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1425.
- Şeker, Necmeddin. Hz. Abdullah b. Ömer. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbü'l-Âşâr*. thk. Hâlid Avvâd. Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1429.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-Meârif, 2. Baskı., 1387.
- Uraler, Aynur. Abdullah b. Ömer ve Sünnet Hassasiyeti. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vak-fı Yayınları, 2019.
- Vakîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî. *Fütûhu's-Şâm*. thk. Abdülatif Abdurrahman. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1417.
- Watt, William Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.
- Yüksel, Ahmet Turan. "Dört Halife Dönemi Olayları Karşısında Abdullah b. Ömer". *İSTEM* 6 (2005), 59-86.
- Yüksel, Ahmet Turan. "Emevîler Döneminde Abdullah b. Ömer". *İSTEM* 8 (2006), 21-42.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Heyet. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı., 1405.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabi, 2. Baskı., 1413.

Endülüs'te Doğulu Bir Edib: Sâid el-Bağdâdî

An Eastern Literatus in al-Andalus: Sa'id al-Baghdādī

Ebuzer Sarp 

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı
Assist. Prof., Suleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Literature

Isparta / Türkiye

abuzersarp@sdu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-3129-1093>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1635392

Cite as / Atıf: Sarp, Ebuzer. "Endülüs'te Doğulu Bir Edib: Sâid el-Bağdâdî". *Marife* 25/1 (2025) 91-110. <https://doi.org/10.33420/marife.1635392>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermeyi teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550

<https://marife.org/tr/>

Endülüs'te Doğulu Bir Edib: Sâid el-Bağdâdî

Özet

Müslümanların Endülüs'ü fethettikleri ilk dönemden itibaren bu bölge ile Doğu arasındaki ilmi ve kültürel ilişkiler kesintisiz devam etmiştir. Doğu'nun kültürel birikimini Endülüs'e taşıma amacı güden yöneticiler ve âlimler vasıtasıyla bu ilişkiler zamanla daha da güçlenmiştir. Endülüslülerin gerek Doğu'nun sahip olduğu kültür ve medeniyete olan hayranlıkları gerekse onların düzeyine ulaşma arzuları bu noktada önemli rol oynamıştır. Bunun yanı sıra iki bölge arasındaki ticari ve ekonomik ilişkiler bağların farklı yönlerden de güçlenmesini sağlamıştır. Zira Doğu'dan Endülüs'e ticaret amaçlı seyahat edenler bulunmaktadır. Bir diğer etkileşim noktası ise ilim yolculuklarıdır. Birçok ismin iki bölge arasında gidip geldiği bilinmektedir. Bu isimlerden birisi de Sâid el-Bağdâdî'dir (ö. 417/1026). Aslen Musullu olup Bağdat'ta ilmi kimliğini oluşturan Bağdâdî, buradaki siyasi karışıklıklar nedeniyle Endülüs'e göç etmiş ve Endülüs Emevi sarayına kabul edilmiştir. Bağdat'ta geçirdiği zaman diliminde güçlü bir edebiyat ve lügat bilgisine sahip olduğu anlaşılan Bağdâdî, Endülüs'te ise yerel âlimler tarafından şüpheyle karşılanmış, onlarla münazaralara girmiş ve bölgenin ulaştığı ilmi olgunluk düzeyinden dolayı ilk dönem bu bölgede kabul görme konusunda sorunlar yaşamıştır. Ancak dönemin hacibi İbn Ebî Âmir el-Mansûr'un (ö. 392/1002) desteğini alarak sarayına girmiş ve burada hacibin ileri gelen şair ve ediplerinden biri haline gelerek edebi meclislerde yer almıştır. Mansûr'un vefatı sonrası gözden düşerek Endülüs'te farklı şehirlerde hayatını sürdürmeye çalışmış, nihayetinde Sicilya'ya göç etmiş ve burada vefat etmiştir. Bağdâdî'nin en önemli edebi ürünü emâlî türünde yazmış olduğu Kitâbu'l-Fusûs'tur. Bu eserinde Cahiliyeden itibaren şair, edip, tarihi şahsiyetler gibi birçok isimle ilgili tarihi bilgilerin yanı sıra Arap kültürüne dair de nakillerde bulunmaktadır. Ayrıca çok fazla şiir rivayet ederek eserini adeta bir divan haline getirmiştir. Bu rivayetlerine yaptığı lügat ve sözlük analizleri ve yorumları eseri Arap edebiyatı için ehemmiyetli bir noktaya çıkarmıştır. Zira müellifin Doğu'da iken ders aldığı hocaları Arap dili ve edebiyatında önder olarak kabul edilen isimlerdir. Bu ilim ve edebiyat çevresinde yetişme fırsatı bulan müellif, geniş ilmi birikimini el-Fusûs vasıtasıyla Endülüs'e sunmuştur. Bu çalışmada, öncelikle edebi ve tarihi kaynaklara dayanarak şahıs ve eser üzerinde derinleşme yöntemiyle Sâid el-Bağdâdî'nin hayatını, ilmi kimliğini, Endülüs'teki faaliyetlerini ve en önemli eseri olan el-Fusûs'u incelenmiştir. Bu inceleme sürecinde klasik edebiyat tarihi eserleri ve biyografik kaynaklardan yararlanılmış ve çalışma çağdaş doğulu ve batılı araştırmalarla desteklenmiştir. Yer yer benzer nitelikteki Kitâbu'l-Emâlî ile de mukayese edilerek eserin özellikleri ortaya koyulmuştur. Özellikle Bağdâdî'nin edebiyat ve lügat ilmine dair bilgilerinin güvenilirliği, şairlik niteliği, Doğu ve Endülüs ilim çevreleri arasındaki etkileşiminin geldiği nokta ve el-Fusûs'un içerik ve yöntem bakımından değerlendirilmesi ele alınmıştır. Bağdâdî'nin yöneticiler ile yaşadığı olaylar zikredilerek onun kişiliği ve eğilimleri ortaya koyulmuştur. Ayrıca edebiyat eserlerinde yer alan şiirlerine değinilerek hem şiir yazmasına neden olan etkenler hem de şiirleri içerik olarak değerlendirilmiştir. Bunların yanı sıra hem klasik dönem müelliflerinin hem de modern dönem araştırmacılarının Bağdâdî'nin nitelikleri, kişiliği ve eseri ile ilgili yorumlarına da yer verilmiştir. Çalışmada Bağdâdî'nin şair olarak nitelenmesinin zor olmasına rağmen önemli bir edebiyat ve lügat âlimi olduğu ve emâlî yazım geleneğine kayda değer bir katkıda bulunduğu saptanmaktadır. Onun ve eserinin Endülüs'teki etkisi üzerinden bu bölgedeki edebî gelişimin ileri bir düzeye ulaştığı tespit edilmektedir. Bununla birlikte Endülüs'ün Doğululara ve o bölgenin edebî ürünlerine dair yaklaşımının önceki dönemlere göre değiştiği ifade edilmektedir. Zira ilk dönem bu bölgede yaşamaya başlayan Endülüslü Müslümanların, Doğu'nun bütün unsurlarını neredeyse sorgusuzca kabul ettikleri bilinmektedir. Bu zihin dünyasının 10. yüzyıldan itibaren daha itidalli bir duruma dönüştüğü anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Endülüs Edebiyatı, Emâlî, Sâid el-Bağdâdî, el-Fusûs.

An Eastern Literatus in al-Andalus: Sa'îd al-Bağhdâdî

Summary

Since the early period of the Muslim conquest of al-Andalus, beginning in the early 8th century, scholarly and cultural interactions between this region and the East uninterruptedly continued. These relations were further strengthened over time through rulers and scholars who sought to transfer the cultural heritage of the East to al-Andalus. The admiration of Andalusians for the culture and civilization of the East, as well as their desire and longing to attain the same level of intellectual and cultural refinement, played a significant role in this process. Additionally, there were individuals who

travelled from the East to al-Andalus for both commercial and scholarly purposes. Among these figures was Sâ'id al-Bağhdâdî (d. 417/1026). Originally from Mosul, Sâ'id al-Bağhdâdî shaped his intellectual identity in Baghdad. However, due to political turmoil in Baghdad, he migrated to al-Andalus, where he was accepted into the Umayyad court. During his time in Baghdad, he developed a strong command of literature and lexicography. However, upon arriving in al-Andalus, he was met with scepticism by local scholars, engaged in debates with them, and initially faced difficulties in gaining acceptance within the scholarly circles of the region due to the advanced intellectual maturity of Andalusian scholarship at that time. Nevertheless, he secured the support of the vizier Ibn Abî 'Amir al-Manşûr (d. 392/1002) and entered his court, eventually becoming one of the prominent poets and literary figures in his literary assemblies. After the death of al-Manşûr, he fell out of favour and attempted to sustain his life in various Andalusian cities before ultimately migrating to Sicily, where he passed away. Sâ'id al-Bağhdâdî's most significant literary work is *Kitâb al-Fuşûş*, composed in the *emâli* (dictation-based) genre. In this work, he not only provides historical information about various figures from the pre-Islamic period onward but also transmits knowledge about Arab culture. Additionally, he incorporates a large number of poetic narrations, effectively transforming the work into a poetic anthology. His extensive lexicographical and philological analyses within these narrations elevate *al-Fuşûş* to a position of great significance in Arabic literature. Notably, the scholars from whom he received instruction in the East were esteemed authorities in Arabic language and literature. Having had the opportunity to study within this scholarly and literary milieu, Sâ'id al-Bağhdâdî introduced his vast intellectual knowledge to al-Andalus through *al-Fuşûş*. This study employs a deep analytical approach to examine Sâ'id al-Bağhdâdî's life, intellectual identity, activities in al-Andalus, and his most significant work, *al-Fuşûş*, primarily by relying on literary and historical sources. Classical works of literary history and biographical sources have been analysed, and the study is supported by both contemporary Eastern and Western research. Additionally, a comparative analysis has been conducted between *al-Fuşûş* and other works of a similar nature, such as *Kitâb al-Amâli*, to highlight the distinct characteristics of *al-Fuşûş*. The study particularly addresses the reliability of Sâ'id al-Bağhdâdî's knowledge in literature and lexicography, his poetic competence, the extent of intellectual exchanges between Eastern and Andalusian scholarly circles, and an assessment of *al-Fuşûş* in terms of both content and methodology. Furthermore, his interactions with political figures are examined to shed light on his personality and tendencies, and his poetic works are analysed in terms of both the factors that influenced his poetry and its thematic content. Additionally, the views of both classical scholars and modern researchers regarding Sâ'id al-Bağhdâdî's literary qualities, personality, and work are discussed. The study concludes that while it is challenging to classify Sâ'id al-Bağhdâdî strictly as a poet, he was nonetheless an important scholar of literature and lexicography and made notable contributions to the *emâli* writing tradition. His influence, as well as that of his work, significantly contributed to the literary development of al-Andalus. Moreover, the study highlights the shift in Andalusian attitudes toward Eastern scholars and literary traditions over time. In the early period of Muslim presence in al-Andalus, Andalusian scholars and intellectuals are known to have accepted Eastern influences almost unquestioningly. However, from the 10th century onward, a more balanced and critical approach toward Eastern knowledge and literature became evident. This shift reflects the intellectual maturation of Andalusian scholarship and its increasing capacity to critically engage with external influences rather than merely adopting them wholesale.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Andalusian Literature, *Amâli* Tradition, Sâ'id al-Bağhdâdî, *al-Fuşûş*.

Giriş

Müslümanların Endülüs'e girdikleri ilk yıllardan itibaren bu bölge ile Doğu arasındaki ilişkiler hep devam etmiştir. Endülüslüler hac ve ilim yolculukları için Doğu'ya devamlı giderken buna karşılık Doğu'dan da Endülüs'e ticaret ve ilim amacıyla birçok kişi gelmiştir. Her ne kadar Doğulular bu bölgeye gitmekte çekim-

ser davransalar¹ da Endülüslü yöneticilerin ilim çevrelerine verdikleri önem² ve gelişmekte olan medeniyet ve kültür ortamı âlimler için bu bölgeyi daha cazibedar hale getirmiştir.³ Diğer yandan yöneticilerin şair ve edipleri Doğu'ya yolculuk yapmaları, kültürel ve edebi ürünleri Endülüs'e taşımaları için teşvik etmeleri de bölgeler arası etkileşimi hızlandırmıştır.⁴

Endülüs Emevileri döneminde yöneticilerin siyasi olarak Abbâsilerle olan rekabetleri de kültürel gelişimi etkilemiştir. Bu rekabetin bir neticesi olarak Doğu'dakilere benzer şehirler, binalar inşa etmişler ve oradaki eserleri büyük meblağlar karşılığında satın almışlardır.⁵

Doğulu isimlerin Endülüs edebî ve kültürel ortamına bakışları küçümseyici tarzda⁶ olsa da bu bölgede ilim, refah ve istikrar açılarından davetkâr bir çevre oluşmuş olması birçok ismin oraya yolculuk yapmasına olanak sağlamıştır. Bu isimlerden birisi de Doğu'daki kaotik ortamdan kurtulma ve değer görme arzusunda olan Sâid el-Bağdâdî'dir.

Bağdâdî ile ilgili özellikle İbn Bessâm'ın *ez-Zehîra'sı*, el-Makkarî'nin *Nefhu't-tîb*'i ve el-Merrâküşî'nin *el-Mu'cib*'inde diğer eserlere nispeten geniş bilgi bulunmaktadır. Ancak klasik eserlerde genel anlamda eseri *el-Fusûs*'un içeriğinden bahsedilmemektedir. Modern dönemde ise 1993 yılında yayımlanan Abdulvehhâb et-Tâzî'nin *Sâid el-Bağdâdî: hayâtuhû ve âsâruhû* isimli eseri bir temel kaynak hüviyetindedir. Nitekim et-Tâzî, 1994 yılında da üç nüshası bulunan el-Fusûs'u Karaviyyîn nüshasına bağlı kalarak tahkik edip neşrederek bu alandaki araştırmalar için önemini ortaya koymuştur. Her ne kadar bu konu ile ilgili Arapça farklı makaleler ve tezler bulunsun da et-Tâzî kadar hem Bağdâdî hem de el-Fusûs ile ilgili bilgi veren ve ufuk açıcı analizler yapan bir isim yok denilebilir. Muhammed Seyyid Osman da el-Fusûs'u mezkûr nüshasına bağlı kalarak tahkik ederek yayınlamıştır. Ancak Osman'ın et-Tâzî gibi bilgi vermediği ve analizler yapmadığı ifade edilmelidir. Muhsin İsmail Muhammad ve Régis Blachère gibi isimlerin makaleleri de Bağdâdî'nin kişiliğini, hayatını, ilişkilerini ve şiirlerini anlamak adına önemlidir. Ancak bu çalışmalar da el-Fusûs'u ve içeriğini değerlendirmekten uzaktır. Bu makalede hem Bağdâdî'nin kişiliği hem de el-Fusûs değerlendirilecektir. Bunun yanı sıra do-

¹ Henri Peres, *eş-Şî'rû'l-Endelüs fî asri't-tavâif*, çev. Tahir Ahmet Mekki (Kahire; Dâru'l-Maârif, 1988), 48.

² Bu durumun en dikkat çekici örneklerinden birisi İşbiliye yöneticisi Ebu İshak İbrahim b. Haccac'ın (ö. 910) büyük meblağlar ödeyerek Kamer isimli bir cariyeyi Doğu'dan getirtmesidir. Bu cariyeye etkileyici konuşma yeteneğinin yanı sıra belâgat ve müzik ile şarkı söyleme konularında üstün bir bilgiye sahipti. Bk. el-Merrâküşî, *el-Beyânu'l-muğrib*, thk. C. S. Colin- Lévi-Provençal (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 2/128.

³ Muhammed Rıdvan ed-Dâye, "et-Ta'rif ve'n-nakd: Tahkiku kitabî'l-Fusûs li Sâid el-Bağdâdî-kırae fî'l-menhec", *Mecelletü Mecmaî'l-Lugati'l-Arabiyye* 79/2 (2004), 353-354.

⁴ Muhsin İsmail Muhammad, "Şâid de Bagdad y los motivos de su inmigración a al-Andalus y semblanza sintética", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam* 34-35 (1985), 84.

⁵ İzzeddin Akibi, "Min Mazâhir et-Tenâfus ve's-Sırâ' Beyne'l-Emevîyyîn fî'l-Endelüs ve'l-Abbâsiyyîn fî'l-Meşrik", *Mecelletü Ulûm el-İnsân ve'l-Muctema'* 3/13 (2024), 425-450.

⁶ Peres, *eş-Şî'rû'l-Endelüs fî asri't-tavâif*, 50.

ğulu ve batılı araştırmaların incelenmesi neticesinde farklı yorumlara da yer verilecektir.

1. İsmi ve Nesebi

İsmi Ebu'l-Alâ Sâid b. Hasan b. İsa er-Rebeî el-Bağdâdî el-Musulî'dir.⁷ Kaynaklar genellikle babasının ismini vermekle yetinmişlerdir. İbn Hayr, İbn Bessâm ile birlikte dedesinin ismini zikretmektedir.⁸ Künyesi konusunda bütün kaynaklar ittifak halindedir. Kaynaklarda Musul'dan Bağdat'a göçtüğü ifade edilmektedir. Aslen Musullu⁹ olmasına rağmen bütün kaynaklarda Bağdâdî nisbiyle anılmaktadır.¹⁰ Bu, onun ilmi kimliğini bu şehirde inşa etmesi ile ilgili bir durumdur. Temel kaynakların neredeyse hiçbirinde Endülüs'e nispet edilmemektedir.

2. Hayatı

Doğum tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak bazı olaylar onun doğumu ile ilgili varsayım imkânı vermektedir. Abdumelik el-Muzaffer'in, (ö. 399/1009) döneminin önde gelenlerinden İsa isimli bir şahsı öldürmesi üzerine ona yakınlığı ile bilinen Bağdâdî bir şiir nazmetmiştir. Bu şiir sonrasında Ebu Hafs b. Bürd el-Ekber (ö. 418/1027) el-Bağdadî'ye başka bir şiir ile cevap vermiş ve aralarında karşılıklı bir atışma yaşanmıştır. Bu şiirlerin birisinde Bağdâdî "*yetmiş beş yılı geçiyorum*" ifadesini kullanmaktadır.¹¹ Bu ifadeyi Abdumelik'in döneminde yani h. 393-399 yılları arasında kullandığı düşünüldüğünde doğum tarihinin en geç h. 324 olması mümkün görünmektedir. Bazı kaynaklar onun doğum yılı olarak h. 340 varsayımında bulunmaktadır.¹²

Yetişme ve tahsil dönemi ile ilgili de bilgi bulunmayan Bağdâdî, Büveyhî sarayında önce vezir el-Mühellebî'nin (ö. 352/963) değer verdiği isimlerden bir olmuştur.¹³ Hicri 364 yılında ise bir diğer Büveyhî veziri Ebü'l-Feth b. el-Amîd'in (ö. 366/976) huzurunda sorulan sorulara cevap verip oradakilerin beğenisini kazanmıştır. Yani yaşı çok ilerlemeden Bağdat'ta tanınır hale gelmişti.¹⁴ Ancak kendisine sorulan bütün sorulara hızlı ve tereddütsüz cevaplar vermesi onun güvenilirliğine dair şüphelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.¹⁵ Mizahi yapısının ve verdiği bilgilerin fazlalığının da onun inandırıcılığına dair önemli bir engel olduğu

⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, thk. İhsan Abbâs (Tunus: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitab, 1979), 1/128.

⁸ İbn Hayr el-İşbîlî, *Fihrist*, thk. Beşşâr Avvad Maruf-Mahmud Beşşâr Avvad (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 404.

⁹ Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye, 1966), 240.

¹⁰ Şihâbuddîn el-Makkarî, *Nefhu't-tib*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), 3/75-76.

¹¹ İbn Bessâm, *ez-Zehîra*, 1/130.

¹² Régis Blachère, "Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne au Xe siècle : Sâ'id de Bagdad", *Social Wall*, (2014), 444.

¹³ Ebu Hayyân et-Tevhidi, *el-İmtâ' ve'l-Muânese* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 407.

¹⁴ Abdulvehhâb et-Tâzî, *Sâid Bağdâdî: hayâtuhû ve âsâruhû* (Muhammediye: Mektebetü'l-Mağribiyye, 1993), 107.

¹⁵ Cemaluddin el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 2/85.

ifade edilmektedir. Hatta bu özellikler onun “âlim” olarak değerlendirilmesi konusunda tereddütler oluşturmıştır.¹⁶

Daha sonra Adudüddavle'nin (ö. 372/983) sarayında kendine yer bulmuştur. Vezir Ebu'l-Kasım Abdulaziz b. Yusuf'un onu kütüphanede görevlendirmiş olması da saraya girmesini kolaylaştırmıştır.¹⁷ Bu görevi 367-371 yılları arasında sürdürmüştür. Bu süreç içerisinde rahat ve değer gördüğü bir hayat yaşayan edip, 372'de Adudüddavle'nin vefatı sonrası hayatı sıkıntılı bir sürece girmiştir. Kendi ifadesine göre Bağdat'taki 30 yıllık ikametinin büyük bir bölümünde rahat bir yaşam sürmüştür. Ancak Bağdat bölgesinin kaotik bir duruma sürüklenmesi ile beraber bu ortamda yaşamaktan ziyade daha sükûnetli olduğunu düşündüğü bir bölgeye göçmeyi tercih etmiştir.¹⁸

Bağdat'ta ortaya çıkan sorunlardan kaçmak amacıyla çıktığı yolculuğun tarihi konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Onun Endülüs'e varış yılı olarak h. 380 zikredilmektedir. Dolayısıyla 375-376 yılları civarında Bağdat'tan ayrıldığı düşünülmektedir. Bağdat ve Endülüs arasındaki yolculuğu ile ilgili kaynaklarda neredeyse bilgi yoktur. İbn Hayr, Bağdâdî'nin Mısır'da kaldığı süreden, burada *el-Medâhil* isimli kitabı vezir İbn Hinzâbe'den (ö. 391/1000) okuduğundan ve onunla yakın ilişki içerisinde olduğundan söz eder.¹⁹ Bu durum, onun Mısır'da kayda değer bir zaman dilimi geçirdiği anlamına gelir. Ancak burada istediği istikrarlı hayatı bulamadığı için yoluna devam ettiği anlaşılmaktadır. Zira İbn Hinbâze'nin Mısır'da birçok iç mücadeleye girdiği bilinmektedir. Bunun yanı sıra Bağdâdî'nin Endülüs'e varış süreci için kullandığı “وَلَمْ تَلْقَني أَرْضُ” (*hiçbir yer beni iyi karşılamadı*) ifadesi de onun Mısır bölgesinde rahat bir dönem geçirmediğini ortaya koymaktadır. Blachère ise Mısır bölgesinde şair ve alim sayısının fazlalığının onun bu bölgeden de ayrılmasının sebebi olduğunu ifade etmektedir.²⁰

Endülüs'e giriş zamanının Doğulu âlim Ebu Ali el-Kalî'nin (ö. 356/967) hemen sonrasına tesadüf etmesi, dönemin fiili hükümdarı İbn Ebî Âmir Mansûr'un (ö. 392/1002) sarayına gelen şair ve edipleri imtihan etme alışkanlığı²¹ ve bölgenin ilmi olgunluğa ulaşmış olması onu bazı meydan okumaların içine itmiştir.²² Nitekim Endülüs'e geldiğinde halk ve bölgenin ileri gelenleri, onun bilgi birikimi ve zekâsı konusunda şüphe duyan ve güvenmeyen bir yaklaşım göstermişler ve on-

¹⁶ el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/88; Kiftî'ye göre onun güvenilirliğine dair yapılan ithamların haklılık payı vardır. Aynı şekilde İbn Bessâm da hem söz hem de fiil olarak ona güvenilemeyeceğine vurgu yapmaktadır. Bk. İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/9.; İbn Beşkuvâl de bu konuyu zikrettikten sonra Bağdâdî için “Allah onu affetsin” ifadesini kullanarak zikredilen ithamları kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Bk. Abdülmelik b. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla fî târihi eimmeti'l-Endelüs*, thk. Seyyid İzzet el-Attar el-Hüseyni (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1955), 233.

¹⁷ Sâid el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Fusûs*, thk. Abdulvehhâb et-Tâzî (Muhammediye: Mektebetü'l-Mağribiyye, 1994), 1/32.

¹⁸ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 33.

¹⁹ İbn Hayr, *Fihrist*, 440.

²⁰ Blachère, “Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne au Xe siècle : Şâ'id de Bagdad”, 446.

²¹ Muhammad, “Şâid de Bagdad y los motivos de su inmigración a al-Andalus y semblanza sintética”, 85.

²² ed-Dâye, “et-Ta'rif ve'n-nakd”, 354-355.

dan ilim öğrenmekten imtina etmişlerdir.²³

Bu güvensizlik ortamında Bağdâdî Endülüslü âlimlerin onu imtihan etme istekleri ile karşılaşmıştır. Bu ilmi sınamada fazla cüretli davranması sonucu Endülüs âlimleri ve edipleri²⁴ tarafından zor durumda bırakılmıştır. Ayrıca dini açıdan da kendisine olumsuz bir yaklaşım gösterilmiştir.²⁵ Heyecanlı ve kendine çok güvenen bir yapısı olduğu anlaşılan bu misafir bilgin, Endülüs âlimleri tarafından “yalancı” ve “sahtekâr” olmakla itham edilmiştir. Onda beklediğini bulamayan dönemin baş veziri ve fiili hükümdarı İbn Ebî Âmir Mansûr (ö. 392/1002) ile yakın ilişki içerisinde olabilmek için bir müddet beklemek zorunda kalmıştır. Her şeye rağmen lügat ilmi ve şiirdeki yüksek seviyede olan birikimi sayesinde 385/995 yılında Mansûr, emâlî²⁶ türündeki kitabını yazması için Bağdâdî'ye izin vermiştir. Sonraki süreçte hem yönetimi tekeline almayı²⁷ arzulayan Mansûr'un inşa ettirdiği Medinetüzzâhire şehrindeki sarayında dikkat çekici büyük bir âlimin varlığına ihtiyaç duyması hem de uzun mesafeler kat ederek gelen Bağdâdî'nin sarayda yükselme isteği ilişkilerinin hızla ilerlemesine olanak sağlamıştır.²⁸ Bunun yanı sıra Mansûr'un eğlence meclisleri düzenlemeyi seven karakteri²⁹ ve Bağdâdî'nin bu tür meclislere uygun olan neşeli-nüktedan yapısı ve saray nimetlerinden faydalanma konusundaki ustalığı³⁰ daha fazla yakınlaşmalarına yol açmıştır.³¹ Bazı kaynaklar el-Merrâküşî'den nakille Mansûr'un onu vezirliğe getirdiğini ifade etmektedir.³² el-

²³ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 241; İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/32; el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/76.

²⁴ Bu dönem şairlerinden olan İbnü'l-Arif'in Bağdâdî'ye karşı olan olumsuz duyguları eserlerde açıkça ifade edilmektedir. Bk. el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 194; İbnü'l-Arif, Bağdâdî'nin okuduğu şiirin aslında başkasına ait olduğunu ortaya koyabilmek adına onun okuduğu şiirlere ücret karşılığında uydurma eklemeler yaptırarak Bağdâdî'yi el-Mansûr nezdinde sahtekâr durumuna sokmak isteyecek derecede Bağdâdî'ye karşı olumsuz bir bakışa sahiptir. Bk. el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/77.

²⁵ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/76.

²⁶ Emâlî türü eserler, âlimlerin belirli bir gününde ve belirlenmiş bir mekânda öğrencileriyle gerçekleştirdikleri ders meclislerinde öğrencilerine aktardığı ve yazdırdığı eserlerdir. Bu meclislerde öğrenciler, hocalarının etrafında oturur, hocaları ilmi birikimini onlara anlatır, senetleriyle birlikte rivayetler aktarır ve bu metinlerdeki garip (anlaşılması zor) ifadeleri açıklar ve onlarla ilgili faydalı bilgileri zikreder. Dolayısıyla “emâlî”, herhangi bir ilim dalında (fıkıh, tefsir, hadis, lügat, nahiv ve edebiyat vb.) bir hocanın öğrencilerine aktardığı her şeyi kapsayan bir isim kabul edilebilir. Detaylı bilgi için bk. İbrâhîm Halîl Ahmed Benî Selâme, “Kütübü'l-Emâlî: El-Mefhûm ve's-Semât ve'l-Menâhic – Dirâse Hadîsiyye”, *el-Mîzân* 7/3 (Arahk 2020), 13-34.

²⁷ el-Mansûr bu amacına ulaşmıştır. Onun döneminde halife, sadece hutbelerde adı anılan ve sikkelerin üzerine resmedilen bir figür haline gelmiştir. el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/580.

²⁸ ed-Dâye, “et-Ta'rif ve'n-nakd”, 355.

²⁹ İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/27.

³⁰ Şu olay onun bu özelliğini açıkça göstermektedir: Bir gün Mansûr'un düzenlediği eğlence meclisine giderken elbisesinin altına yamalı bir gömlek giymiştir. Meclis dağıldıktan sonra Mansûr'la baş başa kalan Bağdâdî, elbisesini çıkarıp yamalı gömleği onun görmesini sağlamıştır. Gömleğin durumunu soran Mansûr'a: “Efendimizin lütuflarından sadece bu kaldı.” Cevabını vermiştir. Bu cevaptan hoşlanan Mansûr, ona çokça hediye ikram etmiştir. Bk. el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 240.

³¹ Bu ilişki o kadar ilerlemiştir ki zaman zaman Bağdâdî'nin yalan söylediğini görse dahi ondan vazgeçmemiştir. Diğer yandan Bağdâdî'nin de bir yöneticinin yanında söylenmesi mümkün olmayan ifadeleri el-Mansûr'a karşı kullanma cüreti de bu ilişkinin boyutlarını gözler önüne sermektedir. İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/32-36.

³² Abdolvâhid el-Merrâküşî, *el-Mucib fî telhîsi ahhâri'l-Mağrib*, thk. Selahaddin el-Hevârî (Beyrut: el-

Merrâküşî bu noktada اِسْتَوَزَّ fiilini kullanmaktadır. Her ne kadar fiilin ilk anlamı “vezir yapmak” olarak görünse de bu fiille bağlantılı olarak zikredilen isimler (ez-Zübeydî, Ebu Mervân el-Cezîrî, Bağdâdî) dikkate alındığında buradaki kastın “meclisine almak, yanında bulundurmak” olduğu anlaşılmaktadır.

Belirtmek gerekir ki söz konusu ikili arasındaki ilişkinin gelişim süreci ve bu süreçte yaşanan olaylar dikkate alındığında Bağdâdî, el-Mansûr için bir “eğlenme figürü”ne dönüşmüştür. Ancak 392/1002 yılında Mansûr’un vefatı onun için güzel günlerin bitişi anlamına gelmiştir. Bağdâdî, sonraki süreçte bacasında bir sakatlık olduğunu öne sürerek Mansûr’un yerine geçen oğlu Abdulmelik el-Muzaffer’in eğlence meclislerine katılmayıp uzak durmuştur.³³

Daha sonra el-Muzaffer’in kardeşi Abdurrahman Şencûl’un hacipliği devralmasıyla Bağdâdî’nin dikkate alınmadığı bir dönem başlamıştır. Bu dönem, aynı zamanda Şencûl ile II. Hişam (ö. 403/1013?) ve taraftarları arasında Endülüste liderlik mücadelelerinin yaşandığı karmaşık bir zaman dilimidir. Bu süreçte komutan İbn Vedâa’ya yazdığı mektupta ondan yardım ve himaye istemek zorunda kalmıştır. Hicri 403 yılında ise gizlice Kurtuba’dan ayrılarak Sicilya’ya gitmiş ve oranın valisiyle irtibat kurmuştur.³⁴ Aynı yıl Süleyman el-Müstâîn’in hilafeti geri alması sonrasında Bağdâdî, ailesinden kalanları yanına almak için Kurtuba’ya dönmüştür. Kurtuba’da iken mevcut vezire mektuplar yazarak onunla ve halife ile yakınlık kurmaya çalışmıştır. Bağdâdî’nin mektuplarında mensur ve manzum bütün hünerlerini gösterme gayretinde olduğu görülür. Halifenin elinin açık olmaması nedeniyle burada umduğunu bulamayan Bağdâdî, Dâniye’ye giderek Mücahid el-Âmirî (ö. 436/1044-45) ile yakınlık kurmaya çalışmıştır. Orada da saray mensupları ile yaşadığı ilişkilerde sıkıntılar meydana gelmiştir. Bu isimlerden biri olan Beşşâr el-‘Ama, Bağdâdî’ye Arapçada olmayan bir kelimenin anlamını sormuştur. Bunun üzerine Bağdâdî, hazır cevaplılığının kendisine sağladığı avantajı kullanarak sert bir yanıt verip onu susturmuştur.³⁵ İbn Sîde’ye de burada hocalık yapmıştır. Birkaç yıl sonra Dâniye’den ayrılarak Sarakosta’ya gitmiştir. Ömrünün son yıllarında ise Sicilya’ya göç etmiştir.³⁶ Sicilya’ya gittiğine dair neredeyse bütün kaynaklar ittifak halindedir.

Kaynaklar Bağdâdî’nin ölüm tarihi ile ilgili 410 ve 417 tarihlerini zikretmektedirler. Verdiği eğitimler, öğrencileri ile ilişki süreçleri ve yaşadığı uzun süreli yolculuklar dikkate alındığında 417 tarihi daha doğru gözükmemektedir. Zira Dâniye’de eğitim verdiği öğrencisi İbn Sîde 458 yılında 60 yaşında vefat etmiştir. İbn Sîde, Mursiye’de doğup daha sonra Dâniye’ye göç etmiştir. Buraya gelip dil eğitimi aldığı ve Mücahid el-Âmirî ile yakın ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. İbn

→

Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 31.

³³ İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/26; el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 33.

³⁴ İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/53-55.

³⁵ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/84.; Muhammad, “Şâ‘id de Bagdad y los motivos de su inmigración a al-Andalus y semblanza sintética”, 91.

³⁶ el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 37; İd Muammer, “Sâid el-Bağdâdî ve Kitabuhû en-Nusûs”, *en-Nâşiru'l-Arabî* 12 (1988), 119-123.

Sîde'ye verdiği eğitim süreci sonrasında Bağdâdî'nin oradan ayrılıp Sarakosta'ya oradan da Sicilya'ya 410 yılından önce gitmesi ve orada 410 yılında vefat etmiş olması zayıf bir ihtimal olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan Sarakosta ile Sicilya arasındaki uzak mesafe dikkate alındığında Bağdâdî'nin ilerlemiş yaşına rağmen oraya göç etmesi ilginçtir. Endülüs'ün büyük karışıklık içerisinde olması dolayısıyla oradan kaçmak veya Doğu'ya dönmek arzusunda olduğundan dolayı bu tercihi yapmış olabilir. Nitekim Bağdat'tan da benzer sebeplerden dolayı ayrılmış olması bu varsayımı güçlendirmektedir.

3. İlmî Şahsiyeti

Bağdâdî, Musul'da dil ve edebiyat alanında dersler aldıktan sonra Bağdat'a göçmüştür.³⁷ Bağdat'ta da eğitimine devam etmiştir. *el-Garîbu'l-Musannef, Islâhu'l-Mantık* ve *Tehzîbu'l-Elfâz* gibi eserlerin yanı sıra Asmaî (ö. 216/831) ve Ebu Zeyd'in (ö. 215/830) eserlerini ve Cahiliye divanlarını ezberlemiştir.³⁸ Bağdâdî, eserinde Ahvaz, Yemen, Basra gibi birçok yer ismi zikrederek buralardaki âlimlerin ifadelerine yer vermektedir. Bu yer isimleri, araştırmacılar tarafından Bağdâdî'nin buraları dolaşım ilim yolculukları yaptığı şeklinde yorumlanmaktadır. Bağdâdî'nin naklettiği olaylardan güçlü bir ezber kabiliyetine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu gücü sayesinde birçok tartışmadan galip çıkmayı başarmıştır. Özellikle kütüphane sorumlusu olarak geçirdiği 367-371 arasındaki yıllar ona dönemin eserlerini ve âlimlerini derinden tanıma imkânı vermiştir.³⁹ Sîbeveyhi'den (ö. 180/796) itibaren bütün âlimlerle ilgili topladığı dört bin varaklık eseri Bağdat'taki karışıklık döneminde kaybolmuştur.⁴⁰

İlk çocukluk döneminde es-Sîrâfî (ö. 368/979) ve Ebu Ali el-Fârisî'den (ö. 377/987) dil ilimlerini öğrendiğini ifade eder.⁴¹ Ali er-Rummânî (ö. 384/994), Ebu'l-Âmidî (ö. 371/981) ve Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967) gibi dönemin önemli isimlerinin ilim meclislerinde bulunduğu ve onlardan ilim tahsil ettiği de kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.⁴²

Bağdâdî'nin, ez-Zehîra'da nakledilen birkaç mensur mektubu yer almaktadır. Bu mektuplarını yardım isteme amacıyla kaleme almıştır. Dolayısıyla bu mektupların somut bir yazılma sebebi bulunmaktadır ve salt edebî bir kaygıyla yazılmamıştır. İçeriği "merhamet ve iyilik yapma" erdemlerinin övülmesi ve muhatabın bu erdemler için teşvik edilmesi, dinî vurgular ile doludur. Özellikle Antere gibi eski Arap kahramanlarına yapılan göndermeler ile muhatabını bu isimlere benzetme ve bu şekilde yardımına ulaşmayı amaçladığı görülmektedir. Bunun yanı sıra dinî göndermelerin bolca olduğu bir metinde Bağdâdî'nin, muhatabına duyulan sevgiyi "şarap yudumlama"ya benzetmesi dikkat çekici bir noktadır. Yine de bu

³⁷ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 232.

³⁸ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 31-32.

³⁹ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 33.

⁴⁰ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 33.

⁴¹ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 32-33.

⁴² İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 232.

risâle düz ve sıradan bir metin olmanın ötesinde istiâre-i temsiliyye ve teşbih gibi sanatların çokça kullanıldığı edebi niteliğe sahip bir üründür.⁴³

Bağdâdî'nin şiir yeteneği ile ilgili çok az bilgi bulunmaktadır. Özellikle Doğu'da geçirdiği yıllarda neredeyse şiirle ilgilenmediği anlaşılmaktadır. Doğu'ya nazaran Endülüs'te biraz daha fazla şiirle meşgul olmuş (veya olmak durumunda kalmış), yer yer şiir inşaat etmiş⁴⁴ ve yazdığı risâlelere "kişisel istiğâse" şiirleri eklemiştir. Nitekim İbn Bessâm'ın onun için yaptığı "*hor görülme ile kötü ahlak arasına sıkışıp kalmıştı*."⁴⁵ ifadesi onun yaşadığı zorda kalma durumunu açıkça göstermektedir. İrticalî şiir söyleme yeteneğine sahip olduğu ve bu yeteneğini Mansûr'un huzurunda çok defa gösterdiği ifade edilmelidir. Nitekim Mansûr onun bu niteliğinden etkilenmiş ve onu "*İrticalen böyle nazmedebiliyorsan, acaba hazırlıklı bir şekilde nazmettiklerin nasıl olurdu?*" şeklinde övmüştür.⁴⁶ Kaynaklarda bulunan şiirlerinin büyük bir bölümü tasvir temalıdır. Nitekim medih temalı şiirlerinin mukaddimelerinde de bu temaya sıkça başvurmuştur:⁴⁷ (tavil)

وَأَعْجَبُ مِنْهَا عَادَةٌ فِي سَفِينَةٍ	مُكَلَّلَةٌ تَصُوبُ إِلَى هَالِ الْمَهَاتِفِ
إِذَا رَأَاهَا مَوْجٌ مِنَ الْمَاءِ تَتَّقِي	بُسْكَانَهَا مَا أُنْذَرْتُهُ الْعَوَاصِفِ
وَلَا عَرُوانَ شَأْفَتْ مَعَالِيكَ رَوْضَةً	زَهْنَهَا أَزَاهِيرُ الرُّبَى وَالزَّخَارِفِ
فَأَنْتَ امْرُؤٌ لَوْ رُمْتَ ثَقُلَ مُتَالِي	وَرَضَوَى دَرْتَهَا مِنْ سَطَاكَ الْعَوَاصِفِ
إِذَا قُلْتُ قَوْلًا أَوْ بَدَهْتُ بَدِيهَةً	فَكَلَنْتِي لَهُ إِنِّي لَجَدِيدُكَ وَاصِفِ

"(Bu göllerden) daha da harikası kayığın içinde alnında bir taçla gençlere iç çektiiren ahûdur,

Dalgalar onu suya karşı korkuttuğunda, rüzgarların uyarısıyla arkadaşlarının yanına sığınır,

Efendim! Şaşırtıcı değil, yüceliğinize bahçelerin âşık olması, ova çiçeklerinin ve süslerinin onu övmesi...

Öyle güçlüsün ki... Mutali' ve Radvâ'yı hareket ettirmek istesen, onları parçalar gazabından çekinen rüzgârlar,

Bir şiir söylenmesini veya bir doğaçlama yapılmasını istediğinde... Bırak! Bırak! ben senin ihtişamını öveyim."

⁴³ İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/10.

⁴⁴ Nitekim Palencia, onu "Mansûr'un sarayındaki büyük şairlerden biri" olarak tanımlamaktadır. Bk. A. Gonzalez Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelûsî*, çev. Hüseyin Munis (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 1995), 66.

⁴⁵ İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/23.

⁴⁶ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/584.

⁴⁷ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/81; Muhammed Rıdvan Ahmed el-Cevherî, "el-Mütebakka min Şi'ri Sâid el-Bağdâdî", *Mecelletü'l-Arab* 53/1 (2017), 543-544. Bu şiiri inşad ettikten sonra Mansûr onu, "şairler divanı"na dahil etmiş ve ona maaş bağlamıştır.

Yöneticilerle yakın ilişki içerisinde olma isteği taşıdığı için medih şiirleri de bulunmaktadır. Bunların yanı sıra çok az da olsa gazel ve ihvaniyyat içerikli şiirler de nazmetmiştir. Bu şiirleri kolay anlaşılır, garip kelimelerden uzak ve yer yer zorlamaların hissedildiği bir yapıdadır:⁴⁸

تَفَاحٌ أَذْكَ رَنِي نَضْمُهَا خَدَّ حَبِيْبِي يَوْمَ عَانَقْتُهُ
وَرَنِي نَضْمُ الْآخِرُ شَبَّهْتُ بِالْوُنِ وَجْهِي حِينَ فَارَقْتُهُ

"Hatırlattı bana bir elmanın yarısı, sevgilimin yanağını kavuştuğum gündeki, Diğer yarısını ise benzetmiştim yüzümün rengine, ayrıldığıım gündeki."

Bu şiirlerin genellikle yöneticilerin huzurundaki münazaralarda ve yardım isteme risâlelerinde nazmedilmiş olmaları "zoraki" bir nazım sürecine işaret etmektedir. Nitekim risâlelerinin mensur kısmının süsten uzak ve doğrudan durumu anlatma gayesinde oluşu da bununla ilgilidir. Bağdâdî nezdinde hayata tutunma kaygısı edebî kaygıya galip gelmiştir. Ancak görünen o ki talihi de onun bu kaygısını gidermek için yardımda bulunmuştur: Mansûr 385/995 yılında Kastilya kontu García Fernández'e karşı savaş hazırlığı yaparken, Bağdâdî bir geyik avlayarak onu Mansûr'a içerisinde şu beyitlerin olduğu şiirle birlikte göndermiştir:⁴⁹ (kâmil)

عَبْدٌ تَسَلَّتْ بَضْبُوعَهُ وَعَرَسَتْهُ فِي نِعْمَةٍ أَهْدَيْ إِلَيْكَ بَائِلِ
سَمِيئَةُ عَرِسِيَّةٍ وَبَعَثَتْهُ فِي حَبْلِهِ لِيُنَاحَ فِيهِ تَقَاوُلِي

"Zulümlerden kurtardığın ve nimetler lütfettiğin kölen, bendeniz, size bir geyik hediye ediyorum,

Ona Garcia ismini verdim ve bağlanmış bir şekilde size gönderdim, bir zafer müjdecisi olsun diye..."

García'nın hemen sonraki süreçte esir alınması ve ölümü bu şiirin, Bağdâdî'nin talihinin bir hediyesi ve memduhunu cezbetme başarısının bir göstergesi olarak kalmasına yol açmıştır. Bu tarihi tesadüf hem toplum hem de el-Mansûr nezdinde Bağdâdî'ye dair hayranlığın artmasını sağlamıştır.⁵⁰

Bağdâdî'nin, medih şiirlerinde Mansûr'un "Yemenli Arab"⁵¹ olduğuna dair vurgusu dikkate değerdir. Bu durum, Doğulu olmanın bölgede ve Mansûr nezdinde bir övgü unsuru olduğunu göstermektedir. Nitekim Bağdâdî, devamlı onun huzurunda Doğu'yu ve orayla ilgili özellikleri övmeye devam etmiştir.⁵² Onun devamlı Doğu'yu övmesi Mansûr'un yanındaki Endülüslü şairleri rahatsız etmiş ve onu eleştiren şiirler nazmetmelerine sebep olmuştur. Nitekim İbn Şüheyd, bir şiirinde

⁴⁸ Ebu'l-Bekâ Abdillâh ed-Dımaşkî, *Nüzhetü'l-enâm fî mehâsini's-Şâm* (Bağdat: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1922), 1/204.

⁴⁹ el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 32.

⁵⁰ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/83.

⁵¹ el-Merrâküşî, *el-Beyânu'l-muğrib*, 2/277.

⁵² İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/26.

şarap özelinde artık Endülüs'ün onlara yettiğine ve Doğu'nun unutulması gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁵³ Diğer yandan Bağdâdî'nin, ihvaniyyat türü şiirlerinde özellikle teşbih sanatını bolca kullandığı görülmektedir.⁵⁴

Diğer yandan Bağdâdî, kendisinin şiir ezberi, çeşitli konulara dair tarihî bilgiler (ahbâr), rivayet, anlaşılma ifadelerin (muamma) çözümü ve mûsikî konularında mahir olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ Şairlik yönü ile ilgili herhangi bir vurgu yapmaması hali hazırda onun bu konudaki durumunu izah etmektedir. el-Merrâküşî de onun lûgat, edebiyat ve ahbâr alanlarında âlim olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶ İbn Bessâm ise onu nitelerken yalnızca edîb ve lugâvî sıfatlarını kullanmaktadır.⁵⁷ Ancak İbn Hacer onun "iyi bir şair"⁵⁸ modern dönem araştırmacıları ise, yetenekli büyük bir şair olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁹

Diğer yandan Ebû Nüvâs'a (ö. 198/813?) nazire yapmasını isteyen Mansûr'u reddetmesi,⁶⁰ hem şairlik yeteneğine dair düşüncesini göstermesi hem de Doğu'nun edebî ve kültürel çevresine karşı saygısını ortaya koyması açısından önemlidir.

Bağdâdî'nin hocaları kadar öğrencileri de dikkate değer isimlerden oluşmaktadır. Bu öğrencilerin başında İbn Hayyân el-Kurtubî (ö. 469/1076) gelmektedir. İbn Hayyân, Bağdâdî ile yakın ilişki içerisinde olarak onun ilim meclislerinde bulunmasının yanı sıra evine giderek özel dersler de almıştır.⁶¹ Hocasından Fusûs isimli eseri rivayet eden isim de İbn Hayyân'dır. Ayrıca o, Fusûs'u öğrencilerine okutmuştur. İbn Sîde el-Mursî, İbn Hazm ve İbn Muğallis⁶² gibi isimler de Bağdâdî'nin öğrencileri arasındadır.⁶³

Kaynaklarda Bağdâdî'nin üç eserinden bahsedilmektedir. Bunların tamamını başvezir/hâcib Mansûr için kaleme almıştır. *el-Hecafcef b. Ğadkân b. Yesribî mea'l-Hinnut* ve *el-Cevvâs b. Ka'tal el-Mezhacî mea İbneti Ammihi Afra* isimli eserleri kaybolmuştur. Bu iki kitap, isimlerinden de anlaşılacağı üzere muhtemelen hikâye türünde eserlerdi. Nitekim kaynaklarda Mansûr'un "her gece" okunmasını istediği belirtilir.⁶⁴ Kiftî de bunların âşıklardan bahseden ve uydurma isimlerle isimlendirilmiş eserler olduğunu vurgulamakta ve bu eserlerin içeriğinin hem müellifin kendi düşünce dünyasından hem de başkalarına dair rivayetlerden derlenen bilgi-

⁵³ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/260.

⁵⁴ İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 1/131.

⁵⁵ İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/15.

⁵⁶ el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 32.

⁵⁷ İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/8.

⁵⁸ Ebu'l-Fadl Ahmed b Ali b Muhammed b Ahmed b Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Dâiretü'l-Ma'ârif en-Nizâmiyye (Beyrut: Muessesetü'l-A'lemî li'l-Metbû'ât, 1971), 3/160.

⁵⁹ Muhammad, "Şâ'id de Bagdad y los motivos de su inmigración a al-Andalus y semblanza sintética", 95.

⁶⁰ İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/22.

⁶¹ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 233.

⁶² el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 288; el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/132.

⁶³ Detaylı bilgi için bk. Muhsin Cemalüddin - Sâid el-Bağdâdî, "Eseruhü fî'l-Hayâtî'l-Edebiyyeti'l-Endelüsiyye", *Mecelletü'l-Âdab* 3 (1963), 281-282.

⁶⁴ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 240; el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 33.

lerin bir arada kullanılarak oluşturulduğunu ifade etmektedir.⁶⁵ Endülüs'teki karışıklık dönemlerinde kaybolan⁶⁶ bu iki eser Bağdâdî'nin hayal gücünü göstermesinin yanında onun edebi birikiminin boyutlarına dair de fikir vermektedir. Üçüncü kitabı ise en önemli eseri olan ve günümüze ulaşan el-Fusûs'tur.

4. el-Fusûs ve İçerdiği Konular

el-Fusûs, emâlî ve mecâlis türünde bir eserdir. Nitekim Bağdâdî, bu eseri Ali el-Kâfî'nin *Emâlî*'sine meydan okuma ve ondan daha iyisini telif etme gayesiyle kaleme almıştır. Dolayısıyla telif metodu olarak emâlî kültürünün irticalî yazdırma şekline bağlı kalmıştır. Müellif, eskiden itibaren topladığı bilgileri eseri vasıtasıyla nakletmeyi amaçlamıştır. Ancak yer yer kendi görüşlerine de yer vermektedir. Bağdâdî eseri hem telif etmiş hem de öğrencilerine ve toplumun seçkin bir grubuna okutmuştur.⁶⁷ Ancak dönemin âlimleri bu eseri *"Bu adam, uydurma hikâyeler yazma konusunda yetenekli. Bu kitabı, sanki tanınmış edebiyat eserleri arasında bir yer edinmiş gibi, hiç görmediği veya ders almadığı kişilere dayandırıyor."* şeklinde yorumlamışlar ve bunun sonucunda Mansûr'un müellife kızması ile birlikte eser Vâdilkebîr/ Guadalquivir nehrine atılmıştır.⁶⁸ Bu durum üzerine Bağdâdî'nin en büyük rakibi İbnu'l-Arif:⁶⁹ (seri')

قد غاص في البحر كتاب الفُصوص وَهَكَذَا كُلُّ ثَقِيلٍ يَغُوصُ

"el-Fusûs kitabı denizin derinliklerine battı, kaba olan her şey gibi."

Bağdâdî bu beyte kinaye sanatı yaparak cevap vermektedir: (seri')

عَادَ إِلَى مَعْدِنِهِ إِنَّمَا تُوْجَدُ فِي قَعْرِ الْبَحْرِ الْفُصُوصُ

"O, aslına döndü, Çünkü değerli taşlar denizlerin derinliklerinde bulunur."

Kendini kanıtlama ve yer edinme amacıyla olan misafir bir âlimin, eserini tamamen gerçek olmayan bilgilerle doldurması vakıanın gerektirdiği süreç ile uyuşmamaktadır. Bunun yanı sıra Kurtuba'nın yaşadığı ilmi gelişmişlik sürecinin farkında olan⁷⁰ zeki bir âlimin buna teşebbüs etmesi de olağan değildir.

Eserin günümüze ulaşmış olmasından o dönemde birden fazla nüshası olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹ Tahkiki Abdulhâdî et-Tâzî Seûd tarafından 1994 yılında altı cilt halinde yapılmıştır. Son cilt fihristlerden oluşmaktadır. Eser, okuyucuyu zorlamayan bir dilde ve birçok farklı olay ve hikâyeden bahseden içeriği ile de akıcı bir

⁶⁵ el-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât*, 2/86.

⁶⁶ el-Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 33.

⁶⁷ el-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât*, 2/89.

⁶⁸ İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/15-16.

⁶⁹ İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/16.

⁷⁰ İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/16.; Bağdâdî'ye karşı güvenilirlik konusunda yer yer sert eleştirilerde bulunan İbn Bessâm'ın, bu noktada ona itham edilen olumsuz nitelemelere karşı mutedil hatta Bağdâdî lehine duruşu dikkate değerdir. Kendi eserini yazarken yaşadığı benzer süreç onu bu tarafa itmiş görünmektedir. Bk. İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/20.

⁷¹ ed-Dâye, "et-Ta'rif ve'n-nakd", 361.

üsluptadır. Her ne kadar Endülüs'te telif edilmiş olsa da muhteva ve asıl olarak bir Doğu eseridir.⁷²

Kaynakların çoğunda eserin ismi *el-Fusûs* olarak geçse de bazı kaynaklarda *Kitâbu'l-Fusûs fi'l-Luga*, *Kitâbu'l-Fusûs fi'l-Lugât ve'l-Ahbâr*, *el-Fusûs fi'l-Âdâb ve'l-Eş'âr ve'l-Ahbâr* olarak da zikredilmektedir.⁷³ Kitabın içerisinde Bağdâdî'nin isimlendirmeye dair bir bilgi vermediği görülür. Müellif, kitabını Doğu'da birçok eseri ezberleyerek edindiği değerli ve öz birikimini Endülüs'le buluşturmak ve hâlihazırda kitaplarda bulunmayan bilgileri ortaya koymak amacı ile telif etmiştir.⁷⁴ Nitekim *Fusûs* da bu gayeyle uyumlu bir isimdir. Ayrıca Ebu Ali el-Kâfî'nin *Emâlî*'sine meydan okuma amacındadır. Bağdâdî, eserinde yer yer *Emâlî*'de de bulunan rivayetlere yer vermiştir. Ancak bu rivayetleri özellikle senetlerine⁷⁵ eklemelerde bulunarak nakletmiştir. el-Kâfî'nin Ebu Bekr ez-Zübeydî (ö. 379/989) gibi dil ve edebiyat âlimi öğrencilerinin⁷⁶ yaşadığı bir ortamda bunu yapması açıkça kendine olan güvenini, iddiasını, ilmi cesaretini ve el-Kâfî'ye karşı meydan okumasını göstermektedir. Bunun yanı sıra *Emâlî*'nin yirmi yılda *el-Fusûs*'un ise bir yıl dahi dolmadan telif edildiği dikkate alındığında Bağdâdî'nin meydan okuma ve kendini gösterme arzusunun boyutu anlaşılabacaktır.

Bağdâdî, "fass" adını verdiği her bir başlıkta bazı ayet, hadis ve şair şerhlerinin yanı sıra hikayelere ve rivayetlere de yer vermektedir. Müellifin, herhangi bir dizilim ve düzene bağlı kaldığı söylenemez. Ayet şerhiyle başladığı bölüme bir hikâye ile devam edip bir anda hadis açıklamaya geçebilmektedir. Ancak bu başlıklar arasında hiçbir bağlantı olmadığını söylemek de mümkün değildir. Zira başlıklar arasında konu, kelime kullanımları, aynı şair tarafından söylenmiş olmaları, hatta revî harfî açılarından benzerlikler ve bağlantılar olduğu açıktır. Nitekim seksen ikinci başlıkta i'cazu'l-Kur'ân konusundan ve bu konudaki sathî tartışmalardan bahsedip bir sonraki konuda Kur'ân konusunda tartışmayı yasaklayan hadis-i şerifi nakletmesi bir rastlantı değildir. Diğer yandan irticâî olarak yazdırılan bir eser için konular arasında bir düzen olmaması şaşırtıcı olmasa gerekir. el-Kâfî'nin *Emâlî*'si için de aynı durum söz konusudur.⁷⁷ Bu duruma olumlu yaklaşan bazı araştırmacılar bu eserlerin dizilimini "*engebeli bir arazide ortalığa saçılmış hazineler arasında maden aramaya*" benzetmişlerdir.⁷⁸ Aynı şekilde bazı konular tek bir satırdan olu-

⁷² ed-Dâye, "et-Ta'rif ve'n-nakd", 365.

⁷³ İbn Hayr, *Fihrist*, 404; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 233.

⁷⁴ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 1/30.

⁷⁵ Naklettiği ahbar ve rivayetlerin senetlerine büyük önem vermektedir. Bk. Safâ Abdulkâzım Hüseyin eş-Şemerî, *Bünyetü'l-haber fi kitâbi'l-Fusûs* (Nasıriye: Zü Kâr Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 15.

⁷⁶ Detaylı bilgi için bk. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Endülüs'te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Ali el-Kâfî", *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 2/1 (2019), 3-22.

⁷⁷ *el-Fusûs* ve *el-Emâlî*, ayet ve hadis kullanımları, eski şiihlere yer verme, Arap atasözlerinden bahsetme hatta bazı varlıkların birçok ismini zikretme gibi birçok açıdan benzerliklere sahiptirler. Ancak *el-Emâlî*'nin sık sık kadınlardan bahsetmesi, evlilik ile ilgili anlatıları, eşlerde olması gereken özellikler, aşk ve sevgiliye dair hikayelerin *el-Fusûs*'ta bulunmadığı görülmektedir. Bağdâdî, kadınlarla ilgili konulara girmeme eğilimindedir.

⁷⁸ Ömer ed-Dekkâk, "Ebû Ali el-Kâfî ve Kitâbühü'l-Emâlî", *Mecelletü Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 3/44

şurken⁷⁹ bazılarının altmış sayfa⁸⁰ boyutunda olması da yine irticalî yazdırmanın bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Kitabında yediz yüz altmış üç fass (tr. Öz, cevher, mücevher.) bulunan müellif, bunların yirmi sekizinde ayetlere yer vermektedir. Ayetlerin tamamı yerine birçok kez bir iki kelimelik kısmını açıklamaya çalışmaktadır. Ayetleri nahiv, sarf ve sözlük ilimleriyle açıklamaktadır. Bu açıklamalar esnasında şiirleri, hadisi şerifleri,⁸¹ meselleri ve başka ayetleri istiṣhat etmek amacıyla kullandığı görülmektedir. Ayetlerdeki imanla ve ahkamla ilgili konulara girmeme temayülündedir. Nadiren farklı kıraat vecihlerine de yer vermektedir.⁸²

Bağdâdî, eserinde on dört başlığı ise hadisi şeriflere ayırmıştır. Hadislerdeki özellikle garip kelimeleri açıklama gayretindedir. Bunu yaparken başka hadislerden ve şiirlerden çokça yararlanmışır. Bazı hadislerin senedini uzun uzun zikrederken bazı hadislerde buna dikkat etmemiştir. Eserdeki hadisler sîhhat konusunda ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Nitekim hadis rivayetleri konusunda İbn Hacer tarafından “uydurmacı” olarak nitelendirilmiş olması, eserde yer alan hadislerin sîhhati açısından dikkatli bir değerlendirme yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.⁸³ Eserini irticalî bir şekilde yazdıran müellifin bir ismi yanlış zikretmesi veya unutulması olağan bir durum olarak değerlendirilebilir ancak hadislerin kaynakları ile ilgili bir sorun olduğu görünmektedir. Güvenilir bilgiler verme amacıyla olduğu hissedilen müellifin hadisler konusunda bu özeni göstermemesi üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

Bağdâdî'nin birçok farklı bölgede ve farklı yönetimler altında yaşaması anlatabileceği hikâyelerin ve nakledeceği olayların zenginleşmesine olanak sağlamıştır. Dolayısıyla eserinde çok farklı kişilerle ilgili anlatıların⁸⁴ olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra, Cahiliye dönemine kadar uzanan tarihi bilgi hafızası da bu anlatıların esere fazlasıyla girmesini sağlamıştır. Bu anlatılardaki kişiler genel anlamda gerçek olsalar da bazı hikâyeleri başkalarından esinlenerek uydurduğu ifade edilmektedir. Asmaî ile Ebû Ubeyde arasında geçtiği bilinen meşhur bir hikâyeyi kendisinin gibi anlatması buna örnektir.⁸⁵ Bu hikâyeyi bu şekilde anlatmayı tercih etmesi onun Endülüs edebi çevresine dair gizli bir küçümseme niyetinde olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Bazı hikâyelerin ise kendisiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ezber yeteneğini zımnî bir şekilde tabii bir durum olarak ortaya koyan şu hikâye bunlardan biridir: “Bir gün, Ebu Muhlem isimli bir adam, mescidin bir köşesinde sessizce oturuyor-

→

(1969), 534.

⁷⁹ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 4/59.

⁸⁰ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 1/207.

⁸¹ Bir yerde hadisteki bir lafzı istiṣhad amacıyla kullanmıştır. Bk. Bağdâdî, *el-Fusûs*, 2/286.

⁸² Bağdâdî, *el-Fusûs*, 5/354-255.

⁸³ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 3/160-161.

⁸⁴ Bağdâdî, bu nakillerde hem “سَمِعْتُ - قَالَ” gibi şifahî rivayeti gösteren lafızları hem de “قَرَأْتُ عَلَى” gibi yazılı rivayete delalet eden lafızları kullanmıştır. Bu durum, kendisinin “sema ve kitap” eksenli rivayete bağlı olduğuna dair ifadesiyle uyumludur.

⁸⁵ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 3/161.

*du ve gün sonunda ayrılıyordu. Bu durum uzun süre böyle devam etti. Bir gün ona sordum: 'Ey genç! Uzun zamandır burada oturuyorsun ama hiç konuşmuyorsun. Seni buraya getiren şey nedir?' O da şöyle cevap verdi: 'Ey Ebu Abdullah, burada geçen konuşmaların hiçbirini kaçırmadan ezberliyorum.' Bunun üzerine ona, 'O halde bir şeyleri bana tekrar et,' dedim. O da buraya geldiği ilk günden itibaren tüm oturumların başından bugüne kadar olan konuşmaları eksiksiz aktardı. Bu beni hayrete düşürdü. Bunun üzerine ona dedim ki: 'Resûlullah (sav), 'Her kırk yılda bir, duyduğu her şeyi hafızasında tutabilen biri doğar' diye buyurmuştur. Ve görüyorum ki sen de onlardan birisin.' O da 'Evet, o benim' dedi."*⁸⁶ Bu hikâyeye sahih olmayan bir hadis⁸⁷ eklemiş olması da ilginçtir.

Müellif, bazı mizahî, eğlenceli ve nükteli hikâyelerin ve anlatıların yanı sıra bazı argo içerikli rivayetlere de yer vermektedir. Bağdâdî'nin eğlenceli karakteri göz önüne alındığında bu içeriklere yer vermesi olağan olarak nitelenebilir.

Bağdâdî, eserinde çok fazla şiir nakletmesine ek olarak birçok şairden ve onlarla ilgili bilgilerden bahsetmektedir. Cahiliye döneminden Abbâsilere kadar birçok farklı isme yer vermiştir. Bağdâdî'nin hareketli ilmi hayatının bir sonucu olarak çok fazla alimle tanışmış ve bu isimlerin ilim meclisinde bulunmuştur. Dolayısıyla eserinde bu isimler ve onlarla ilgili hikâyeler yer almaktadır. Diğer yandan daha önceki dönemde yaşamış olan dil ve edebiyat âlimleri ile ilgili haberlere de yer vermektedir.

Müellif, ayet ve hadislerle ilgili açıklamalara genişçe yer vermesine rağmen şiirlerle ilgili de şerh yapma çabasındadır. Cahiliyeden itibaren Abbâsilere kadar çok fazla şiiri eserine almıştır. İçerisindeki şiir sayısı o kadar fazladır ki eser, "karma bir divan" olarak nitelendirilebilir. Bu şiirlerden bir kısmının tanınmayan ve bilinmeyen şairlere ait olduğu görülmektedir. Bu noktada Bağdâdî'nin, ezber gücünü ortaya koyma ve yeteneklerini gösterme amacı taşıdığı düşünülebilir.⁸⁸ Nitekim şiir konusundaki bu niteliği dönemin âlim ve ediplerini de şaşırtmıştır.⁸⁹ Şiirlerle kıyasla eserde çok az sayıda hitabet ve risâle türünde metin bulunmaktadır.

Bağdâdî, ayet, hadis ve şiirlerle ilgili açıklama ve izahlarda bulunurken zaman zaman sarf ve nahve dair yorumlar yapmaktadır. Ayrıca kelimeleri sözlük anlamları açısından da izah etmektedir. Ancak sarf ve nahve dair yorumlara çok az yer vermektedir. Zira onun amacı gramer ile ilgili bir eser telif etmek değildi. Ebu Ali el-Farîsî gibi Basra ekolüne mensup bir âlimin eğitiminde yetişmiş olsa da sarf ve nahve dair yorumlara yer verdiği kısımlarda hem Basra ekolünün hem de Kûfe ekolünün görüşlerine değinmektedir.⁹⁰ Daha çok cumhurun ittifak ettiği görüşlere yönelmektedir. Bunu yaparken zaman zaman dinî atıflarda bulunmaktadır. Nitekim, عَدْلٍ edatını incelerken "hasr" için kullanıldığını ve cumhurun da bu konuda ittifak halinde olduğunu ifade ettikten sonra "Ümmetim dalâlet üzere icma etmez."

⁸⁶ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 5/271.

⁸⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 3/161.

⁸⁸ et-Tâzî, *Sâid el-Bağdâdî: hayâtuhû ve âsâruhû*, 261.

⁸⁹ İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/33.

⁹⁰ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 1/36.

hadisine yer vererek kendisinin de bu bağlamda cumhurun görüşünü benimsediğini vurgulamaktadır.⁹¹ Benzer şekilde muzafın hazfedilip muzafun ileyhın onun yerine geçmesi konusunda da cumhurun görüşünü kabul etmektedir.⁹² Ancak bazı konularda ihtilaflara yer verdikten sonra kendi tercihini belirtmediği görülmektedir.⁹³

Bağdâdî, el-Mansûr'un huzurunda imtihan edildiği esnada nahiv ilminde iyi bir seviyede olmadığını ifade etmiştir.⁹⁴ Eserinde de nahiv ve sarf ile ilgili konulara çok kısa bir şekilde yer vermiştir. Ancak müellifin bu konularda detaylara girmemesi ifadelerinde yanlış anlamalara sebep olabilmektedir. Nitekim حَطَّايَا ve benzeri kalıptaki çoğul kelimelerden bahsettiği paragrafta şu ifadeleri kullanmaktadır:⁹⁵ “الفراء: لَفَيْتُهُ اللحمَ عَلَى مِثَالِ فَعِيلَةٍ، الْقِطْعَةُ مِنْهُ وَجَمَعَهَا لَفَايَا عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ، كَمَا مَا قِيلَ حَطَّيْتُ وَحَطَّايَا وَرَبَّيْتُ وَرَبَّيَا وَكَانَ الْأَصْلُ أَنَّ يُقَالُ لَفَائِيَّ وَحَطَّائِيَّ بِالْهَمْزِ، فَكُرِّهُوا تَوَالِي الْهَمْزَيْنِ.” Bu cümlelerden Ferrâ'nın حَطَّيْتُ kelimesinin çoğulu olan حَطَّايَا kelimesinin aslının حَطَّائِيَّ olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zira müellif farklı görüşe sahip başka bir gruptan bahsetmemektedir. Ancak bu görüş Ferrâ'nın değil Basra ekolünün görüşüdür.⁹⁶ Ferrâ tam aksine bu kelimelerin hemzesiz bir şekilde olan نَعَالٍ vezninden olduğunu savunmaktadır.⁹⁷

Şiirlerdeki garip lafızların yanı sıra ifade kalıplarını açıklama konusunda da derin bir birikime sahiptir. Mansûr'un huzurunda Endülüslü şairlerin anlamakta güçlük yaşadığı İmrû'l-Kays'ın şiirini Arap kültüründeki unsurlarla izah etmesi de bu derin birikimini açıkça göstermektedir.⁹⁸ Şiirin ilk söylendiği zamana ait anlamını ortaya koyma gayretindedir. Önce şiir rivayetlerini ve bu rivayetler arasındaki farklılıkları veya çelişkileri nakleder.⁹⁹ Daha sonra bu şiirlerle ilgili şerhlere yer verir.¹⁰⁰ Zaman zaman bu şerhlere kendi özgün açıklamalarını eklemektedir. Nakilde bulunurken özellikle bedevilerden ulaşan rivayetleri öncelediğini vurgular. Bazı rivayetlerin hangi kaynaklarda bulunmadığını zikrederek kaynaklara olan vukufiyetini ortaya koymaktadır. Ayrıca başka âlimler tarafından zikredilen rivayetlerdeki eksikleri de ezber gücü ile tespit edebilmektedir.¹⁰¹ Gösterdiği bu ilmi özen ve kabiliyetine rağmen Endülüs araştırmacısı ed-Dâye'nin de ifade ettiği üze-

⁹¹ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 1/171-172.

⁹² Bağdâdî, *el-Fusûs*, 2/355.

⁹³ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 1/65.

⁹⁴ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/77; Bağdâdî'nin nahiv ilmindeki durumunu el-Mansûr'un “O, nahivde benimle aynı seviyede. Ben bile onunla nahiv konularında tartışabilirim.” cümlesi özetlemektedir. İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, 7/33.

⁹⁵ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 2/74.

⁹⁶ Ebu'l-Berekât Kemâleddin el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 2/663.

⁹⁷ Ebu Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 1/415. Ayrıca bk. İbrahim b. Ali Asîrî, *el-Mesâil en-Nahviyye ve's-Sarfîyye fî Kitâbi'l-Fusûs* (Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 307.

⁹⁸ el-Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 35.

⁹⁹ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 1/65.

¹⁰⁰ Cemâl Ali Mahmud Ğayzan, “Eseru Alimeyni Bağdadiyyeyni fî Neşri'l-Şi'ri'l-Cahilî ve Taraikî fî'l-Endelüs”, *Mecelletü Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî* 100 (ts.), 47-48.

¹⁰¹ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 2/269-370.

re “insafsızca iddialara” maruz kalmaktan kurtulamamıştır.¹⁰² Öğrencisi İbn Sîde’nin, sözlüklerinde bir iki yer dışında onun rivayetlerine hiç değinmemesi de söz konusu durumun bir uzantısı olarak kabul edilebilir.

Bağdâdî, sadece nakleden bir râvi değil aynı zamanda bu rivayetleri tenkide tabi tutan bir edip hüviyetindedir. Bu tenkitleri yaparken yer yer önceki âlimleri eleştirmekten de geri durmamıştır.¹⁰³

Sonuç

Sâid Bağdâdî, Doğu’nun kaotik ortamından kaçıp Endülüs’te ilim ve refah dolu bir hayat sürmek isteyen, ancak orada da farklı zorluklarla karşılaşan bir âlim ve edip olarak dikkat çekmektedir. Onun hayatı ve eserleri, Endülüs ile Doğu arasındaki ilmî ve kültürel ilişkileri anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Zira onun Endülüs’te bir sınamadan geçmiş olması bölgenin ilmi ve edebi olarak olgunluk düzeyine ulaşmış olduğunu göstermektedir. Doğu’ya hayranlıkla bakan bir bölgenin artık Doğu’nun ürünlerini sorgulamaya tabi tuttuğu bir aşamaya geldiğini izhar etmektedir. Nitekim Bağdâdî’nin nahiv alanındaki zaafiyetleri hızlıca ortaya çıkarılmıştır. Buna rağmen o, edebî birikimi ile âlimler ve yöneticiler nezdinde kabul görmeyi başarmıştır. Bunun neticesi olarak birikimini ortaya koyduğu el-Fusûs isimli eserini telif etmiştir. Bu eser edebiyat, tarihi hikâyeler ve şiir içeriği ile dikkat çekmektedir. Özellikle eserdeki şiir yoğunluğu müellifin ezber yeteneği ile ilgili somut veriler sunmaktadır. Buna karşın ihtiyatlı karşılanması gereken kısımları da mevcuttur. Hayatı ve eseri dikkate alındığında Arap edebiyatı tarihinde Bağdâdî’nin bir şairden ziyade lügat ve edebiyat âlimi olduğu söylenebilir. Bağdâdî’nin hem hayatı hem de edebi serüveni hayata dair kaygıların edebi ve ilmi kaygılara üstün geldiğini gösteren açık bir örnektir. Türkiye’de el-Kâfî’nin Emâlî’si üzerine yapılan çalışmalar gibi el-Fusûs üzerine de çalışmalar yapılabilir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

¹⁰² ed-Dâye, “et-Ta’rif ve’n-nakd”, 360.

¹⁰³ Bağdâdî, *el-Fusûs*, 3/114.

Kaynakça

- Abdolvâhid bin Ali et-Temîmî Merrâküşî, Muhyiddin. el-Mu'cib fî telhîs ahhârî' l-Mağrib. thk. Dr Salahuddin el-Havârî. Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, Birinci Baskı., 2006.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin. "Endülüs'te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Ali el-Kâlî". Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS) 2/1 (2019), 3-22.
- Akibi, İzzeddin. "Min Mazâhir et-Tenâfus ve's-Sırâ' Beyne'l-Emevîyîn fî'l-Endelüs ve'l-Abbâsiyyîn fî'l-Mesrik". Mecelletu Ulûm el-İnsân ve'l-Muctema'. Câmiat Muhammed Haydar Biskra - Kuliyetü'l-Ulûm el-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 2024.
- Asîrî, İbrahim b Ali. el-Mesâil en-Nahviyye ve's-Sarfiyye fî Kitâbi'l-Fusûs. Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b Ali b Muhammed b Ahmed b Hacer. Lisânü'l-Mîzân. thk. Dâiretü'l-Ma'ârif en-Nizâmiyye. Beyrut, Lübnan: Muessesetü'l-A'lemî li'l-Metbû'ât, 2. Baskı., 1971.
- Bağdâdî, Sâid. Kitâbu'l-Fusûs. thk. Abdulvehhâb et-Tâzî. Muhammediye: Mektebetü'l-Mağribiyye, 1994.
- Benî Selâme, İbrâhîm Halîl Ahmed. "Kütübü'l-Emâlî: El-Mefhûm ve's-Semât ve'l-Menâhic - Dirâse Hadîsiyye". el-Mîzân 7/3 (Aralık 2020), 13-34.
- Blachère, Régis. "Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne au Xe siècle : Şâ'id de Bagdad". Social Wall, 443-465.
- Cemâlüddin, Muhsin - Bağdâdî, Sâid. "Eseruhû fî'l-Hayâtî'l-Edebiyyetî'l-Endelüsiyye". Mecelletü'l-Âdab 3 (1963), 281-282.
- Cevherî, Muhammed Rıdvan Ahmed. "el-Mütebakka min Şi'ri Sâid el-Bağdâdî". Mecelletü'l-Arab 53/1 (2017), 543-544.
- Dâye, Muhammed Rıdvan ed-. "et-Ta'rif ve'n-nakd: Tahkiku kitabî'l-Fusûs li Sâid el-Bağdâdî-kırae fî'l-menhec". Mecelletü Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye 79/2 (2004).
- Dekkâk, Ömer ed-. "Ebû Ali el-Kâlî ve Kitâbühü'l-Emâlî". Mecelletü Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye 3/44 (1969), 515-537.
- Dımaşkı, Ebu'l-Bekâ Abdillâh ed-. Nüzhetü'l-enâm fi mehâsini's-Şâm. Bağdat: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1922.
- Ebu Hayyan et-Tevhidi, Ali bin Muhammed bin Abbas. el-İmtâ' ve'l-Muânese. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, Birinci Baskı., 2003.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâleddin. el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Ğayzan, Cemâl Ali Mahmud. "Eseru Alimeyni Bağdadiyyeyni fî Neşri'l-Şi'ri'l-Cahilî ve Taraikî fî'l-Endelüs". Mecelletü Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyyetî'l-Ürdünî 100 (ts.), 47-48.
- Humeydî, Muhammed b Fütûh. Cezvetü'l-muktebis. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1966.
- İbn Bessâm, Ebu'l-Hasan Ali. ez-Zehîra fi mehâsini ehli'l-cezîra. thk. İhsan Abbâs. Tunus: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitab, 1979.
- İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kasım Halef bin Abdülmelik. es-Sıla fî târîh eimmeti'l-Endelüs (Endülüs İmamlarının Tarihi Üzerine Ekler). thk. Seyyid İzzet el-Attar el-Hüseyni. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, İkinci Baskı., 1955.
- İşbîlî, İbn Hayr. İbn Hayr el-İşbîlî'nin Fihristi. thk. Beşar Avvad Ma'ruf - Mahmud Beşar Avvad. Tunus: Daru'l-Garb el-İslâmî, 1. Baskı., 2009.
- Kıftî, Ebû'l-Hasan Cemâleddîn Alî bin Yûsuf bin İbrâhîm bin Abdilvâhid eş-Şeybânî. İnbâhü'r-Ruvât. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî: Kahire, 1950.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh. el-Câmiu' li ahkâmî'l-Kur'ân. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Makkarî, Şihâbuddîn. Nefhu't-tîb. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- Merrâküşî, Ebu Abdillâh Muhammed İbn İzârî. el-Beyânü'l-muğrib. thk. C. S. Colin, Lévi-Provençal. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983.
- Muammer, İd. "Sâid el-Bağdâdî ve Kitabuhû en-Nusûs". en-Nâşiru'l-Arabî 12 (1988), 119-123.

- Muhammad, Muhsin Ismail. "Şāfīd de Bagdad y los motivos de su inmigración a al-Andalus y semblanza sintética". Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam 34-35 (1985), 77-96.
- Palencia, A. Gonzalez. Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî. çev. Hüseyin Munis. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 1995.
- Peres, Henri. eş-Şi'rü'l-Endelüs fî asri't-tavaif. çev. Tahir Ahmed Mekki. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1988.
- Şemerî, Safâ Abdulkâzım Hüseyin. Bünyetü'l-haber fî kitâbi'l-Fusûs. Nasiriye: Zü Kâr Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Tâzî, Abdulvehhâb. Sâid el-Bağdâdî: Hayâtuhû ve Âsâruhû. Muhammediye: Mektebetü'l-Mağribiyye, 1993.

Birlikte Yaşama Kültürünün Kur' n  Temelleri ( sra Suresi 23-29 Ayetleri  zelinde)

Qur'anic Foundations of Coexistence Culture (With Special Reference to Verses 23–29 of S rah al-Isr )

Ekrem Bayat 

Dr.   r. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Assist. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology

Erzincan / Türkiye

ekrem.bayat@erzincan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-8466-8053>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1521038

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 23.07.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 28.05.2025

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

Cite as / Atıf: Bayat, Ekrem. "Birlikte Yaşama Kültürünün Kur' n  Temelleri ( sra Suresi 23-29 Ayetleri  zelinde)". *Marife* 25/1 (2025) 111-134. <https://doi.org/10.33420/marife.1521038>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550

<https://marife.org/tr/>

Birlikte Yaşama Kültürünün Kur'ânî Temelleri (el-İsrâ Suresi 23-29 Ayetleri Özelinde)

Özet

İnsan tek başına yaşayabilme kabiliyetine sahip olmayan, başka insanların varlığına ihtiyaç duyan toplumsal bir varlıktır. İnsanlık, yaratılış maksadının gerçekleşmesi için tarih boyunca hep başka insanlarla birlikte yaşamıştır. Bu nedenle Kur'ân insanlara, "Ey İnsanlar" şeklinde hitap etmiş, hayatı ve yaşamı toplumsal birlikteliği sağlayacak şekilde düzenlemiştir. XXI. yüzyılda küresel bir köy olarak adlandırılan ve herkesin birbiri ile iletişim araçları ile bağlanabildiği dünya hayatında, "ötekileştirme" diye adlandırılacak bir sorunla karşılaşmak kaçınılmaz hale gelmiştir. İnsanlar arasındaki ırk, cinsiyet ve kültürel farklılıkların birlikte yaşamaya engel olmaktan çıkması gerektiği günümüzde, sosyal hayatın buna göre düzenlenmesi gerekliliği açıkça ortadadır. Ama buna rağmen dünyanın farklı birçok bölgesinde insanlar arasında çatışmalar devam etmektedir. Hâlbuki günümüz uygarlık ve medeniyeti düzeyinde tüm bu farklılar, paylaşma ve bütünleşmeye sebep olması gerekirken ayrılıklar ve çatışmaların kaynağı olmuştur. Özellikle yaşadığımız çağda, içerisinde her zamankinden daha fazla tehdit bulunduran dünyayı, tüm insanların yaşayabileceği bir yer haline getirmek ve evrensel barış ve huzuru sağlamak gerekmektedir. Bunun için insanların farklılıkları birer zenginlik olarak görmesi ve birlikte yaşayabilme kültürünü öğrenmesi sağlanmalıdır. Bu durum ise bireylerin ve toplumların birbirini tanıyıp kabul etmesine ve güven ortamında birbirleri ile iletişim kurmalarına imkân sağlayacaktır. Farklı kültür, dil ve ırka sahip her kültürden insanların birbirleri ile sağlıklı iletişim kurabilmesini sağlayan en önemli faktör, bu insanlar arasında birlikte yaşama kültürünün geliştirilmesidir. Birlikte yaşama, tüm farklılıklara ve aidiyetlere rağmen ortak bir paydada buluşarak birlik ve beraberlik içerisinde sosyal hayatın huzur ve güvenle devamını sağlamaktır. Bu anlayışın toplumun her ferdinde kültürel bir bilince dönüşmesi sağlanmalıdır. Çünkü birlikte yaşama kültürünü bilinç haline dönüştüremeyen toplumlarda kutuplaşma, ötekileştirme ve bunların doğal sonucu olarak şiddet olagan hale gelmektedir. Ama bireyler Kur'ân merkezli sağlıklı ve doğru bilgi ile yönlendirildiğinde tüm olumsuzlukların ortadan kaldırılabilme ihtimali yükselecektir. İslam dini bu anlamda bireylerin huzur ve güven içerisinde yaşayabileceği bir sosyal sistemi, tüm insanlıkla buluşturmaktadır. Sevgi, saygı, adalet, dayanışma, istişare gibi birçok ilkeyi içerisinde barındıran İslam'ın birlikte yaşama kültürü, insanlığın ihtiyaç duyduğu bir sistem olarak ön plana çıkmaktadır. Kur'ân'ın öngördüğü sosyal hayat sistemi, Hz. Muhammed'in (as) kısa hayatında örnekliğini bulmuş ve insanlar arasında huzur ve refahın olduğu bir yaşam biçimi sağlamıştır. Bu örnek hayat şekli günümüze ışık tutmaktadır. Kur'ân'ın birlikte yaşama dair insanlığa öğrettiği ilke ve esaslar, hayata bakış açısı güç ve menfaat odaklı olan hikmet ve merhametten uzak insan toplulukları için hala referans olmaya devam etmektedir. Çünkü din hala bireysel ve toplumsal hayat üzerinde etkin olan bir güçtür. Günümüzde birlikte yaşama kültürünün oluşmasını sağlamak için toplumun genelinin birbirinden sorumlu olduğu bir sosyal adalet anlayışının yerleşmesini sağlamak gerekmektedir. Bu anlayışın kanunlarla veya yasalarla sağlanmasının pek mümkün olmadığı, insanlığın yeni tecrübelerle ihtiyaç duyduğu açıkça ortadadır. Dolayısıyla, günümüzde artan kültürel parçalanmalar ve toplumsal ayrılmalar dikkate alındığında, birlikte yaşama kültürünün yeniden inşa edilmesi hayati bir ihtiyaç hâline gelmiştir. Bu bağlamda, dinlerin –özellikle İslâm'ın– bu konuda hangi ilkeleri önerdiği ve bu ilkelerin pratiğe nasıl yansıdığı üzerinde durulması gerekmektedir. Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'in insanların farklılıklarına rağmen bir arada yaşayabilmesini mümkün kılacak ahlâki ve toplumsal düzenlemelere nasıl zemin hazırladığını ele almaktadır. Bu bağlamda, el-İsrâ sûresinin 23-29. ayetleri, bireyin aile içi ilişkilerinden toplumsal sorumluluklarına, ekonomik ahlâktan kamusal davranışlara kadar uzanan geniş bir yelpazede birlikte yaşamının ilkel seviyesini çizmekten ve adeta bir Kur'ânî ahlâk manifestosu sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İsrâ Suresi, Birlikte Yaşama, Kültür, Değerler.

Qur'anic Foundations of Coexistence Culture (With Special Reference to Verses 23-29 of Sûrah al-İsrâ)

Summary

Humankind is not capable of living alone; it is a social being that needs the existence of other people. People have always lived with others throughout history to fulfill the purpose of creation. For this reason, the Qur'an addresses people as "O Humans" and organizes life and living in a way that ensures social coexistence. In the 21st century, in a world referred to as a global village where everyone is connected through means of communication, a problem called "othering" emerged. Nowadays, when racial, gender, and cultural differences between people are no longer obstacles to living together, it is clear that social life should be organized accordingly. But despite this, conflicts between people continue in many different parts of the

world. However, at the level of today's civilization, all these differences have become sources of division and conflict instead of a cause for sharing and integration. Especially in our age, it is necessary to make the world, which contains more threats than ever before, a place where all people can live and to ensure universal peace and tranquility. For this, people must see differences as a richness and learn the culture of living together. Divine and human systems and orders have also aimed to provide this environment of peace and security. This has enabled individuals and societies to recognize and accept each other and communicate in an atmosphere of trust. The most important factor allowing people of different cultures, languages, and races to establish healthy communication is the development of a culture of coexistence among these people. Coexistence is to ensure the continuation of social life in peace and security in unity and solidarity by meeting on a common ground despite all differences and belongings. This understanding must be transformed into a cultural consciousness in every member of society. In societies that cannot transform the culture of living together into a consciousness, polarization, marginalization, and, as a natural consequence, violence becomes commonplace. It seems that it is not possible to eliminate this situation only with laws. However, when individuals are guided with healthy and accurate information centered on the Qur'an, the possibility of removing all negativities will increase. In this sense, Islam brings together all humanity with a social system where individuals can live in peace and security. Islam's culture of living together, which includes many principles such as love, respect, justice, solidarity, and consultation, stands out as a system humanity needs. The social life system envisioned by the Qur'an found its example in the short life of Prophet Muhammad and provided a way of life in which there is peace and prosperity among people. This exemplary way of life sheds light on our day. The principles that the Qur'an teaches to humanity about living together are still a reference for human societies whose perspective on life is centered on power and interest, far from wisdom and compassion. Because religion is still a force that impacts individual and social life. To create a culture of coexistence today, it is necessary to establish an understanding of social justice in which all members of society are responsible for each other. Achieving this understanding through laws or legislation is impossible, and humanity needs new experiences. Therefore, considering the increasing cultural fragmentation and social divisions today, rebuilding a culture of coexistence has become vital. In this context, it is necessary to examine what principles religions – especially Islam – propose and how they are reflected in practice. This study examines how the Qur'an lays the groundwork for moral and social regulations that allow people to live together despite their differences. In this context, verses 23-29 of Surah al-Isra outline the fundamental principles of coexistence across various areas, from individual family relationships to social responsibilities and economic ethics to public behavior and effectively present a Qur'anic ethical manifesto.

Keywords: Tafsir, Surah Isrâ, Living Together, Culture, Values.

Giriş

İnsanlık tarihinde meydana gelen ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal değişiklikler, insanoğlunda büyük ve köklü değişimleri neden olmuştur. Bu değişimler bir arada yaşamak zorunda olan insan kitlelerine kendi yaşam şekillerini, toplumsal ve siyasal kurumlarını, birbirleri ile ilişkilerini, hatta kendi dillerini oluşturma imkânını vermiş, geçmişten aldıklarını bugünün kazanımları ile birleştirerek yeni yaşam şekilleri inşa etmişlerdir. Bu yaşam şekillerinden kişisel çıkarlarını önceleyen insanlarla, hümanist düşünceye sahip insanlar arasında bir çatışma kültürü sürekli var olmuştur. Bunun neticesinde meydana gelen göçler, farklı din, dil, ırk ve inanca bağlı birçok insanı, tarihin hiçbir döneminde rastlanmayacak biçimde bir arada yaşamaya zorlamıştır.

Yeni yaşam biçimleri, küresel boyutta bilimsel, ekonomik, dini, siyasal ve kültürel etkileşimlerin olmasına sebep oldu. Ancak bu durum beraberinde bir arada yaşayabilme ve birbirine katlanma gibi sorunların da kaynağı oldu. Artık farklı kültür, tarih dil vs. özelliklere sahip olan insanların arasında saygıya dayalı sağlıklı bir iletişim bağı kurmak; başkalarının yaşama hakkına saygılı, hukuk, ahlak ve adalet zemininde birlikte yaşamayı başarabilen toplumlar inşa etmek zorunluluğu ortaya çıktı.

İslam, insanların bir arada barış ve huzur içinde yaşamasına imkân veren semavi dinlerin sonuncusudur. İslam, farklı kimliklere sahip insanlara, farklılıklarını bir kimlik olarak yaşama imkânı verir. Hatta İslam, bu farklılıkları sünnetullah olarak değerlendirirken¹ insanların kavimlere ve milletlere bölünerek yaratılmasının gereği olarak “teâruf” yani tanışma kavramını ileri sürmektedir.² Bunun da ötesinde insandan, farklılıkların ilahî hikmet ve sınavın birer parçası olduğunu³ idrak etmesini, erdemli ve faziletli bir duruşla bir arada yaşama hedefine ulaşabilmesini beklemektedir.

Bahsi geçen durumun en güzel örneği, Hz. Muhammed’in (as) hayatında görülmektedir. İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren Hz. Muhammed, Yahudiler, Hristiyanlar ve müşriklerle bir arada yaşama kültürünün en güzel örneğini vermiştir. Ayrıca Hulefâ-i Raşidin döneminde Müslüman olmayan azınlıklar, toplumun asli unsuru olarak kabul edilmiş, azınlık statüsünde değerlendirilmemişlerdir.⁴ Öyleyse insan, bir arada yaşama kültürünün asli unsuru olup bir yönü ile âciz, yaşamına devam edebilmesi başkalarının varlığına bağlı iken diğer taraftan özgürlüğüne düşkün, otoriteden ve kendisine akıl verilmesinden hoşlanmayan bir varlıktır. Hatta insanı, çevresinde gelişen olaylara ben merkezli bakan, sevgi ile nefreti, ümit ile korkuyu, neşe ile kederi iç içe yaşayabilen bir varlık olarak tanımlamak mümkündür.⁵ Bu denli zıtlıklara sahip insan, bu durumu ile düşünüldüğünde bir yandan onun önüne konulan kurallar bağlayıcı ve engelleyici olurken diğer taraftan aynı kuralların, eylemlerine yön verdiği görülecektir.⁶ Bu amaçla mümkün olabildiğince klasik ve modern kaynaklara müracaat edilerek insanın hangi durumda nasıl bir davranış ve eylem içerisinde olması gerektiğine dair Kur’ân’ın ilke ve kuralları, belirtilen sure ve ayetler dâhilinde ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Birlikte Yaşama Kültürü ile İlgili Kur’ânî Yöntem ve İlkeler

Bilim ve teknolojinin gelişmesi ile günümüzde farklı dil, kültür, ırk ve inançlara sahip bireylerin ayrı yaşamaları nerdeyse imkânsız hale gelmiştir. Bir arada yaşamanın bu denli zorunlu olduğu bir dünyada toplumsal barışın ne kadar önemli olduğu da açıkça ortadadır. Kültürlerin en önemli öğeleri arasında bulunan dinler, birlikte yaşama kültürünün temel dinamiklerini içinde barındırmaktadır. Bu anlamda semavi dinlere ait kutsal metinler gözden geçirildiğinde hepsinde insana saygı merkeze konulmuştur. Tevrat’ta “komşunu da kendin gibi sev”⁷ şeklinde kar-

¹ er-Rûm 30/22 (O’nun kanıtlarından biri de, gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır. Kuşkusuz bunda bilenler için ibretler vardır.)

² el-Hucurât 49/12.

³ el-Mâide 5/48.

⁴ İsmail Karagöz, “Birlikte Yaşamanın Hukuki Arka Planı”, *Kutlu Doğum 2008 İslam Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 41; M. Asım Köksal, *İslam Tarihi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1969), 1/137-142; İbrahim Sarıçam, “İlk Müslüman Toplumda Bir Arada Yaşama Tecrübesi”, *2008 İslam Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi sempozyumu* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 121.

⁵ Hüseyin Sarıoğlu, “Ahlâk: İnsan-Olma ve İnsan-Kalma Bilinci”, *Küresel Salgının Anatomisi: İnsan ve Toplumun Geleceği* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2020), 805.

⁶ Hüseyin Sarıoğlu, “Ahlâk: İnsan-Olma ve İnsan-Kalma Bilinci”, 806.

⁷ *Kutsal Kitap: Tevrat*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi- Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Levililer, 19:17.

şılığını bulan insana saygı meselesi, Kur'an'da "birlik"⁸ kavramı ile formüle edilmiştir. Bu formül esas alınarak oluşturulmak istenen birlikte yaşama kültürünün dinamiklerini de insan olma, empati ve hoşgörü olarak belirlemek mümkündür. Genelde tüm semavi dinlerin özelde İslam'ın bu temel dinamikleri uygulanabildiğinde toplumda barış ve huzur içerisinde yaşanabileceğini en azından sorunların üstesinden gelinebileceğini söylemek mümkündür. İşte "insan ve toplum yaşamına anlam katan, insanları sevgi, saygı zemininde bir arada tutan, sosyal bütünleşmeyi sağlayan inanç ve kanaatlerin bütünü" şeklinde tanımlayabileceğimiz dinamikler birlikte yaşama olasılığını güçlendirecektir. Eğer bu dinamikler ya da değerler toplum hayatında yer edinemezse bir arada yaşam ile ilgili problemlerle karşılaşmak kaçınılmaz olacaktır.

1.1.Bir Yöntem Olarak Kontrol Mekanizmasının Oluşturulması

Toplum ve insanın etkileşimi üzerinde çalışan bir bilim dalı olan sosyolojinin en önemli sorunlarından biri, toplumsal düzenin nasıl sağlanacağıdır. Toplumu oluşturan kalabalıkların eylemleri, davranış ve hareketleri ortaya çıkmadan önce doğru tahmin edilip belli bir temele oturtulmazsa, toplumun en küçük birimi olan ailenin dahi doğru anlamda işlemesi mümkün olamayacaktır.⁹ Öyleyse insanın davranışlarına hükmedebilmesi, yaşadığı toplumun sosyal değerlerine saygı gösterebilmesi ve sağlıklı ilişkiler kurabilmesi, onun davranışlarına yön verebilecek bir kontrol mekanizmasına olan ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır.

Tevhid, diğer tüm inanç sistemlerinden farklı olarak inanca ve inancın sistematik yapısına dokunarak toplumu kendine göre şekillendiren dini bir ilkedir. Allah'ı merkeze koyarak yeni bir hayat görüşü ve yaşam tarzı oluşturma anlayışına sahip bir inanç biçimidir. Dine ve hayata dair ne varsa tevhidin bozulması ile bozularak yok olurken; doğru bir tevhid anlayışı ile de varlığını devam ettirebilmektedir. Bu yönü ile tevhid, her açıdan muhatap toplumda, dini unsurların birbirleri ile ilişkisini sağlayarak anlamlı bir bütün oluşturmakta ve sistemli bir yapı arz etmesine neden olmaktadır.¹⁰

Tevhid, başta Allah'ın birliği olmak üzere, dinlerin birliği, insanlığın birliği, toplumu bir arada tutacak kavramların birliği, problemlerin birliği gibi çok geniş bir alanda insanlar üzerinde etkili olan inanç birlikteliği sağlamaktadır. Dini ve ırkı ayrılıkları hesaba katmadan Allah'ı, bütün insanların ilahı olarak takdim etme, yeryüzünü ve içindekileri Allah'ın bütün insanlığa verdiği nimet olarak görme gibi temel konularda son din olan İslam, diğer dinlerden farklı bir yere sahiptir.¹¹Bu anlamda "O doğunun ve batının Rabbidir; O'ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse sadece O'nun himayesine sığın"¹² ayeti ile "O'ndan başka ilah yoktur. Dirilten ve öldüren O'dur. Sizin de Rabbiniz, atalarınızın da Rabbidir"¹³ ayetlerin de ifade ettiği üzere tevhid,

⁸ Âl-i İmrân 3/103.

⁹ Nuh Akçakaya, "Sosyal Kontrolün Başka Fenomenleri Gramatik Yapılar", *Akademik İncelemeler Dergisi* 14/1 (2019), 403-442.

¹⁰ Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 3-6.

¹¹ Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", 3.

¹² el-Müzzemmil 73/9.

¹³ ed-Duhan 44/8.

Kur'ân'ın temel ilkesidir.

Fahrettin Râzî, tevhidin birçok ismi içinde barındırdığını ifade etmektedir. Râzî bu isimleri ihlas, ihsan, adalet, sözün en güzeli, güzel kelime, takva, din, kurtuluş gibi isimler olarak sıralamıştır.¹⁴ Tevhidi ifade eden ve çok çeşitli anlam yelpazesine sahip olan bu kavramlar birlikte düşünüldüğünde Allah'ın birliği esası üzerine kurulan inancın biçimi olan tevhidin, içtimai hayatı düzenleyen bir vasfı olduğunu söylemek mümkündür.

İslam tarihinde Cibrîl hadisi olarak meşhur olan rivayette Peygamber'in (as) "Allah'ı görüyormuşçasına O'na kulluk etmendir. Şayet sen O'nu göremiyorsan da O seni görmektedir"¹⁵ şeklinde tanımladığı ihsan kavramı ile tevhid esası daha da anlamlı hale gelmektedir. Çünkü ihsan üzere hareket etmenin ilk ve en önemli şartı Allah'ın kendisini gördüğüne, tüm davranışlarından haberdar olduğuna dair kat'i inançtır. Kur'ân, müşriklerin Allah tasavvuru hakkında onların "ihsan üzere" hareket etmediklerini vurgulayarak doğru bir Allah inancına sahip olmadıklarını belirtmektedir.¹⁶ Bahsi geçen ayetlerde, müşriklerin yapıp ettiklerinin Allah tarafından görülmediğine dair inançları nedeni ile hem doğruluktan uzaklaştıkları hem de ebedi bir hüsrana duçar kalacakları ifade edilmektedir. Aksi durum yani Allah'ın insanın her fiil ve davranışını görüyor şeklindeki inanç, insanda aklın faal olarak kullanıldığı bilinçli davranış halini aktive etmektedir.¹⁷

Kur'ân-ı Kerim'de hiçbir kelime alelâde ve gelişi güzel kullanılmadığından dolayı, Kur'ân'la oluşturulmak istenen hayat anlayışının doğru anlaşılması içerdiği bu kelime ve kavramların doğru anlaşılmasına bağlıdır. "و قضي ربك ألا تعبدوا إلا إياه" ayeti ile doğru bir ilah tasavvuru oluşturulmaktadır. Bu ilah, yaratan ve yarattığı âleme hükmeden, onları işiten, gören ve yaptıkları ile mükâfat ya da ceza verebilen güçlü bir ilahdır. İşte böylesine güçlü bir ilahın murakabesi altında insan, davranışlarını kontrol altında tutacak, kendi haklarından ödün vermediği gibi başkalarının hak ve hukukuna da saygılı olacaktır.¹⁸

İnsanların, huzur ve mutluluğun hâkim olduğu bir yaşam kurabilmeleri ihsana, ihsan ise doğru bir Allah inancına sahip olmaya bağlıdır. Bahsi geçen ayette net ifadeler ile Allah'tan başkasına ibadet edilmemesi emredilmiş ve Rab kelimesi ك "sen" zamiri ile Hz. Muhammed ile ilişkilendirilerek bize ait bir ilah vurgusu ön plana çıkarılmıştır. Bu ilah zayıflıktan, acziyetten uzak, tam tersine tüm güç ve kudret sıfatlarına sahip, yaratan, yarattıklarına hükmeden ve onların her yaptığından haberdar olan bir ilahdır. İşte insanlar bu sıfatlara haiz bir ilahın gözetimi altında davranışlarını sürekli kontrol altında tutmaktadırlar.

İnsanın varlık bulmasının gerçek sebebi elbette ki Allah'tır. Ama anne-babada, varlığın tali sebebidir. Varlığın hakiki sebebi olan Allah'a, kendi şanına yakışır

¹⁴ Fahreddin Râzî, *Kelime-i Tevhidin Sırları*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: Kampanya Kitapları, 2015), 59-87.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr, (Mısır: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), 1/19; Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccâc, *Sahih-i Müslim* (Kahire: Matbaatü'l-Halebi, 1955), 41/19-23.

¹⁶ Fussilet 41/19-23.

¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Huseyn et-Teymî Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 20/332.

¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/332.

şekilde şükür ve ibadetle ta'zim edilmesi gerekiyorsa anne-babada varlığın tali sebebi olması nedeni ile ta'zimi hak etmektedir. Ayet, bu benzerlikler üzerinden hareketle yeryüzünde insan-insan, insan-toplum ilişkilerinin olması gerektiği şekilde devam edebilmesi için iki kontrol mekanizması kurmaktadır. İlki gerçek varlık sebebi olan Allah diğeri ise, dolaylı varlık sebebi olan anne-babadır. Allah'a imanı olan her insan bu ayetin mefhumu gereğince anne-babaya itaat etmek durumundadır. Bu durum ebeveynlere dünya hayatında çocuklarını kontrol etme ve yönlendirme hakkı vermektedir. Burada düşünülmesi gereken husus ayetin, Allah'a şükretmeyi bir görev ve ödev olarak zikretmesinin yanı sıra anne-babaya karşıda ihsanla davranılmasını zorunlu kılmak sureti ile iki kontrol mekanizmasını da insanların vicdanlarında faal ve etkin kılmasıdır.¹⁹ Allah, yapılmasını emrettiği ibadetlerle mutlak otoritenin unutulmasına imkân vermemektedir. Aynı durum ayetin peşinden anne-babanın sürekli akıllarda tutulması, unutulmaması için "Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa"²⁰ buyurarak anne-babaya ta'zimin süresini ölüme kadar olan süre olarak belirlemektedir. Bu ise anne-babanın çocukları üzerindeki otorite süresinin onların hayatta olduğu sürelerin tamamını kapsadığı anlamına gelmektedir.²¹

Aynı surenin 19. ayetinde Allah, *وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا* "Kim de âhireti ister ve bir mümin olarak âhret için ona yaraşır bir çabayla çalışırsa işte böylelerinin çabaları karşılık görecektir." buyurarak ahret hayatında Müslümanların kurtuluşa ermesini ona yaraşır şekilde yapılan çaba ve gayretlerle ilintiledi. Bu ayette ise ona yakışan çaba ve gayretlerden en önemlileri olan Allah'a hakkı ile ibadet ve ta'zimde bulunmak, ana-babaya hürmet, saygı ve itaat ile akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkını vermek, ebedi hayatta kurtuluşun gereği olarak verilmiş, yine insanlar üzerindeki güçlü kontrol mekanizmasının kıyamete kadar korunmasını sağlamıştır.²²

1.2.Birlikte Yaşama Kültürü ile İlgili İlkeler

Sosyal hayat, karşılıklı ilişkilerin olduğu bir süreçtir. Bu sürecin olumlu ya da olumsuz işleyişi de tamamen kural ve değerlerle ilişkilidir. Bu durum sosyal değerleri, "insan ve toplum yaşamına anlam katan, insanları sevgi, saygı zemininde bir arada tutan, sosyal bütünleşmeyi sağlayan inanç ve kanaatlerin bütünüdür" şeklinde tanımlamaya imkân vermektedir. İşte bu kural ve değerlerden bazıları şunlardır;

1.2.1.Savurganlığın ve İsrafin Önüne Geçmek

İnsanın, aklını, malını ve bedenini gerektiğinden daha fazla kullanması

¹⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfîş (Kahire: Dârul-Kutubi'l Mısıriyye, 1964), 10/238.

²⁰ el-İsrâ 17/23.

²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/232; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil* (Beyrut: Dârul-Kutubi'l Arabî, 1407), 2/658; Ebû Câfer Mahmûd b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyil-Kur'ân* (Mekke: Dâru't-Terbiyye, 1431), 17/414; Seyyid Kutub b. İbrahim, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, 15/2221.

²² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/232; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/658; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/414.

anlamına gelen israf, olması makul ve mantıklı olan sınırı aşmaktır. Hangi durumda olursa olsun kullanılan şeyde haddin aşılması, ölçü ve dengenin kaybolduğu her durum israf tanımı içine girmektedir.²³ Her israf ise zulümdür. Bu nedenle tüm semavi dinler genelde, özelde ise İslam dininde, ahlaki ilkelerdeki yıkıcı etkileri nedeni ile israf yasaklanmıştır.²⁴

İçinde yaşadığımız zaman, yerel ve küresel boyutta bireyi ve toplumu etkileyen sorunların başında tebzîr/savurganlık olduğuna işaret etmektedir. Durum böyle iken tebzîr/israf gerçeği günümüz ekonomistlerinin gözden kaçırdığı ama bunun sonucunda birçok aile ve ülke ekonomisine olumsuz yansıyan hatta dağılmalarına sebep olan bir etken olduğu görülmektedir. Bu nedenle hangi din ya da düşüncenin müntesibi olunursa olunsun yaşadığımız coğrafya içerisinde israftan kaçınarak yaşamadığımız sürece insanlığı birçok felaketin beklediği bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. “إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا” “Çünkü savurganlar şeytanların dostlarıdır. Şeytan da rabbine karşı çok nankördür.”²⁵ ayetinde savurganları şeytanın kardeşleri olarak niteleyen²⁶ Allah, israf ile yapılan işin çirkinliğine işaret etmiş, bu meyanda şeytanın yaptığı işlerle müsriflerin işleri arasında bir teşbih yapılarak bu şen'i eylemden, şeytandan uzak duruyormuşçasına uzak durulması gerektiğine vurgu yapmıştır.²⁷ Diğer taraftan Râzî'ye göre âyeti kerimede şeytanın özelliği olarak geçen “kefûr”dan maksat, şeytanın, Allah'a olan isyanı ve bozgunculuk yapıp insanları yoldan saptırmaya kendini adanmasıdır. Bunun gibi Allah'ın dünya hayatında mal ve servet ile zenginleştirdiği kişi, kendisine Allah tarafından verilen bu zenginliği rızasına aykırı yollarda kullanırsa o da şeytanın niteliği olan kefûr sıfatıyla nitelendirilir.²⁸

Günümüzde israfın bu denli büyük boyutlara ulaşmasında en büyük faktör, kapitalizm adı verilen üretim araçlarının özel mülkiyetine ve bunların kâr amacıyla işletilmesine dayanan bir ekonomik sistemdir. Bu sistemin dünya ekonomi anlayışına hâkim olması ve hâkimiyetini korumak maksadı ile her yolu denemesi, bu durumu körükleyen bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ekonomik sistem, insanları daha fazla tüketime teşvik etmek için, ihtiyaçları manipüle etmiş, kitle iletişim araçlarını, moda unsurunu, yaşlanma karşıtı ürünleri, alışveriş merkezlerini ve en son olarak sınırsız harcamanın daha kolay yapılabilmesi için kredi kartı gibi her yolu kendi çıkarları doğrultusunda kullanmış ve başarılı da olmuştur. Kredi kartı ile her istediğini alabilmenin önündeki engelleri kaldıran insan, fütursuzca harcama yarısına girmiştir. Bu durum insanların israf ve savurganlığı normalleştirmesine ve bunun toplumların genel kabul gören bir özelliği haline gelmesine neden olmuştur. Hatta öyle olmuştur ki; insanların ihtiyaç algısı elindeki ürünün yenisi çıktığında bu

²³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/328; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/658; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/414.

²⁴ el-İsrâ 17/27.

²⁵ el-İsrâ 17/27.

²⁶ el-İsrâ 17/27.

²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/568; Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ud b. Muhammed Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzak Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 5/89; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/661; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/328.

²⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/328.

yeninin ihtiyaç olarak algılanmasına neden olacak şekilde değişmiştir.²⁹ İşte insan, bu yeni algı ile her yeni çıkan şeyi alarak daha çok tüketime yönelmiş, savurganlık tanımı içerisinde söyleyebileceğimiz hedonik, sembolik ve gösterişçi tüketim türleri toplumun ekonomik düzeyi en düşük olanından en yüksek olanına kadar herkesi kuşatmasına sebep olmuştur. Bu anlayış, özellikle kalkınmışlık düzeyi düşük ve de Müslüman toplumlarda toplumsal bir özellik halini alarak artık hiç kimse tarafından yadırganmayan, toplumun bir gerçeği haline geldi. İşte tam da bu sebeplerden dolayı İslâm, idarecilere, el-İsrâ suresinde mübezzir olarak tarif edilen mürşid kişilerin mali birikimlerine, varlıklarını saçıp savurarak israf etmesinin ve bu savurganlığı sebebi ile bakmakla yükümlü olduğu aile bireylerinin ve toplumun maruz kalacağı zararların önüne geçmesi maksadı ile hacr koyma yetkisini vermiştir.³⁰

Toplumun, kapitalizmin baskı ve manipülasyonları ile edindiği yeni ihtiyaç algısı ile ortaya çıkan toplumsal sefahat, bireysel, toplumsal ve çevresel anlamda birçok yıkıma neden olmuştur. Her geçen gün üzerinde yaşadığımız dünya da hepimize ait olan kaynaklar savurgan zümre tarafından yok edilmektedir. Buna ilaveten ağır borçların altında psikolojik buhrana sürüklenen ve intihara kalkışan insanların sayısı da her geçen gün artmaktadır. Bu durumun ise bu insanların ailelerinde psikolojik sorunlara sebep olarak ailelerin dağılmasına, kişisel zevkleri peşinden koşan egoist, bencil insanların çoğalmasına neden olduğu düşünüldüğünde ayetin ifade ettiği anlamın ne denli önemli olduğu görülecektir.

1.2.2.Cimriliği Yasaklamak, Paylaşmayı Öngörmek

İslam ahlak düşünce sistemi, dört temel erdemle özetlenebilir. Bunlar akıl, adalet, cesaret ve cömertliktir. Bu dört temel erdemle karşıtı ise, zulüm, cehalet, korkaklık ve cimriliktir.³¹ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere her erdemli davranışın bir zıttı bulunmaktadır ve cömertliğin zıttı ise cimriliktir. Her erdemli davranış iyi iken, zıtları insanlar arasında yerilen ve istenmeyen davranışlardır.³²

Sürekli kazanma ve biriktirme içgüdüsünün bir yansıması olarak cimrilik, insanı olumsuz etkileyen bir sapkınlık türüdür. Arka planında geleceğe yönelik bir hazırlık ve güven maksadı güden her türlü tutumluluk normal olmasına rağmen, cimriler için bunu söylemek mümkün değildir. Çünkü cimri, normatif değerlerin dışına çıkarak tutumlu olmanın mantıksal amaçlarının ötesine geçmektedir. Cimrilik, insanın madde ile olan içsel bağının değiştirilerek, onu bağımlılık derecesinde sevmesine ve maddeyi vasıta değil amaç edinmesine sebep olmaktadır.³³ İşte bu yönü ile

²⁹Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/568; Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, 5/89; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/661; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/328.

³⁰H. Yunus Apaydın, "Hacir" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 14/513-517.

³¹Ebu Ali Ahmed İbn Muhammed İbn Yakub Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, çev. Abdulkadir Şener v.dğr. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), 30-37; İbn Hazm Ebû Muhammed, *Ahlak el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâtî'n-nüfûs*, çev. Cemalettin Erdemci- Hasan Hüseyin Bircan (Van: Bilge Adam yayınları, 1983), 112-113; Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (Dem Yayınları, 2020), 156; H. Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı, 1994), 170-209.

³²David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (Kabalıcı Yayınları, 2002), 241; Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Dini (Ciltli) İtikat, İbadet, Ahlak* (Ankara: Nur Yayınları, tarihsiz), 253.

³³M. Münir Raşit Öymen, *Psikoloji Sosyoloji ve Pedagoji Açısından Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Murat Matbaacılık, 1975), 47.

cimrilik artık kişi de psikolojik bir hastalık haline dönüşmektedir.³⁴

Cimrilik hastalığı hem bireysel hem de toplumsal anlamda birçok zarara yol açmaktadır. Kişi merhamet duygularını kaybetmekle kalmayıp, daha çok kazanma ve biriktirme uğruna başka insanların canına ve malına zarar verebilmektedir.³⁵ Hatta bununla da kalmayarak gündelik hayatını ve davranışlarını da etkilemekte, onun aklını ve fikrini esir alarak kimlik problemleri yaşamasına neden olabilmektedir. Böylece insan ölçülü ve dengeli davranabilme yetisini de kaybetmiş olmaktadır.³⁶

Cimrilik bireysel anlamda insanın, toplumdan korkarak uzaklaşmasına, uzlet hayatını tercih etmesine, vicdan azabı ve pişmanlık gibi olumsuz duygular yaşamasına neden olmaktadır. Tüm bu nedenlerden dolayı kendisine Allah tarafından nimet olarak verilen varlıklar onun için, huzur ve neşe kaynağı değil, mutsuzluğun temel sebebi olur. Çünkü biriktirme hırsı, doğal ihtiyaçlarını bile karşılamasına engel olurken, bitecek hissiyatı akıl ve gönül dünyasında ciddi tahribatlar yaşamasına neden olmaktadır.³⁷

Cimriliği hayat felsefesi haline getiren bireylerin toplumsal ilişkileri de çıkar üzerine kurulmuştur. Rant ve çıkar ilişkilerine dayalı dostluklar bu durum devam ettiği sürece dost kalabilirler. Ne zaman ki bu çıkar birlikteliği son bulursa işte o zaman mevcut dostluk, amansız bir düşmanlığa dönüşecektir. Bu nedenle cimri insanların toplumsal ilişkileri neredeyse yok denecek kadar az olup insanlar arasında itibar ve saygınlıkları da bulunmamaktadır. Cimrilik sebebi ile aile bağları zayıflamakta hatta tamamen kopmaktadır. Buna bağlı olarak aile ve toplumsal anlamda birlikteliğin göstergesi olan yardımlaşma, merhamet gibi insani duygular da kaybolmaktadır. Bunun sonucu ise tek ve yalnız bir hayata mahkûm olmaktadır.³⁸

Görüldüğü üzere cimriliğin hem birey hem de toplum üzerinde olumsuz yansımaları bulunmaktadır. İnsan fitratını en iyi bilen Allah قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُوراً "De ki: "Rabbimin rahmet hazinelerine eğer siz sahip olsaydınız, harcanır korkusuyla kısıtçıya kısırdınız. İnsanoğlu çok eli sıkıdır"³⁹ buyurarak önce onun yaratılış kodları içerisinde cimriliğin bulunduğuna dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra aynı surenin 29. ayetinde ise وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُوراً "Eli sıkı olma, ölçsüzce eli açık da olma; sonra kınanacak, kendi kendine hayıflanacak duruma düşersin"⁴⁰ buyurarak cimriliği ve israfı yermektedir.

Zemahşerî bu ayetin tefsirinde, insanın sahip olduğu maddi varlıklar içerisinde Allah'ın hakkı bulunduğunu, cimrilerin cimrilikleri sebebi ile Allah'ın hakkını

³⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 161.

³⁵ Mustafa Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı* (Ensar Neşriyat, 1991), 28.

³⁶ Ebu'l-Hasan Mâverî, *Maddi ve Manevi Yüce Hedefler*, çev. Bergamalı Cevdet Efendi (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 502; Murtazâ Mutahharî, *İnsan-ı Kamil* (Akademi Yayınları, 1989), 192.

³⁷ Christian Gotthilf Salzmann, *Çocuğunuzu Yanlış Eğitiyorsunuz*, çev. M. Cahit Gündoğdu (Hayat Yayınları, 2006), 133.

³⁸ Tuncer Elmacioğlu, *Bilgece Yaşamak* (İstanbul: Beyaz Yayınları, 1999), 133; Hasan Haksan, *Çağdaş Görgü Sözlüğü* (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1967), 19.

³⁹ el-İsrâ 17/100.

⁴⁰ el-İsrâ 17/29.

fakir ve ihtiyaç sahiplerine vermediğini, müsriflerin ise kontrolsüz harcamaları ve dağıtmaları sebebi ile bu görevi yerine getirmekten aciz kaldıklarını ifade etmektedir. İşte bu nedenle ayetin muhtevası içerisinde birisi ifrat olan israf ile diğeri tefrit olan cimrilikten uzak durulması gerektiği ifade edilmektedir.⁴¹

Râzî'ye göre, bir önceki ayette Hz. Muhammed'e infak etmesi emredilirken bu ayette ise bu infakın nasıl olacağı hakkında bilgi verilmektedir. Furkan suresi 67. ayette "Onlar ki harcadıkları vakit ne israf ne de sıklık yaparlar, ikisi arası ortalama olur" buyurmak sureti ile infakın orta halli olması gerekliliğine işaret edilmiştir. Infakın, bu yöntem ile hem kendine hem ailesine hem de akrabalarına darlık ve sıkıntı vermeyecek şekilde yapılması "Eli sıkı olma" ayetinin ifadesi ile Allah resulünden istenmiştir. Özetle Râzî, insanın, biri ifrat olan cimrilik ile diğeri tefrit olan saçıp savurmak arasında bir orta yol bulması gerektiğini söylemektedir. Çünkü Allah, "Böylece sizi, vasat (örnek, mutedil) bir ümmet yapmışızdır"⁴² buyurmak sureti ile insanların orta yolu tercih etmeleri gerektiğini bildirmiştir.⁴³ Yine Râzî "kınanmış" olma fiilinin, malını tamamen zayi etmesinden ve çoluk çocuğunu sıkıntı ve darlığa düşürmesinden dolayı hem kendisinin hem de arkadaşlarının onu kınaması anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu kınama neticesinde sahip oldukları üzerinde cimrilik yapanlar, Kaffâl'in da ifade ettiği gibi bineği yorgunluktan dolayı hareket edemeyen ve bu sebeple yolda kalan kimselere benzemektedir. Çünkü insanın sahip olduğu tüm zenginlikler, Allah'ın insanlara verdiği ömür nimetinin sonuna ulaştıran bir binit gibidir.⁴⁴

1.2.3. Bireyi ve Toplumu Koruma Altına Almak

Bir fert ve toplum inşa etme maksadı güden Kur'ân'ın düzeltmek maksadı ile müdahil olduğu konulardan biri de nüzul döneminde reel bir vakıa olarak hayatiyetini devam ettiren "çocukların öldürülmesi" konusudur. Nüzul coğrafyasında fiziksel bir vahşet olarak beliren ve arka planında çeşitli itikadî ve kültürel sebeplerin bulunduğu bu vahşi eylem, Kur'ân'da "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَسْبَ إِفْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِبَائُكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ كَانُوا خَطَا كَبِيرًا" "Fakirlik korkusuyla çocuklarınızın canına kıymayın! Biz onların da sizin de rızkınızı veririz. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahtır"⁴⁵ ayetinde çok açık ve net bir dille kınanarak ilahi bir tavır ortaya konulmuştur. Bahsi geçen cinayet günümüzde her ne kadar Arap cahiliye toplumunda cereyan ettiği şekilde olmasa da halen varlığını devam ettirmektedir. Bu nedenle klasik ve modern dönem bilim insanları, ilgili ayetleri çağın gereklerine hitap edecek şekilde bir yorumlama gayreti göstermişlerdir.⁴⁶

Çocukların öldürülme konusu, Kur'ân-ı Kerim'de yedi ayette

⁴¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/662.

⁴² el-Bakara 2/143.

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/330.

⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/330.

⁴⁵ el-İsrâ 17/31.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/578; Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, 5/90; Ebu't-Tayyib Muhammed Sâdık Han b. Hasan b. Ali ibn Lutfullah Kinnûcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 7/384; Seyyid Kutub b. İbrahim, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, 15/2223.

zikredilmektedir. Bu ayetlerin beşinde قتل “katl”,⁴⁷ bir ayette اَيْمِسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ifadesi ile⁴⁸ bir yerde de الْمَوْدَّةُ “kelimeleri kullanılarak anlatılmıştır. Bu yedi ayetten biri hariç diğerlerinin Mekki ayetlerden olması, Medine döneminde bu sorunun neredeyse bitmiş olduğuna işaret etmektedir. Bu durum ise Kur’ân’ın insanların gönül dünyalarında bu kadar kısa sürede nasıl bir dönüşüm sağladığını göstermesi açısından oldukça önemlidir.⁵⁰

Kur’ân, çocukların öldürülmesini yasaklayan ayetlerle öncelikli olarak yaşam hakkı olan her bireyin bu hakkını koruma altına almayı murat etmektedir. Bu amaçla ilahi öğretiler ışığında insan, vahyin terbiyesinden geçirilmektedir. Muhatap toplumun yaşadığı dönemde kanayan bir yara olan bu problem çok kısa bir süre içerisinde çözüme kavuşturulmuş olsa da ilgili ayetler hali hazırda hala güncelliğini korumaktadır.⁵¹

Mevdûdî, neslin devamını engellemeye yönelik her eylemin, milletlerin yok olmasına neden olduğunu, bunun ise insanlığa karşı işlenmiş bir suç olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ayetlerde bahsi geçen öldürme şekli bir yöntem olup burada eleştirilen ya da sapkınlık olarak ifade edilen öldürmenin nasıl yapıldığı değil bizzat öldürmenin kendisidir.⁵²

Kur’ân yolu adlı tefsirde de anne karnında öldürülen çocuklarla diri diri toprağa gömülen çocukların aynı kategoride olduğu belirtilmektedir. Günümüzde kadının güzelliğinin bozulması, çocuğun bireysel hayata engel olması gibi sebepler nüzul dönemindeki çocuk katlinin sebeplerine ilave edilmiştir. Neticede sonucu aynı olan vahşice bir eylem işlenmektedir.⁵³

Râzî’nin ayetin tefsirinde belirttiğine göre önceki ayetlerde Allah, evlatların anne-babalarına nasıl davranacağına ilişkin öğretileri verdikten sonra bu ayette de anne-babanın çocuklarına nasıl davranması gerektiğini anlatmaktadır. Ayet, çocukların ebeveynlerine karşı, ebeveynlerin de çocuklarına karşı sevgi, saygı, merhamet üzerine kurgulanmış bir davranış biçimi içerisinde olmaları gerektiğini ifade etmektedir. Aksi halde mikro anlamda toplumun en küçük yapı birimi olan aile kurumu zarar görecektir ve dağılmasına neden olacak, makro anlamda da toplumlar olumsuz etkilenecek dünyada huzur ve güven ortamı kalmayacaktır. Bunun yanı sıra Râzî, çocukların öldürülme gerekçesi olarak fakirlik korkusunun bir inanç ve teslimiyet sorunu olduğuna da işaret etmektedir. Çünkü Allah bu surede rızkın her insana bizzat kendisi tarafından ulaştırılacağını beyan etmektedir. Bu kadar açık ve net bir ayete rağmen bu endişeyi yaşamak bir iman sorunudur. Şayet çocukların öldürülme sebepleri cahiliyede olduğu gibi kız çocuklarının kıskanılması ise, o halde de bu,

⁴⁷ el-En’âm 6/137, 140, 151; el-İsrâ 17/31; el-Mümtehine 60/12.

⁴⁸ en-Nahl 16/59.

⁴⁹ et-Tekvîr 81/8-9.

⁵⁰ Yavuz Yıldırım, “İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 7 (17 Nisan 2012): 95.

⁵¹ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 5/559.

⁵² Ebu’l -Âlâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayani (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 1/599.

⁵³ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu*, 2/486-487.

dünyaya bir son hazırlanması anlamına gelmektedir. Çünkü insan fitratı doğup, büyüme, evlenme ve çoğalma üzerine kurulmuştur.⁵⁴

Günümüzde modern tıp alanındaki gelişmelere bağlı olarak geçmişte gündem olmayan bu nedenle fıkıh literatüründe yeri olmayan klonlama, taşıyıcı annelik, yapay tohumlama, embriyo dondurma ve süt bankaları gibi uygulamalar neslin dejenerasyonuna yönelik birtakım uygulamalar olduğu görülmektedir. Bu fitrata aykırı uygulamalardan klonlama yolu ile babanın olmadığı, kadın merkezli bir nesil inşa etme gayreti ön plana çıkmakta olup aile olgusu çökertilmeye çalışılmaktadır. Hâlbuki Kur'ân bu alanın sınırlarını "...Allah'ın yaratmasında değişme olmaz"⁵⁵ diyerek netleştirmiştir. Taşıyıcı annelik denilen uygulama da baba ya da üçüncü bir erkek tarafından sağlanan üreme hücrelerinin taşıyıcı anneye cinsel birleşme olmaksızın ulaştırılması neticesinde bir bebeğin dünyaya getirilmesidir.⁵⁶ Bu ve benzeri yukarıda sıraladığımız her bir yöntem Allah'ın insanlar için kodladığı fitratı bozan ve aile olgusunu dağıtan eylemler olmasından dolayı haramlığı üzerinde tartışmaya mahal dahi yoktur.⁵⁷

1.2.4.Neslin Devamını Sağlamak

İnsanoğlunun içerisinde bulunduğu sürekli değişim hali inkâr edilemez bir gerçektir. Ama insandaki ego, saldırganlık ve fizyolojik güdüler ilk insandan itibaren hiç değişmemiştir ve değişmeyecektir. Sosyal hayata ilişkin olarak koyduğu emir ve yasaklarla Kur'ân, insanı merkeze koymuştur. Bu nedenle Kur'ân'ın her döneme dair söyleyeceklerinin olması ve bunların da kabul edilebilir olması olağan bir durumdur. Bu bağlamda insanın yaratılışında var olan eğilimlere karşı aileyi ve toplumu korumak için Kur'ân, birtakım önlemler almıştır. "وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا"⁵⁸ "Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur"⁵⁸ ayeti ile Kur'ân hem bireyleri hem de toplumu muhatap edinmiştir. Bu ilahi emirle Allah, zinayı haram kılmanın yanı sıra ona yönelten, yapılması için fırsat ve zemin hazırlayan her türlü eylemi de yasaklamaktadır. Bireyden, bu ayetin gereğince zina ve zinaya sebep olacak her türlü menhiyattan uzak durması istenmişken, dolaylı olarak toplumdan da zinayı önleyici tedbirler alması ve zinaya sebep olan eylemleri ve sebepleri ortadan kaldırması istenmiştir. Bu kapsamda zinayı engelleyecek bir çevrenin oluşturulması için gerekli tüm eğitsel ve hukuki düzenlemelerinin yapılması görevi de dolaylı olarak topluma düşmektedir.⁵⁹

Kur'ân, insan hayatını Allah'ın iradesi doğrultusunda düzenlerken bir takım kanuni ve hukuki düzenlemelerin olması gerektiğini de ifade etmektedir. Bu anlamda İslam, zina ve zina iftirası gibi suçlara cezai müeyyideler belirlemiş,⁶⁰ teşhirciliğin önüne geçmek için insanları tesettür emri ile mükellef tutmuştur.⁶¹ Harama

⁵⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 20/331; Seyyid Kutub b. İbrahim, *fî Zılâli'l-Kur'ân*, 15/2223.

⁵⁵ er-Rûm 30/30.

⁵⁶ İsmail Köksal, *Genetik Kopyalamanın Fıkıhî Yönü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 115.

⁵⁷ Mesut Bayar, "Neslin Korunması İlkesinin Kapsamına Dair Bir İnceleme", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 139-140.

⁵⁸ el-İsrâ 17/31

⁵⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'ân*, 3/107.

⁶⁰ en-Nûr 24/3-4.

⁶¹ en-Nûr 24/31.

bakılmasını ve fuhşu şiddetle yasaklamıştır.⁶² Zinaya teşvik eden, içeriğinde cinsellik ihtiva eden söz ve söylemlere sahip şarkı ve türküler, oyun ve resimleri yasaklamış, evliliğe teşvik ederek önündeki engelleri kaldıracak düzenlemeler yapmıştır.⁶³ Diğer yandan aile kurumunun önemine dikkat çeken İslam, aile kurumunun dağılmasına sebep olacak her eylemin de karşısında olmuştur. Bu eylemlerden biri olan zina, neslin karışmasına ve zina sebebi ile işlenen cinayetlere sebep olacağından insanlar arasında olması murat edilen huzur ve sükûnet ortamının bozulmasına sebep olacaktır.⁶⁴

Zina, evli bireylerin birbirlerine karşı hissettikleri muhabbet ve sevgiyi tüketen bir eylemdir. Zina işlenmesi durumunda sevgi, saygı ve sükûnet esası üzerine kurulu bir aile birlikteliğinin yürütülmesi mümkün değildir. Özellikle ataerkil bir anlayışa sahip toplumlarda evlilik dışı ilişkilerde en fazla mağdur edilen kesim kadınlar olmaktadır. Çünkü bu toplumlarda namus kavramının muhatabı-tüm yanlışlığına rağmen- kadınlardır. Bu nedenle zinaya karışmış kadınlar, toplum nezdinde ötelenmesi ve uzak durulması gereken kadınlar olarak nitelendirilmektedir.⁶⁵

Râzî bu ayetin tefsirinde, zinanın birçok olumsuz duruma neden olduğunu ifade etmiş ve bu olumsuzlukları; neseplerin karışması ve kaybolması, namus davası nedeni ile işlenen cinayetler, kadının iffetini kirletmesinden dolayı toplumdan tecrit edilmesi, zina eyleminin yaygınlaşması ve kadınlar adına güven ortamının kaybolması olarak sıralamıştır.⁶⁶

Yine insan olmanın gereği tek eşli bir hayatın tercihidir. Zinaya bulaşan bir erkek için tek eşli hayatı devam ettirmesi zor olacaktır. Bu durum, insanın canlılar arasında eşrefi mahlûk olma sıfatını ortadan kaldıracak ve onun sıradan bir canlı olmasına neden olacaktır. Diğer taraftan evlilik sadece şehveti teskin etmek maksadı ile yapılmayıp hayatın her yönden paylaşılmasını sağlayan önemli bir müessesedir. Bu yükümlülük ancak birbirlerine saygı, sevgi hisseden ve birbirlerine güven veren eşlerle yerine getirilmesi mümkündür.⁶⁷

Seyyid Kutub ise, zina eylemini adam öldürmenin bir çeşidi olarak görmüştür. Çünkü zina eylemi ile hayatın özü olan meni başka bir rahme bırakıldığı için dolaylı olarak bir öldürme eylemi gerçekleşmektedir. Çünkü bu yolla dünyaya gelen çocuklar çoğu zaman kendi kaderlerine terkedildiklerinden dolayı ya ölümle ya da kararlı hayatları ile ölüme terkedilmiş olmaktadır. Ayrıca zina suçunu işleyen erkek ve kadından her biri zina sonucu doğacak bebeği ya doğmadan önce ya da doğduktan sonra ortadan kaldırmaya yönelik bir çabanın içine girmektedirler ki bu bir cinayettir. Bu cinayetler ise neticede bir toplumun yok edilmesi anlamına gelmektedir.⁶⁸

⁶² en-Nûr 24/29-30.

⁶³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'ân*, 3/107; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/661; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/331; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/438.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/331-332.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/331-332.

⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/331-332; Seyyid Kutub b. İbrahim, *fî Zılâli'l-Kur'ân*, 15/2225.

⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/331-332; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kurân*, 10/254.

⁶⁸ Seyyid Kutub b. İbrahim, *fî Zılâli'l-Kur'ân*, 15/2224.

1.2.5.Cinayeti Engelleyerek Dünyada Huzur ve sükûneti Temin etmek

Varlıklar âlemi içerisinde en mükemmel özelliklere sahip varlık insandır. Allah tarafından gönderilen tüm dinlerin gerçek amacı insanoğlu için dünya ve ahiret mutluluğunu temin etmektir. Bu mutluluğu elde etmek için insana düşen, Allah tarafından gönderilen ve sadece insanın mutluluğunu esas alan ilke ve prensipleri yaşaması ve bunların yaşanmasını sağlamaktır.

Âdem peygamber ile başlayan ilahi dinlerin genel adının İslam yani barış ve esenlik olması itibarıyla gönderilen bütün semavi dinler, insanın en temel hakkının yaşama hakkı olduğu üzerinde ittifak etmiştir. Çünkü yaşama hakkı olmadan insanın diğer haklarını elde etmesi olanaksızdır.⁶⁹ Bu nedenle semavi dinlerde insan ne kadar kıymeti haiz bir varlık ise, yaşama hakkı da o kadar önemlidir. Bu bağlamda semavi dinlerin kutsal kitapları incelendiğinde insana ve onun yaşam hakkına ne kadar değer verdiğini gösteren ilahi mesajların bulunduğu görülecektir. Hz. Muhammed tüm insanlığa "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مُنْصُورًا" "Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın. Bir kimse haksızlıkla öldürülürse velisine yetki verdik; ancak o da öldürme hususunda sınırı aşmasın; çünkü o, yeterince yardıma mazhar olmuştur."⁷⁰ ayeti ile insanın yaşam hakkının korunması gerektiğini tebliğ ederken, Hz. Musa'da kavmine, "Adam öldürmeyeceksin"⁷¹ diyerek insanların öldürülmemesi gerektiğini tebliğ etmiştir. Bu pasajda açık ve net olarak toplumsal huzur ve sükûneti sağlayacak ilkeler arasında insanın yaşama hakkı koruma altına alınmıştır. Bu ve benzeri daha birçok pasajı içerisinde barındıran Tevrat, bu emirleri ile doğrudan ya da dolaylı yollarla insanın hayat hakkını önemsemiş ve onu koruma altına almıştır. Aynı şekilde İncil'de de "Çünkü kötü düşünceler, cinayet, zina, fuhuş, hırsızlık, yalan yere tanıklık ve iftira hep yürekten kaynaklanır"⁷² pasajı ile insanın yaşam hakkı koruma altına alınmıştır. Buna benzer daha birçok mesajın bulunduğu Tevrat ve İncil'de, insanın hayat hakkını koruma adına adam öldürme eylemi yasaklanmış ve bunun Allah'ın emri, dünya ve ahiret mutluluğunun da anahtarı kabul edildiği açıkça belirtilmiştir. Hatta Tevrat adam öldürmeyi sadece yasaklamakla kalmamış, kasten bir cana kıyan kişi hakkında işlediği fiilin aynısı (kisas) ile cezalandırılmasını da emretmiştir.⁷³

İlahi dinlerin sonuncusu olma özelliğine sahip İslam dini de diğer ilahi dinlerden farklı davranmamış, o da insanın yaşam hakkına değer vermiş ve onu koruma altına almıştır. Kur'ân'ın pratiği olan peygamber sözleri ve uygulamaları da bu minvalde olmuştur.⁷⁴ Kur'ân'a göre insanı yaratan, yaşatan ve ecel ile belirlediği yaşam süresinin nihayetinde öldüren tek güç Allah'tır. Mülk suresinde الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ "Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu denemek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur. O, güçlüdür, çok bağışlayıcıdır"⁷⁵ ayetinde

⁶⁹ Seyyid Kutub b. İbrahim, *fî Zılâli'l-Kur'ân*, 15/2224.

⁷⁰ el-İsrâ 17/33.

⁷¹ *Kutsal Kitap: Tevrat*, Çıkış, 20:19.

⁷² *Kutsal Kitap: İncil*, Luka, 15:19.

⁷³ *Kutsal Kitap: Tevrat*, Çıkış 21:23; *Kutsal Kitap: Tevrat*, Levililer 24:17; *Kutsal Kitap: Tevrat*, Tesniye 19:21.

⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/334; Beğavî, *Meâlimu't-tenzil fî tefsiri'l-Kur'ân*, 3/131.

⁷⁵ el-Mülk 67/2.

yaratan ve yaşatanın Allah olduğu ısrarla vurgulanmıştır. Hatta kâinat ve içerisindeki her şeyin insan için yaratıldığını söyleyen Kur'ân ayetleri, Allah nazarında insana ne denli önem verildiğini de göstermektedir.⁷⁶

Diğer taraftan insanların birlikte huzur ve güven içerisinde yaşayabilmelerini sağlayabilecek en geçerli ilke başkalarının yaşam hakkına riayet etmektir. Bir insanın öldürülmesi ile ondan sadece yaşama hakkı elinden alınmamakta, ölümüne bağlı diğer tüm hakları da elinden alınmaktadır.⁷⁷ Hâlbuki yaşam hakkı kişinin mülkü olmayıp Allah tarafından emanet olarak verilmiş bir haktır. Bu emanet ise tüm insanların koruması için yine onların uhdesine verilmiştir. Bu nedenle ister öldürme sureti ile olsun, isterse hayatını devam ettirmek için gerekli olan imkân ve ihtiyaçlarının elinden alınması şeklinde olsun hiçbir şekilde insanın yaşama hakkı elinden alınamaz. Ancak hayatı verenin izin verdiği hususlar bunun dışındadır.⁷⁸

İslam'ın insanın yaşam hakkına verdiği önemi göstermesi açısından katil için belirlediği cezalarda büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda öldüren için kısası öngören İslam, yaralamalarda da bizzat aynı cezayı vermek sureti ile insanın hayat hakkını muhafaza etmeye çalışmıştır. Bu duruşu ile İslam hem bireyin hem de toplumun huzur ve güven içerisinde yaşamasına yönelik tedbirler almıştır.

Bu tedbirlerin yanı sıra İslam, kişilik bozukluğu olan bireyleri de önemsemiş onları topluma kazandırmaya önem vermiştir. Anti sosyal kişilik bozukluğu;” toplumun belirlediği normlara uymakta zorlanan, toplumca suç sayılan iş ve eylemleri sürekli yapma eğilimi gösteren bireylere verilen isimdir.” Bu tanıya sahip kişiler toplumsal hayatta kendilerine düşen sorumluluğu yerine getiremeyen, ani harekete geçen, çoğunlukla saldırgan tavırlar gösteren kişilerdir. Bu kişiler suç işlediklerinde pişman olmadıkları gibi özdenetimleri de yoktur. Bu nedenle verilen cezalar bu kişilerin suç işlemelerini engelleyememektedir.⁷⁹ Bu davranış bozukluğuna dair bir önlem alınmadığı sürece toplumda işlenen suçların azaltılması veya ortadan kaldırılması mümkün olmayacaktır. Hz. Muhammed bu kişilerden her birine farklı yollar ve alternatifler sunarak onları ve dolayısı ile tüm toplumu suçlardan arındırmaya çalışmıştır.⁸⁰ Böylece anti sosyal kişilik bozukluğuna sahip bireylerin de topluma kazandırılması mümkün olabilmektedir. Bu alternatif yollara örnek olması açısından mesela zina suçu işleyen bir kimseye harama bakmamasını söylemek, oruç tutmasını ya da evlenmesini tavsiye etmek, cinsel söylemlerden ve bu söylemlerin yapıldığı ortamlardan uzaklaşmasını istemek akla gelebilecek peygamber tavsiyeleridir.⁸¹ Yine suça sevk eden etkenlerden biri olan öfkeyi kontrol edememe haline karşı, Allah'a sığınmayı, abdest alınmasını, ayakta ise oturulmasını, oturuyor ise

⁷⁶ Lokman 31/20.

⁷⁷ Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî, Te'vilâtü ehlü's-sünne* (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 7/140.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/333.

⁷⁹ M. Orhan Öztürk- Aylin Uluşahin, *Ruh sağlığı ve Bozuklukları*, (Ankara: Nobel Tıp Kitapları, 2016), 2917.

⁸⁰ Beril Yavuz Bozdoğan, “Mükerrer Suçluluk, Davranım Bozukluğu ve Antisozyal Kişilik Bozukluğu'nun Ortak Değişkenleri Üzerine Bir Derleme”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 15/24 (2020): 2914-2934.

⁸¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim Buhârî, *Sahîhi Buhârî, thk. Topluluk* (Mısır: Dâru Tâku'n-Necât, 1422), 3/5065.

yatılmasını tavsiye eden peygamber tavsiyeleri⁸² kişiyi içinde bulunduğu olumsuz ruh halinden uzaklaştırabilecek yöntemlerdendir. Dolayısı ile İslam, suça zemin hazırlayan ortamları yasaklamak sureti ile suçu, işlenmeden engelleme yoluna gitmiştir. Kur'ân' da zinaya⁸³ ve yetim malına yaklaşılmaması⁸⁴ ile ilgili ayetler suçun işlenmeden önce engellemesine dair örnek olarak verilebilecek ayetlerdir.

1.2.6.Huzur ve Güvenliğin Temini İçin Malı Koruma Altına Almak

İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem ile son peygamber Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin temel hedefi insana ulaşmak ve onun hem dünya hem de ahiret saadetine temin etmek olmuştur. Bunun sağlanabilmesi ve insanoglunun onurlu bir hayat yaşayabilmesi bir takım temel hakların varlığı ile mümkün olmaktadır. Din, akıl, can, namus ve malın korunması bu hakların en önemlilerindendir. "وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولا وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوا" "Ölçtüğünüz zaman tastamam ölçün ve doğru terazi ile tartın. Bu hem daha iyidir hem de sonucu daha güzeldir"⁸⁵ ayetleri bu temel haklardan malın korunması ve buna bağlı olarak insanın huzur ve güven içerisinde yaşamasını sağlama maksadı gütmektedir.

İnsanın eşya ile olan bu münasebeti ve nesnelere sahip olmak için verdiği mücadeleye, mülkiyetin temellendirilmesini ve mülkiyetin nasıl şekillendirileceği konusunu gündeme getirmiştir. Mülkiyet "insana eşya üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi veren bir haktır."⁸⁶ Ama tasarruf hakkı mülkiyetin mutlak ölçüsü değildir. Söz gelimi yetimin malına vasilik yapan kişi onun malında tasarruf hakkı bulunmasına rağmen söz konusu malın sahibi değildir ve sonsuz tasarruf hakkı da yoktur.⁸⁷ Bunun yanı sıra kişiye verilen eşyalar üzerindeki yetkiler İslam hukukunda denetime tabi tutulmuştur.⁸⁸ İslam hukukunda suçlar bu anlamda üç kısma ayrılmıştır. Birinci kısım suçlar, adam öldürmekle ilgili suçlardır ki, bu suçlar "hakkı ademiye" denilen şahsın haklarına karşı işlenen suçlar kapsamındadır. Bu suçlarda kişisel haklar öncelendiğinden dolayı af ve sulh geçerlidir.⁸⁹ İkinci kısım suçlar ise Allah'a karşı işlenen suçlar kapsamına alınmıştır. Hırsızlık, zina, içki içme, kazif veya zina iftirası, yol kesme gibi suçlar bu kapsamda olup bunlar insanların bir arada yaşamaları için kurulmuş olan düzeni bozacağından dolayı, suçtan zarar gören kimsenin şikâyeti

⁸² Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvud* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts), 4/249.

⁸³ el-İsrâ 17/32.

⁸⁴ el-İsrâ 17/34.

⁸⁵ el-İsrâ 17/35.

⁸⁶ Fikret Eren, *Mülkiyet Hukuku* (Ankara: Yetkin yayıncılık, 2016), 16; Hüseyin Hatemi v.dğr., *Eşya Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1991), 9; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/444; A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2009), 129.

⁸⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/665; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/337; Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, *Te'vilâtü ehlü's-sünne*, 7/43.

⁸⁸ Ebu'l Âlâ Mevdûdî, *İslam Ekonomisinin Temel İlkeleri*, çev. Mehmet Emin Asan, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2014), 214; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali Vâhidî, *et-Tefsîru'l-vâhidî*, thk. Muhammed b. Suûd (Suudi İslâmiyye Üniversitesi: imâdetü'l-Bahsi'l-ilmî, 2009), 13/328.

⁸⁹ Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* (İstanbul: Yetkin yayınları, 1979), 127.

beklenmeksizin amme davası olarak işlem görmektedir.⁹⁰ Üçüncü kısım suçlar ise taziri gerektiren suçlar olup devlete karşı işlenen suçlar bu kapsamdadır. Kişilere veya kamuya zarar vermelerinden dolayı devlet başkanı tarafından cezalandırılmaktadır.⁹¹ Görüldüğü üzere İslam, toplum düzenini bozacak her eylemin bizzat karşısında olmuş, bu düzeni bozan her eylem sahibine, işlediği fiile uygun ve yer yer ağır cezalar vererek fert ve toplumun güven ve huzurunu koruma altına almıştır.

Malın korunması ve böylece birlikte yaşama kültürünün temellerinin atılması için İslam'ın müdahil olduğu konulardan biri de faizdir. İslam dini faizi çok sert bir dille yasaklamış ve faizin haramlığı hususunda âlimler arasında farklı bir görüş de bulunmamaktadır. Klasik kaynaklarda faiz, mutlak fazlalık şeklinde değerlendirilmişken son dönem İslam düşünürleri, değişen iktisadi koşullar nedeni ile faizi, çeşitli yönleri ile tartışma konusu yapmıştır. Genel olarak bu tartışmalar faizin ne olduğu sorusu etrafında toplanmış, günümüzde farklı boyuta taşınmıştır. Bu tartışmaların neticesinde faiz yasağının alanı daraltılarak kişilere bankalarda işlem yapma imkânı verecek fikirler ileri sürülmüştür. İslam dünyasında Abûlaziz Çâvîş (ö. 1348/1929), Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935), İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1365/1946), Fazlurrahman, Ma'rûf ed-Devâlîbî (ö. 1424/2004) ve Süleyman Uludağ gibi isimlerin öncülüğünü yaptığı bu yaklaşıma göre fâiz ile ribâ aynı anlama gelmemektedir.⁹² Kur'an'da sert bir dille yasaklanan ribâ ile ilgili ayetleri⁹³ inceleyen modern dönem İslam düşünürleri, fâizin fahiş artış nedeni ile anaparanın kat kat arttığı cahiliye uygulaması olduğunu söylemişlerdir. Buna göre "kat kat ribâ yemeyin"⁹⁴ ifadelerini içeren ribâ yasağı ile ilgili ayet, düzenlemeler içerisinde merkezi bir konumda bulunmaktadır.⁹⁵

Söz konusu bu fikirler genel anlamda İslam dünyasının kapitalist sistem karşısında geliştirdikleri bir reaksiyon olarak görülmektedir. Dünyayı hâkimiyeti altına alan bu sistemden kaçışın mümkün olamayacağı nedeninden hareket ederek böyle bir sonuca vardıklarını söylemek mümkündür. Görüldüğü üzere her iki yaklaşım da (modern dönem yaklaşımlarla ilgili görüşleri benimsemiyor olmama rağmen) haksız kazancın önüne geçmek, zengininin daha zengin, fakirinin daha fakir olduğu ekonomik anlayışın haramlığı konusunda hem fikirdir.

1.2.7.Söylemleri Kontrol Altına Almak;

Akıllı ve şuurlu bir varlık olması nedeni ile insan algılaması, düşünebilmesi ve nihayetinde anlayabilmesi ile diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Algılama, düşünebilme ve anlayabilme özelliğine sahip insandan beklenen şey, anlama neticesinde vardığı sonuçları ifade edebilmesidir.

⁹⁰ Cevat Akşit, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları* (İstanbul: Gümüşev yayıncılık, 2000), 77.

⁹¹ Çetin Özek, *Devlet Başkanına Karşı Suçlar* (İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi Yayınları, 1970), 89.

⁹² Osman Durmaz, "Faiz ve Ribâ Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2020), 298; İsmail Özsoy, *İslam İktisadında Faiz ve Çağımızda Ortaya Çıkan Problemler* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991), 232.

⁹³ er-Rûm 30/39; en-Nisâ 4/160-161; Âl-i İmrân 3/130- 132; el-Bakarâ 275-281.

⁹⁴ Âl-i İmrân 3/130

⁹⁵ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık (İslam Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi)*, çev. Hayrettin Kırbaçoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1990), 94; Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 369.

Kavrama ya da anlama anlamına gelen algılama, düşünmenin hammaddesidir. Bilgi, bilen ile bilinebilen şey arasında gerçekleşen bir eylemdir. Her ne kadar böyle bir tanım yapılsa da bilginin ne olduğu hakkında yapılan tartışmalar tarih boyunca devam edegelmiş, farklı tanım ve teoriler ileri sürülmüştür.⁹⁶ Bu tanım ve teorilerden hangi anlam öne çıkarsa çıksın Kur'ân' da Allah insanı, şuurlu bir varlık olarak yarattığını, çevresinde var olan her nesneyi tanıyabilecek bilginin ona tarafından öğretildiğini haber vermektedir.⁹⁷

Algılama, düşünme ve anlama gibi insanın duygu ve davranışları dışındaki ruhsal süreç ve etkinliklerinin bütününe ifade eden bir sürece girebilmesi ve etkinliğin sonunda ortaya bir ürün koyabilmesi tamamen ilgili konu hakkındaki bilgisi ile ilintilidir. Bilgi olmadan insanın yalın düşünerek bir yere varması mümkün değildir. Diğer taraftan düşünme faaliyeti sonunda ortaya çıkan ürünün değeri, sağlamlığı, güvenilirliği ile ona ulaşmayı sağlayan bilgi arasında sarsılmaz bir bağ ve ilişki vardır. Bu durum genel bir kural olup bütün bilimsel disiplinlerde de geçerlidir. Bu konu ile alakalı olarak Allah *وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَتْ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ تُصْرَفُ* "Güzel memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız üründen başka bir şey çıkmaz. İşte biz şükreden bir kavim için ayetleri böyle açıklıyoruz"⁹⁸ buyurmaktadır. Râzi bu ayetin tefsirinde ayette bir temsili anlatım olduğunu söylemektedir. Ona göre ayette Allah mü'mini, bereketli bir toprağa, kâfiri ise bereketsiz bir toprağa benzetirken gökten inen ve bereketin kaynağı olan yağmuru da Kur'ân'ın nüzulüne benzetmiştir. Bilginin kaynağı olan Kur'ân 'la yapılan bu benzetme bilginin ne denli önemli olduğunu göstermesi açısından büyük öneme haizdir.⁹⁹

Allah insanlara "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا" "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur"¹⁰⁰ buyurmak sureti ile hakkında bilgisinin olmadığı konularda bir şeyin peşine düşmemesini, bilgisizce hüküm ve kanaatlerde bulunmamasını emretmektedir. Bu ayete göre bilgisizce davranmak, bilmediği ve tanımadığı kişilerin arkasından bilgisizce konuşmak, birisi hakkında yalancı şahitlik yapmak, iftira atmak, kısaca bilgisizce herhangi biri hakkında onun maddi ve manevi zarara uğramasına yol açacak şekilde konuşmak ve buna yönelik hareket ve eylemlerde bulunmak yasaklanmıştır.

İnsan beş duyu organı yolu ile elde ettiği bilgiler ile vahyin bildirdiği bilgiler ışığında hareket eder; yani insan, doğru kaynaklardan elde ettiği bilgileri akıl ve şuur süzgecinden geçirerek nihai bilgiyi elde eder. Bu ayette bu bilgi kaynaklarının doğru kullanılması gerektiği aksi halde insanın ağızından çıkan her sözün hesabını vereceği ifade edilmektedir. Kuşkusuz bu yasak, bilgiye dayanmayan ve zan ifade eden bilgi ve görüşler için geçerlidir. Bilimsel ve fikri konularda kurallara uygun, dayanağı olan mevzularda verilen bilgiler ve içtihatlar burada söylenen konunun

⁹⁶ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Doğubatı Yayınevi, 2000), 47-71.

⁹⁷ el-Bakara 2/31.

⁹⁸ el-Âraf 7/58.

⁹⁹ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/291.

¹⁰⁰ el-İsrâ 17/36.

dışında kalmaktadır.¹⁰¹

Diğer taraftan bu ayetin muhtevası gereğince insanın dünya ve ahiret hayatı ile doğrudan ilintili ilke ve prensipleri içeren din adına konuşmanın da mahiyeti ve sınırlarının belirlenmesini gerektirmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın nasıl anlaşılıp yorumlanacağı konusu ilk yıllardan itibaren İslam âlimlerini meşgul eden bir problem olmuştur. Böyle bir problemin varlığı, Kur'ân'ın anlaşılması ilgili problemlerin dil, yöntem ve bilgi etrafında döndüğünü göstermektedir. Bu problemlerden her biri sahasında yapılacak bilimsel çalışmalar olmadan bertaraf edilmesi de mümkün değildir. Çünkü bilimsel alt yapıdan yoksun yapılacak her türlü anlama faaliyetinin sonucu, Kur'ân'ı kendi fikir ve ideolojileri doğrultusunda konuşturma çabasından başka bir şey olmayacaktır. Bu ise "Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur"¹⁰² ayetinin ifade veçhi ile sorumluluk gerektiren bir çaba olmaktan öteye geçemeyecektir. Bu konu ile ilgili olarak: Şutayr bin Şikal, babası Şikal bin Humeyd'den: "Peygamber'in (as) huzuruna geldim ve şöyle dedim: Ey Allah'ın Peygamberi, bana sığınabileceğim bir şey öğret. Bunun üzerine elimi tuttu ve şöyle dedi: Ey Allah'ım kulağımın şerrinden, gözümün şerrinden, dilimin şerrinden, kalbimin şerrinden ve benim şerrinden sana sığınırım." ¹⁰³ dediği rivayet edilmektedir.

1.2.8.Kibrin Önüne Geçmek, Mütevazî Kişilikler Oluşturmak

İnsanın yaratılış kodları içerisinde iyi ve kötü tüm eğilimler potansiyel olarak bulunmaktadır." ¹⁰⁴ فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوِيَّهَا " "Ona kötü ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene ki"¹⁰⁴ ayeti ile bildirildiği üzere iyi ve kötü tüm özellikleri muhtevi bir şekilde yaratılan insana, bunları birbirinden ayırt edebilme melekesi yani akıl da verilmiştir. İşte bu akıl sayesinde insanlar kendilerine gönderilen vahyi ve peygamberlerin tebliğini anlayabilmişlerdir.¹⁰⁵ Yaratılıştan kodlanan bu özellikler zaman içerisinde sosyal çevre ve alınan eğitimin neticesinde karakter haline gelmektedir.¹⁰⁶ İrade sahibi insanın sorumluluğu da bu vesile ile başlamaktadır. Bu yüzden insana, iyi ve kötü huy-ları muvacehesinde ahiret gününde hesaba çekileceği bildirilmektedir.¹⁰⁷ İnsanın yaratılış kodları içerisine yüklenen duygulardan biri de büyülenme duygusu olup bir imtihan unsuru olarak verilmiştir. İslah edilmediği takdirde insanlarda hastalık boyutuna gelebilmektedir.¹⁰⁸ Bu nedenle Kur'ân, "وَلَا تَمْسُ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ" "Yeryüzünde böbürlenerek dolaşma! Ne yeri yarabilir ne de dağlarla boy ölçüşebilirsin"¹⁰⁹ buyurarak insanda var olan bu olumsuz duygunun kontrol altına alınması gerektiğini ifade etmektedir.

Kur'ân'a göre insan, varlıklar âleminde yaratılanların tamamından üstün

¹⁰¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/666; Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, 5/92; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/339; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/449; Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, *Te'vilâtü ehlü's-sünne*, 7/46.

¹⁰² el-İsrâ 17/36.

¹⁰³ Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, 5/93.

¹⁰⁴ eş-Şems 91/8.

¹⁰⁵ Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir ibn Âşûr, *et-Tahrîru ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 30/370.

¹⁰⁶ Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968), 17-18.

¹⁰⁷ el-İnşikâk 84/7; el-A'râf 7/6.

¹⁰⁸ Nevzat Tarhan, *Güzel İnsan Modeli* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 143.

¹⁰⁹ el-İsrâ 17/37.

olarak yaratılmıştır. Ancak Allah ona verdiği bu üstünlüğü yaratılış gayesine uygun bir hayat idame ettirme şartına bağlamıştır. Kibir ya da büyüklenme, insanı kemale götüren yolda önüne çıkan en büyük tehlikelerden biridir. Bu tehlike, psikoloji ilminin de kabul ettiği üzere yıkıcı ve acımasız davranışlar göstermeye dahi neden olabilmektedir. Kur'ân, bu denli yıkıcı etkileri nedeni ile kibri, zihinlerde kalıcı etki bırakması için somutlaştırarak anlatmakta hatta kibri şeytan üzerinden bir inanç problemi olarak resmetmektedir.¹¹⁰

Kur'ân 'da şiddetle yasaklanan kibir, psikolojide “narsisizm” adı verilen kişilik bozukluğu ile de örtüşmektedir. Çünkü kibirli insanların bütün özellikleri narsist kişilerde de görülmektedir. Bunlar kendilerini mükemmel ve hatasız görmelerinden dolayı eleştiriye tahammülleri yoktur, yetenek ve kabiliyetlerini abartırlar ve sürekli insanların ilgi ve dikkatini üzerlerine çekmek isterler.¹¹¹ Sürekli başkalarından üstün oldukları ile ilgili kabulleri, onları veren değil hep alanlar arasında görmemize sebep olur. Bu tutum ilerleyen zamanlarda patolojik bir hale dönüşür, megalomani denilen büyüklük hastalığı şeklinde kişide tezahür eder.¹¹² Bu ise hem iyiliğin hem de kötülüğün öznesi olabilme kabiliyetine sahip insanın, itaatsizliği ve nankörlüğü sebebi ile ilahi rahmetten kovulmasına neden olmaktadır.¹¹³

Kur'ân, insana çok fazla değer vermesine rağmen onun kapasitesi ve sınırlarını çizerek, mutlak güç ve iradeye teslim olması için çaba sarf etmektedir. İnsanın Rabbi karşısındaki bu duruş ve yönelişi tevazu diye isimlendirilir. İnsanda tevazu denilen duruşun oluşumu için Kur'ân, mütekebbir olma vasfı ile sadece Allah'ı tanıtır. Bu anlatım ise insanın kendi güç ve sınırlarını tanımasına imkân vermektedir. Arz ile aşağıdan, dağlar ile yukarıdan kuşatılan insanın bu ikisi arasında iken büyüleniyor olması hakikate muhaliftir. Ayrıca tek büyük olma vasfının Allah'ta olmasına dair inanç ile kibrin, insanda bir davranış bozukluğuna dönüşmesinin de önüne geçilmiş olmaktadır. Kısaca Allah merkezli bir anlatım ile olumsuz bir davranış biçimi olan kibrin önü alınmakta ve mütevazı bir kişilik için insanlık yönlendirilmektedir.¹¹⁴

Sonuç

İnsan tek başına yaşayabilme kabiliyetine sahip olmayan, başka insanların varlığına ihtiyaç duyan toplumsal bir varlıktır. İnsanlık, yaratılış maksadının gerçekleşmesi için tarih boyunca hep başka insanlarla birlikte yaşamıştır. Bu nedenle Kur'ân insanlara, “Ey İnsanlar” şeklinde hitap etmiş, hayatı ve yaşamı toplumsal birlikteliği sağlayacak şekilde düzenlemiştir.

Bireysel hayatın ve kişisel rantların egemen olduğu bir topluma inen Kur'ân 'la insanlar, hayatlarını bu yeni dinin değerlerine göre tanzim etmişler, bunun gereği

¹¹⁰el-Bakara 2/34; İbn-i Âşûr, *et-Tahrîru ve't-tenvîr*, 15/103-104.

¹¹¹Meryem Karaaziz - İrem Erdem Atak, “Narsisizm ve Narsisizmle İlgili Araştırmalar Üzerine Bir Gözden Geçirme”, *Nesne Psikoloji Dergisi* 1/2 (01 Şubat 2013), 44-59.

¹¹²Hayrani Altıntaş, *İnsan ve Psikoloji* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 220-221.

¹¹³el-Araf 7/12-16.

¹¹⁴Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/667-668; Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, *Te'vîlâtü ehlü's-sünne*, 7/47; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/449-450; Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, 5/93; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/342.

olarak da sevgiyi, saygıyı, paylaşmayı, başkalarının haklarına saygılı olmayı inançlarının bir gereği olarak yerine getirmişlerdir. Toplumun her ferdi, birbirleri ile iletişim kurarken birbirlerinin hak ve hukukuna riayet etmişler, bunu yaparken din, dil, ırk gibi farklılıkları bir problem haline getirmemişlerdir. Hz. Muhammed'in örnekliğinin de kurulan Medine İslam Devleti, bütün insanların temel insani haklarını güvence altına almış, insanların canı, malı, nesli, dini ve diğer tüm haklarını korumuştur.

Kur'an'ın adam öldürmek, zina etmek, çocuk cinayetleri, yetim malı yemek, başkalarının haklarını gasp etmek gibi toplumsal huzuru bozan davranışlara karşı getirdiği ilke ve emirleri, birlikte yaşama kültürünü sağlama esasına yöneliktir. Yine Allah'ın emirleri doğrultusunda toplum içerisinde oluşan kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma gibi erdemli davranışlarla da toplumsal huzurun sağlanması, birlikte yaşama kültürünün temellerinin atılması ve toplumun bireyleri arasında sosyo-ekonomik dengenin sağlanması büyük oranda mümkün olabilmektedir. Buna ilaveten gerekli gereksiz, bilgisizce konuşmanın önüne sınır çizerek ve kibir gibi bireyleri olumsuz yönde etkileyen davranışları yasaklayarak bu güven ve denge ortamının sürekliliğini sağlamıştır.

Kur'an 'la kurulmak istenen bu yeni değerler dünyasında, her insanın yanına bir polis koymak yerine, her şeyden haberdar olan, sürekli gören ve gözetken bir kontrol mekanizması olarak "tevhid" inancı ihdas edilmiştir. Bu inanç ile artık toplumun her ferдинin her hareketini kontrol etmek için bir güvenlik görevlisine ihtiyaç kalmamış, insanın kendi hareketlerini kendisinin kontrol etmesi sağlanmıştır. Diğer taraftan nefis, şeytan ve şehvet gibi insanı, imanına rağmen hak yoldan çıkaracak unsurlara karşı da anne-baba, yakın akrabalar gibi kontrolörlerle insan sürekli bir gözetim altında tutulmuştur.

Yaşadığımız çağdaki bu karmaşa ve trajedilerin sebeplerinden en önemlisi belki de bu değer ve anlayışın yitirilmesidir. Bu engel ortadan kaldırılamadığı sürece birlikte yaşama kültürü sağlanamayacak ve insanlar sürekli bir kargaşa ve kaos ortamında yaşamaya mahkûm olacaktır. Hâlbuki ilk insan Âdem peygamberden neşet eden insanoğlunun her ferдинin kalbinde, diğer ferдин kardeşi olduğuna dair bir inanç oluşsa dünya, tarihin belli dönemlerinde olduğu gibi yeniden barış ve kardeşlik yurduna dönüşebilir. İşte bu, sadece diğerleri ile birlikte yaşayabilmeyi sağlayacak bir sistemle mümkün olacaktır ki Allah'ta bu sistemin genel ilke ve esaslarını Kur'an'ın her bir ayetine, okunması, anlaşılması ve yaşanması için yerleştirmiştir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Acock, Alan C. - Bengtson, Vern L. "On the Relative Influence of Mothers and Fathers: A CovaAkçakaya, Nuh. "Sosyal Kontrolün başka Fenomenleri Gramatik Yapılar". *Akademik İncelemeler Dergisi* 14/1 (2019),403-442.
- Akseki, Ahmed Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *İslam Dini (Ciltli) İtikat, İbadet, Ahlak*. Ankara: Nur Yayınları, ts.
- Altıntaş, Hayrani. *İnsan ve Psikoloji*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Apaydın, H. Yunus. "Hacir". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 513-517.
- Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir ibn. *et-Tahrîru ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- Bayar, Mesut. "Neslin Korunması İlkesinin Kapsamına Dair Bir İnceleme". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 128-143.
- Beğavî, Ebu Muhammed Hüseyin b.Mes'ud b. Muhammed. *Meâlimu't-Tenzîl fî tefsîri'l-Kurân*. Ed. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Beril Yavuz Bozdoğan. "Mükerrer Suçluluk, Davranım Bozukluğu ve Antisosyal Kişilik Bozukluğu'nun Ortak Değişkenleri Üzerine Bir Derleme". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 15/24 (2020), 2912-2936.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 2. Bs, 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Cevat Akşit. *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*. İstanbul: Gümüşev yayıncılık, 2000.
- Çağrı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*. Ensar Neşriyat, 1991.
- Çağrı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. Dem Yayınları, 2020.
- Çamdibi, H. Mahmut. *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı, 1994.
- Çetin Özek. *Devlet Başkanına Karşı Suçlar*. İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi Yayınları, 1970.
- Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî. *Sahîhi Buhârî, thk. Topluluk*. Mısır: Dâru Tûku'n-Necât, 1422.
- Elmacioğlu, Tuncer. *Bilgece Yaşamak*. İstanbul: Beyaz Yayınları, 1999.
- Eren, Fikret. *Mülkiyet Hukuku*. Ankara: Yetkin yayıncılık, 2016.
- Fazlur Rahman. *İslam*. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Fazlur Rahman. *İslam ve Çağdaşlık (İslam Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi)*. çev. Hayrettin Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1990.
- Gözbüyük, A. Şeref. *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2009.
- Haccâc, Ebu'l-Huseyin Müslim b. *Sahîhi Müslim*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1955.
- Haksan, Hasan. *Çağdaş Görgü Sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1967.
- Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrı - İbrahim Kâfi Dönmez - sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu*. 6 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Hüseyin Hatemi - Rona Serozan - Abdulkadir Arpacı. *Eşya Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1991.
- İbn Hazm Ebû Muhammed. *Ahlak el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâtî'n-nüfûs*. çev. Cemalettin Erdemci - Hasan Hüseyin Bircan. Van: Bilge Adam yayınları, 1983.
- İsmail Özsoy. *İslam İktisadında Faiz ve Çağımızda Ortaya Çıkan Problemler*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- Karaaziz, Meryem - Atak, İrem Erdem. "Narsisizm ve Narsisizmle İlgili Araştırmalar Üzerine Bir Gözden Geçirme". *Nesne Psikoloji Dergisi* 1/2 (01 Şubat 2013), 44-59.
- Karagöz, İsmail. "Birlikte Yaşamının Hukuki Arka Planı". Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Kinnûcî, Ebu't-Tayyib Muhammed Sâdık Hanb. Hasan b. Ali ibn Lutfullah. *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Köksal, İsmail. *Genetik Kopyalamanın Fikhî Yönü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- Köksal, M. Asım. *İslam Tarihi*. 11 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1969.

- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Etfîş. Kahire: Dârul-Kutubi'l Mısriyye, 1964.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el. *Tefsîru'l-Mâturîdî, Te'vilâtü ehlî's-sünne*. Lübnan: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan. *Maddi ve Manevi Yüce Hedefler*. çev. Bergamalı Cevdet Efendi. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Doğubatı Yayınevi, 2000.
- Mevdûdî, Ebu'l - Âlâ. *Tefhîmu'l Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mevdudî. Ebu'l Âlâ, çev. Mehmet Emin Asan. *İslam Ekonomisinin Temel İlkeleri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2014.
- Miskeveyh. Ebu Ali Ahmed İbn Muhammed İbn Yakub. *Ahlakî Olgunlaştırma*. çev. Abdulkadir Şener - C.Tunç - İ. Kayaoglu. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Mutahharî, Murtazâ. *İnsan-ı Kamil*. Akademi Yayınları, 1989.
- Osman Durmaz. "Faiz ve Ribâ Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2020), 293-306.
- Öymen, M. Münir Raşit. *Psikoloji Sosyoloji ve Pedagoji Açısından Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Murat Matbaacılık, 1975.
- Öztürk, M. Orhan - Aylin Uluşahin. *Ruh sağlığı ve Bozuklukları*. Ankara: Nobel Tıp Kitapları, 2016.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasen b. El-huseyn et-Teymî. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dârul İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Râzî, Fahreddin. *Kelime-i Tevhidin Sırları*. çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: Kampanya Kitapları, 2015.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. Kabalcı Yayınları, 2002.
- Salzmann, Christian Gotthilf. *Çocuğunuzu Yanlış Eğitiyorsunuz*. çev. M. Cahit Gündoğdu. Hayat Yayınları, 2006.
- Sarıçam, İbrahim. "İlk Müslüman Toplumda Bir Arada Yaşama Tecrübesi". *2008 İslam Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi sempozyumu*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, 61-88.
- Sarioğlu, Hüseyin. "Ahlâk: İnsan-olma ve İnsan-kalma Bilinci". Küresel Salgının Anatomisi: İnsan ve Toplumun Geleceği. ed. Muzaffer Şeker- Ali Özer. (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2020).
- Seyyid Kutub b. İbrahim. *fî Zılâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârul-Şurûk, 1972.
- Sulhi Dönmezer - Sahir Erman. *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*. İstanbul: Yetkin yayınları, 1979.
- Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebî Dâvud*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Şaban Ali Düzgün. "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 3-21.
- Taberî, Ebû Câfer Mahmûd b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyil-Kur'ân*. Mekke: Dârul-t-Terbiyye, 1431.
- Tarhan, Nevzat. *Güzel İnsan Modeli*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *et-Tefsîru'l-vâdih*. ed. Muhammed b. Suûd. Muhammed b. Suûd. Suudi İslâmiyye Üniversitesi: imâdetü'l-Bahsi'l-ilmî, 143072009.
- Yıldırım, Yavuz. "İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*. 7 (17 Nisan 2012). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuilah/issue/971/10946>, 79-111.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*. Beyrut: Dârul-Kutubi'l Arabî, 1407.

Web of Science Veri Tabanında Taranan Dergilerde Yayımlanan Arap Edebiyatı ile İlgili Yapılan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi (2005-2023)

Bibliometric Evaluation Based on Web of Science Database Arabic Literature: Articles on Arabic Literature (2005-2023)

Seyhan ÖZSOY 

Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı

Assist. Prof., Düzce University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

Düzce / Türkiye

seyhanozsoy@duzce.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-5078-905X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 21.08.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 27.03.2025

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

DOI: 10.33420/marife.1536573

Cite as / Atıf: Özsoy, Seyhan. "Web of Science Veri Tabanında Taranan Dergilerde Yayımlanan Arap Edebiyatı ile İlgili Yapılan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi (2005-2023)". *Marife* 25/1 (2025) 135-160. <https://doi.org/10.33420/marife.1536573>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermeyiği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Web of Science Veri Tabanında Taranan Dergilerde Yayımlanan Arap Edebiyatı ile İlgili Yapılan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi (2005-2023)

Özet

Arap dili uluslararası alanda önde gelen dillerdendir. Bunun önemli sebeplerinden biri İslam dininin ana kaynağının bu dilde olmasıdır. Kur'an'ın okunması, yazılması, çoğaltılması, tefsir edilmesi gibi çalışmalar Arap diliyle doğrudan ilgilidir. Bundan dolayı Arap olmayan bazı Müslümanlar da dünyevi, ticarî, sosyal amaçlar gözetmeksizin ilahi mesajları anlamak için Arapçanın okunması, telaffuzu ve anlaşılmasına kendi dillerinden çok daha fazla önem vermişlerdir. Bununla birlikte ana dili Arapça olan veya Arapçayı konuşan çok sayıda insanın olması Arap dilinin din, tarih, kültür ve çeşitli alanlarda etkilerini uluslararası bir düzeyde olmasını gerektirmektedir. Diğer taraftan oryantalistlerin İslami alandaki çalışmaları batıların da Arap diline ilgilerini uyandırmıştır. Bu kadar popüler olan Arap dilinin edebiyatının akademik alanda elbette yansımaları olacaktır. Bu alandaki akademik çalışmalar nicelik ve nitelik açısından hangi seviyede olduğu nicel bir araştırma olan bibliyometrik analizle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çünkü alanda yayımlanmış sınırlı sayıdaki makaleyi birlikte incelemek sistemli literatür taramalarıyla yapılabilir. Fakat çok sayıdaki bilimsel verileri incelemek için bibliyometrik analiz yöntemi kullanılması gerekir. Önceki imkânlarla bu tür çalışmaların sadece künye bilgileri sunulabilirken yeni gelişmeler sayesinde bibliyometrik analizler yapılarak çalışmaların değerlendirilebilme imkânı sağlanabilmektedir. Klasik usullerle yapılan bazı çalışmalarda verilen bilgiler sınırlıdır. İlgili alanda bilimsel çalışmaların hepsini aynı anda incelemenin tek yolu bibliyometrik analizlerdir. Bu tür araştırmalar sayesinde gelecekteki araştırma alanlarının geliştirilmesine imkân sağlanır. Bilimsel analizler, yapılan bilimsel yayınların dağılımını ölçmek ve niceliksel bir analizini ortaya koymak için yapılan bir metottur. Bu çalışmada Web of Science indekslerinde yayımlanan Arap edebiyatı ile ilgili makalelerin bibliyometrik analizi amaçlanmıştır. 1964 yılında kurulan Web of Science, yıllar içinde hızla büyüyerek dünya çapında araştırmacılara erişim imkânı sunan kapsamlı bir veri tabanı haline gelmiştir. Fakat bu sitedeki nicel olarak fazla olan akademik çalışmalardan daha iyi faydalanılması için işlenmesine ve değerlendirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sayede yapılan çalışmaların değerlendirilmesi mümkün olabilir. Bu yöntemle bibliyometrik analiz, sayısal alanlarda yaygın olarak kullanılmakla birlikte sosyal bilimlerde de kullanılmaktadır. İlahiyat alanında bibliyometrik analizler yapılmaya başlanmış, son yıllarda bu çalışmalar artış göstermiştir. Bu çalışmada WEB OF SCIENCE veri tabanında 2005-2023 yılları arasında Arap edebiyatı alanında yayımlanan 313 akademik yayınlar ve bunlar arasındaki ilişkiler nicel olarak tahlil edilerek bibliyometrik analizi yapılmıştır. Bu analizle şimdiye kadar yapılan çalışmaların bundan sonraki Arap literatüründe yapılacak araştırmalara yön vereceği öngörülmüştür. Bu çalışmadaki veriler çoğunlukla ESCI, AHCI, SSCI dizinlerinde yer alan makalelerden elde edilmiştir. Bu çalışmada farklı bir yöntem kullanılmıştır. Veriler, WoS veri tabanından elde edilmiştir. Anahtar kelime olarak "Arabic literature" kelimeleriyle taranmış, BibTeX çıktısına ulaşılan veriler, R Studio Bibliometrix uygulaması kullanılarak, bazı sonuçlar ise yeni tablolar oluşturularak görselleştirilmiş, araştırmaların sorularına yönelik belirli parametrelere göre başlıklar halinde kategorilere ayrılmıştır. Bu çalışmada odak nokta dünyada Arap edebiyatında yapılan araştırmalarda Türkiye'deki araştırmaların yeri nedir? sorusuna cevap arayıp uluslararası düzeyde Arap edebiyatı alanında yapılan araştırmalarda şimdiye kadar yapılanları görüp öngörülerde bulunmak, yapılacak araştırmalara katkı sağlamak hedeflenmiştir. Arap edebiyatı alanında Türkiye'de önemli çalışmaların yapıldığı ancak bu çalışmaların alana katkısının zayıf olduğu görülmüştür. Bunun önemli bir sebebi bu çalışmaların Türkçe dilinde olmasından dolayı uluslararası düzeyde anlaşılabilmesidir. Çalışmada Arap edebiyatı konulu akademik çalışmaların yıllara göre dağılımı nasıldır? Arap edebiyatı alanında akademik çalışmalarda hangi yazarlar öne çıkmaktadır? Arap edebiyatı konulu makaleler hangi kurumlarda yayımlanmıştır? Arap edebiyatı alanında yayın yapan dergilerin hangileri alanda en yetkindir? Türkiye'de Arap edebiyatı alanında makale yayımlayan akademisyenlerin uluslararası atıf alması hangi düzeydedir? Sorularına maddeler halinde cevaplar aranacaktır. Bu konuda birçok akademik çalışma yapılmış olduğundan, makalenin sınırlarını aşmamak adına bu çalışmaların içeriği ve niteliği ayrıntılı olarak değerlendirilememiş, yalnızca bazılarının öz bölümleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Arap Edebiyatı, Bibliyometri, Analiz, Web of Science, Akademik Çalışmalar.

Bibliometric Evaluation Based on Web of Science Database Arabic Literature: Articles on Arabic Literature (2005-2023)

Summary

Arabic is one of the leading languages internationally. One of the important reasons for this is that the main source of Islam is in this language. Activities such as reading, writing, reproducing and interpreting the Qur'an are directly related to the Arabic language. Therefore, some non-Arab Muslims, regardless of their worldly, commercial and social purposes, have attached much more importance to the reading, pronunciation and understanding of Arabic than their own language in order to understand the divine message. However, the large number of people whose mother tongue is Arabic and who speak Arabic brought the Arabic language an international impact in the fields of religion, history, culture and various fields. On the other hand, the work of Orientalists in the Islamic sciences has aroused the interest of Westerners in the Arabic language. The literature of the Arabic language, which is so popular, will of course have reflections in the academic field. We will try to reveal the level of academic studies in this field in terms of quantity and quality by implementing bibliometric analysis, which is a quantitative research method. Because examining the limited number of articles published in the field together can be achieved through systematic literature reviews. However, the bibliometric analysis method should be the preferred method when examining a large number of scientific data. With the previous opportunities, only the colophon information of such studies could be presented, but thanks to new developments, bibliometric analysis can be made, and studies can be evaluated on different levels. Bibliometric analysis is the only way to examine all scientific studies in the relevant field at the same time. This type of research enables the development of future research areas. Scientific analysis is a method to measure the distribution of scientific publications and to provide a quantitative analysis. This study aims to bibliometrically analyze all articles written in Arabic literature published in WoS since 1964. WoS has been growing rapidly in volume and offers many opportunities to reach stakeholders worldwide. However, the large amount of academic work on this site needs to be processed and evaluated for better utilization. In this way, it may be possible to evaluate the work done. This method of bibliometric analysis is widely used by scholars in quantitative fields, but it is also used in social sciences. Bibliometric analysis has started to be implemented in the field of theology and such studies have increased in number in the recent years. 313 academic publications and the relationships between them were quantitatively and bibliometrically analyzed. With this analysis, it was predicted that the studies carried out so far will guide the future research in the Arab literature. The data in the mentioned study were mostly obtained from articles in ESCI, AHCI, and SSCI indexes. A different method was used in the study at hand. The data were obtained from the WoS database. It was searched with the words "Arabic literature" as keywords, the data obtained from BibTex output were visualized using the R Studio Bibliometrix application, some results were visualized by creating new tables, and categorized into headings according to certain parameters for the questions of the research. The focus of this study is to seek answers to the questions "What is the place of research in Turkey on the Arabic literature among the studies in the world?" and to see what has been done so far in the research conducted in the field of Arabic literature at the international level, to make predictions and to contribute to the research to be conducted. It has been observed that important studies have been carried out in the field of Arabic literature in Turkey, but the contribution of these studies to the field is weak. An important reason for this is that these studies cannot be understood at the international level because they are in Turkish. What is the distribution of academic studies on Arabic literature according to years? Which authors are prominent in academic studies on Arabic literature? In which institutions have articles on Arabic literature been published? Which journals publishing in the field of Arabic literature are the most competent in the field? What is the level of international citation of academics who publish articles in the field of Arabic literature in Turkey? Answers to these questions will be looked for in articles. However, due to the large number of academic studies, it is not possible to make a detailed evaluation of the content and quality of these studies, as it would exceed the limits of the article, and only the abstracts of some of them are examined.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Literature, Bibliometrics, Analysis, Web of Science, Academic Studies.

Giriş

Arap dili dini, tarihi, kültürel ve edebî alanda önemli dillerdendir. İslami metinleri temel kaynakları bu dilde olması, onun korunmasını ve güncellenmesini sağlamıştır. Lafız ve manasıyla mucize olan Kur'an, bu özelliklerinden dolayı Arap dilinin en önemli kaynağı sayılabilir. Onun okunması, yazılması, çoğaltılması, tefsir edilmesi süreçlerinde Arap dilinin korunması ve sonraki nesillere aktarılması sağlanmıştır. Günümüzde Araplardan başka Arap olmayan birçok kişinin bu dili konuşabilmesi, Müslümanların Kuran'ı öğrenmek için Arapçanın okunması, telaffuzu ve anlaşılmasına kendi dillerinden çok daha fazla önem vermiş. Arap dilinin tarihi ve kültürel olarak gelişmesini sağlayan en önemli sebeplerinden biri dünyevi, ticarî, sosyal amaçlardan başka dini amaçlarla ortaya çıkan edebiyattır. Günümüz dünyasında iki milyona yakın bir nüfusun Arap diliyle ilgisi bulunmaktadır. Birçok insanın ana dilinden sonra Arapçayı konuşabilmesi bu dilin tarihi ve uluslararası bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer taraftan, İslam'ın temel kaynaklarını daha iyi anlamak amacıyla oryantalistler de Arapça üzerine çeşitli çalışmalar yapmış ve bu dilin incelenmesine katkıda bulunmuşlardır.

Arap edebiyatı alanındaki akademik çalışmalar nicelik ve nitelik bakımından ne seviyede olduğu nicel bir araştırma olan bibliyometrik analizle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bir alanda yayımlanan sınırlı sayıdaki makaleler, sistemli literatür taramalarıyla incelenebilir. Fakat çok sayıdaki bilimsel verileri incelemek için bibliyometrik analiz yöntemi kullanılması gerekir.¹ Çok sayıdaki makaleler önceki imkânlarla bu tür çalışmaların künye bilgileri sunulmuş ve analizler yapılmış ancak yeni gelişmeler sayesinde bibliyometrik analizler daha gelişmiş yöntemlerle yapılarak çalışmaların değerlendirilebilme imkânı sağlanabilmektedir.² Önceki usullerle yapılan bazı çalışmalarda verilen bilgiler sınırlıdır. Örneğin ulusal alanda Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz adlı çalışma,³ uluslararası alanda ise Study Articles In The Journal Of Studies In Arabic Language And Literature From A Content Analysis Perspective adlı çalışma⁴ önceki yöntemle yapılmıştır.

İlgili alanda bilimsel çalışmaların hepsini aynı anda incelemenin tek yolu bibliyometrik analizlerdir.⁵ Bu tür araştırmalar sayesinde gelecekteki araştırma alanlarının geliştirilmesine imkân sağlanır. Bilimsel analizler, yapılan bilimsel yayınların dağılımını ölçmek ve niceliksel bir analizini ortaya koymak için yapılan bir metoddur. Bu çalışmada WoS'da yayımlanan Arap literatüründe yazılan makalele-

¹ Donthu vd Naveen, "How to Conduct a Bibliometric Analysis: an Overview and Guidelines", *Journal of Business Research* 133 (2021), 285.

² Zeleznik vd. Danica, "A Bibliometric Analysis of the Journal of Advanced Nursing 1976-2015", *Journal of Advanced Nursing* 73/10 (2017), 2409; Zupic Ivan, Tomaz Cater, "Bibliometric Methods in Management and Organization", *Organizational Research Methods* 18/3 (2015), 429.

³ Ahmet Koç vd., "Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/57 (31 Aralık 2019), 1-24.

⁴ Bavanpouri Masoud vd., "Study Articles In The Journal Of Studies In Arabic Language And Literature From A Content Analysis Perspective", *IJAZ ARABI Journal of Arabic Learning* 4/1 (2021), 89-101.

⁵ Hamit Derviş, "Bibliometric Analysis using Bibliometrix an R Package", *Journal of Scientometric Res.* 8/3 (2019), 157.

rin tamamının bibliyometrik olarak analizi amaçlanmıştır.

WoS, 1964 yılında kurulan, hızla büyüyen ve dünya çapındaki paydaşlara çeşitli imkânlar sunan bir platformdur. Ancak, bu sitedeki akademik çalışmaların nicelik açısından fazlalığı, daha iyi faydalanabilmek için verilerin işlenmesini ve değerlendirilmesini gerektirmektedir. Aksi takdirde, bu kadar yoğun bilgi karmaşık hâle gelmektedir.

Bu yöntemle bibliyometrik analiz, sayısal alanlarda yaygın olarak kullanılmakla birlikte sosyal bilimlerde de kullanılmaktadır. İlahiyat alanında bibliyometrik analizler yapılmaya başlanmış, son yıllarda bu çalışmalar artış göstermiştir. Bu yöntemi çeşitli alanlarda kullanan ilk araştırmacılardan biri Adnan Arslan'dır.⁶

Akademik çalışmalar çeşitli indekslerde yayımlanmıştır. Bu indekslerin ön-de gelenleri hakkında bazı bilgilere yer vereceğiz: Emerging Sources Citation Index (ESCI): Dünyanın en kaliteli 7800 dergisi olup 254 konu alanı, 2005 yılından günümüze 74 milyon atıf referansı bulunmaktadır. Arap edebiyatında yayımlanan dergilerin büyük çoğunluğu ESCI indeksinde taranmaktadır.⁷ Arts & Humanities Citation Index (AHCI): Dünyanın en etkili 1800 dergisi olup 28 sanat ve insani bilimler disiplini, 1975'den günümüze 33 milyon atıf referansı bulunmakta, bu sıralamada 2. sırada yer almaktadır.⁸ Social Sciences Citation Index (SSCI): Dünyanın en etkili 3400 dergisi olup 58 sosyal bilimler disiplini, 1900'den günümüze 122 milyon atıf referansı bulunmaktadır. Bu dergilerin az bir kısmı bu indekste taranmaktadır.⁹ Web of Science veri tabanında yaptığımız taramalarda Arap edebiyatı alanında yapılan akademik çalışmaların 185 tanesi ESCI, 109 tanesi AHCI, 21 tanesi ise SSCI dergi dizinlerinde, 16 tanesi ise diğer tür dizinlerde yayımlanmıştır.

Araştırma, temelde nicel verilerin nitel değerlendirilmesine dayalıdır. Bundan dolayı araştırmada karma metot takip edilmiştir.¹⁰ Çalışmada sağlanan veriler, Clarivate Analytics Web sağlayıcısı yoluyla üretilen WoS veri tabanından elde edilmiştir. WoS veri tabanına anahtar kelime arama bölümüne "Arabic literature" yazılarak taranmıştır. Yanıltıcı sonuçlara yol açmaması için tamamlanmamış olan 2024 yılı hariç tutularak listelenen sonuçların BibTeX çıktısı alınmıştır. Bu alanda

⁶ Adnan Arslan, "Web of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Değerlendirme: Hadis Üzerine Yapılan Makaleler", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2024), 35-53; Adnan Arslan, "Türk İlahiyatlarında Kaleme Alınan Hadis Konulu Makalelerin Betimsel Bibliyometrik Analizi: 2023 Yılı Özelinde", *HADITH* 12 (31 Temmuz 2024), 67-98; Adnan Arslan vd., "Journal of Arabic Literature'ın Web of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Analizi", *İlahiyat Akademi* 19 (30 Haziran 2024), 1-31.

⁷ Marta Somoza-Fernandez vd., "Journal Coverage of the Emerging Sources Citation Index", *Learned Publishing* 31/3 (2018), 199-204; Ying Huang vd., "Early Insights on the Emerging Sources Citation Index (ESCI): An Overlay Map-Based Bibliometric Study", *Scientometrics* 111/3 (01 Haziran 2017), 2041-2057.

⁸ Ghasemian Amir vd., "Evaluation of Quality Performance and Social Effectiveness of Arts and Humanities Journals Indexed in the Web of Science Database", *DESIDOC Journal of Library & Information Technology* 44/1 (Ocak 2024), 17-24.

⁹ Loet Leydesdorff, "Mapping Interdisciplinarity at the Interfaces between the Science Citation Index and the Social Science Citation Index", (13 Mart 2007).

¹⁰ Bkz. Glenn A. Bowen, "Document Analysis as a Qualitative Research Method", *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 28.

ilk akademik çalışmaların 2005 yılında yayımlanmaya başladığı görülmüştür. 2023 yılına kadar yapılan 313 akademik çalışma, 146 dergide yayımlanmıştır. 358 yazardan 218 tanesi tek yazarlı olup 140 tanesi ise birden fazla araştırmacı tarafından yazılmıştır.

Çalışmada pratikliği artırmak ve verilerin daha sistemli bir şekilde analiz edilmesini sağlamak amacıyla bibliyometrik yazılımdan faydalanılmıştır.¹¹ Araştırmanın veri setini oluşturan BibTeX formatındaki sonuçlar, R programlama dili ile çalışan Biblioshiny arayüzü kullanılarak Bibliometrix paketine aktarılmıştır. Elde edilen veriler, tablolar ve grafikler aracılığıyla görselleştirilmiş ve detaylı bir şekilde değerlendirilmiştir. Bu alanda yapılan akademik çalışmaların büyük bir kısmını (290 adet) makaleler oluştururken, az sayıda da olsa kitap bölümleri, konferans bildirileri ve diğer akademik yayın türleri de bulunmaktadır.

WoS verilerine göre, Arap edebiyatı alanında yapılan 313 akademik çalışmaya toplam 512 atıf yapılmıştır. Bu veriler doğrultusunda, makale başına düşen atıf oranı 1.63 olarak hesaplanırken, h-endeksi ise 10 olarak belirlenmiştir. Uluslararası ortak yazarlık oranı %6.07, doküman başına düşen ortak yazarlık oranı ise 1.3'tür. Ayrıca, bu alandaki yıllık büyüme oranı %13'tür.

Bu veriler, Arap edebiyatı alanındaki akademik çalışmaların istikrarlı bir şekilde arttığını ve yıllık %13'lük bir büyüme gösterdiğini ortaya koymaktadır. Ancak, makale başına düşen 1.63'lük atıf oranı, genel akademik standartlara göre nispeten düşük bir etki düzeyine işaret edebilir. h-endeksinin 10 olması, alandaki çalışmaların belirli bir düzeyde atıf aldığını ancak henüz yüksek bir etki faktörüne ulaşmadığını göstermektedir. Uluslararası ortak yazarlık oranının %6.07 gibi düşük bir seviyede olması, bu alandaki akademik çalışmaların büyük ölçüde yerel veya bölgesel düzeyde yapıldığını düşündürmektedir. Özetle, Arap edebiyatı üzerine yapılan akademik çalışmaların sayısal olarak artış gösterdiği ancak etki düzeyinin artırılması için daha fazla uluslararası iş birliği ve atıf alan çalışmalar üretilmesi gerektiği söylenebilir.

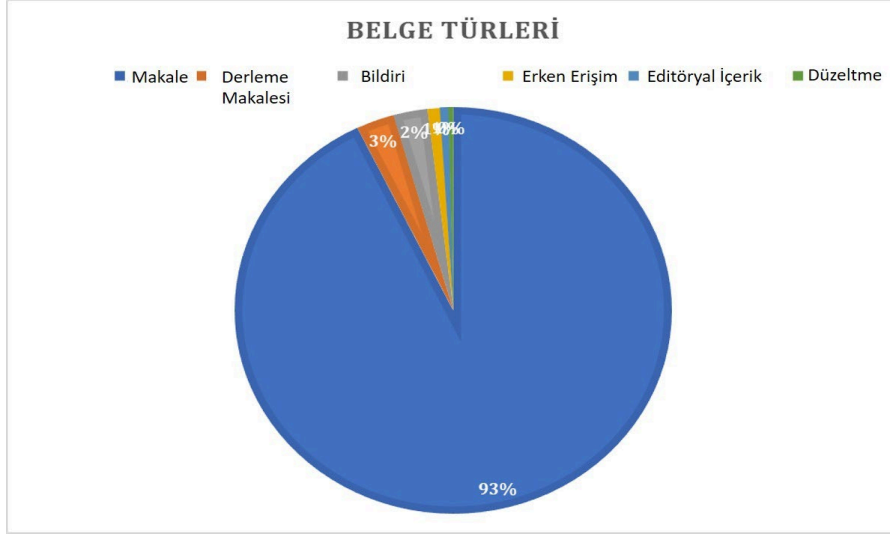
Yapılan çalışmalardan haberdar olmak ve yeni çalışma alanlarını tespit etmek için Arap edebiyatı alanında yapılan akademik çalışmaların değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmada yıllara göre akademik çalışmaların dağılımının nasıl olduğu, bu alanda öne çıkan yazarlar, çalışmaların yayımlandığı kurumlar, yayınlayan dergiler hangileri olduğu, etkin olan yazarlar ve makaleler, Türkiye'de bu alanda uluslararası makale yayımlayan akademisyenlerin atıf almalarının düzeyi, başlıklar halinde incelenecektir. Akademik çalışmaların sayıları fazla olduğu için makalelerin içeriğinin tahlil edilmesi makalenin sınırlarını aşacağından bu çalışmaların içerikleri ve niteliği hakkında ayrıntılı değerlendirme imkânı bulunmamakta, sadece bazılarının öz kısımları incelenmiş, değerlendirmelere yansıtılmıştır.

¹¹ Massimo Aria, Cuccurullo Corrado, "Bibliometrix: an R-Tool for Comprehensive Science Mapping Analysis", *Journal Of Informetrics* 11/4 (2017), 959, 974.

1. Bulgular

1.1. Akademik Çalışmaların Türleri

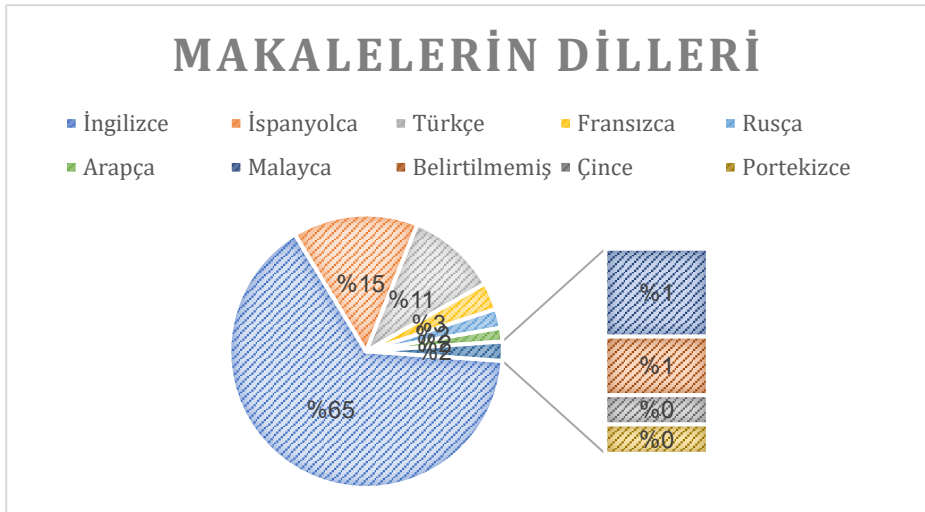
Tablo 1. Akademik Çalışmaların Türleri



Elde edilen bilgilere göre Web of Science’de Arap Edebiyatı alanda yapılan 313 akademik çalışmaların %93’ü makaledir. Bu sayı 290 gibi büyük çoğunluğa tekabül etmektedir. Bununla birlikte az da olsa inceleme makalesi, bildiri, editöryal materyal ve düzeltme bulunmaktadır.

1. 2. Yapılan Akademik Çalışmaların Yayımlandığı Diller

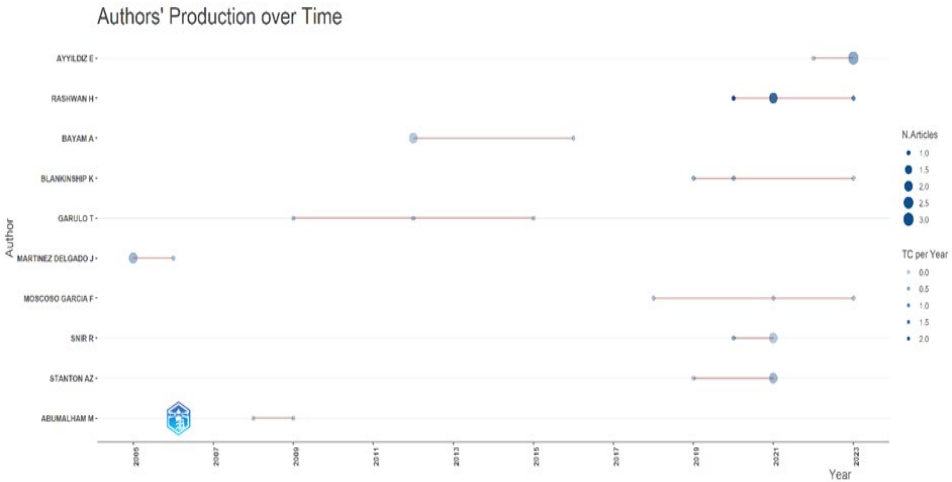
Tablo 2. Yapılan Akademik Çalışmaların Yayımlandığı Diller



Tabloda görüldüğü üzere yapılan akademik çalışmaların %65'i İngilizce dilinde yapılmıştır. 2. sırada %15'lik dilimde ise İspanyolca yer almaktadır. 3. sırada ise Türkçe yer almaktadır. Bu oran Türk akademisyenlerin İngilizce yayımladığı akademik çalışma oranıdır. Türk akademisyenlerin bütün dillerdeki çalışmalarının oranı daha da fazladır. Bu da onların üretkenliğini göstermektedir. Bu konu ileride ayrıntılı değerlendirilecektir. Bu tabloda dikkat çeken bir başka husus ise çalışmaların odak noktasında Arapça olduğu halde ne yazık ki Arapça yapılan akademik çalışma çok azdır. Hâlbuki Arap dili dünyada önde gelen dillerden sayılmaktadır. Arap ülkelerinde birçok Üniversite vardır. Bunun birkaç sebebi bulunmaktadır. Bunların başında Arap dillerinin makalelerini WoS'da yayımlayamamaları olabilir. Diğer bir sebebi Arapların İngilizce diline aşina olmalarından dolayı makalelerini bu dilde yazmayı tercih etmeleri olabilir. Diğer bir neden ise Arap ülkelerindeki üretken akademisyenlerin bir kısmının ana dillerinin Arapça olmamasından dolayı kendi dillerinde yazmayı tercih etmeleridir. Bir başka sebep ise bu akademik çalışmaların bir kısmı Arap literatüründen bahsetse de odak noktasının Arapça değil başka bir konu olmasıdır.

1. 3. WoS'ta Arap Edebiyatı Alanında Yayımlanan İlk Çalışmalar

Tablo 3. WoS'ta Arap Edebiyatı Alanında Yayımlanan İlk Çalışmalar



Bu grafikte en verimli yazarların hangi dönemde bu yayınları yaptığı görülmektedir. Bu verilere göre WoS'ta bu alanda ilk çalışmalar İspanyalılar tarafından yayımlanmıştır. İlk yazar, İspanya Granada Üniversitesinde çalışan Jose Martinez Delgado'dur. Daha sonra Avrupa'da Arap dili hakkında çalışmalar yapan Madrid'de Müslüman yazar M. Abumalham'ın çalışması olmuştur. Çalışmaları 2009 yılından 2015 yılına kadar olup en uzun süren yazar ise Teresa Garulo'dır. Sonraki dönemlerde ise bu çalışmalar artmıştır.

Bu grafik, belirli bir alandaki yazarların zaman içindeki yayın üretimlerini ve atıf etkilerini görselleştirerek, alana yapılan katkıları ve eğilimleri ortaya koy-

maktadır. Özellikle, İspanyol araştırmacıların öncü rolü ve ardından Müslüman yazarların katkıları, alandaki bilimsel çeşitliliği ve kültürel etkileşimi vurgulamaktadır. Teresa Garulo'nun uzun süreli ve tutarlı katkısı, alandaki derinlemesine uzmanlığı ve sürekliliği temsil ederken, sonraki dönemlerdeki artış, alana olan ilginin ve araştırmaların genişlediğini göstermektedir. Dairelerin boyutu ve rengi, yayın sayısını ve atıf etkisini göstererek, her bir yazarın alana yaptığı katkının nicelik ve niteliğini değerlendirmemize olanak tanımaktadır.

1. 4. Anahtar Kelimeler

Tablo 4. Yapılan Akademik Çalışmadaki Anahtar Kelimeler



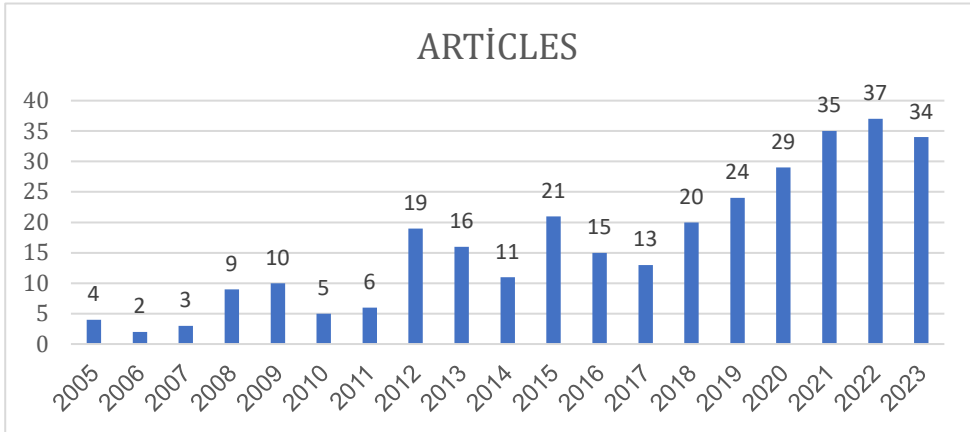
Akademik çalışmalarda anahtar kelimelerin çalışmanın temel eksenini ortaya koyması bakımından büyük önemi vardır. Yukarıdaki kelime bulutundan Arap edebiyatı ile ilgili çok geniş bir alana yayıldığını görmekteyiz. Çeviri ve tarih kelimeleri öne çıkmakla birlikte sağlıktan diplomasiye, iletişimden teknolojiye kadar birçok alana yayıldığını görmekteyiz. Ancak Arap dilinin derinliğiyle ilgili olan edebî sanatlar, belâgat ile ilgili yeterince bir çalışma bulunmamaktadır. Hâlbuki tarihî süreçte Arap dilinde yapılan çalışmaların önemli bir kısmı bu alanlardadır.

Bu kelime bulutu, metin verilerindeki ana temaları görsel olarak temsil ederek, "çeviri" ve "tarih" gibi konuların belirgin bir şekilde öne çıktığını göstermektedir. Kelimelerin boyutları, metinde ne kadar sık geçtiğini yansıtarak bu temaların önemini vurgularken, buluttaki diğer kelimeler "online iletişim", "ruh sağlığı", "dil", "ilaç", "film" ve "röportaj" gibi çeşitli disiplinlerden konulara işaret etmektedir. Bu durum, metnin çok yönlü bir içeriğe sahip olduğunu ve farklı araştırma alanlarına

dokunduğunu göstermektedir. Özellikle "adlandırılmış varlık tanıma" ve "olasılık-sal modeller" gibi terimler, metnin doğal dil işleme ve istatistik gibi spesifik araştırma alanlarına odaklandığını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, bu kelime bulutu, metnin çeviri ve tarih ekseninde şekillenen, ancak aynı zamanda geniş bir yelpazede konuları ele alan kapsamlı bir çalışma olduğunu göstermektedir.

1. 5. Yıllara Göre Akademik Çalışmaların Analizi

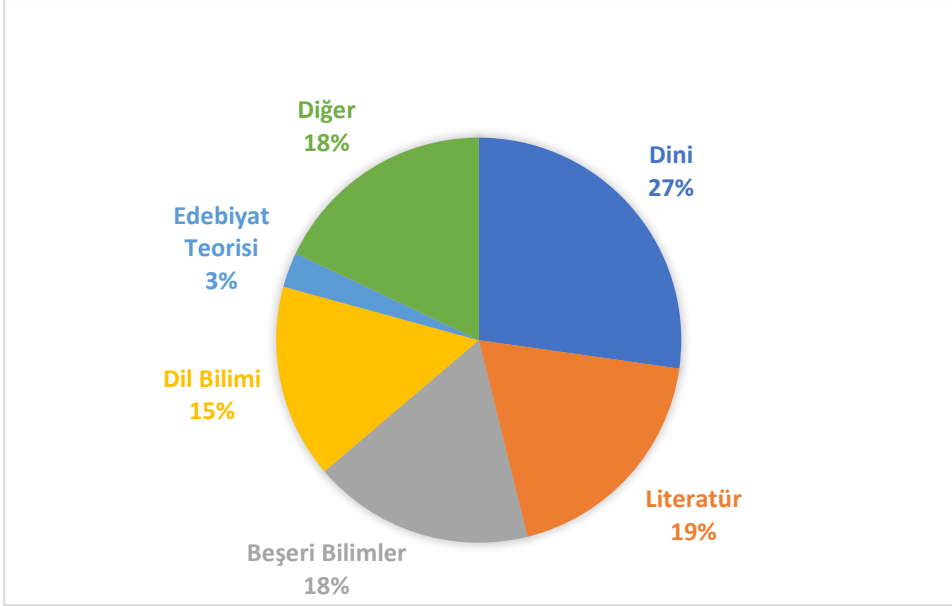
Tablo 5. Yıllara göre Akademik Çalışmaların Sayıları



Arap literatürü alanında makale yayınlarının 2005'ten 2023'e kadar olan seyrini gösteren bu çubuk grafik, alandaki büyüme ve değişimleri net bir şekilde ortaya koymaktadır. 2005 yılında sadece 4 makale ile başlayan yayın süreci, 2011 yılına kadar oldukça durağan bir seyir izlemiştir. Ancak 2012 yılında, önceki yıla kıyasla üç katından fazla bir artışla dikkat çekici bir ivme kazanmıştır. Bu hızlı yükseliş, 2017'de hafif bir düşüş yaşansa da, sonraki yıllarda tekrar yükselerek 2021'den itibaren en yüksek seviyelerine ulaşmıştır. 2022 yılında 37 makale ile zirveye ulaşılması, alana olan ilginin ve üretkenliğin arttığını göstermektedir. Bu artışın, yayınlanan dergilerin Web of Science (WoS) gibi prestijli indekslerde taranmaya başlaması ve yeni akademisyenlerin yetişmesiyle yakından ilişkili olduğu düşünülmektedir. 2023'te yaşanan hafif düşüşe rağmen, genel trend alandaki sürekli büyümeyi ve gelişmeyi işaret etmektedir. Bu veriler, Arap literatürü alanındaki araştırmaların zamanla nasıl genişlediğini ve bu alana yapılan akademik katkılarının arttığını gözler önüne sermektedir.

1.6. Akademik Çalışmaların Konulara Göre Dağılımı

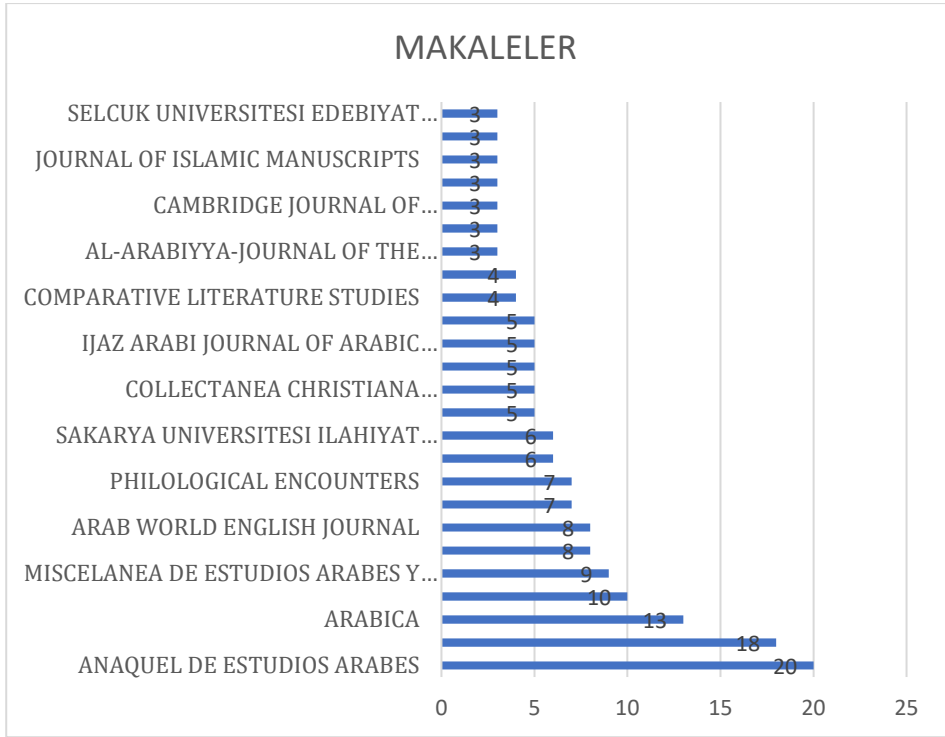
Tablo 5. Akademik Çalışmaların Konulara Göre Dağılımı



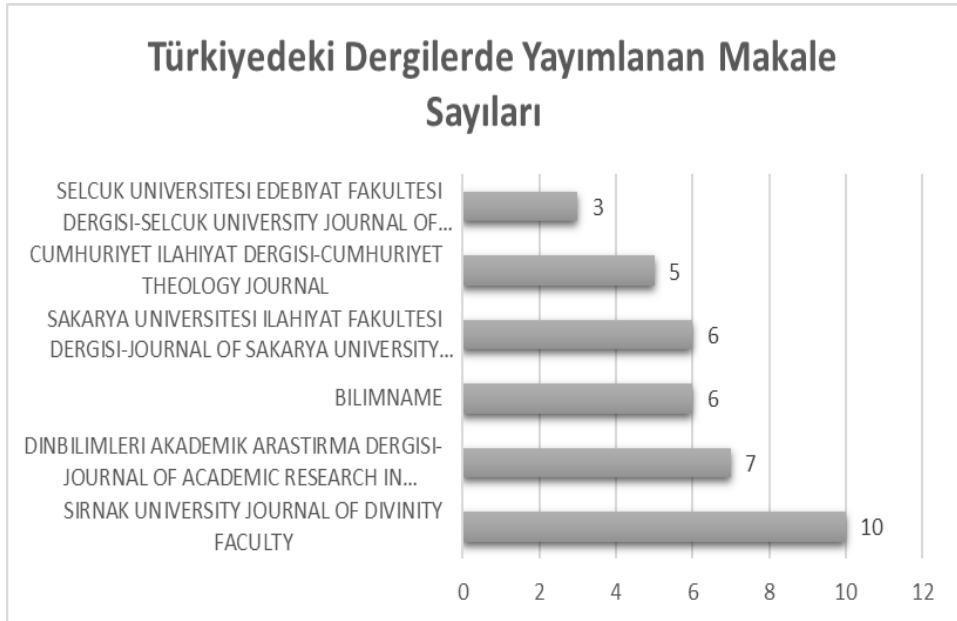
Bu verilere göre yapılan akademik çalışmaların sadece 88 tanesi dinîdir. 61 tanesi literatürle ilgili, 57 tanesi beşerî bilimlerle ilgili, 50 tanesi dil çalışmaları hakkındadır. 34 tanesi tarih, 29 tanesi Asya çalışmaları, 13 tanesi orta çağ rönesans çalışmaları, 12 tanesi eğitim, 9 tanesi edebiyat teori eleştirisi hakkında, 58 tanesi ise diğer alanlarla ilgilidir. Arap dilinin İslam ile özdeşleştiği düşünüldüğünde sadece 88 makalenin dini alanla ilgili olması gayet azdır. Bu da bazılarının eleştirdiği üzere Arap dilinin sadece İslami bir alanda olmadığı birçok alanla ilgili olduğu, hatta burada dini olanların bir kısmının da İslam'ın dışındaki dinler olduğu dikkate alınırsa WoS'ta taranan akademik çalışmalarda İslami çalışmaların çok olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Diğer bir sonuç ise dini alanın dışındaki birçok akademisyenin de Arap dili alanında araştırmalar yaptığıdır. Bu da Arap edebiyatının ilgi çeken alanlardan biri olduğunu göstermektedir.

1. 7. Arap Edebiyatı Alanında En Çok Makale Yayımlayan Dergiler

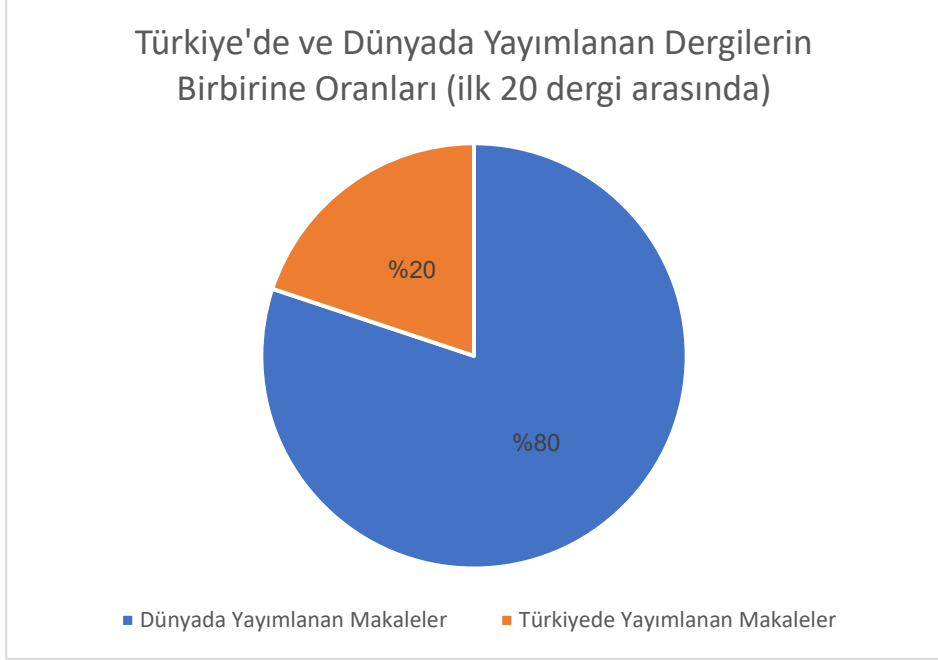
Tablo 7. Arap Edebiyatı Alanında En Çok Makale Yayımlayan Dergiler



Tablo 8. WoS'da Arap Edebiyatı Alanında Türkiye'de Yayımlanan Makalelerin Dergilere Göre Dağılımı



Tablo 9 Arap Edebiyatı Alanında Türkiye'de ve Dünyada Yayımlanan Makalelerin Oranları

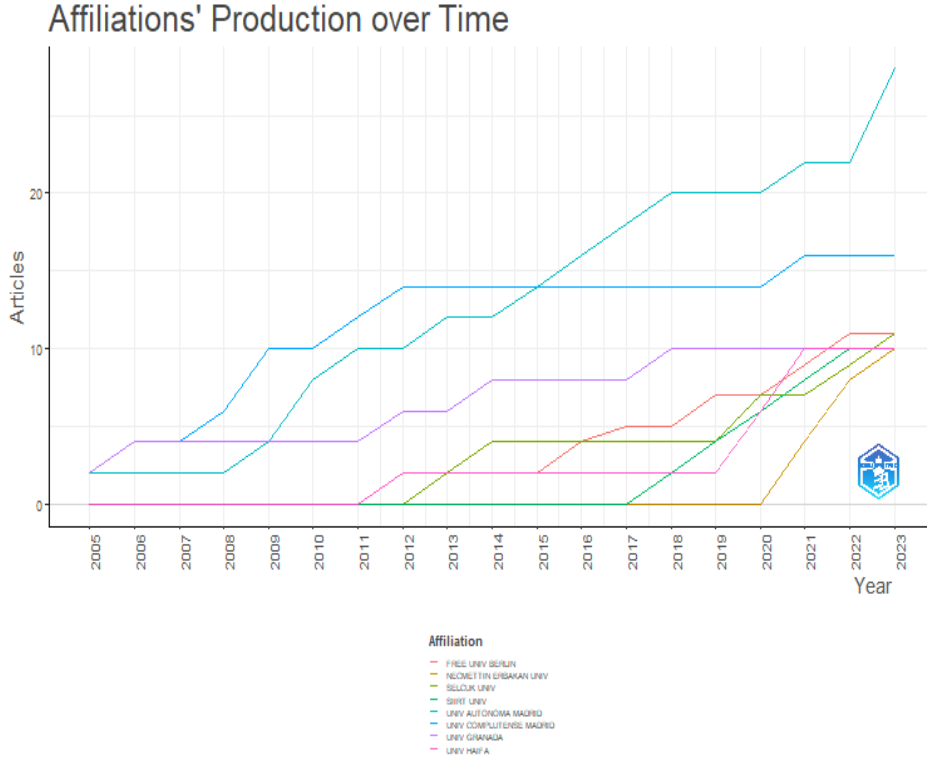


Yukarıdaki üç grafikte ilk 20 dergi arasında Arap Edebiyatı alanında Türkiye ve dünyada yayımlanan makalelerin sayıları ve birbirlerine oranları verilmiştir. Bu bilgilere göre Arap edebiyatında en çok makale yayımlayan Anaquel De Estudios Arabes Dergisi'nin 20 makale yayımlayarak ilk sırada olduğu görülmektedir. Bu dergi, 1990 yılında İspanya Madrid'de kurulmuş olup yılda iki kez yayınlanmaktadır. Yayımlanan makaleler, Orta Çağ, çağdaş Arap ve İslam dünyasının yanı sıra Endülüs ve genel olarak İslam dünyası ile ilgili alanlarda ve İngilizce, Fransızca ve İspanyolca dillerindedir. 12 İlk 25 derginin arasındaki 6 dergi Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinin dergileridir. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 makale yayımlayarak 4. sırada yer alıp Türkiye'deki dergiler içinde WoS'ta Arap edebiyatı alanında en çok makale yayımlayan dergi olmuştur. Ardından 7 makale yayımlayan Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 6'şar makale yayımlayan Bilimname dergisi ve Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yer almaktadır. Uluslararası alanda 25, ulusal alanda da 6. sırada yer alan Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin de 3 makale yayımladığı görülmektedir. İlk 25teki dergilerde yer alan 180 makalenin 35 tanesi Türkiye'de yayımlanan makalelerdir. Türkiye'de Arap Edebiyatı alanında bu sayıda makale yayımlanması üretkenliğin yüksek olduğunu göstermektedir.

¹² "Anaquel de Estudios Arabes" (Erişim 20 Ağustos 2024).

1. 8. En Çok Makale Yayımlayan Üniversitelerin Yıllara Göre Dağılımı

Tablo 10. En Çok Makale Yayımlayan Üniversitelerin Yıllara Göre Dağılımı

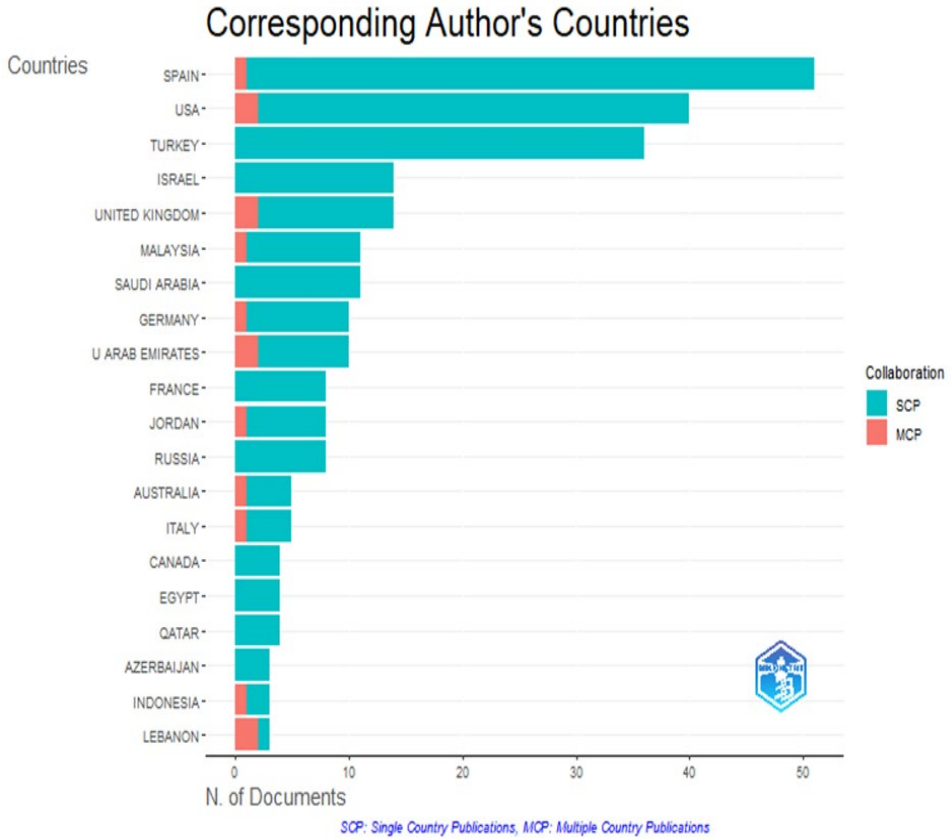


Grafikte Arap edebiyatı konulu makale yayımlayan dergiler ve yayımladıkları makale sayıları verilmektedir. Buna göre Arap edebiyatında en çok makale yayımlayan Anaquel De Estudios Arabes Dergisi'nin 20 makale yayımlayarak ilk sırada olduğu görülmektedir. Bu dergi, 1990 yılında İspanya Madrid'de kurulmuş olup yılda iki kez yayınlanmaktadır. Yayımlanan makaleler, Orta Çağ, çağdaş Arap ve İslam dünyasının yanı sıra Endülüs ve genel olarak İslam dünyası ile ilgili alanlarda ve İngilizce, Fransızca ve İspanyolca dillerindedir. İlk 25 derginin arasındaki 6 dergi Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinin dergileridir. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 makale yayımlayarak 4. sırada yer alıp Türkiye'deki dergiler içinde WoS'ta Arap edebiyatı alanında en çok makale yayımlayan dergi olmuştur. Ardından 7 makale yayımlayan Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 6'şar makale yayımlayan Bilimname dergisi ve Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yer almaktadır. Uluslararası alanda 25, ulusal alanda da 6. sırada yer alan Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin de 3 makale yayımladığı görülmektedir. İlk 25teki dergilerde yer alan 180 makalenin 32 tanesi Türkiye'de yayımlanan makalelerdir. Türkiye'de Arap edebiyatı alanında bu sayıda makale yayımlanması üretkenliğin yüksek olduğunu göstermektedir.

Türkiye'deki üç üniversitenin (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Selçuk Üniversitesi ve Siirt Üniversitesi) 2005-2023 yılları arasındaki makale üretimi de görülmektedir. Selçuk Üniversitesi, diğer iki üniversiteye kıyasla daha yüksek bir üretim kapasitesine sahip olup, yıllar içinde düzenli ve sürekli bir artış sergilemiştir. Necmettin Erbakan Üniversitesi, özellikle 2020 yılından sonra dikkat çeken bir hızlanma ile makale sayısını önemli ölçüde artırmıştır. Siirt Üniversitesi ise daha düşük bir başlangıç noktasından istikrarlı bir şekilde yükselerek 2023 yılında diğer üniversitelerin gerisinde kalmasına rağmen üretimini artırmaya devam etmektedir. Bu grafik, her üç üniversitenin de akademik üretimlerini yıllar içinde artırma çabalarını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

1. 9. Arap Edebiyatı Alanında Makale Sayısına ve Uluslararası İşbirliklerine Göre Ülkeler

Tablo 11. Arap Edebiyatı Alanında Makale Sayısına ve Uluslararası İşbirliklerine Göre Ülkeler



Şekildeki verilere göre Arap Edebiyatı alanında en çok makale yayımlayan ülke İspanya, kendisine en yakın olan Amerika Birleşik Devletleri'ne büyük fark

atmıştır. Bir önceki tablodan da bu sonuç anlaşılmaktadır. Fakat turuncu renkteki verilere dikkat edildiğinde uluslararası iş birliği konusunda aynı oranı koruyamadığı aksine birçok ülkeden daha geride olduğu görülmektedir. Bu tabloda 3. sırada yer alan Türkiye’de yapılan çalışmalar önemli bir orana sahip olmasına rağmen Türkiye’deki yazarların uluslararası iş birliğinin bulunmadığı görülmektedir. İngiltere, yayımlanan makale sayısı bakımından geri sıralarda olsa da uluslararası iş birliği bakımından en ileri seviyede olan ABD ile aynı seviyede olduğu görülmektedir. Bu sonuçlar ABD’nin uluslararası alanda etkisini göstermektedir. Lübnan’da yayımlanan makaleler az sayıda olmasına rağmen uluslararası iş birliği bakımından en üst seviyedeki ülkelere eşit olmasından dolayı dikkat çekmektedir. Bu sonuç onun uluslararası platformda Lübnan’ın etkisinin yüksek olduğunu göstermektedir. Çünkü bu kadar az makale sayısı ile uluslararası iş birliğinde bu kadar yüksek etkiye sahip olması o ülkedeki makalelerin dünya çapında takip edildiğini göstermektedir. Birleşik Arap Emirlikleri uluslararası makale yayımlama konusunda 9. sırada yer aldığı halde bilimsel etkinlik konusunda dünyada en etkin ülkelerle eşit olmasına rağmen etkililik bakımından Lübnan ile aynıdır.

Arap Edebiyatı alanında yayımlanan makaleler ve uluslararası iş birliği konusundaki veriler, bazı ülkelerin yayın sayısında yüksek başarı gösterdiğini ancak bu başarıyı uluslararası etkili iş birliklerine dönüştürmede başarısız olduklarını ortaya koymaktadır. Örneğin, İspanya’nın yüksek makale sayısı, uluslararası iş birliği konusunda geride kalmasıyla çelişmektedir. Bu durumun ardında yalnızca dil bariyerinin değil, daha derin yapısal sorunların da yatıyor olabileceği düşünülmelidir. İspanya’nın araştırmalarının çoğu yerel odaklı olabilir ya da akademik çevrelerin küresel ağlarla yeterince güçlü bağlar kuramaması gibi faktörler, uluslararası iş birliği eksikliğine neden olmuş olabilir. Türkiye ise makale sayısı bakımından yüksek sıralarda yer almasına rağmen, uluslararası iş birliği konusunda ciddi bir gerilik yaşamaktadır. Bu durum, sadece dil sorunu ile açıklanamaz; Türkiye’nin araştırma fonları ve uluslararası akademik ağlarla bağlantı kurma konusunda karşılaştığı yapısal engeller de bu geriliği pekiştiren faktörlerdir. Dolayısıyla, dil bariyeriyle birlikte, Türk akademisinin küresel çapta daha fazla etki yaratabilmesi için akademik destek ve teşvik sistemlerine ihtiyaç duyduğu açıktır.

Öte yandan, Lübnan ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi ülkelerin az sayıda makale yayımlamalarına rağmen güçlü uluslararası iş birliklerine sahip olmaları, bu ülkelerdeki araştırmaların kalitesine ve özgünlüğüne dikkat çekmektedir. Lübnan örneği, küçük bir ülkenin bile uluslararası etkisini artırabileceğini gösteriyor. Buradaki başarı, stratejik iş birlikleri, niş alanlarda yapılan araştırmalar ve araştırmacıların global ağları sayesinde sağlanmış olabilir. Bu tür ülkeler, genellikle daha az sayıda ancak daha nitelikli yayınlarla uluslararası platformlarda kendilerine sağlam bir yer edinmeyi başarmaktadır. Bununla birlikte, makale sayısının yüksekliği ile bilimsel etkinliğin doğru orantılı olmadığı, Birleşik Arap Emirlikleri’nin örneğinde olduğu gibi, oldukça açık bir şekilde gözlemlenmektedir. Bu durum, bir ülkenin akademik başarıları ve uluslararası iş birliği alanındaki etkisi arasındaki ilişkiyi anlamak için daha derinlemesine analizler yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Türkiye’nin de dil sorunları aşılmasının yanında, bu tür uluslararası

iş birliklerinin artırılmasına yönelik stratejik bir yaklaşım benimsemesi gerekmektedir.

1. 10. En Çok Makale Yayımlayan Yazarlar

Tablo 12. En Çok Makale Yayımlayan Yazarlar



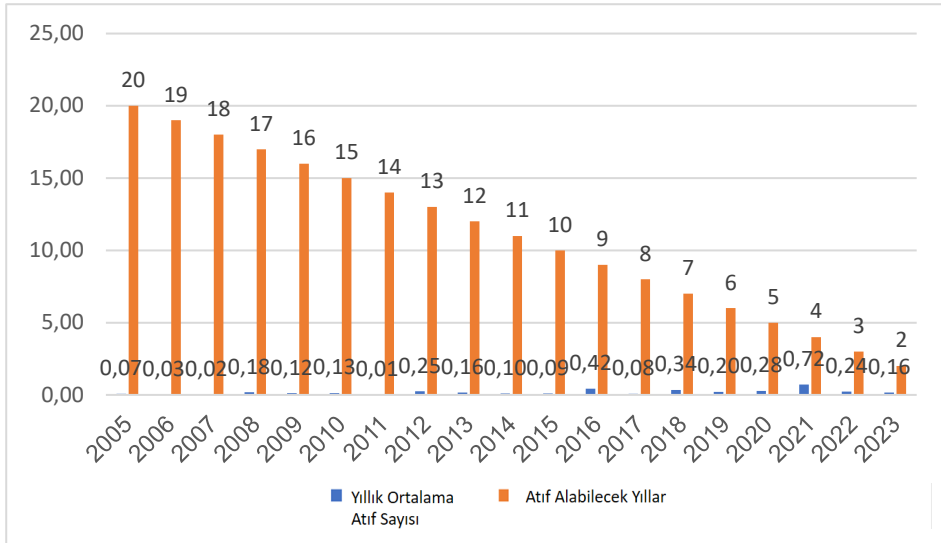
Grafikte en çok makale yayımlayan 10 akademisyenin isimleri ve yayımladıkları makale sayıları yer almaktadır. En çok makale yayımlayan akademisyenler arasında iki tanesinin Türk olduğu görülmektedir. Bunlardan birisi Kafkas Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı alanında araştırmacı olan Esat Ayyıldız, 4 makalesi ile ilk sırada yer almaktadır. Bu makalelerden birisi 2023 yılında yayımlanan 'Ulayya bt. al-Mahdi and her Love Poetry' adıyla Harun Reşid zamanında bir kadın şairin yazdığı aşk şiirlerinden bahsetmektedir. Bu makale Web of Science'de 1 atıf almıştır. Diğer makalesi ise klasik Arap şiirinde zaman olgusundan bahseden 2022 yılında yayımlanan 'The Time Phenomenon and Its Origin in Classical Arabic Poetry' adlı makalesidir. Üçüncü makalesi ise Mısırda feminist hareke ilham veren bir Türk kadın şairden bahseden makalenin başlığı 'A'isha al-Taymuriyya: A Turkish Poetess Who Inspired the Feminist Movement in Egypt'dır. 4. makalesi ise Arap şairlerin Osmanlı hükümdarlarına yaptığı övgülerden bahseden 2023 yılında yayımlanan 'Arab Poets' Panegyric Odes to Ottoman Sovereigns' adlı makalesidir. 2. sıradaki yazar ise Birleşik Arap Emirlikleri'nde Edebiyat, Tarih ve iletişim alanında araştırmacı olan Hany Raşvan'ın da 4 adet makalesi yayımlanmıştır. Bunlardan diğeri Avrupa merkezçiliğe karşı modern öncesi Arap İslam şiiri karşılaştırması, 3. makalesi modernizmin Arap edebiyatına teorik yansıması 4.sü de Arapçadaki bazı kelimelerin çevrilmezliği hususundadır. 3. sırada yer alan 3 makalesi yayımlanan Er-ciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan Abdulkadir BAYAM'ın da 3 makalesi yer almaktadır. Bu sayılar, Türk akademisyenlerin üretkenlikte ön sıralarda olduğunu göstermektedir.

Grafikte en çok makale yayımlayan 10 akademisyen arasında Türk akade-

misyenlerinin güçlü bir yer tutması dikkat çekiyor. Esat Ayyıldız (Kafkas Üniversitesi) ve Abdulkadir Bayam (Erciyes Üniversitesi) gibi Türk araştırmacılar, Arap Dili ve Edebiyatı alanında önemli katkılar sağlamış ve üretkenlikte üst sıralarda yer almışlardır. Ayyıldız, 4 makalesiyle birinci sırada yer alırken, konuları arasında klasik Arap şiiri, feminist hareketler ve Osmanlı dönemi şairleri gibi derinlemesine araştırmalar bulunuyor. Hany Raşvan gibi diğer uluslararası akademisyenlerle birlikte Türk akademisyenlerinin katkıları, bu alanda küresel ölçekte giderek daha fazla kabul görmekte ve Türk üniversitelerinin uluslararası prestijini artırmaktadır. Bu durum, Türk akademik camiasının Arap Dili ve Edebiyatı üzerine yaptığı çalışmalarda önemli bir yer kazandığını gösteriyor.

1. 11. Yıllara Göre Atıf sayıları

Tablo 13. Yıllara Göre Atıf sayıları



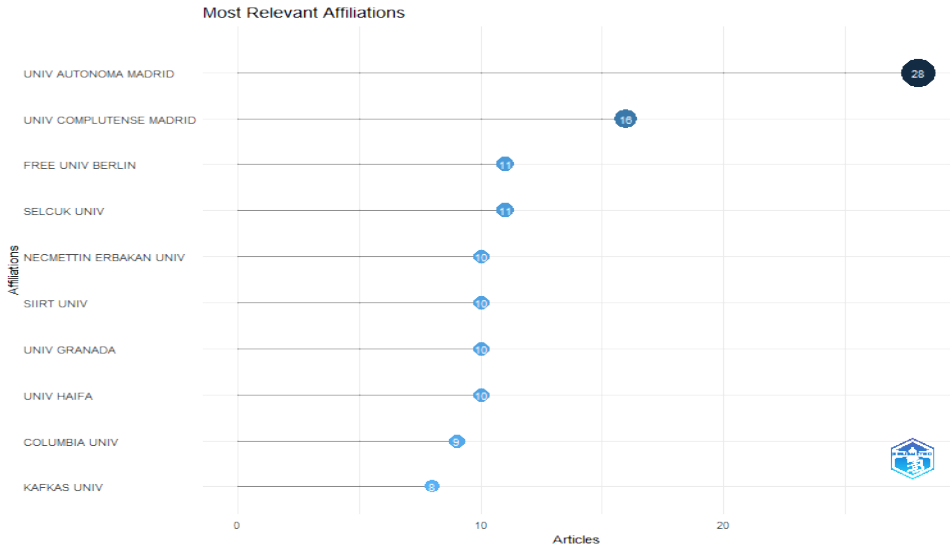
Bu verilere göre 2005 yılında yayımlanan bir makalenin, aradan uzun zaman geçtiği için en çok atıf aldığı, 2023 yılında yayımlanan makalelerin aradan fazla zaman geçmediği için en az atıf aldığı yıllık atıf ortalamasının 14 olduğu görülmektedir. Herhangi bir yılda çok popüler makaleler yayımlanmış olsaydı, bu grafik daha dalgalı bir seyir izlerdi. Ancak bu grafikteki nispeten düz çizgi, makalelerin atıf alma potansiyellerinin birbirine yakın olduğunu veya alanda öne çıkan, yüksek atıf alan çalışmaların nispeten az olduğunu göstermektedir.

Bu grafik, 2005-2023 yılları arasında "Atıf Yapılabilir Yıllar" ve "Yıllık Ortalama Atıf Sayısı" arasındaki ilişkiyi gösteriyor. "Atıf Yapılabilir Yıllar"ın sürekli düşüşü, yayınların atıf alma potansiyelinin azaldığını veya atıf alma süresinin kısaldığını gösterirken, "Yıllık Ortalama Atıf Sayısı"nın düşük ve dalgalı seyri, yayınların geniş bir etki alanına sahip olmadığını veya atıf alma potansiyelinin düşük olduğunu düşündürüyor. Bu durum, alandaki araştırmaların niteliği, yayınların görünür-

lûğü veya atıf alma alışkanlıkları gibi faktörlerden kaynaklanabilir. Grafikten çıkarılabilecek bir diğer sonuç ise, alandaki yayınların eskime hızının yüksek olduğudur. Araştırmacıların, yayınlarının atıf alma potansiyelini artırmak için daha nitelikli ve etkili çalışmalar yapmaları, yayınların görünürlüğünü artırmak için daha geniş kitlelere ulaşabilecek yayın kanalları kullanmaları ve atıf alma alışkanlıklarının iyileştirilmesi için farkındalık oluşturmaları önerilir.

1. 12. Arap Edebiyatı Alanında En Çok Makale Yayımlayanların Çalıştığı Kurumlar

Tablo 14. Arap Edebiyatı Alanında En Çok Makale Yayımlayanların Çalıştığı Kurumlar



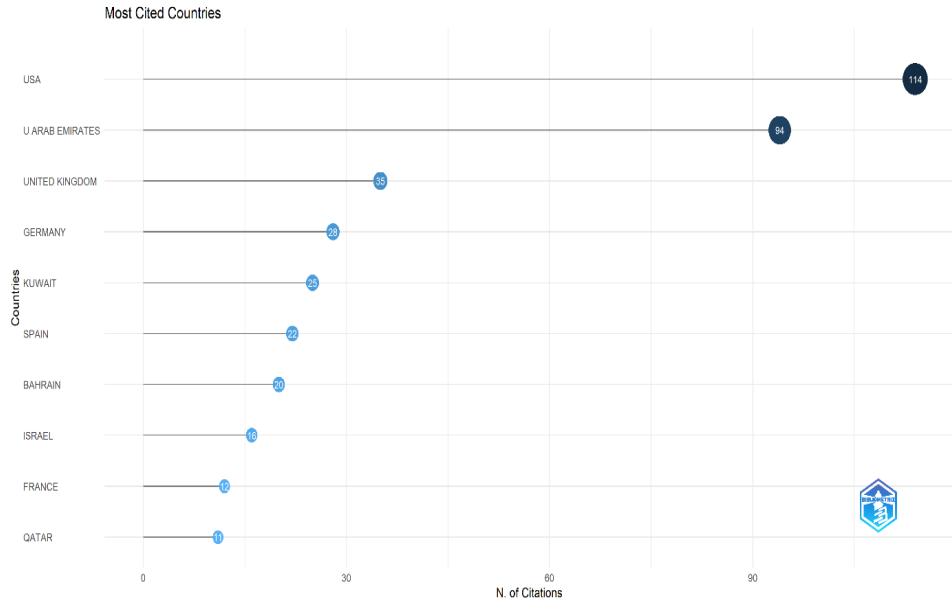
Grafikte, Arapça konulu makale yayımlayan dergilerin yıllara göre yayımladıkları makale sayıları gösterilmiştir. Bu verilere göre bu alanda en çok makale yayımlayan akademisyenlerin en fazla olduğu Üniversite, İspanya Madrid'de bulunan iki üniversitedir. Bu üniversiteler, Autonoma ve Complutense üniversiteleridir. Arap dili alanında önemli çalışmaları bulunmaktadır. Bu sıralamaya, Selçuk Üniversitesi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Siirt Üniversitesi ve Kafkas Üniversitesi olmak üzere Türkiye'den 4 üniversite girmeyi başarmıştır. Bu alanda Türkiye'deki ilk sıradaki üniversite 11 yayınla Selçuk Üniversitesi gelmektedir. En çok çalışma yapılan ülkelerin başında İspanya gelmekte, 2. sırada Türkiye, 3. sırada ise Almanya gelmektedir.

Grafikte yer alan verilere göre, İspanya'daki Autonoma ve Complutense üniversiteleri, Arapça konulu makale yayımlayan akademisyenlerin en fazla olduğu üniversiteler olarak öne çıkıyor. Türkiye'den ise Selçuk Üniversitesi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Siirt Üniversitesi ve Kafkas Üniversitesi gibi üniversiteler de

bu alanda başarılı bir performans sergileyerek önemli bir yer edinmiş. Türkiye, en çok çalışma yapılan ülkeler sıralamasında ikinci sırada yer alırken, Almanya ise üçüncü sırada yer almaktadır. Bu durum, Arap dili ve edebiyatı alanındaki çalışmaların Türkiye’de giderek arttığını ve ülkemizin bu alanda uluslararası alanda daha fazla tanındığını gösteriyor.

1. 13. En Çok Atıf Alan Ülkeler

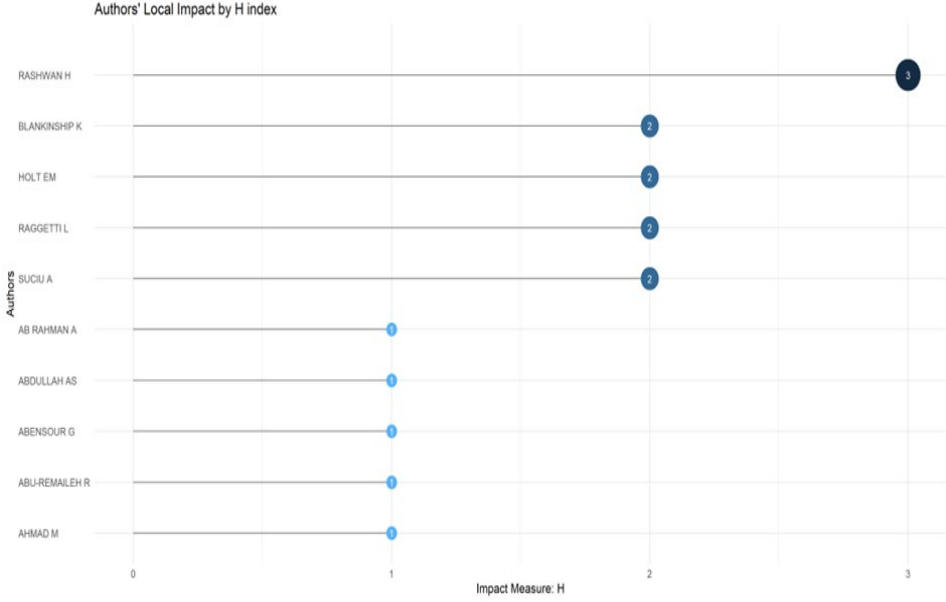
Tablo 15. En Çok Atıf Alan Ülkeler



Bu verilere göre en çok makale yayımlayan ülkelerin atıf alma konusunda aynı başarıyı gösteremediklerini görmekteyiz. En çok atıf alan ülkeler başta ABD, 2. sırada Birleşik Arap Emirlikleri, 3. sırada ise İngiltere gelmektedir. Daha önceki verilerde görüldüğü üzere Türkiye’de çok sayıda makale yayımlandığı halde atıf bakımından bu sıralamaya girmediği görülmektedir. Bu sorunların en büyük etkisini daha önce de belirttiğimiz üzere dil sorunudur. Yani Türkiye’deki akademik makalelerin dünyada tanınmadığı, bunun başlıca sebebi makalelerin büyük çoğunluğunun Türkçe olmasından dolayı uluslararası etkisi zayıf kalmıştır. Ülkemizde ilahiyat alanında yayımlanan makalelerin İngilizce yayımlanma oranı arttığında Türkiye’de yapılan çalışmaların etkinliği artacaktır.

1. 14. H İndeks’i En Yüksek Olan Yazarlar

Tablo 16. H İndeks’i En Yüksek Olan Yazarlar

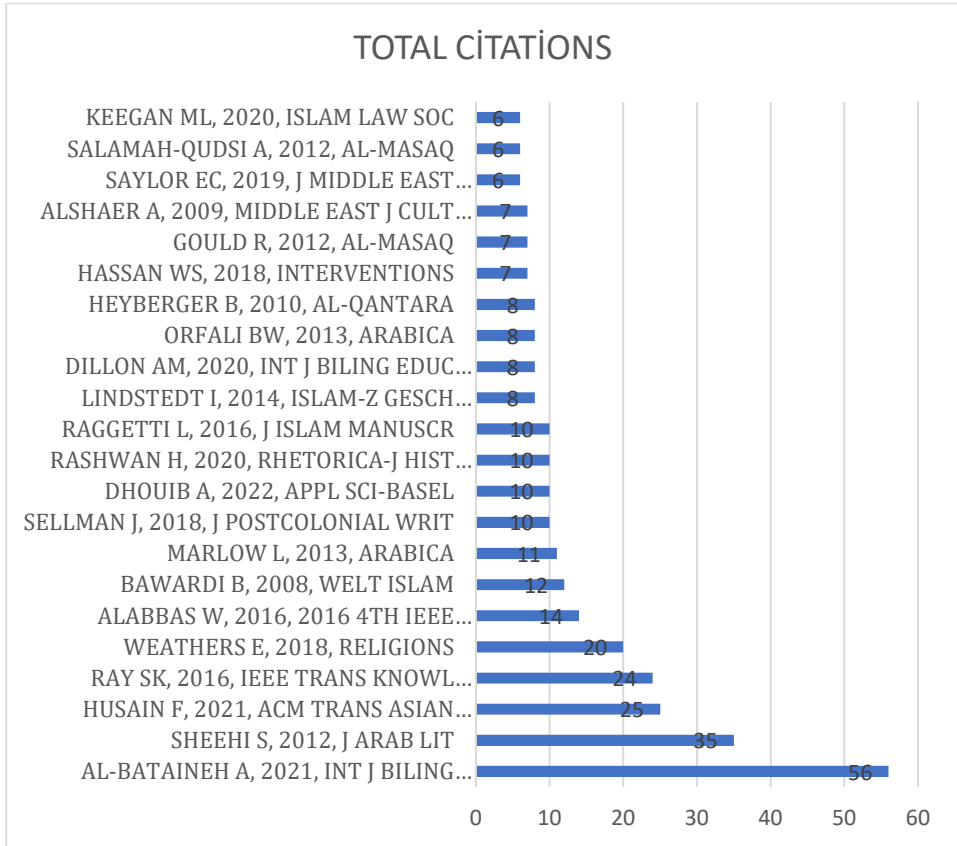


H indeksi yazarların alanında markalaşan değerlerini göstermektedir. H indeksi en yüksek olan yazar Mısır'da British Üniversitesinde akademisyen olan Muhammed H Rashwan'dır. Daha önce Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki Zayed Üniversitesi'nde Finans ve Ekonomi alanında Yardımcı Doçent olarak görev yapmıştır. Ardından gelen 4 yazarın H indeksi eşittir. Bunlar Brigham Young Üniversitesi'nde İslam, Arapça ve Ortadoğu araştırmacısı, klasik İslam Medeniyeti alanında araştırmalar yapan Kevin Blankinship, Almanya Berlin'de Diller ve Edebiyat bölümünde araştırmacı olan Elizabeth M. Holt, İtalya'da Bologna Üniversitesi, Felsefe ve İletişim Bölümü'nde araştırmacı olan Lucia Raggetti, Almanya'da Göttingen Bilimler ve Beşerî Bilimler Akademisi'nde araştırmacı olan Alin Suciu yer almaktadır.

Bu akademisyen grubu, farklı coğrafi ve akademik geçmişlerden gelen uzmanlardan oluşarak disiplinlerarası ve uluslararası bir iş birliğinin gücünü ortaya koymaktadır. Muhammed H. Rashwan'ın ekonomi ve finans geçmişi, Kevin Blankinship'in klasik İslam medeniyeti çalışmaları, Elizabeth M. Holt'un Berlin'deki diller ve edebiyat araştırmaları, Lucia Raggetti'nin Bologna Üniversitesi'ndeki felsefe ve iletişim çalışmaları ve Alin Suciu'nun Göttingen'deki akademik katkıları, bu grubun çok yönlü bir perspektife sahip olduğunu göstermektedir.

1. 15. Ülkeler Arası Etkileşim

Tablo 17. Ülkeler Arası Etkileşim



Grafikte en çok atıf alan makale yazarları, yayımlandıkları yıllar, dergi adları ve atıf sayıları verilmiştir. Bu verilere göre en çok atıf alan iki yazarlı makalenin ilk yazarı Araştırmacı Al- Afaf Bataineh, ikinci yazarı ise Kay Gallagher, Birleşik Arap Emirlikleri’de Zayed Üniversitesi’nde görev yapmaktadırlar. Attitudes towards translanguaging: how future teachers perceive the meshing of Arabic and English in children's storybooks adlı makalesi, çocuk hikâye kitaplarında Arapça İngilizce iç içe geçmesinin nasıl algılandığı ile ilgili olup 2021 yılında yayımlandığı halde 56 atıf almıştır. 3,5 senede bu kadar atıf alması dikkate değer bir başarıdır. Ülkedeki okullarda uygulanan iki dilli eğitim sisteminde derslerde iki dilin iç içe kullanılması öğrenci üzerindeki etkileri araştırılmaktadır. İkinci sırada yer alan makale ise yine iki yazarlı olup ilk yazar Kuveyt Üniversitesi’nde görevli olan Fatemah Ali Husain ve ikinci yazar ise Türk olup ABD’de Virginia’da George Mason Üniversitesinde çalışan bilişim bilimleri ve Teknolojisi alanında çalışmaları olan Türkiye’li araştırmacı olan Özlem Uzuner tarafından kaleme alınmıştır. A Survey of Offensive Language Detection for the Arabic Language isimli makalesinde bir Arap dilinin öğrenimiyle ilgili bir anket çalışmasına 35 atıf yapılmıştır. Bu verilerde dikkat çeken bir husus, en çok atıf alan makalelerin yazarlarının Arap dilsizi olmaması, makalelerin eğitimle ilgili olmasıdır. Bundan da dil eğitimi dünyada ilgi çekici alanlardan biri olduğu sonucu çıkarılabilir.

Tablo 18. Ülkeler Arası Etkileşim Sıklığı

COUNTRIES' COLLABORATION WORLD

From	To	Frequency
GERMANY	ITALY	1
GERMANY	SWITZERLAND	1
INDIA	SRI LANKA	1
INDONESIA	SUDAN	1
ISRAEL	GERMANY	1
ISRAEL	ITALY	1
JORDAN	OMAN	1
LEBANON	IRAN	1
MACEDONIA	NORTH MACEDONIA	1
MALAYSIA	JORDAN	1
SPAIN	LEBANON	1
TURKEY	NIGERIA	1
U ARAB EMIRATES	JORDAN	1
UNITED KINGDOM	AUSTRALIA	1
UNITED KINGDOM	LEBANON	1
UNITED KINGDOM	SAUDI ARABIA	1
UNITED KINGDOM	U ARAB EMIRATES	1
USA	DENMARK	1
USA	KUWAIT	1
USA	LEBANON	2
USA	UNITED KINGDOM	2

Bu tablodan ülkeler arasında etkileşimin sınırlı olduğu ancak bazı etkileşimlerin olduğu görülmektedir. ABD'nin İngiltere, Lübnan, Kuveyt ve Danimarka'dan atıfta bulunduğu; İngiltere'nin Avusturalya, Lübnan, Suudî Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nden atıfta bulunduğu; Türkiye'nin sadece Nijerya'dan atıfta bulunduğu görülmektedir. Ülkelerin çok sayıda çalışmaları olduğu halde etkileşimin zayıf olması çalışmaların hedefine ulaşmasını zorlaştırmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, 2005-2023 yılları arasında Web of Science veri tabanında yayımlanan 313 akademik yayının bibliyometrik analizini yaparak, Arap edebiyatı alanındaki akademik üretkenliği, yayın dili dağılımını, öne çıkan araştırmacıları ve kurumları, uluslararası iş birliği düzeylerini değerlendirmiştir. Elde edilen bulgular, Arap edebiyatı çalışmalarının son yıllarda artış gösterdiğini, ancak uluslararası görünürlüğünün ve akademik etkisinin belirli açılardan sınırlı kaldığını ortaya koymaktadır.

Araştırmanın temel sonuçlarından biri, Arap edebiyatı alanında yayımlanan makalelerin büyük çoğunluğunun İngilizce olduğu, ancak Arapçanın akademik lite-

ratürdeki temsili açısından yetersiz kaldığıdır. Arap dünyasında birçok üniversite ve akademik kuruluş bulunmasına rağmen, bu alanda yapılan araştırmaların önemli bir kısmının Arapça yerine İngilizce veya diğer Batı dillerinde yayımlandığı tespit edilmiştir. Bu durum, Arapçanın akademik disiplinler içinde güçlü bir şekilde temsil edilmesi gerektiğini göstermektedir.

Türkiye özelinde değerlendirildiğinde, akademik üretkenliğin yüksek olduğu, ancak uluslararası akademik çevrelerde yeterince görünür olunamadığı görülmüştür. Bunun başlıca nedenlerinden biri, Türkiye'deki çalışmaların büyük ölçüde Türkçe yazılmasıdır. Türk akademisyenlerin İngilizce ve diğer uluslararası dillerde daha fazla yayın yapması, mevcut çalışmaların çeviri desteğiyle daha geniş kitlelere ulaşması ve araştırma özetlerinin uluslararası standartlara uygun şekilde hazırlanması, Türkiye'nin küresel akademik görünürlüğü artırma konusunda önemli adımlar olacaktır.

Ayrıca, Arap edebiyatı üzerine yapılan çalışmaların büyük bir kısmının disiplinler arası alanlara (tarih, eğitim, sağlık ve teknoloji gibi) yayıldığı, ancak klasik Arap edebiyatı, belâgat ve edebî sanatlar gibi temel konuların görece daha az çalışıldığı tespit edilmiştir. Oysa bu alanlar, Arap edebiyatının tarihî ve kültürel bağlamını anlamada kritik öneme sahiptir. Gelecekte bu alanlara yönelik daha fazla araştırma yapılması, literatürdeki önemli bir boşluğu dolduracaktır.

Uluslararası iş birlikleri açısından değerlendirildiğinde, Türkiye ve İspanya gibi ülkelerin Arap edebiyatı alanında yüksek sayıda yayın üretmelerine rağmen, uluslararası atıf alma ve iş birlikleri kurma noktasında geri planda kaldıkları görülmüştür. Buna karşın Lübnan gibi daha az akademik yayın üreten ülkelerin, uluslararası akademik çevrelerle daha etkin iş birlikleri geliştirdiği tespit edilmiştir. Bu durum, sadece yayın sayısının değil, aynı zamanda akademik görünürlüğü ve uluslararası ağların önemini vurgulamaktadır.

Bu çalışmanın akademik katkısı, Arap edebiyatı alanındaki yayınların kapsamlı bir analizini sunarak, bu alandaki güçlü yönleri ve geliştirilmesi gereken noktaları belirlemesidir. Türkiye'deki akademisyenlerin uluslararası akademik arena da daha fazla yer alabilmesi için aşağıdaki öneriler uygulanabilir:

Uluslararası Yayıncılık Güçlendirme: Türk akademisyenlerin İngilizce ve diğer uluslararası dillerde daha fazla yayın yapması teşvik edilmelidir. Akademik çalışmaların çeviri desteği ile uluslararası literatüre kazandırılması önemlidir.

Arapçanın Akademik Literatürdeki Konumunu Güçlendirme: Arap edebiyatına dair akademik çalışmaların Arapça yayımlanması teşvik edilmeli, Arap akademisyenlerin WoS gibi uluslararası veri tabanlarına daha fazla katkı sağlamaları için destek mekanizmaları oluşturulmalıdır.

Disiplinler Arası Çalışmaların Dengesini Sağlama: Klasik Arap edebiyatı, belâgat ve edebî sanatlar gibi alanlara yönelik daha fazla çalışma yapılmalı, akademik projeler bu alanlara yönlendirilmelidir.

Uluslararası İş Birliklerini Artırma: Türkiye'deki akademisyenlerin küresel akademik ağlarla daha fazla bağlantı kurmaları sağlanmalı, ortak projeler, konferanslar ve çalıştaylarla bilimsel etkileşim artırılmalıdır.

Akademik Yayın Stratejilerini Geliştirme: Araştırmaların yüksek etki faktörlü dergilerde yayımlanması teşvik edilmeli, açık erişim kaynakları daha fazla kullanılarak akademik çalışmaların geniş bir kitleye ulaşması sağlanmalıdır.

Sonuç olarak, Arap edebiyatı alanında yapılan akademik çalışmaların nicelik olarak artış göstermesi sevindirici olmakla birlikte, uluslararası görünürlük ve akademik etki açısından gelişim alanları bulunmaktadır. Türkiye'nin bu alandaki akademik katkısını küresel bilim dünyasına daha güçlü bir şekilde taşıyabilmesi için yayın dili, iş birlikleri ve akademik stratejiler konularında somut adımlar atılması gerekmektedir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Amir, Ghasemian vd. "Evaluation of Quality Performance and Social Effectiveness of Arts and Humanities Journals Indexed in the Web of Science Database". *DESIDOC Journal of Library & Information Technology* 44/1 (Ocak 2024), 17-24. <https://doi.org/10.14429/djlit.44.1.18970>
- Aria, Cuccurullo, Massimo, Corrado. "Bibliometrix: an R-Tool for Comprehensive Science Mapping Analysis". *Journal Of Informetrics* 11/4 (2017).
- Arslan, Adnan vd. "Journal of Arabic Literature'in Web of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Analizi". *İlahiyat Akademi* 19 (30 Haziran 2024), 1-31. <https://doi.org/10.52886/ilak.1453715>
- Arslan, Adnan. "Türk İlahiyatlarında Kaleme Alınan Hadis Konulu Makalelerin Betimsel Bibliyometrik Analizi: 2023 Yılı Özelinde". *HADITH* 12 (31 Temmuz 2024), 67-98. <https://doi.org/10.61218/hadith.1463864>
- Arslan, Adnan. "Web of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Değerlendirme: Hadis Üzerine Yapılan Makaleler". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2024), 35-53. <https://doi.org/10.33718/tid.1441632>
- Bowen, Glenn A. "Document Analysis as a Qualitative Research Method". *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009).
- Danica, Zeleznik vd. "A Bibliometric Analysis of the Journal of Advanced Nursing 1976-2015". *Journal of Advanced Nursing* 73/10 (2017).
- Derviş, Hamit. "Bibliometric Analysis using Bibliometrix an R Package". *Journal of Scientometric Res.* 8/3 (2019).
- Huang, Ying vd. "Early Insights on the Emerging Sources Citation Index (ESCI): An Overlay Map-Based Bibliometric Study". *Scientometrics* 111/3 (01 Haziran 2017), 2041-2057. <https://doi.org/10.1007/s11192-017-2349-3>
- Ivan, Tomaz, Zupic, Cater. "Bibliometric Methods in Management and Organization". *Organizational Research Methods* 18/3 (2015).
- Koç, Ahmet vd. "Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/57 (31 Aralık 2019), 1-24. <https://doi.org/10.15370/maruifd.679169>
- Leydesdorff, Loet. "Mapping Interdisciplinarity at the Interfaces between the Science Citation Index and the Social Science Citation Index". <https://doi.org/10.1007/s11192-007-1694-z>
- Masoud, Bavanpouri vd. "Study Articles In The Journal Of Studies In Arabic Language And Literature From A Content Analysis Perspective". *IJAZ ARABI Journal of Arabic Learning* 4/1 (2021), 89-101.
- Naveen, Donthu vd. "How to Conduct a Bibliometric Analysis: an Overview and Guidelines". *Journal of Business Research* 133 (2021).
- Somoza-Fernandez, Marta vd. "Journal Coverage of the Emerging Sources Citation Index". *Learned Publishing* 31/3 (2018), 199-204. <https://doi.org/10.1002/leap.1160>
- "Anaquel de Estudios Arabes". Erişim 20 Ağustos 2024. <https://www.scimagojr.com/journalsearch.php?q=21101165532&tip=sid&clean=0>
- Brill. "Journal of World Literature". Erişim 20 Ağustos 2024. <https://brill.com/view/journals/jwl/jwl-overview.xml>

Tefsîrû'l-Celâleyn'de Kullanılan ve İşaret Edilen Kıraatlerin Değerlendirilmesi (Bakara Sûresi Özelinde)

Evaluation of the Recitations Used and Indicated in Tafsîr al-Jalâleyn (With Special Reference to Sûrah al-Baqarah)

Halil İbrahim Üren 

Öğretim Görevlisi Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Kuran-ı
Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Lecturer PhD Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology, Qur'an-ı Kerim Re-
ading and Kıraat İlmi Department

Konya / Türkiye

hibrahim1453@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7714-282X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 26.02.2025

Accepted / Kabul Tarihi: 28.06.2025

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

DOI: 10.33420/marife.1647137

Cite as / Atıf: Üren, Halil İbrahim. "Tefsîrû'l-Celâleyn'de Kullanılan ve İşaret Edilen Kıraatlerin De-
ğerlendirilmesi (Bakara Sûresi Özelinde)". *Marife* 25/1 (2025) 161-179. <https://doi.org/10.33420/marife.1647137>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagi-
arism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and condi-
tions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) In-
ternational License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-
ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Tefsîrü'l-Celâleyn'de Kullanılan ve İşaret Edilen Kıraatlerin Değerlendirilmesi (Bakara Sûresi Özelinde)

Özet

Tefsîrü'l-Celâleyn, Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1459) ve Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından kaleme alınmıştır. Sâde bir dil ve anlaşılır bir üslûpla Kur'an-ı Kerim'in tefsirinin yapıldığı bu eser, Mahallî tarafından yazılmaya başlanmış fakat ömrü yetmediği için öğrencisi Süyûtî tarafından tamamlanmıştır. Kehf Sûresi'nden Nâs Sûresi'nin sonuna kadar -Fâtîha Sûresi dahil- Mahallî tarafından, Bakara Sûresi'nden İsrâ Sûresi'nin sonuna kadar da Süyûtî tarafından yazılan bu tefsirin en önemli özelliği ele aldığı kelimeleri eş anlamlılarıyla açıklamasıdır. Yine Kur'an'ı, Kur'an ve sünnet ile tefsir etmesi, sarf ve nahiv ile ilgili izâhlara yer vermesi ve kıraat farklılıklarını zikretmesi bu tefsirin başlıca özelliklerindendir. Celâleddin es-Süyûtî tarafından yazılan Bakara Sûresi'nde tüm âyetler, kıraat farklılıklarına göre konu edilmemiştir. Bununla beraber bu sûrede 68 kelimeden kıraatine dair birtakım bilgiler aktarılmıştır. Süyûtî, ilk olarak kendi kullandığı bir kıraati vermiş ve ardından -68 kelimeden kıraatine ilave olarak- yine aynı kelimeler üzerinde 80 kıraate daha işaret etmiştir. Ele aldığı bu kelimelerin az bir kısmı, 98. âyette geçen جُرَيْل lafzındaki gibi lehçeyle veya 6. âyette geçen عَائِدَتُهُم kelimesinde olduğu gibi okumadaki zorlukla-kolaylıkla ilişkilidir. Bununla birlikte Bakara Sûresi'nde kıraat ilmi açısından onun konu edindiği lafızların büyük çoğunluğu söz konusu ifadenin anlamına etki eden kıraatlerdendir. Gerek kullandığı gerekse işaret ettiği kıraatlerde hep aynı kıraati takip etmeyen Celâleddin es-Süyûtî, bazen kıraat imamlarından Âsim'in da (ö. 127/745) içinde bulunduğu büyük çoğunluğun kıraatini kullanmayı yeğlemiştir. Bazen de Bakara Sûresi 106. âyette اَوْتَسَّهَا lafzında olduğu gibi İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Ebû Amr (ö. 154/771) gibi sadece birkaç imamın ittifak halinde olduğu bir kıraati kullanmayı seçmiştir. Onun, Bakara Sûresi özelinde kullandığı kıraatlerin ekseriyetinde kıraat-i aşere imamlarının çoğunluğunun ittifak halinde olduğu bir kıraati yeğlediği tespit edilmiştir. Ayrıca ele aldığı kelimelerde kullandığı kıraatin yanında ikinci bir kıraate hatta çok az da olsa üçüncü bir kıraate ve daha fazlasına işaret ettiği görülmüştür. Süyûtî, 58. âyette geçen نَفَّرَ لَكُمْ lafzında kıraat imamlarının çoğuyla ittifak halinde olduğu kıraati ilk olarak aktardıktan sonra, Nâfi' (ö. 169/785) ve Ebû Ca'fer'in (ö.130/747) بَعَثَ لَكُمْ İbn Âmir'in (ö. 118/736) de بَعَثَ لَكُمْ okuyuşlarına atıfta bulunması bu duruma bir örnektir. O, üzerinde durduğu lafızlarda bazen kısa ifadelerle bilgi verip geçmeyi bazen de söz konusu kıraatin gerekçelerini ve dil açısından değerlendirmesini yapmayı yeğlemiştir. Kendi kullandığı kıraatin yanında ikinci bir kıraat olarak işaret ettiği okuyuşlarda, sadece kıraat-i aşere imamlarının ihtiyaçlarıyla sınırlı kalmamış az da olsa şâz kıraatlere ve kaynağına ulaşamayan okuyuşlara da yer vermiştir. 83. âyette لَا تَغْتَابُوا Abdullah İbn Mes'ûd'a (ö. 32/652-53), 102. âyette اَللَّيْلِينَ İbn Abbas'a (ö. 68/687-88), 229. âyette كَيْفَ kaynağına ulaşamayan bir okuyuşa ve yine 271. âyette مَرْيَمَ A'meş'e (ö. 148/765) dair verilen kıraatler bu duruma birer örnektir. Celâleddin es-Süyûtî, zikrettiği kelimelerde herhangi bir kıraat veya kurrâ ismine yer vermemiştir. Bunun yerine örneğin 83. âyette geçen حَسَنًا lafzında olduğu gibi ilk olarak kendi kullandığı حَسَنًا lafzını belirttikten sonra Âsim ve diğerlerinin kıraatine sadece şu ifadeyle işaret etmiştir: Başka bir kıraate kendisiyle mübâlağa için vasıflandırılmış master olarak ح harfinin zammisi س harfinin sükûnuyla okunmuştur. Bu çalışmada Tefsîrü'l-Celâleyn'de Bakara Sûresi'nde kullanılan ve işaret edilen kıraatler konu edinilmiştir. Süyûtî'nin zikrettiği bütün kıraatler tespit edilmiş, bu kıraatlerin niteliğine ve niceliğine dair birtakım bilgiler elde edilmiştir. Bakara Sûresi özelinde yapılan bu çalışmada -makalemizin muhtasar olması nedeniyle- önemine binâden gösterilmesi gerektiğini düşündüğümüz lafızlara yer verilmiştir. Kıraat farklılıkları açısından telaffuzla, fillerle, isimlerle ve harflerle ilgili ihtilaflar şeklinde sınıflandırılan bu lafızların mana veya irâb yönünden bir değerlendirilmesi yapılarak kıraat ilmi bağlamında ortaya çıkan bazı yönleri gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi, Kuran, Kıraat, Tefsîrü'l-Celâleyn, Bakara Sûresi, Değerlendirme.

Evaluation of the Recitations Used and Indicated in Tafsîr al-Jalâleyn (With Special Reference to Sûrah al-Baqarah)

Summary

Tafsîr al-Jalâleyn was written by Jalâl al-Dîn al-Mahallî (d. 864/1459) and Jalâl al-Dîn al-Suyûtî (d. 911/1505). This work, which is an exegesis of the Qur'an in a plain language and understandable style, was started to be written by al-Mahallî but was completed by his student al-Suyûtî because his life was not enough. The most important feature of this tafsîr, which was written by Mahallî from Surat al-Kahf to the end of Surat al-Nâs, including Surat al-Fatiha, and by Süyûtî from Surat al-Baqarah to the end of Surat al-

Isrâ, is that it explains the words with their synonyms. Again, the main features of this tafsîr are that it exegetes the Qur'ân with the Qur'ân and the Sunnah, includes explanations about sarf and nahw, and mentions the differences of qiraât. In the Surah al-Baqarah written by Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, not all verses are discussed according to the differences of qiraât. However, some information about the qiraât of 68 words in this surah is given. Firstly, al-Suyûtî gave one of his own qiraât and then - in addition to the qiraât of 68 words - he pointed out 80 more qiraât on the same words. A few of these words are related to dialect, as in جِيرِيل in verse 98, or to difficulty/ease in reading, as in اَنْزَلْنَاهُمْ in verse 6. However, the vast majority of the words in Surat al-Baqarah that he deals with in terms of the science of qiraât are from the qiraâts that affect the meaning of the expression in question. Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, who did not always follow the same qiraât in both the qiraât he used and the qiraât he pointed out, sometimes preferred to use the qiraât of the majority, including that of Âsim (d. 127/745), one of the imams of qiraât. At other times, as in the case of اَوْتَسَّسَهَا in verse 106 of Surat al-Baqarah, he chose to use a qiraât in which only a few imams, such as Ibn Kathîr (d. 120/738) and Abû 'Amr (d. 154/771), were in agreement. In the majority of the qiraâts he used in the special case of Surah al-Baqarah, it was determined that he preferred a qiraât in which the majority of the imams of Qiraât al-'ashara were in agreement. In addition, it has been observed that in the words he deals with, he points to a second qiraât besides the one he uses, and even to a third qiraât and more, albeit very rarely. After first quoting the qiraât that is in agreement with the majority of the qiraât imams on the word يُغْفَرُ لَكُمْ in verse 58, al-Suyûtî cites the qiraât of Nâfi' (d. 169/785) and Abû Ja'far (d.130/747) يُغْفَرُ لَكُمْ and Ibn 'Amir's (d. 118/736) reference to تُغْفَرُ لَكُمْ is an example of this. In the words he emphasised, he sometimes preferred to give information with short expressions and sometimes he preferred to give the reasons and linguistic evaluation of the qiraât in question. In the recitations he pointed out as a second qiraât in addition to the one he used, he did not limit himself to the choices of the imams of the qiraât al-asharah, but also included a few shâz qiraâts and recitations whose source could not be found. In verse 83 - لَا تَعْبُوهُ - is attributed to 'Abdullah Ibn Mas'ûd (d. 32/652-53), in verse 102 - اَلْمَكِين - is attributed to Ibn 'Abbas (d. 68/687-88), in verse 229 In verse 229, - تُحْيَا - is a reading whose source cannot be found, and in verse 271, - رَوَّحْنَا - is an example of A'meş (d. 148/765). Jalâl al-Dîn al-Suyûtî did not include any qiraât or the name of the Qur'ân in the words he mentioned. Instead, as in the case of حُسْن in verse 83, for example, after first stating his own حُسْن, he pointed to the qiraât of 'Asim and others only with the following statement: In another qiraât, it is recited with the zamma of the letter ح and the silence of the letter س as an infinitive characterised by it for the sake of metaphor. In this study, the qiraât used and pointed out in Surat al-Baqarah in Tafsîr al-Jalâleyn is the subject of this study. All the qiraâts mentioned by al-Suyûtî have been identified and some information about the quality and quantity of these qiraâts has been obtained. In this study on Surah al-Baqarah, due to the brevity of our article, more prominent words were included as examples. These words, which are classified as pronunciation, verbs, nouns and letters in terms of qiraât differences, have been evaluated in terms of meaning or i'râb, and some aspects of these words in the context of the science of qiraât have been tried to be shown.

Keywords: Recitation the Quran and Qiraat, Quran, Recitation, Tafsir al-Jalalayn, Surah Al-Baqarah, Evaluation.

Giriş

Yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak ve anlatmak üzere beşer tarihinde birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan birisi de Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1459) ve Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından yazılan, yazıldığı günden bugüne elden düşmeyen, her düzeyde ilim ehlinin istifade ettiği *Tefsîrû'l-Celâleyn*'dir.¹ Mahallî tarafından yazılmaya başlanan fakat ömrü yetmediği için öğ-rencisi Süyûtî tarafından tamamlanan bu eser, müelliflerinin isminden dolayı "İki Celâl" anlamında "*Celâleyn*" diye isimlendirilmiştir.² Kehf Sûresi'nden Nâs Sûresi'ne kadar ki ikinci kısım (Fâtîha Sûresi dahil) Mahallî tarafından, birinci kısım ise

¹ Muhammed Abdülazım ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-'ırfân fî ulûmî'l-Kur'ân* (b.y.: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1943), 1/66.

² Muhammed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebet-ü Vehbe, ts.), 1/237.

Süyûtî tarafından kaleme alınmıştır.³ Sâde bir dil ve anlaşılır bir üslûpla Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinin yapıldığı bu eserin dikkat çeken en önemli özelliği, ele aldığı kelimeleri eş anlamlılarıyla açıklamasıdır.⁴ Yine Kur'an'ı, Kur'an ve sünnet ile tefsir etmesi, hurûf-ı mukattaalarda herhangi bir yorum yapmaması, bazı müteşâbih âyetleri te'vîl etmesi, sarf ve nahiv ile ilgili izâhlara yer vermesi ve kıraat farklılıklarını zikretmesi bu tefsirin başlıca özelliklerindendir.⁵

Tefsîrü'l-Celâleyn, kıraat farklılıkları açısından yüce kitabımızın tüm âyetlerini ele almamıştır.⁶ Bununla birlikte mevzu bahis yaptığı âyetlerde, kullandığı kıraatin yanında ikinci bir kıraate hatta çok az da olsa üçüncü bir kıraate ve daha fazlasına yer vermiştir.⁷ Bu kıraatlerde bazen kısa atıflarla bilgi verip geçmeyi⁸ bazen de gerekçelerine yer vererek açıklamayı yeğlemiştir.⁹ Hem kullanılan hem de işaret edilen kıraatlerde sadece kıraat-i aşere imamlarının ihtiyarlarıyla sınırlı kalmamış az da olsa şâz kıraatlere -hatta kaynağına ulaşamayan okuyuşlara da- yer vermiştir.¹⁰ Ayrıca kullanılan kıraatlerde farklı kıraat ekollerini aktarmış belli bir kıraat ekolü ile (Bakara Sûresi Özelinde) sınırlama yapmamıştır.¹¹

Bakara Sûresi'ni Celâleddin es-Süyûtî'nin kaleme alması nedeniyle onun kıraatlere bakışına dair birtakım teorik bilgiler verilmesi yerinde olacaktır. O, *el-İtkân*'da önce Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ömer el-Bulkînî'nin (ö. 824/1421) kıraatlere dair tasnifini aktarmaktadır. Bulkînî burada üç imamın kıraatini ahâd¹² başlığı altında değerlendirirken Süyûtî bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre bu konuda en isabetli yaklaşım İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) görüşleridir. İbnü'l-Cezerî, Arap diline uygunluk (bir vecihle olsa bile), Resm-i Mushaflardan birine uygunluk (ihtimal düzeyinde de olsa) ve sahih bir senetle rivayet edilmiş olma şartlarını bir kıraatin sahih (geçerli) kabul edilebilmesi için gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu üç şartı taşıyan her kıraat sahih kabul edilmektedir. Süyûtî yine İbnü'l-Cezerî'nin fikirlerinden hareketle kıraatleri tasnife tabi tutmaktadır. Dolayısıyla onun kıraat konusunda istifade ettiği ve görüşlerini şekillendirdiği başlıca âlim

³ Ali Akpınar, "Celâleyn Tefsîri ve Müellifleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (15 Aralık 1998), 181-198.

⁴ Abdurrahman Altuntaş, *Celâleyn Tefsiri ve Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 72.

⁵ Harun Abacı, "Tefsîrü'l-Celâleyn'i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili Fâtîha Sûresi Tefsiri Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (Aralık 2019), 416-439; Hüseyin Vuruşkan, *Celâleyn tefsirinde nahiv uygulamaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 16-155; Akpınar, "Celâleyn Tefsîri ve Müellifleri", 187-198; Altuntaş, *Celâleyn Tefsiri ve Metodu*, 29-39.

⁶ Zerkânî, *Menâhilü'l-ırfân*, 1/66-67.

⁷ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn bi Hâmişi*, 3.

⁸ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn bi Hâmişi*, 11.

⁹ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn bi Hâmişi*, 18.

¹⁰ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn bi Hâmişi*, 36.

¹¹ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn bi Hâmişi*, 3-49.

¹² Her tabakada sika bir râvi tarafından muttasıl senetle aktarılan, kendisinde şâz ve illet bulunmayan, Arap gramerine ve resm-i Mushafa uygun olan kıraatlere denir. Bk. Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Hacıveysizâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2019), 90.

İbnü'l-Cezerî'dir.¹³

Bu çalışma da *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de Bakara Sûresi'nde kullanılan ve işaret edilen kıraatler konu edinilecektir. Türkçe literatürde, *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de Bakara Sûresi özelinde kıraatleri değerlendiren bir çalışmaya ulaşılammakla beraber *Celâleyn Tefsîri'nde Kıraatlere Yaklaşım* ismiyle bir yüksek lisans çalışması ve *Celâleyn Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşım Yöntemi* adıyla bir makale tespit edilmiştir.¹⁴ Söz konusu tez çalışmasında tefsirin tamamı dikkate alınarak bazı kıraatler muhtelif yönlerden konu edinilmiş ve Bakara Sûresi'nde geçen örneklerle de sınırlı sayıda yer verilmiştir. İlgili makalede ise *Celâleyn Tefsîr*'inin kıraatlere yaklaşımı metodolojik olarak ele alınmıştır. Arapça literatürde *Celâleyn Tefsiri*'ni kıraat ilmi açısından inceleyen bazı çalışmalar tespit edilmiştir. Bu çalışmalardan önemli bir kısmı, tefsirdeki kıraat izahlarını Bakara Sûresi özelinde ele almamıştır.¹⁵ Örneğin 'Abbûd, *Celâleyn Tefsiri*'nde kıraat uygulamalarını Kur'an'ın ilk çeyreği (Fâtîha-En'âm Sûreleri arasını) örneğinde incelemiştir. O, çalışmasında Mushaf tertibine göre kıraat farklılıklarını ele alırken tevcihlerine¹⁶ de değinmiştir.¹⁷ Yine Sâlih Muhammed Ebû'l-Hasen Bakara Sûresi özelinde çalışmasını yapmış fakat kıraatlerin dilsel boyutunu ele almıştır.¹⁸ Bizim bu çalışmamızda ise konuya yine Bakara Sûresi özelinde kıraat ilmi açısından yaklaşılabacaktır. Süyûtî'nin hangi kıraatleri kullandığı veya öncelediği, bu kıraatleri hangi bilgiler ışığında nasıl ele aldığı bahis yapılabacaktır. Kullandığı kıraatlerin hemen yanında işaret ettiği kıraatlerin sahih mi zayıf mı olduğu tespit edilerek kime ait olduğuna dair birtakım bilgiler aktarılacaktır. Mana ya da i'râb yönünden bir değerlendirme yapılarak Süyûtî'nin kullandığı ve işaret ettiği kıraatlerin arasındaki farklar ortaya konulmaya çalışılacaktır. Onun bahis yaptığı kıraatler telaffuzla, fiillerle, isimlerle ve harflerle ilgili ihtilaflar şeklinde sınıflandırılacaktır. Bu makalede Bakara Sûresi'nde geçen kıraatlerin tamamı nicelik olarak belirtilmekle beraber çalışmamızın muhtasar olması nedeniyle ör-

¹³ Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmet Zemerli (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-Arabî, 2016); Zerkânî, *Menâhilü'l-'ırfân*.

¹⁴ Hasan Baydemir, *Celâleyn Tefsiri'nde Kıraatlere Yaklaşım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 27-105; Ali Haydar Öksüz, "Celâleyn Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşım Yöntemi", *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (Aralık 2020), 129-147.

¹⁵ İbn Hasan 'Azizül, *Ardu'l-Kırâ'ât fi Tefsîri'l-Celâleyn ve Tevcihuha: Sûratu Yâsin Namûzecen* (Medine: Câmi'atu'l-Medîneti'l-Âlemiyye, Risâletü Mâcistîr, 2012); ed-Dervîş el-Ceylî İbrâhîm Muhammed, *el-Kırâ'âtü'l-Vâride fi Tefsîri'l-Celâleyn fi'n-Nisfi's-Sânî mine'l-Kur'âni'l-Kerîm: Cem'an, Dirâseten ve Tevcihen* (Omdurman: Câmi'atü Ümmü'd-Dürmân el-İslâmiyye, Risâletü Mâcistîr, 2012); İdrîs Âdem İsmâ'îl 'Alî, *el-Kırâ'âtü'l-Vâride fi Tefsîri'l-Celâleyn min Evveli Sûrati'l-Kehf ilâ Âhiri Sûrati Fâtır: Cem'an ve Tevcihen* (Hartum: Câmi'atu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, Risâletü Mâcistîr, 2015); el-Berâdi'î Velâ bint 'Abdû'r-Rahmân b. Muhammed, "Menhecü'l-Celâleyn fi'l-Kırâ'ât min Hilâli Tefsîrihimâ'l-Musemmâ bi 'Tefsîri'l-Celâleyn", *Mecelletu Ma'hadi'l-İmâm eş-Şâfi'i li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye* 16/32 (2021), 167-234.

¹⁶ Tespiti yapılmış kıraatin Arapçanın genel kaidelerinden birine dayanarak, kârinin seçmiş olduğu kıraat vecihlerini açıklayıp ortaya koymasıdır. Bk. Süleyman Kılıç, *Oluşum Temsilciler ve Metodolojik Açından Basra Kıraat Okulu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 66.

¹⁷ 'Abbûd Vedâ'a Ahmed Vedâ'a, *el-Kırâ'âtü'l-Vâride fi Tefsîri'l-İmâmeyn el-Celâleyn fi'r-Rub'i'l-Evvel mine'l-Kur'âni'l-Kerîm: Cem'an ve Tevcihen* (Hartum: Câmi'atu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, Risâletü Mâcistîr, 2014).

¹⁸ Ebû'l-Hasen Sâlih Muhammed, "el-Kırâ'âtü'l-Kur'âniyye fi Tefsîri'l-Celâleyn: Dirâse Lughaviyye min Hilâli Sûrati'l-Bakara", *Mecelletü'l-Ezher Külliyyeti'l-Luğati'l-'Arabiyye bi'l-Manşûra* 1/29 (2010), 5-83.

nek olarak diğerlerinden farklı, önemine binâen gösterilmesi gerektiğini düşündüğümüz lafızlara yer verilecektir.

1. Bakara Sûresi'nde Kullanılan ve İşaret Edilen Kiraatler

Celâleddin es-Süyûtî tarafından kaleme alınan Bakara Sûresi'nde 68 kelimenin kıraatine dair bilgiler aktarılmıştır. Bu lafızlarda kullanılan 68 kıraatin yanında (yine aynı kelimelerde) 80 kıraate daha işaret edilmiştir. Süyûtî'nin ele aldığı bu kelimelerin çok azı lehçeyle veya okumadaki kolaylıkla bağlantılı olup, büyük çoğunluğu söz konusu âyetin anlamına etki eden kıraatlere aittir. Takip ettiği bir kıraat ekolü olmayan -Bakara Sûresi özelinde- Celâleddin es-Süyûtî, kullandığı kıraatlerin ekseriyetinde kıraat-i aşere imamlarının¹⁹ çoğunluğunun ittifak halinde olduğu bir okuyuşa tabi olmuştur. Ayrıca o, sadece kıraat-i aşere imamlarının tercihlerine yer vermemiş şâz²⁰ kıraatlere de atıfta bulunmuştur. 83. âyette geçen لَا تَعْبُدُونَ kelimesinde Abdullah İbn Mes'ûd'a (ö. 32/652-53), 102. âyette geçen تَقِيًّا lafzında İbn Abbas'a (ö. 68/687-88), 229. âyette geçen وَكَفَّرَ lafzında A'meş'e (ö. 148/765) dair verilen kıraatler bu duruma birer örnektir.²¹ Süyûtî'nin zikrettiği bazı kıraatlerin farklı açılardan değerlendirilmesi şu şekildedir:²²

1.1. Telaffuz İhtilafları

Anlamla doğrudan bir ilişkisi olmayan ve usûl²³ farklılıkları olarak da nitelendirilen²⁴ telaffuz ihtilafları için şu örnekler gösterilebilir:

1.1.1. Lehçe Farklılıkları

Celâleddin es-Süyûtî 98. âyette وَجَبْرِيل kıraatini kullanmıştır. Diğer yandan İbn Kesîr'in -وَجَبْرِيل-, Ebû Bekir'in -وَجَبْرَيْل-ve Hamza, Kisâî, Halef'in -وَجَبْرَيْل- kıraatlerine de atıfta bulunmuştur.²⁵ Her dille, başka dillerden kelimelerin geçtiği bilinen bir gerçektir. Arapçaya da zamanla başka dillerden kelimeler geçmiştir.²⁶ Arapçaya

¹⁹ Nâfi' (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805), Ebû Ca'fer (ö.130/747), Ya'kûb (ö. 205/821), Halef (ö. 229/844) Bk. Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü* (İstanbul: Hacıveysizâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2021), 62-77; Kahraman Bulgurcu, "Kıraat İmamlarından Nâfi", İbn Kesîr ve İbn Âmir'in Hadis Rivayetindeki Rolü", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 467-479.

²⁰ Sıhhat şartlarından (Sahih bir senetle Rasulullah'a (s.a.v.) ulaşan, bir vecihle bile olsa Arapça gramer kurallarına uyan, takdire de olsa hattı Hz. Osman mushaflarından birine uygunluk arzeden kıraatler.) en az birini taşımayan kıraat şâz kabul edilmiştir. Bk. Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/429.

²¹ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn bi hâmiş*, 12, 16, 36, 46.

²² Kıraat farklılıklarının çeşitleri ve tasnifi için bakınız: Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 149-179.

²³ Kur'an-ı Kerim'de kıraat ihtilaflarının söz konusu olduğu yerlerde bir usûl takip edilerek okunmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yaşar Akaslan, "Kıraat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 217-220.

²⁴ İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi* (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2018), 105-116.

²⁵ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn bi hâmiş*, 15.

²⁶ Ayşe Betül Oruç - Sümeyye Saygın, "Vahiy-Muhatap İlişkinde Kur'an'da Referans Gösterilen Ortak

geçen bazı isimler kıraat yönünden farklı lehçelere göre değişik vezinlerde okunmuştur. Cebrâil ismi de bu duruma örnek olup anlamdan öte telaffuzla alakalı bir durumdur.²⁷ Kıraat imamlarından Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb: Hicâz lehçesiyle; İbn Kesîr, Şu'be: Kays, Temîm ve Necid lehçesiyle; Hamza, Kisâî ve Halefû'l-Âşîr: Esed lehçesiyle okuduğu söylenebilir.²⁸

265. âyette geçen başka bir örnekte ise Süyûtî, çoğunluğun kıraatini بِرْبُوءَةٍ- kullanmıştır. Bunun yanında bir diğer kıraate İbn Âmir ve Âsım'ın okuyuşuna بِرْبُوءَةٍ- işaret etmiştir.²⁹ رَوَابِ - الرَّابِيَةِ kelimesinden gelen "yüksek ve düz yer" anlamında olan bu lafzı cumhur Kureyş lehçesiyle okurken İbn Âmir ve Âsım ise Benî Temîm lehçesiyle okumuştur. Bu iki tercihte anlamla ilgili değil lehçeyle ilgilidir. Hepsinin Arap lugatı olduğu dile getirilmiştir.³⁰

1.1.2. Usûl Farklılıkları

259. âyette geçen ve vakf halinde bir ihtilafın söz konusu olmadığı لَمْ يَتَسَنَّهْ ke- limesini³¹ Süyûtî de olduğu gibi aktarmış fakat vasıl halinde varolan ihtilafı belirtmek için kıraat imamları Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşîr'in okuyuşlarına da şu cümlelerle işaret etmiştir: Denilir ki (Birinci görüş) ة harfi kökü olan سَاءَتْ keli- mesinin aslındandır. Yine denilir ki (İkinci görüş) سَائِيَتْ kelimesinde sekte içindir. Bu kelime bir kıraatte (ikinci görüşte) vasl halinde ة harfinin hazfı ile okunmuş- tur.³²

Diğer yandan bu kelimenin aslı ile ilgili şöyle bir görüşte zikredilmektedir: Kelimenin aslı يَتَسَنَّوْ olup sondaki ن harfi ي harfine ibdâl edilmiştir. Sonra da ي harfi ا harfine ibdâl edilerek يَتَسَنَّا olmuştur. ا gelmesiyle de cezim için hazf edilerek لَمْ يَتَسَنَّا şeklinde olmuştur. Bu açıklama için şâz olsa da İbn Mesûd'un لَمْ يَتَسَنَّا- kıraati daya- nak olarak gösterilmiştir.³³ Vakf halinde isbât لَمْ يَتَسَنَّهْ- ile vasl halinde hazf ile لَمْ يَتَسَنَّا- okuyan Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşîr'in (aslı vav ile سَوَاتٍ ve ismi tasgîri سُنِيَّةٍ olan) bu fiile vakf halinde hareketin beyanı için sakin ة getirdikleri belirtilmiştir. Vasl halinde ise sebebin yok olması ile bundan vazgeçerek sakin ة'yi okumadıkları aktarılmıştır. Vasıl halinde isbât ile okuyan imamların ise (aslı سَنَهَةٌ ve ismi tasgîri سُنِيَّةٌ olan) bu fiilin ة harfini lamu'l-fiil kabul ettikleri zikredilmiştir. Ardından bu

→

Yönler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/53 (2023), 198-199.

²⁷ İdris Yiğit, *Temel Meselerleriyle Kıraat ve Tecvit İlminde Lahn Olgusu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 262-263.

²⁸ Muhâmmad b. Yusuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîri*, thk. Sıtkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 7/509-510.

²⁹ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 45; Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-aşr*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Beyrut: Dâru'l-Ğavsâniyyi li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyyeti, 2018), 3/2216.

³⁰ Ebu'l-Hasan Saîd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmud Kurâa (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 1/199; Abdurrahman b. Muhammed b. Ebu Zûr'a İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâât*, thk. Saîd el-Afğânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 146; Râğib el-İsfâhânî, *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 340.

³¹ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-aşr*, 3/2214.

³² Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 43.

³³ Muntecebüddîn Hüseyin b. Ebi'l-İz el-Hemezanî, *el-Kitâbü'l-ferîd fi i'râbi'l-Kurâni'l-Mecîd*, thk. Muhammed Nizâmeddîn (Medîne: Dâru'z-Zemân, 2006), 1/566.

harfi sakın okuyarak sükûnunu fiilin cizm alameti olarak aldıkları ve sonuç olarak lamu'l-fiil olduğu için vasıl halinde . harfinin isbâti ile okudukları dile getirilmiştir.³⁴

1.2. Fillerle İlgili İhtilaflar

Bir âyette bulunan fiil kalıbının değişikliğe uğraması cümlelerin yapısında bazı farklılıklara neden olmaktadır. Sarf ve nahiv kuralları olarak ortaya çıkan bu farklılıklar da anlam üzerinde birtakım değişikliklere sebep olmaktadır. Bu konuyla ilgili *Tefsîrû'l-Celâleyn*'den şu örnekleri gösterebiliriz:

1.2.1. Fiilin İki Farklı Şekilde Okunması

Celâleddin es-Süyûtî, 36.âyetinde bir yandan kıraat imamlarının çoğunluğunun okuduğu kıraati - فَكَزَّهُ - kullanırken diğer yandan kıraat imamı Hamza'nın okuyuşundan da فَكَزَّاهُ bahsetmiştir.³⁵ Süyûtî'nin okuduğu kıraatte “ayaklarını kaydırđı, doğruluktan ayrılıp hata yaptılar ve neticesinde ikisini de oradan indirdi.” Hamza'nın kıraatinde ise “yerlerinden etti, bulundukları yerden uzaklaştırdı.” anlamları vardır.³⁶ Hamza'nın kıraatine göre sadece lafza bakarak Hz. Âdem (a.s.) ile Havva validemizin cennetten uzaklaştırılmalarının nasıllığı kapalı kalmaktadır. Fakat cumhurun kıraatine göre şeytanın günah işleterek bu uzaklaştırmayı yaptırdığı ortaya çıkmaktadır. Böylece iki kıraatin birbirini tamamlayarak anlam kapallılığını giderdikleri görülmektedir.³⁷

1.2.2. Fiilin Farklı sîğalarda Okunması

Tefsîrû'l-Celâleyn'de 48. âyetinde müennes sîğa ile وَلَا تُقَبِّلْ şeklinde İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb'un kıraatleri kullanılmıştır. Ayrıca diğer kıraat imamlarının tercihinin yani müzekker sîğa ile وَلَا يُقَبِّلْ şeklindeki okuyuşa da atıfta bulunulmuştur.³⁸ Eğer cümlelerin faili cins veya tür isim olarak gelmiş ise (mesela şefaât, melek vb.), fiilinin müzekker veya müennes olma durumu, lehçelere göre farklılık arz ettiğinden, bu âyetinde olduğu gibi kıraatler de farklı şekilde rivayet edilmiştir. Taberî (ö. 310/923) böyle rivâyetlerin tamamen lehçeye ait bir tercih olduğunu ve anlam üzerinde herhangi bir değişikliğe neden olmadığını zikretmektedir.³⁹ Müennes tercihinde bulunan imamlar شَفَاعَةً kelimesini müennes olarak alıp fiil-fâil uyumuna

³⁴ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirââtî's-seb' ve ileliha ve huceciha*, thk. Muhyiddin Ramazan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 2/307-308; İbn Zencele, *Huccetü'l-kirâât*, 143; İsfâhânî, *Müfredâtü'l-elfâzî'l-Kur'an*, 429.

³⁵ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 6; Ebu'l-Hasen Tahir b. Abdilmün'im İbn Ğalbûn, *et-Tezkira fi'l-kirââtî's-semân*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Dimeşk: Dâru'l-Ğavsâniyyi li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyyeti, 2009), 2/251.

³⁶ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirââtî's-seb'*, 2/236.

³⁷ Ebu Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâî's-seb'a*, thk. Bedreddin Kahveci - Beşir Cüveycâtî (Dimeşk: Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, 1984), 2/15-23.

³⁸ Celâleddin Muhammed el-Mahallî - Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Tefsîrû'l-imâmeyn el-Celâleyn* (Dimeşk: Dâr-u İbni Kesîr, 1987), 7; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdi: Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirââtî'l-aşr ve'l-keşf 'an 'ileli'l-kirââtî ve tevcîhihâ* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1997), 2/27.

³⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001), 8/365.

göre -وَلَا تُقْبَلْ- okumaktadırlar. Müzekker tercihinde bulunanlar için de Mekki b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) şu sebepleri sıralamaktadır: Fiil ile fâilin arası açılınca, tefrik, müennes yerine geçmiş ve müzekker okumak daha iyi olmuştur. Gerek müzekkerin asıl olması ve gerekse شَفَاعَةٌ kelimesinin müennesliğinin de hakiki olmaması nedeniyle müzekker okunmuştur. Aynı manaya gelen شَفِيع kelimesine atıf yapmak için müzekker yapılmıştır. İbn Mesûd (r.a.) “Kur'an'da müzekkerlik ve müenneslik ile ilgili ihtilafa düştüğünüz kelimeyi müzekker okuyun” demiştir.⁴⁰

Başka bir örnek 83. âyetinde ise Süyûtî, çoğunluğun kıraati yani لَا تَعْبُدُونَ şeklindeki okuyuşa yer verirken iki farklı kıraate daha atıfta bulunmuştur: İbn Kesîr, Hamza ve Kisâ'nin لَا تَعْبُدُونَ ve İbn Mes'ûd'un لَا تَعْبُدُوا kıraatleridir.⁴¹ لَا تَعْبُدُونَ şeklinde okuyanlar, gerek bu âyetin sonunda muhatap çoğul kipinin kullanılmış olması, gerekse yine bu âyetin başındaki söz alma fiilinin kavil manası içermesinden dolayı muhatap kipinde gelmesini yeğlemişlerdir. لَا تَعْبُدُونَ okuyuşunu tercih edenler de cümlelerin kuruluşunu dikkate alarak gâib kipine göre okumuşlardır. Çünkü ihtilafa konu olan bu âyet ve bir sonraki âyet İsrail oğullarının geçmişteki mîsaklarını anlatmaktadır.⁴² İbn Mes'ûd'un kıraatıyla -لَا تَعْبُدُوا- ilgili de başına اُنْ takdir edildiği ve nasp edatının gelmesinin olumsuzlukla ilgili olup mîsâkın cevabı olmadığı belirtilmiştir.⁴³

119. âyetinde ise Süyûtî'nin kullanımı kıraat imamlarının çoğunluğun okuyuşu gibi وَلَا تُسَلِّ şeklinde olmuştur. Bununla birlikte Nâfi ve Ya'kûb'un nehyi hazır kipindeki kıraatine de -وَلَا تُسَلِّ- yer verilmiştir.⁴⁴ Bu fiili nehyi hazır olarak okuyan imamlara göre anlam “Cehennemliklerden sorma/onlara ne yapacağımı ben bilirim!” demektir. Bu sîga mecâzi olarak gelmekte ve kâfirlerin başına gelecek felaketin azametini göstermektedir.⁴⁵ Cumhurun okuyuşuna göre ya müste'nefe cümlesi ya da hâl cümlesi olmakta ve “Cehennem halkından sen sorumlu değilsin!” anlamı ortaya çıkmaktadır.⁴⁶

Bir diğer örnekte 165. âyetinde Cumhurun aksine bir okuyuşla Tefsîrû'l-Celâleyn, Nâfi, İbn Âmir, Ya'kûb ve İbn Verdân gibi تَرَى şeklinde bir kıraati kullanmış ve diğer imamların kıraatine de -تَرَى- değinmiştir.⁴⁷ Süyûtî'nin kullanımına göre peygamberimiz (s.a.v.) bu fiilin fâilidir ve şöyle bir anlam ortaya çıkmaktadır: (Ey Muhammed!) Eğer zulmedenleri azabı gördükleri vakit bir görseydin! Süyûtî, bu fiil için ikinci kıraati, yani cumhurun tercihinin verdikten sonra şöyle bir açıklama

⁴⁰ Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââtî's-seb'*, 2/238.

⁴¹ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 12; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ Dimyatî, *İthâfû fuzalâi'l-beşer bi'l-karââtî'l-erbeati aşer*, thk. Şa'ban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2010), 3/587; Hemezânî, *el-Kitâbü'l-ferîd*, 1/308-309.

⁴² İbn Zencele, *Hucetü'l-karâât*, 102-103.

⁴³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necâtî-Muhammed Ali Neccâr (Kahire: Dârul-Kütübî'l-Misriyye, 1955), 3/53.

⁴⁴ Hâmid b. Abdülfettâh el-Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Üren (İstanbul: Haciveyisâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2020), 44.

⁴⁵ Dimyatî, *İthâfû fuzalâi'l-beşer*, 3/602.

⁴⁶ Ebu'l Fadl Muhammed el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîmi ve's-seb'ül-mesânî* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/370-371; İbn Zencele, *Hucetü'l-kırâât*, 111-112.

⁴⁷ Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 48.

yapmaktadır: Bir kıraatte alttan noktalı -ي- okundu, fail işitenin (görenin) zamiridir. Denilmiştir ki, fail *الَّذِينَ ظَلَمُوا* olup, *يَرَى* fiili *يَعْلَمُ* anlamına gelmektedir. *أَنْ* ve sonrası da iki meful yerine geçmiştir ve *لَوْ*'in cevabı da hazfedilmiştir. Anlamı da Allah'ın azabının kıyamet gününde gördüklerindeki şiddetini ve de gücün sadece Allah'a ait olduğunu dünyada iken bilselerdi, ondan başkasını ona eş tutmazlardı, olmuştur.⁴⁸ Süyûtî, bu lafızda gerekli îzâhı yapmıştır fakat cumhurun kıraatinin, isnad edilenleri başta olmak üzere îrab ve mâna olarak daha güçlü olduğu belirtilmiştir.⁴⁹

229. âyetle ise Süyûtî, *يَحَا* şeklindeki kıraati yeğlerken diğer yandan Hamza, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'un kıraatlerine de *-يُحَا-* işaret etmiştir.⁵⁰ Ayrıca şâz olan kıraatlerden, Abdullah İbn Mes'ud'a isnad edilen *يَحَا* ve isnad edilenine ulaşamadığımız *يَحَا* şeklindeki okuyuşlara da yer vermiştir.⁵¹ Süyûtî ve onun gibi okuyanlar fail için bina ederek ma'lum sîğa ile okumayı tercih etmişler yani ayrılacak çiftleri korkma fiilinin muhatabı olarak görmüşlerdir. Kıraat imamı Hamza ve onun gibi okuyanlar ise meful için bina ederek meçhul sîğa ile okumayı yeğlemişlerdir. Bu durumda *أَنْ* *يَحَا* sözünün fiilindeki zamirden bedeli iştilal olmuştur. Âyetin devamındaki “*وَأَنْ* *يَحَا*” fiiline bakarak korkma fiilinin muhatabı olarak velileri görmüşlerdir.⁵²

Son olarak 259. âyetle ise kullanım cumhur gibi *أَعْلَمَ* kıraatinden yana olmuştur. Bununla birlikte Süyûtî, Hamza ve Kisâî'nin *إِعْلَمَ* şeklindeki okuyuşuna da yer vermiştir.⁵³ Cumhûr, âyetle bahsi geçen kişinin Allah'ın (c.c.) yaratmasına şahit olduğunu, daha önce bildiği şeyleri bizzat görüp kavradığını, bu sebeple yüce Allah'ın her şeye kâdir olduğunu bilmesi için emre gerek olmadığını düşünerek bu kelimeyi fiili muzârî nefsi mütekellim sîğasında okumuştur.⁵⁴ Hamza ve Kisâî ise gerek İbn Abbas'ın (r.a.) bu şekilde okuduğunun rivâyet edilmesi ve gerekse başından beri bu kişiye emir kipi ile hitap edilmesini gerekçe göstererek bu fiili emri hâzîr sîğasında okumuşlardır.⁵⁵

1.2.3. Fiilin Farklı Kalıplarda Okunması

Süyûtî, 51. âyetle cumhurun kıraatini *-وَأَذَّ وَءَدْنَا-* kullanmıştır. Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'un kıraatlerine de *-وَأَذَّ وَءَدْنَا-* işaret etmiştir. Dimyâtî (ö. 1117/1705) *İthâf* adlı eserinde “vav harfinden sonra elif olmadan okuyanlar için va'd sadece Allah'tandır, Elif ile okuyanlar için de Allah (c.c.) ile Musa (a.s) vaadleşti.” şeklinde bir açıklama yapmıştır.⁵⁶ Burada *وَأَذَّ وَءَدْنَا* kelimesi *مُؤَادَ* yani vaadleşmek anlamında

⁴⁸ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 25.

⁴⁹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirââtî's-seb'*, 2/273.

⁵⁰ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 36; İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kirââtî'l-aşr*, 3/2204.

⁵¹ Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kirââtî ve'l-îzâhi minhe*, thk. Ali Necdî Nâsif - Abdülfettâh İsmail Şelebî (Kahire: Matbaatü Ehrabû't-Ticâriyye, 1994), 1/122-125; Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhlâik Udayme (Kahire: y.y., 1994), 3/249-250; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/147; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 7/471.

⁵² İbn Zencele, *Hucetü'l-kirâât*, 135; Dimyâtî, *İthâfû fuzalâi'l-beşer*, 3/631-632.

⁵³ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 43; Hamdullah b. Hayreddin Efendi Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü'l-itkân fî vücûhi'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Çaba (İstanbul: Hacıveysizâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2019), 82.

⁵⁴ Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*, 2/383.

⁵⁵ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirââtî's-seb'*, 2/312-313.

⁵⁶ Dimyâtî, *İthâfû fuzalâi'l-beşer*, 3/576-577.

olup, müfâale babının kullanılması va'din ve va'dedilen şeyin meydana gelmesi içindir. Bu bâb burada kendi babının özelliği ile gelmeyip, mecâzen gelmiştir. Fiil Allâh'a isnâd edildiğinde iki kişinin karşılıklı olarak yaptığı eylem söz konusu olmamaktadır. Bu eylemin Allâh tarafından yapıldığının te'kidi veya tekrarı anlamında olmaktadır. Netice olarak burada fiilin iki farklı şekilde okunması anlamı zengin kılmaktadır.⁵⁷

106. âyette geçen başka bir örnekte ise Süyûtî, مَا تَنْسَخْ kıraatini kullanarak cumhur ile ittifak halinde olmuş ve İbn Âmir'in مَا تَنْسَخْ kıraatine de atıfta bulunmuştur.⁵⁸ Cumhura göre bu lafız تَنْسَخْ fiilinden hareketle bu şekilde okunmuş ve böylece mânâ "Biz bir âyetin hükmünü kaldırır/iptal edersek..." şeklinde olmuştur.⁵⁹ İbn Âmir ise sülâsî olan bu fiili اِنْعَال babına aktararak okumuştur. Tercih edilen görüşe göre İbn Âmir'in bu okuyuşunda bir anlam farkı yoktur. Diğer yönden اِنْعَال babının bir şeyi bir hal üzere bulmayı ifade etme ve bir fiile geçişlilik kazandırma anlamları da vardır. Bu bilgiye göre anlam "Sana ya da Cibril'e nesh edilmesini emredersek/nesh ettirirsek..." şeklinde olmaktadır.⁶⁰

Bir diğer örnekte 222. âyette Cumhur ile ittifak halinde olan Süyûtî, önce يَطْهَرْنَ kıraatine yer vermiş ve ardından Ebû Bekir, Hamza, Kisâî ve Halefû'l-Âşîr'in يَطْهَرْنَ kıraatine değinmiştir.⁶¹ Cumhur, kendiliğinden temiz olma anlamında sülâsî baptan bir fiil kullanmayı tercih etmiş ve kadınlarla ilişki yasağının onların âdetinin kesilmesi ile ortadan kalkacağını söylemiştir. Şeddeli okuyanların kıraatine göre ise, temizlenme işini kendi çabaları ile gerçekleştirme anlamında, aslı يَطْهَرْنَ olan fakat ط'nin ط harfine idğâm edilmesi ile يَطْهَرْنَ şekline dönüşen, tefa'ul babından bir fiil kullanmayı tercih etmişler ve kadınlarla ilişki yasağının, onların âdetinin kesilmesi ve sonrasında su ile temizlenmelerinden sonra kalkacağını ifade etmişlerdir.⁶²

Yine o, 236. âyette çoğunluğun kıraatini -تَمْسُوهُنَّ- kullanmış, Hamza, Kisâî ve Halefû'l-Âşîr'in kıraatine de -تَمْسُوهُنَّ- işaret etmiştir.⁶³ Cumhur, erkeğin dühûlünü yeterli görerek, sülâsî bapta "kadınlara el sürmek" anlamına gelen bu fiili kullanmıştır. Âl-i İmran Sûresi 47. âyette geçen "وَلَمْ يَمَسِّنِي كَيْسَرٌ" cümlesi de bu kıraati desteklemektedir. İkinci kıraatte ise kadınlara dokunma işinin/cimâ'nın tek taraflı olamayacağını, bundan dolayı müşâreket ifade eden müfâale babında "ilişkide bulunmak" anlamına gelen bu fiili kullanmayı tercih etmişlerdir. Mücâdele Sûresi 3.

⁵⁷ Murat Akkuş, "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2015), 167.

⁵⁸ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-imâmeyn el-Celâleyn*, 17; Dimyatî, *İthâfû fuzalâi'l-beşer*, 3/598.

⁵⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 2007), 5/380-381.

⁶⁰ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 2/257.

⁶¹ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 35; Hatîb-i Ayasofya, *Füyüzü'l-itkân*, 76.

⁶² Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Kitâbü me'âni'l-kirâât*, thk. Mustafa Derviş-Hamad Gûzî (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1991), 2/202; Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzemûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi'l-ahkâm ve't-tefsîr* (Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1992), 2/485; Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 5/505; İsfâhânî, *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, 525.

⁶³ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 38; Ebu'l-Alâ Hasan b. Ahmed Hemezanî, *Gâyetü'l-ihtisâr fi kirâati'l-aşerati eimmeti'l-emsâr*, thk. Eşref Muhammed (Cidde: Cemâatü'l-Hayriyye, 1994), 2/430.

ve 4. âyetinde geçen “أَنْ يَرَأَى” kelimesi de bu kıraati kuvvetlendirmektedir.⁶⁴

Son olarak 282. âyetinde ise *Tefsîrü'l-Celâleyn*, çoğunluğun aksine İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb gibi فَذَكَّرَ kıraatini kullanmış, akabinde Hamza'nın فَذَكَّرَ ve diğerlerinin فَذَكَّرَ kıraatlerine işaret etmiştir.⁶⁵ فَذَكَّرَ okuyanların bu fiili if'âl babından “Eğer unutursa hatırlatsın diye...” anlamında illet mahallinde okudukları anlatılmıştır. Ayrıca أَنْ تَنْصَلَ cümlesine atfedilmesinin unutmanın hatırlatmaya sebep olması dolayısıyla olduğu söylenmiştir.⁶⁶ Bu fiilin hem şeddeli hem de şeddesiz okunmasının lügattan olduğu vurgulanmıştır. فَذَكَّرَ tercihinin yapanların ise tef'îl babından aynı şekilde أَنْ تَنْصَلَ cümlesine atfederek okudukları anlatılmıştır.⁶⁷ Hamza'nın kıraatinde ise bu fiilin (إِنْ edatının) şartın cevabı olduğunun ve fiilin müste'nefe cümlesi şeklinde geldiğinin ve neticede (فَهِيَ تُذَكِّرُ) mübtedâsının hazf edildiği aktarılmıştır. Yine Mâide Sûresi 95. âyet -وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ- örneğinde olduğu gibi Hamza'nın merfû okuduğu zikredilmiştir.⁶⁸

1.2.4. Fiilin İ'râbı Yönüyle Merfû, Meczûm veya Mansup Okunması

Süyûtî, 117. âyetinde cumhurun kıraati gibi fiili فَيَكُونُ şeklinde merfû' olarak okumayı yeğlemiş ve İbn Âmir'in nasp ile okuyuşuna da فَيَكُونُ- değinmiştir.⁶⁹ Ayrıca İbn Âmir'in kıraatini aktarırken “Emrin cevabı olarak nasp ile okunmuştur.” şeklinde bir açıklama yaparak bu kıraatin tercih sebebine de yer vermiştir. Fakat Sîbeveyh (ö. 180/796) bu âyeti açıklarken emrin cevabı olmadığını ve ayrı bir cümle olarak merfû olduğunu îzah etmiştir.⁷⁰ Cumhurun merfû okuyuşunda ise -فَيَكُونُ- iki gerekçeye işaret edilmektedir. Biri müste'nefe cümlesi olarak kabul edilmesi ve öncesi ile bir bağ kurulmamasıdır. Diğerisi ise يَكُونُ fiiline ma'tûf yapılmasıdır.⁷¹

Bir diğer örnek 271. âyetinde ise İbn Âmir ve Hafsin'in kıraatini -يَكْفُرُ- kullanan Süyûtî, diğer kıraat imamlarının وَكُفِّرُ ve وَكُفِّرُ şeklindeki okuyuşlarına da atıfta bulunmuştur.⁷² Ayrıca Süyûtî, “mahalline atıfla cezimli ve ي ile okunur” diyerek şâz bir kıraate A'meş'in وَكُفِّرُ tercihinin de değinmiştir.⁷³ Burada وَكُفِّرُ okuyanların, bu fiili müste'nefe cümlesi olarak aldıkları ve merfû olarak okudukları söylenmiştir. Bunun nedeni olarak şart cümlesinin cevabı, فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ şeklinde bir isim cümlesi gösterilmiştir. Ayrıca onun نحن olarak değil gâib bir lafızla gelmesi fiilin gâib sığasında okunmasına tercih sebebi olarak zikredilmiş ve Mâide Sûresi 95. âyetin -وَمَنْ

⁶⁴ Mekî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 2/297-298.

⁶⁵ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn bi hâmiş*, 48; İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kirâati'l-aşr*, 3/2229.

⁶⁶ Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî es-Sâvî, *Hâşiyetü's-sâvî alâ tefsîri'l-Celâleyn*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 3/125.

⁶⁷ İbn Zencele, *Huccetü'l-kirâat*, 151.

⁶⁸ Ezherî, *Kitâbü Me'âni'l-Kirâat*, 2/234; Hemezanî, *el-Kitâbü'l-ferîd*, 1/602.

⁶⁹ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn bi hâmiş*, 18; Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *Câmi'ul-beyân fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Muhammed Sadûg el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 406.

⁷⁰ Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 3/38-39.

⁷¹ Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühü*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/199.

⁷² Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn bi hâmiş*, 46; Hemezanî, *Ğâyetü'l-ihtisâr*, 2/438.

⁷³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîd*, 7/691.

عَادَ فَيَنْقِمُ اللَّهُ مِنْهُ - bu şekilde kıraat tercihi yapanların gerekçesi olduğu söylenmiştir. okuyanların ise ya cevap cümlesi olan isim cümlesine atfı yaptıkları ve o isim cümlesini هُوَ يَكُنْ حَيْرَ لَكُمْ şeklinde takdir ettikleri ya da وَانْ تُخْفُوهَا fiiline atfı yaparak şartın cevabı kıldıkları ve bu nedenlerle fiili meczum okudukları belirtilmiştir. Mübtedâsı hazfedilmiş başlangıç cümlesi olarak okunmuş olabileceği bir diğer neden olarak da gösterilmiş ve bu imamların ta'zîm, tefhim için bu fiili mütekellim meal gayr sîğasında okudukları öne sürülmüştür. Son olarak وَنُكْفِرُ okuyanların da müste'nefe cümlesi olarak aldıkları, merfû okudukları ve yine ta'zîm- tefhim için bu fiili mütekellim meal gayr sîğasında okudukları anlatılmıştır.⁷⁴

1.2.5. Fiilin Kök İtibariyle Başka Bir Fiil Olarak Okunması

Celâleddin es-Süyûtî, 259. âyette نُشِيرُهَا kıraatini kullanırken diğer yandan bir diğer kıraate -نُشِيرُهَا- atıfta bulunmuştur.⁷⁵ نُشِيرُهَا kıraatini tercih edenler “öldükten sonra yaşamak, dirilmek, kalkmak” anlamlarına gelen نَشْرٌ - يُنْشَرُ fiiliyle okumuşlardır.⁷⁶ Öncesinde geçen هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ayetindeki diriltme anlamındaki يُحْيِي fiilini kıraatlerinin gerekçesi olarak göstermişlerdir. Ayrıca İbn Abbas'ın da bu şekilde okuduğu rivâyet edilmiştir.⁷⁷ نُشِيرُهَا kıraatini tercih edenler ise “kadının kocasına karşı ayaklanması, yerinden doğrulup ayağa kalkmak, yukarıda yüksekte olmak ve canlanmak” gibi anlamlara gelen نُشُورٌ - يُنْشَرُ fiiliyle okumuşlardır.⁷⁸ Yine Zeyd b. Sâbit'in de bu kıraati tercih ettiği rivayet edilmiştir. Mücâdele Sûresi 11. âyette وَإِذَا أَنْشَرُوا geçen “yerinden kalkma” anlamına gelen أَنْشَرُوا fiilinin de bu kıraatin gerekçesi olarak dile getirilmiştir.⁷⁹

1.3. İsimlerle İlgili İhtilaflar

Fiillerde olduğu gibi bazı isimleri de kıraat imamları farklı şekillerde okumuşlardır. Bu farklı okumaların neticesinde birtakım anlam değişiklikleri ortaya çıkmaktadır. Bu husus için şu örnekleri zikredebiliriz:

1.3.1. İsmi'nin İki Farklı Şekilde Okunması

Tefsîrû'l-Celâleyn, 102. âyette kırâât imamlarının ittifak ettiği üzere الْمَلَكَيْنِ kıraatini kullanmış fakat kıraat-i aşere de okunmayan bir kıraate de -الْمَلَكَيْنِ- yer vermiştir.⁸⁰ Bu kıraatin İbn Abbas'ın, Hasan Basrî'nin ve meşhur dilci Ebü'l-Esved ed-

⁷⁴ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-kırââtî's-seb'a*, thk. Abdül-âl Sâlim Mukrem (Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1979), 102; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââtî's-seb'*, 2/317.

⁷⁵ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 43; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l kırâât*, thk. Abdulfettâh İsmail Şelebi (Kahire: Dâr-u Nahdat-i Mısır, 1977), 75; Muhaysin, *el-Hâdî: Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 2/89.

⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, 5/206.

⁷⁷ Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebü Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'âni min Hırzî'l-emânî fi'l-kırâ'âtî's-seb'*, thk. İbrahim Atve Ivaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 365; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/173.

⁷⁸ İsfâhânî, *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, 806.

⁷⁹ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/198; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühü*, 1/344; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/173.

⁸⁰ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 16; Hâmid b. Abdulfettâh el-Pâluvî, *Zübdetü'l-'irfân fi vücûhi'l-Kur'ân* (İzmir: Tire Necip Paşa Kütüphanesi, Diğer Vakıflar, 52-1), 29.

Düelî'nin okuyuşu olduğu dile getirilmektedir.⁸¹ Cumhûrun okuduğu kıraate göre هَارُوتَ ve هَارُوتَ kelimeleri ile iki melek kastedilmektedir. İbn Abbas, Hasan Basrî ve Ebû'l-Esved Ed-Düelî'ye dayandırılan kıraate göre ise هَارُوتَ ve هَارُوتَ lafızlarıyla iki melik yani iki hükümdar (Hz. Davud ve Hz. Süleyman adı geçmekte rivayetlerde) şeklinde bir anlamın ortaya çıktığı belirtilmektedir.⁸²

219. âyetle geçen başka bir lafızda Süyûtî, yine kıraat imamlarının çoğunluğuna tabi olarak كَبِيرٌ şeklinde ki kıraate doğrudan yer verirken ardından Hamza ve Kisâî'nin كَبِيرٌ- kıraatlerine de atıfta bulunmuştur.⁸³ Çoğunluğun kıraatine göre bu âyetin devamında kurrânın okuyuşunda ittifak halinde olduğu وَإِنَّمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا lafzının bu kelime ile gelmesini, şarap içmenin ve kumar oynamanın ümmetin icmâsıyla büyük günahlardan sayılmasını ve Arapların helâke sebep olan günahlar için büyük ifadesini kullanmalarını gerekçe göstererek bu şekilde okumuşlardır. Hamza ve Kisâî'nin okuyuşlarına gelince, onlar كَبِيرٌ kelimesinin hemen akabinde gelen وَمَنَافِعُ kelimesindeki kesrete bakarak, günahların yanında birçok kötü davranış ve sözler sarf edildiğini, günah kelimesinin çokluk ile nitelenmesinin büyüklük ile nitelenmesinden daha edebi olduğunu söylemişler ve böyle okumuşlardır. Bütün bunlarla birlikte her iki kıraatin de birbirine yakın olduğu, ikisinin de okunabileceği ve güzel olduğu dile getirilmiştir.⁸⁴

1.3.2. İsmi Ref veya Nasb ile Okunması

Celâleddin es-Süyûtî, 282. âyetle cumhura tabi olarak تَجَارَةً حَاصِرَةً şeklinde merfû olarak okunan kıraate doğrudan yer vermiştir. Ardından Âsım'ın تَجَارَةً حَاصِرَةً şeklinde mansûp olarak okuduğu kıraate işaret etmiş ve şöyle bir açıklama yapmıştır: تَجَارَةً fiili nakis olup ismi de ticarete dönen bir zamirdir.⁸⁵ Bu bilgiye göre تَجَارَةً حَاصِرَةً lafzının haber olduğu ve anlamında "Bu yapmış olduğunuz borçlanma ancak aranızda çevirdiğiniz peşin bir ticaret... (dir)" şeklinde olduğu belirtilmiştir. Cumhûrun kıraatinde ise bu fiilin fâil olarak alınıp merfû okunduğu ve anlamında "...ancak aranızda çevirdiğiniz peşin bir ticaret oluyorsa..." şeklinde çıkacağı zikredilmektedir. Ayrıca, borçların tamamını içine alan merfû okumanın her yönüyle diğerinden daha genel olduğu söylenmiştir.⁸⁶

254. âyetle geçen diğer örnekte ise Süyûtî'nin cumhurun aksine bir kıraati kullanarak İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb gibi şu üç kelimeyi حَلَّةٌ...سَفَاعَةٌ şeklinde mansûp olarak okumayı yeğlediği görülmüştür. O, sonrasında merfû okuyan çoğunluğun kıraatine de حَلَّةٌ...سَفَاعَةٌ- yer vermiştir.⁸⁷ İbn Kesîr ve onun gibiler bu

⁸¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/572.

⁸² Ferâhidî Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdulhamid Hendavi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/165-166.

⁸³ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 34; Ebûbekr Ahmed b. el-Hüseyn el-İsbehânî İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Sebî' Hamza Hâkimî (Dimeşk: Mecme'u Lügati'l-Arabiyye, 1980), 146.

⁸⁴ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 2/291-292; İbn Zencele, *Huccetü'l-kirâât*, 132-133; Bâzemûl, *el-Kirâât ve eseruhâ*, 2/479-481.

⁸⁵ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 48; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed el-Mevsîlî, *Şerhu Şu'le aleş-Şâtibiyye*, thk. Zekerîyya Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 189.

⁸⁶ İbn Zencele, *Huccetü'l-kirâât*, 151; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'*, 2/322.

⁸⁷ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 42; Hemezanî, *Çâyetü'l-ihisâr*, 2/432.

kelimelerin nekre oluşuna bakarak ﻻ edatını, cinsini nefyeden ﻻ gibi görmüşler ve bu harflerin isimlerini fetha üzere mebnî olarak okumuşlardır. Cumhur ise bu harfin tekrar edilmesine bakarak merfû olabileceğinden hareketle ﻻ edatını ليس gibi okumuştur. Çünkü bu harf tekrar edildiğinde hem merfû hem de mansûp olarak okunabilmektedir. Eğer tekrar edilmeseydi o zaman mansûp olarak okunabilirdi.⁸⁸

1.4. Harflerle İlgili İhtilaflar

Kıraat imamları birtakım harfleri okurken nahiv yönünden bazen işlerlik kazandırmış (amel ettirmiş) bazen de işlerlik kazandırmamıştır. Bu husus için şöyle bir örnek gösterilebilir:

1.4.1. Harfin Amel Edip Etmemesi

Celâleddin es-Süyûtî, 214. âyette يَقُولُ şeklindeki kıraati kullanarak kıraat imamlarının çoğunluğunun okuyuşunu takip etmiştir. Bununla birlikte Nâfi'nin - يَقُولُ - kıraatine de işaret etmiştir. Bu kelime için Süyûtî şöyle bir açıklama yapmaktadır: قَالَ anlamında olup hem merfû hem de mansup olarak okunmuştur.⁸⁹ Merfû okuyan Nâfi', maziden haber vererek حتى edatını amel ettirmemiştir. Mansup okuyanlar ise حتى edatına amel ettirip يَقُولُ fiilinden önce "إِلَى أَنْ" takdir etmişler⁹⁰ ve geçmiş zamandan haber vermesine rağmen istikbal manası varmış gibi düşünmüşlerdir. Fakat fiil şimdiki zaman ifade etmesi halinde nasp edilmez.⁹¹ Öyleyse قَالَ anlamında takdir ederek mansup olarak okumuşlardır.⁹²

Sonuç

Sâde bir dil ve anlaşılır bir üslûpla Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinin yapıldığı *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de tüm âyetler için geçerli olmamakla beraber kıraat farklılıklarına da yer verilmiştir. İlk olarak kullanılan kıraat özellikle zikredilmiş bunun yanında ikinci bir kıraate hatta üçüncü bir kıraate de işaret edilmiştir. Kıraatlere dair bu bilgilendirme bazen kısa atıflarla yapılırken bazen de gerekçelerine dair açıklamalarla veya küçük telmihlerle yapılmıştır. Celâleddin es-Süyûtî tarafından kaleme alınan Bakara Sûresi'nde, 68 kelimenin kıraatine dair bilgi verilmiştir. Bu 68 kelime üzerinde (biri ikişer kıraat ilave edilerek) 80 kıraate daha işaret edilmiştir. Üzerinde durulan kıraatlerin çok azı lehçeyle veya telaffuzdaki kolaylıkla ilgili olup büyük çoğunluğu bahse konu olan âyetin anlamını değiştiren kıraatlerdendir. Süyûtî'nin kullandığı veya öncelediği kıraatlerde herhangi bir kıraat imamını takip etmediği (her kelimedede aynı kıraat imamının okuyuşuna yer vermediği) tespit edilmiştir. Kullandığı kıraatlerin ekseriyetinde kıraat-i aşere imamlarının çoğunluğunun ittifak halinde olduğu bir okuyuşa tabi olduğu görülmüştür. Yine Süyûtî,

⁸⁸ Hemezanî, *el-Kitâbü'l-ferid*, 1/557; İbn Zencele, *Huccetü'l-kirâât*, 141-142.

⁸⁹ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn bi hâmiş*, 33; Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kirâati'l-'Aşr*, thk. Muhammed Surûr Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/203.

⁹⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2/373.

⁹¹ Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar* (Konya: Tekin Kitabevi, 1999), 189.

⁹² Ezherî, *Kitâbü Me'âni'l-Kirâât*, 2/200.

aktardığı bilgilerde sahih kıraatlerle yetinmemiş çok az da olsa şâz kıraatlere de yer vermiştir. Bakara Sûresi özelinde hem kullanılan hem de işaret edilen kıraatler için yer yer niteliğine dair bazı bilgilerin aktarıldığı görülürken herhangi bir kıraat veya kurrâ isminin verilmediği de tespit edilmiştir. Bakara Sûresi özelinde yapılan bu çalışmada, *Tefsîrü'l-Celâleyn*'in kıraat alanında çalışma yapacak olanların her türlü ilmi gelişimlerine katkıda bulunacak, onları sorgulamaya itecek ve sorgularken de geliştirecek yeterli malzemeyi içinde barındıran bir tefsir olduğu görülmüştür.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abacı, Harun. "Tefsîrû'l-Celâleyn'i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili Fâtîha Sûresi Tefsiri Örneği". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/40 (Aralık 2019), 416-439.
- Âdem İsmâ'il 'Alî, İdrîs. el-Kırâ'âtü'l-Vâride fî Tefsîri'l-Celâleyn min Evveli Sûrati'l-Kehf ilâ Âhiri Sûrati Fâtır: Cem'an ve Tevcîhen. Hartum: Câmi'atu'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, Risâletü Mâcistîr, 2015.
- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasan Saîd b. Mes'ade. Meânî'l-Kur'ân. thk. Hüdâ Mahmud Kurâa. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Akaslan, Yaşar. "Kıraat İlmi Sistematğinde Usûl Kavramları". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43 (2017), 217-251.
- Akdağ, Hasan. Arap Dilinde Edatlar. Konya: Tekin Kitabevi, 5. Basım, 1999.
- Akkuş, Murat. "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)". Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 2/3 (Haziran 2015), 151-176.
- Akpınar, Ali. "Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (15 Aralık 1998), 181-198.
- Altuntaş, Abdurrahman. Celâleyn Tefsiri ve Metodu. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Âlûsî, Ebu'l Fadl Muhammed. Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîmi ve's-seb'îl-mesânî. 30 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Baydemir, Hasan. Celâleyn Tefsiri'nde Kıraatlere Yaklaşım. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Bâzemûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim. el-Kırâât ve eseruhâ fi'l-ahkâm ve't-tefsîr. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1992.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/425-432. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Bulgurcu, Kahraman. "Kıraat İmamlarından Nafi', İbn Kesîr ve İbn Âmir'in Hadis Rivayetindeki Rolü". Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 10/20 (2023), 465-482.
- Çakıcı, İrfan. Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2018.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd-. Câmi'ul-beyân fi'l-kırââtî's-seb'. thk. Muhammed Sadûg el-Cezâiri. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Dimyatî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. İthâfû fuzalâi'l-beşer bi'l-kırââtî'l-er-beati aşer. thk. Şa'ban Muhammed İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2010.
- Ebû Hayyân, Muhâmmmed b. Yusuf el-Endelûsî. el-Bahru'l-muhîf fi't-tefsîri. thk. Sıtkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâ'il b. İbrâhîm. İbrâzü'l-me'ânî min Hırzi'l-emânî fi'l-kırâ'âtî's-seb'. thk. İbrahim Atve Ivaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. Kitâbü me'ânî'l-kırâât. thk. Mustafa Derviş-Hamad Gûzî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1991.
- Fârisî, Ebu Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr. el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a. thk. Bedreddin Kahveci - Beşir Cüveycâtî. 7 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, 1984.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. Meânî'l-Kur'ân. thk. Ahmed Yusuf Necâtî-Muhammed Ali Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1955.
- Halîl b. Ahmed, Ferâhîdî. Kitâbu'l-ayn. thk. Abdulhamid Hendavi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Hatîb-i Ayasofya, Hamdullah b. Hayreddin Efendi. Füyüzü'l-itkân fî vücûhi'l-Kur'ân. thk. Mehmet Çaba. İstanbul: Haciveyisâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2019.
- Hemezanî, Ebu'l-Alâ Hasan b. Ahmed. Ğâyetü'l-ihtisâr fî kırââtî'l-aşerati eimmeti'l-emsâr. thk. Eşref Muhammed. 2 Cilt. Cidde: Cemâatü'l-Hayriyye, 1994.
- Hemezanî, Muntecebüddîn Hüseyin b. Ebi'l-İz. el-Kitâbü'l-ferîd fî i'râbi'l-Kur'ânî'l-Mecîd. thk. Muhammed Nizâmeddîn. 6 Cilt. Medîne: Dâru'z-Zemân, 2006.

- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kırââtî ve'l-izâhi minhe. thk. Ali Necdî Nâsif - Abdülfettâh İsmail Şelebî. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü Ehrabû't-Ticâriyye, 2. Basım, 1994.
- İbn Ğalbûn, Ebu'l-Hasen Tahir b. Abdilmün'im. et-Tezkira fî'l-kırââtî's-semân. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Ğavsâniyyi li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyyeti, 2009.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. el-Hucce fî'l-kırââtî's-seb'a. thk. Abdü'l-âl Sâlim Mukrem. Beyrût: Dâru's-Şurûk, 3. Basım, 1979.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrim. Lisânu'l-'arab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Mihrân, Ebûbekr Ahmed b. el-Hüseyin el-İsbehânî. el-Mebsût fî'l-kırââtî'l-aşr. thk. Sebî' Hamza Hâkimî. Dimeşk: Mecme'u Lügati'l-Arabiyye, 1980.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed b. Ebu Zûr'a. Huccetü'l-kırâât. thk. Saîd el-Afgâni. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed. Neşru'l-kırââtî'l-aşr. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğavsâniyyi li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyyeti, 2018.
- İbrâhîm Muhammed, ed-Dervîş el-Ceylî. el-Kırâ'âtü'l-Vârîde fî Tefsîri'l-Celâleyn fî'n-Nişfi's-Sânî mine'l-Kur'âni'l-Kerîm: Cem'an, Dirâseten ve Tevcihen. Omdurman: Câmî'atü Ümmü'd-Dürmân el-İslâmiyye, Risâletü Mâcistîr, 2012.
- İsfâhânî, Râğîb. Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- Kılıç, Süleyman. Oluşum Temsilciler ve Metodolojik Açıdan Basra Kiraat Okulu. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Koyuncu, Recep. Kiraat İlmi Takrîb Usûlü. İstanbul: Hacıveysizâde İlim ve Kültür Vakfı Yayını, 2021.
- Mahallî, Celâleddin Muhammed- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân. Tefsîrü'l-Celâleyn bi hâmişî'l-Kur'âni'l-Kerîm. Dimeşk: Dâr-u İbni Kesîr, 13. Basım, 2008.
- Mahallî, Celâleddin Muhammed - Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman. Tefsîrü'l-imâmeyn el-Celâleyn. Dimeşk: Dâr-u İbni Kesîr, 1987.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. el-İbâne 'an me'âni'l kırâât. thk. Abdulfettah İsmail Şelebi. Kahire: Dâr-u Nahdat-i Mısır, 1977.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââtî's-seb' ve ileliha ve huceciha. thk. Muhyiddîn Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1984.
- Mevsilî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed. Şerhu Şu'le aleş-Şâtubiyye. thk. Zekerîyya Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. el-Hâdî: Şerhu Tayyibeti'n-neşr fî'l-kırââtî'l-aşr ve'l-keşf 'an 'ileli'l-kırââtî ve tevcihihâ. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1997.
- Müberred, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yezîd. el-Müktedab. thk. Muhammed Abdülhlâik Udayme. 4 Cilt. Kahire: y.y., 1994.
- Nüveyrî, Muhammed b. Ali. Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-Kırââtî'l-Aşr. thk. Muhammed Surûr Baslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Oruç, Ayşe Betül - Saygın, Sümeyye. "Vahiy-Muhatap İlişkisinde Kur'an'da Referans Gösterilen Ortak Yönler". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/53 (2023), 197-217.
- Öksüz, Ali Haydar. "Celâleyn Tefsirinde Kiraatlara Yaklaşım Yöntemi". Van İlahiyat Dergisi 8/13 (Aralık 2020), 129-147.
- Pâluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. Zübdetü'l-'irfân fî vücûhi'l-Kur'ân. thk. Halil İbrahim Üren. İstanbul: Hacıveysizâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2020.
- Pâluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. Zübdetü'l-'irfân fî vücûhi'l-Kur'ân. İzmir: Tire Necip Paşa Kütüphanesi, Diğer Vakıflar, 52-1, 1a-102b.
- Sâlih Muhammed, Ebû'l-Hasen. "el-Kırâ'âtü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'l-Celâleyn: Dirâse Lughaviyye min Hilâli Sûrati'l-Bakara". Mecelletü'l-Ezher Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye bi'l-Manşûra 1/29 (2010), 5-83.

- Sâvî, Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî. Hâşiyetü's-sâvî alâ tefsîri'l-Celâleyn. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber. el-Kitâb. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1988.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman. el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân. thk. Fevvez Ahmet Zemerli. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-Arabî, 8. Basım, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Câmiü'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'an. thk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001.
- Ünal, Mehmet. Kurân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü. İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2019.
- Vedâ'a Ahmed Vedâ'a, 'Abbûd. el-Kırâ'âtü'l-Vâride fî Tefsîri'l-İmâmeyn el-Celâleyn fî'r-Rub'î'l-Evvel mine'l-Kur'âni'l-Kerîm: Cem'an ve Tevcihen. Hartum: Câmi'atu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, Risâletü Mâcistîr, 2014.
- Velâ bint 'Abdû'r-Rahmân b. Muhammed, el-Berâdi'î. "Menhecü'l-Celâleyn fî'l-Kırâ'ât min Hilâli Tefsîrihimâ'l-Musemmâ bi 'Tefsîri'l-Celâleyn". Mecelletu Ma'hadi'l-İmâm eş-Şâtîbî li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye 16/32 (2021), 167-234.
- Vuruşkan, Hüseyin. Celâleyn tefsîrinde nahiv uygulamaları. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. Hak Dîni Kur'ân Dili. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 2007.
- Yiğit, İdris. Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvit İlminde Lahn Olgusu. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî. Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühü. thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. et-Tefsîr ve'l-müfessirûn. 3 Cilt. Kahire: Mektebet-ü Vehbe, ts.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazım. Menâhilü'l-'ırfân fî ulûmi'l-Kur'ân. 2 Cilt. b.y.: Matbaatü İşâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 3. Basım, 1943.
- 'Azîzül, İbn Hasan. 'Arđu'l-Kırâ'ât fî Tefsîri'l-Celâleyn ve Tevcihuhâ: Sûratu Yâsîn Namûzen. Medine: Câmi'atu'l-Medîneti'l-Âlemiyye, Risâletü Mâcistîr, 2012.

Din Öğretiminde Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının İmam Hatip Lisesi Müfredatındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyine Etkisi (Hitabet Dersi Örneği) *

The Effect of Out-of-School Learning Environments in Religious Education on the Realization Level of Gains in the Imam Hatip High School Curriculum (Oratory Lesson Example)

Ahmet Yaman* 

Dr., Malatya Anadolu İmam Hatip Lisesi

PhD, Malatya Anatolian Imam Hatip High School

Malatya / Türkiye

ahmetyaman0101@hotmail.com | <https://orcid.org/0009-0005-4047-8855>

Recep Uçar 

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi

Assoc. Prof., İnönü University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences, Religious Education

Malatya / Türkiye

recep.ucar@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0520-577X>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 29.08.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 26.02.2025

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

DOI: 10.33420/marife.1540634

Cite as / Atıf: Yaman, Ahmet – Uçar, Recep. "Din Öğretiminde Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının İmam Hatip Lisesi Müfredatındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyine Etkisi (Hitabet Dersi Örneği)". *Marife* 25/1 (2025) 180-210. <https://doi.org/10.33420/marife.1540634>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This study was produced based on the PhD thesis named "The Effect Of Out-Of-School Learning Environments In Religious Education On The Realization Level Of Gains (Oratory Lesson Example)" (İnönü University, Social Sciences Institute, 2024, Malatya). / Bu makale "Din Öğretiminde Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının Kazanımların Gerçekleşme Düzeyine Etkisi (Hitabet Dersi Örneği)" başlıklı doktora tezinden (İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024, Malatya) yararlanılarak hazırlanmıştır.

Din Öğretiminde Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının İmam Hatip Lisesi Müfredatındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyine Etkisi (Hitabet Dersi Örneği)

Özet

Okul dışı öğrenme, öğretim programındaki kazanımlara uygun olarak, etkili öğretim yapmak, soyut bilgileri somutlaştırmak, insan ve çevre ilişkisiyle ilgili farkındalık oluşturmak için okulun dışında yapılan eğitim olarak tanımlanabilir. Okul dışı öğrenme rastgele yapılan bir uğraş ya da eylem değil, aksine öğretim programı kapsamında öğretmen ya da rehber liderliğinde, önceden planlanmış ve yapılandırılmış eğitimsel etkinliklerden oluşan bir öğrenme şeklidir. Bu çerçevede kütüphaneler, parklar, planetaryumlar, dini mekânlar, tarihi yapılar, bilim merkezleri, müzeler, huzur evleri, sevgi evleri, insani yardım kuruluşları normal ders müfredatı kapsamında eğitim için kullanılabilen mekanlardır. Geçmişten günümüze, savaş ve avlanma eğitimi, akademik, meslek ve din eğitimi olmak üzere her alanda kullanılagelen okul dışı öğrenmenin, günümüz eğitim anlayışında da günden güne değerinin arttığı ve bir öğretim yöntemi olarak okullardaki yerini aldığı göze çarpmaktadır. Buna paralel olarak okul dışı öğrenmeyi çeşitli yönleriyle konu alan ulusal ve uluslararası düzeyde nitel, nicel veya karma yöntemde birçok araştırma yapıldığı da açıkça görülmektedir. Literatür incelendiğinde çalışmaların daha çok fen bilgisi, coğrafya, tarih gibi derslerde yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Bu derslerde olduğu gibi din öğretiminde de okul dışı öğrenme üzerine araştırma yapmanın bir ihtiyaç olduğu kanaatine varılmıştır. Zira din öğretiminde okul dışı öğrenmenin kazanımları elde etmede anlamlı bir etkisinin olup olmadığı, uygulamalardaki olumlu ve olumsuz taraflarının ne olduğu ve ne tür öğrenmelere imkân verdiği gibi hususların bilimsel bir temelde ele alınarak araştırılması büyük önem arz etmektedir. Din öğretiminde de bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir ancak bunların sadece Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde olması, ayrıca çalışma alanlarının sınırlı olması hem yöntem hem de içerik olarak daha kapsamlı bir çalışmaya ihtiyaç olduğu kanaatini uyandırmış ve bu çalışmanın yapılmasına karar verilmiştir. İmam hatip lisesi meslek dersleri alanında yapılan ilk çalışma olması ve karma yöntemde yapılmasıyla diğerlerinden ayrılan bu çalışmanın, alandaki ciddi bir boşluğu doldurduğu söylenebilir. Araştırma için Hitabet ve Mesleki Uygulama dersi, içerik olarak da Hutbe ve Vaaz, Din Hizmetlerinde Cami Musikisi ve Cenaze Adabı üniteleri tercih edilmiştir. Bu çalışma, din öğretiminde okul dışı öğrenme ortamlarının, kazanımların gerçekleşme düzeyine etkisini Hitabet ve Mesleki Uygulama dersi örneğinde araştırmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın temel problemi “İmam Hatip Lisesi Hitabet ve Mesleki Uygulama dersi örneğinde din öğretiminde okul dışı öğrenme ortamlarının kazanımların gerçekleşme düzeyine etkisi nedir?” şeklindedir. Yakınsayan paralel desene göre yürütülen çalışmada nicel veriler, bir deney ve bir kontrol grubuna uygulanan ön test, son test ve kalıcılık testlerinden; nitel veriler ise öğrenci günlükleri, öğrenci görüşme formları ve deney boyunca yapılan gözlem kayıtlarından elde edilmiştir. Araştırmanın çalışma grubu, Malatya Anadolu İmam Hatip Lisesi’nde 11. sınıfta okuyan 22’si deney, 22’si de kontrol grubu olmak üzere 44 erkek öğrenciden oluşmuştur. Okul dışı öğrenme etkinlikleri kapsamında Hutbe ve Vaaz ünitesi için Malatya Eyüp Sultan Camii, Cami Musikisi ünitesi için Malatya Kernek Karagözlüler Camii, Cenaze Adabı ünitesi için de Malatya Büyükşehir Belediyesi Şehir Mezarlığına gezi yapılmıştır. Çalışmada elde edilen nicel ve nitel veriler birleştirilerek okul dışı öğrenmenin akademik başarıya etkisi, okul dışı öğrenmenin niteliği ve okul dışı öğrenmenin psikolojik etkisi şeklinde üç başlık altında değerlendirilmiştir. Değerlendirmelerde, okul dışı öğrenmenin akademik başarıyı arttırdığı; nitelik olarak daha kalıcı, anlamlı ve etkili öğrenme sağladığı; zevkli, uygulamalı öğrenme ortamıyla derslere daha fazla odaklanma imkânı verdiği; psikolojik olarak da sevdirmek, motive etme ve heyecanlandırma, uygulama konusunda cesaretlendirme ve özgüven aşılama gibi olumlu etkilerde bulunduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Öğrenme Ortamı, Okul Dışı Öğrenme, Hitabet ve Mesleki Uygulama Dersi, Hutbe ve Vaaz.

The Effect of Out-of-School Learning Environments in Religious Education on the Realization Level of Gains in the Imam Hatip High School Curriculum (Oratory Lesson Example)

Summary

Out-of-school learning can be defined as education conducted outside the school to teach effectively, to

concretize abstract knowledge, and to raise awareness about human and environmental relations in accordance with the learning outcomes in the curriculum. Out-of-school learning is not a random effort or action, but rather a form of learning that consists of pre-planned and structured educational activities under the leadership of a teacher or guide within the scope of the curriculum. In this context, libraries, parks, planetariums, religious places, historical buildings, science centres, museums, nursing homes, foster care centres, humanitarian aid organizations are places that can be used for education within the scope of the normal curriculum. It is noticeable that out-of-school learning, which has been used in every field from past to present, including war and hunting training, academic, vocational and religious education, has increased in value day by day in today's educational understanding and has taken its place in schools as a teaching method. In parallel with this, it is clearly seen that many national and international qualitative, quantitative or mixed-method studies have been conducted on out-of-school learning in various aspects. When the literature is examined, it is possible to say that studies are mostly concentrated on courses such as science, geography and history. It is concluded that there is a need to conduct research on out-of-school learning in religious education as in these courses. As it is of great importance to investigate issues such as whether out-of-school learning in religious education has a significant effect on achieving the outcomes, what the positive and negative aspects of the practices are, and what kind of learning it enables on a scientific basis. It is seen that some studies have been conducted in religious education, but the fact that these studies are only in the Religious Culture and Moral Knowledge course and that their study areas are limited has aroused the opinion that there is a need for a more comprehensive study in terms of both method and content, and it was decided to conduct this study. It can be said that this study, which is the first study conducted in the field of Imam Hatip high school vocational courses and which differs from the others by being conducted in a mixed method, fills a serious gap in the field. For the research, the course of Rhetoric and Professional Practice and the units of sermon and preaching, mosque music in religious services and funeral etiquette were preferred. This study aims to investigate the effect of out-of-school learning environments in religious education on the level of achievements of the learning outcomes in the example of Rhetoric and Professional Practice course. The main problem of the research is "What is the effect of out-of-school learning environments on the level of realization of the outcomes of religious education in the example of the Imam Hatip High School Rhetoric and Professional Practice course?". In the study conducted according to the convergent parallel design, quantitative data were obtained from pre-test, post-test and retention tests applied to an experimental and a control group; qualitative data were obtained from student diaries, student interview forms and observation records made during the experiment. The study group of the research consisted of 44 male students, 22 in the experimental group and 22 in the control group, studying in the 11th grade at Malatya Anatolian Imam Hatip High School. Within the scope of out-of-school learning activities, a trip was made to Malatya Eyüp Sultan Mosque for the Khutba and Sermon unit, Malatya Kernek Karagözlüler Mosque for the Mosque Music unit, and Malatya Metropolitan Municipality City Cemetery for the Funeral Manners unit. The quantitative and qualitative data obtained in the study were combined and evaluated under three headings: the effect of out-of-school learning on academic achievement, the quality of out-of-school learning and the psychological impact of out-of-school learning. In the evaluations, it was concluded that out-of-school learning increased academic achievement; provided more permanent, meaningful and effective learning in terms of quality; enabled more focus on lessons with an enjoyable, hands-on learning environment; and psychologically had positive effects such as making them have sympathy, motivating and exciting, encouraging practice and instilling self-confidence.

Keywords: Religious Education, Learning Environment, Out-Of-School Learning, Rhetoric and Professional Practice Course, Sermon and Preaching.

Giriş

Formal ve informal boyutlarıyla hemen her yerde gerçekleşebilen bir olgu olmasına rağmen eğitim denilince akla ilk olarak okul gelmektedir. Okullar; türüne göre öğretim programlarının olduğu, belli bir plan ve program dâhilinde, zaman ve mekân çerçevesinde eğitim öğretim süreçlerinin uygulandığı formal eğitim kurumlarıdır. 19. yüzyıldan bu yana toplumun eğitimi okullar sayesinde gerçekleştirilme-

ye çalışılmaktadır (Şen, 2019, s. 2). Ülkemizde konu ve öğretmen merkezli olarak sürdürülen eğitim öğretim anlayışı, 2000’li yıllardan itibaren terk edilerek belirgin bir biçimde öğrenen/öğrenci merkezli eğitim anlayışına yönelmiştir. Bu anlayışta tüm eğitim-öğretim faaliyetlerinin merkezinde öğrenci yer alırken öğretmen, öğrencilerin aktif olarak eğitim öğretim süreçlerine katılacağı uygun öğrenme ortamını hazırlayan ve onlara öğrenmeleri hususunda kılavuzluk eden kişi pozisyonunda yer alır. Yeni eğitim öğretim anlayışında çoklu zekâ, bireysel farklılıklar, yaparak keşfederek öğrenme, aktif öğrenme, interaktif öğrenme, kazanım gibi kavramların ön plana çıktığı gözlenmektedir. Bu yeni eğitim öğretim anlayışına uygun nitelikte olan yöntemlerden biri de özellikle son yıllarda adını sıkça duymaya başladığımız okul dışı öğrenmedir.

Felsefi temelleri ilköğretilere dayanan (Okur Berberoğlu & Uygun, 2013) ve okul dışı öğrenme olarak adlandırılan bu yaklaşımın Batı dünyasında olduğu gibi Türk ve İslam dünyasında da geçmişten günümüze hem teorik hem de uygulama anlamında birçok örneğine rastlamak mümkündür. Öncelikle Kur’an’ın âlemden ve içindeki varlıklardan hareketle öğrenmeye teşvik eden ayetlerinde; Hz. Muhammed’in zamana ve mekâna sığmayan uygulamalı eğitim faaliyetlerinde; İbn Sahnun (Bayraktar M. F., 2016, s. 28-33), Farabi (Dam, 2016, s. 40), İbn Rüşd (Aruç, 2016, s. 368), İhvan-ı Safa (Koç, 2016, s. 115-120) ve İbn Haldun (Köylü, 2016, s. 534) gibi önemli Müslüman düşünür ve eğitimcilerin uygulamalarında ve fikirlerinde okul dışı öğrenmenin izleri açıkça görülmektedir. Türklerin avlanma ve savaş eğitiminde (Akyüz, 2001, s. 6-8); Arapçanın en saf ve doğru şekliyle öğrenilmesinde (Fayda, 2024); Ahilik Teşkilatı’nın (Demir, 2000, s. 365); (Ekinci, 2012, s. 115), sıbyan mekteplerinin (Akgündüz, 1997, s. 206), tıp eğitiminin (Porman, 2024; Sarı, 2024); ve Süleymaniye Medreselerinin (Yılmaz, 2008, s. 306) teorik ve pratik eğitimin birlikte yürütüldüğü eğitim uygulamalarında okul dışı öğrenme faaliyetlerini görmektedir. Cumhuriyet sonrası 1924’de yayınlanan İlk Okullar Müfredat Programı’nda (Ergün, 1982, s. 70); Köy Öğretmen Okullarında (Ergün, 1982, s. 171); Köy Enstitülerinde (Başaran, 2006, s. 28; Yücel, 2022, s. 51-61) okul dışı öğretim açıkça yer almaktadır. 1936 yılında eğitimin okul dışı etkinliklerle desteklenmesi için çocuk bahçeleri, çocuk kampları, çocuk tiyatrosu ve çocuk kitapevleri gibi bazı kurumlar açılmıştır (Ergin, 1977, s. 2061-2065). Okul dışı öğrenme, bugünün eğitim anlayışında da önemini ve varlığını devam ettirmekte, birçok dersin öğretiminde kullanılmaktadır.

Sadece bilişsel değil aynı zamanda duyuşsal ve psiko-motor öğrenme olanakları da verebilen okul dışı öğrenmeyi etkili kılan neden, öğrencilerin aktif olarak ders etkinliklerine katılmaları; yaparak, yaşayarak, dokunarak öğrenecekleri uygun öğrenme ortamlarında ders görmeleridir. Tekingür (2022, s. 21) de öğrenciler için uygun öğrenme yaşantılarının oluşturulmasının öğrenmeye katkı ve önemini vurgulamakta, yaşantı ve deneyim geçiren bireylerin dinî kavram ve sembollere daha fazla aşina olduklarını, bunları öğrenmelerinin daha kolay olduğunu belirtmektedir. Bunun için de derslerin sınıfta dört duvar arasında tek yönlü olarak işlenmesi yerine, öğrencilerin daha kolay, etkili ve anlamlı öğrenmeleri için ders/konu/kazanım kapsamında okul dışı öğrenme ortamına götürülerek aktif

olarak derse katılmaları ve uygun öğrenme yaşantıları geçirmeleri sağlanmalıdır.

Din öğretiminde okul dışı öğrenme etkinliklerini konu alan araştırmalar yapılmıştır. Çalışmalarda din öğretiminde okul dışı öğrenmenin imkânı (Tosun, 1993); gezi-gözlem ve inceleme yönteminin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersleri için önemi ve öğretmenler tarafından uygulanma durumu (Serin, 2003; Temür, 2007); informal öğrenme ortamlarının DKAB dersindeki başarı ve tutum düzeylerine etkisi (Ekinci, 2020) incelenmiştir. Göküş (2020) yardımseverlik konusu için huzurevi ziyareti çerçevesinde okul dışı öğrenmenin etkisini araştırmış; Çelik ve Evcimik (2021) Okul-Cami Buluşması Projesi kapsamında yaptıkları çalışmada öğretmen ve imam-hatiplerin görüşlerini belirlemiş, projenin geliştirilmesine yönelik öneriler sunmuşlardır. Güngör (2022) DKAB dersi öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamlarına yönelik görüşlerini araştırırken; Bayraktar & Bozer Bayraktar (2023) ise Kırşehir'in sahip olduğu kültür varlıklarının din öğretiminde kullanım imkânını incelemişlerdir.

Din öğretiminde daha önce yapılan çalışmalar DKAB dersiyle ilgili olduğu halde çalışmamız, imam hatip lisesi (İHL) meslek dersleri alanında yapılmıştır¹. Ayrıca araştırmamızda karma araştırma yaklaşımı kullanılmış, temel problem tüm boyutlarıyla daha derinlemesine incelenmiştir. Başarı testleriyle nicel; mülakat, gözlem ve öğrenci günlükleriyle de nitel veriler elde edilerek veri çeşitliliği sağlanmıştır. Tüm bu özellikleriyle çalışmamızın temel problemi "İmam Hatip Lisesi Hitabet ve Mesleki Uygulama dersi örneğinde din öğretiminde okul dışı öğrenme ortamlarının kazanımların gerçekleşme düzeyine etkisi nedir?" şeklindedir. Yapılan çalışmada temel probleme uygun olarak aşağıdaki alt problemlere cevap aranacaktır.

Nicel yöntemde cevabı aranılacak sorular:

1. Ön test sonucuna göre deney ve kontrol grubu arasında anlamlı bir fark var mıdır?
2. Okul dışı öğrenme etkinlikleri sonrası yapılan son test sonucuna göre deney ve kontrol grubunun ön testi ile son testi arasında anlamlı bir fark var mıdır?
3. Okul dışı öğrenme etkinlikleri sonrası yapılan son test sonucuna göre deney ve kontrol grubu arasında anlamlı bir fark var mıdır?
4. Deney ve kontrol grubunun son testi ile kalıcılık testi puanları arasında anlamlı bir fark var mıdır?

Nitel yöntemde cevabı aranılacak sorular:

5. Deney grubu öğrencilerinin okul dışı öğrenme etkinliklerinin öğrenmeye etkisiyle ilgili düşünceleri nelerdir?
6. Deney grubu öğrencilerinin okul dışı öğrenme etkinliklerine yaklaşımları nasıldır?

¹ Bu makale 2024 yılında Doç. Dr. Recep UÇAR'ın danışmanlığında Ahmet YAMAN tarafından yapılan doktora tezinden üretilmiştir.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmayla okul dışı öğrenme ortamlarının din öğretimi kazanımlarını elde etmede anlamlı bir etkisinin olup olmadığı Hitabet dersi örneğinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede nicel ve nitel yöntemler birlikte kullanılarak araştırmanın temel problemi çok yönlü olarak incelenmiş ve bu sayede okul dışı öğrenmenin din öğretiminde kullanılabilirliği test edilmiştir. Araştırma sonucunda okul dışı öğrenme ortamlarının din öğretiminde kullanılma imkânı, kullanılması- nın olumlu veya olumsuz tarafları, etkili, anlamlı ve kalıcı öğrenmelere yol açıp açmadığı gibi hususlar bilimsel bir zeminde ele alınmış, öneri ve tavsiyelerde bulunulmuştur. İHL meslek dersleri öğretim programlarının hazırlanmasında, çalışma sonucunda elde edilen bilimsel verilerin dikkate alınması da hedeflenmiştir. Ayrıca İHL meslek derslerinde yapılan ilk çalışma olması nedeniyle bu alanda araştırma yapacak diğer araştırmacılar için kaynak oluşturacağı da düşünülmektedir.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmanın çok yönlü olarak yürütülmesi ve güvenilirliğinin artırılması için karma araştırma yaklaşımı; desen olarak da yakınsayan paralel karma yöntem kullanılmıştır. Bu yöntemde nitel ve nicel veriler birlikte toplanır, ayrı ayrı analiz edilir ve bulguların birbirini doğrulayıp doğrulamadığını belirlemek için karşılaştırma yapılarak değerlendirilir (Creswell, 2017, s. 219). Bu yönetime uygun olarak yürütülen araştırmamızda nitel ve nicel veriler paralel olarak birlikte toplanmış, ayrı ayrı analiz edilmiş ve elde edilen bulgular tartışma kısmında birbiriyle ilişkilendirilerek yorumlanmıştır.

Nicel veriler, yarı-deneyssel araştırma desenlerinden eşitlenmemiş kontrol gruplu model deseniyle toplanmıştır. Bu desende grupların deney ve kontrol gruplarına yerleştirilmesi deneklerin cinsiyet, yaş vb. ortak özelliklerine göre eşleştirilmesi ve denk olduğu düşünülen denek çiftlerinden biri deney, diğeri de kontrol grubuna atanmasıyla gerçekleştirilir (Gürbüz & Şahin, 2016, s. 372). Her iki gruba deney öncesi ön test uygulanır. Deney grubuna deneysel müdahalede bulunulurken kontrol grubuna özel bir müdahalede bulunulmaz. Deney sonrası her iki gruba da son test uygulanır (Özmen, 2019, s. 210), iki grubun puan farkları karşılaştırılır ve analiz edilir (Kösa, 2014, s. 320).

Nitel veriler ise nitel araştırma desenlerinden fenomenoloji deseniyle elde edilmiştir. Fenomenoloji araştırmaları sayesinde bir olgunun daha iyi tanınması, anlaşılması sağlanmış olur (Yıldırım & Şimşek, 2018, s. 71). Nitel veri araçları görüşme, gözlem ve öğrenci günlükleri; veri kaynağı ise deney grubu öğrencileridir.

1.2. Araştırmanın Çalışma Grubu

Çalışma grubu, 2021-2022 eğitim öğretim yılında Malatya AİHL Fen ve Sosyal Proje Programının uygulandığı 11/A ve 11/B sınıflarında okuyan, amaçlı örnekleme göre seçilen 22'si deney, 22'si kontrol grubu olmak üzere toplam 44 erkek

öğrenciden oluşmaktadır. İç geçerliliği sağlamak için çalışma grubunu oluşturan kontrol ve deney gurubu yansız ve seçkisiz atanmıştır. Bunun için merkezi sınavla okula yerleşen, o yüzden akademik başarı açısından birbirlerine yakın seviyede olan, ayrıca sınıf mevcudu olarak da aynı olan iki sınıftan biri rastgele deney, diğeri kontrol grubu olarak seçilmiştir. Deney sonuna kadar katılımcı sayıları aynı kalmıştır. Deney ve kontrol grubu öğrencileri iki farklı sınıfta olduğu için, ayrıca ders öğretmenleri de farklı olduğu için birbirlerinden etkilenme olasılığı minimuma indirilmiştir.

1.3. Araştırmanın Veri Kaynağı ve Araçları

Elde edilen veriler ile veri toplama yöntemleri aşağıda detaylı olarak gösterilmiştir.

1.3.1. Nicel Veriler

Deney ve kontrol grupları arasındaki seviye farkını, deney öncesi ön test, deney sonrası son test ve yaklaşık dokuz ay sonra yapılan kalıcılık testi ile tespit etme, böylece iki grup arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını istatistiksel olarak belirleme amacıyla çoktan seçmeli başarı testleri kullanılmıştır. Ünitelerdeki kazanımlar temele alınarak Hutbe ve Vaaz ünitesi için 28, Cami Musikisi ve Cenaze Adabı ünitesi için 25'er soru araştırmacı tarafından hazırlanmıştır. Ünite kazanımları ve kazanımlara ait soru sayıları aşağıda belirtilmiştir.

Hutbe ve Vaaz ünitesi başarı testi: Ünitenin toplam 11 kazanımı vardır. Araştırmacı, başarı testini 10 kazanımla ilgili hazırlamıştır. Kazanımlar ve soru sayısı aşağıdaki gibidir:

- Hutbe ve hatiplik kavramlarını açıklar: 4
- Hutbe dualarını ezbere okur: 2
- Hutbe sunumunda dikkat edilecek hususları fark eder:4
- Hitabet ilkelerine uygun hutbe hazırlar ve sunar:6
- İncelediği veya dinlediği bir hutbeyi hitabet tekniği açısından değerlendirir: 1

- Vaaz ve vaizlik kavramlarını açıklar: 3
- Vaaz dualarını ezbere okur: 1
- Vaaz ve ders sunumunda dikkat edilecek hususları fark eder: 1
- Hitabet ilkelerine uygun vaaz hazırlar ve sunar: 5
- İncelediği veya dinlediği bir vaazı hitabet tekniği açısından değerlendirir: 1

Cami Musikisi ünitesi başarı testi: Ünitenin toplam 3 kazanımı vardır. Araştırmacı, başarı testini 2 kazanımla ilgili hazırlamıştır. Kazanımlar ve soru sayısı aşağıdaki gibidir:

- Musikiyi ve dinî musikiyi tanımlar: 8
- Cami musikisinin çeşitlerini açıklar: 17

Cenaze Adabı ünitesi başarı testi: Ünitenin toplam 7 kazanımı vardır. Araştırmacı, başarı testini 6 kazanımla ilgili hazırlamıştır. Kazanımlar ve soru sayısı

aşağıdaki gibidir:

- Vefat anından önce ve hemen sonra yapılması gerekenleri kavrar: 7
- Cenazeyi dinî vecibelere göre yıkar ve kefenler: 5
- Cenaze namazını usulüne uygun olarak kıldırır: 4
- Cenazenin İslam geleneğine göre defin hizmetlerini yerine getirir: 5
- Vefat edenin yakınlarına başsağlığı dilemeye ve üzüntüsünü paylaşmaya

özen gösterir: 1

- Cenazeyle ilgili kavramları bilir ve gerektiğinde tanımlar: 3

Uygulanmadan önce alanında tecrübeli üç Türk dili ve edebiyatı dersi öğretmenine gramer ve metin açısından, üç İHL meslek dersleri öğretmenine de konu/ kazanım açısından kontrol ettirilmiştir. Bu üç ünite, okul dışı öğrenme etkinliğine uygun nitelikte olmasından dolayı tercih edilmiştir. İncelemeler sonucunda gerekli düzeltmeler yapılarak uygulamaya hazır hale getirilmiş, kullanılabilirliğini test etme amacıyla beş farklı AİHL’de uygulanmış ve gözlem yapılmıştır. Pilot uygulamada tüm test uygulamaları araştırmacı tarafından yürütülmüş, yapılan testlerin amacı açık bir şekilde anlatılmış, gönüllülük esasına göre isim yazmadan cevaplamaları istenmiş, not karşılığının olmadığı belirtilmiştir. Bu sayede öğrencilerin not stresi yaşamalarının ve birbirlerine bakmalarının önüne geçilmiştir. Öğrencilerin soruları rahatlıkla okudukları, anladıkları ve ortalama 10-15 dakikada cevaplandırdıkları tespit edilmiştir. Testlerin güvenilirliği için K-20 katsayı formülü kullanılmış, her üç testin değeri 0,60 ile 0,80 arasında çıkmış ve literatüre göre testlerin oldukça güvenilir olduğu belirlenmiştir. Deney boyunca aynı çalışma grubuyla devam edilmiş ve aynı ölçme araçları kullanılmıştır.

1.3.2. Nitel Veriler

Verilerin farklı boyutlardan değerlendirilebilmesi, anlamlandırılabilmesi ve bu sayede araştırma sonuçlarının inandırıcılığının artırılması amacıyla gözlem, görüşme ve günlükler olmak üzere üç farklı veri yöntemi kullanılmıştır. Hem planlama ve hazırlık hem de uygulama süreçlerinde uzman görüşüne başvurulmuş, veriler uzmanla koordineli bir şekilde elde edilmiştir. Veriler öncelikle temalara, sonra da alt temalara ayrılarak sınıflandırılmış; her bir tema doğrudan alıntılarla desteklenerek betimsel analizle değerlendirilmiştir. Kullanılan yöntemler ve elde ediliş süreçleri aşağıda belirtilmiştir.

1.3.2.1. Görüşme

Deney grubu öğrencilerinin duygu ve düşüncelerini alma amacıyla görüşme tekniği kullanılmıştır. Görüşmeler, görüşme formu yaklaşımına göre, rastgele seçilen 13 öğrenciyle, okul dışı öğrenme etkinliklerinden yaklaşık bir hafta sonra yapılmıştır. Görüşmeci, katılımcılara on adet açık uçlu soru ile ayrıntıya ve açıklamaya dönük olarak (sonda) ilave üç soru olmak üzere toplam 13 soru yöneltmiştir. Görüşme, Malatya AİHL’deki boş bir sınıfta, görüşmeci ile her bir katılımcının teke tek görüşmesi şeklinde yapılmıştır. Görüşme öncesinde katılımcılara görüşmenin içeriği, verilerin nerelerde kullanılacağı ile ilgili bilgi verilmiş, gönüllülüğün esas

olduğu, araştırmanın doğru zeminde ilerlemesi ve sağlıklı sonuçların elde edilebilmesi için sorulara içtenlikle cevap vermeleri gerektiği belirtilmiş, katılımcıların da onayı alınarak ses kayıt cihazına kaydedilmiştir. Her bir görüşme 8 ile 10 dk. arasında sürmüştür. Elde edilen veriler analiz edilmek üzere bilgisayar ortamına metin olarak aktarılmıştır.

1.3.2.2. Gözlem

Okul dışı öğrenme etkinlikleri katılımcı gözlemci türüne göre araştırmacı tarafından gözlenmiş, kısa notlarla, video kayıtlarıyla, resimlerle kaydedilmiş ve gözlem formuna eklenerek analize hazır hale getirilmiştir.

1.3.2.3. Öğrenci günlükleri

Cami Musikisi ve Cenaze Adabı üniteleri için yapılan okul dışı öğrenme etkinliklerinden sonra, deney grubu öğrencilerinden aşağıdaki sorular çerçevesinde geziyi değerlendirmeleri istenmiştir:

- Geziyi faydalı buldunuz mu?
- Öğrenmenize katlı sağladı mı?
- Gezi sizlere neler hissettirdi?
- Gezi sizlere neler kazandırdı?
- Hoşunuza giden veya gitmeyen hususlar nelerdir?

Cami Musikisi ünitesi için 19, Cenaze Adabı ünitesi için 18 öğrenci günlük yazmıştır. Günlükler, bilgisayar ortamına aktarılarak analize uygun hale getirilmiştir.

1.4. Uygulamayla İlgili Aşamalar ve Hazırlıklar

Araştırma öncesinde Malatya İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nden çalışma izni, İnönü Üniversitesi'nden etik onayı, öğrencilerin gönüllü katılımları için öğrenci onayı, okul dışı mekân gezileri için veli izinleri alınmıştır. Ayrıca kontrol ve deney grubu Hitabet dersi öğretmenlerinin onayları ve destekleri alınmıştır. Okul dışı öğrenme mekânlarını belirlemek için Battalgazi İlçe Müftülüğü ziyaret edilerek araştırmanın amacından bahsedilmiş, ünitelerin öğretimi konusunda en yetkin olduğu düşünülen din görevlilerinin bulunduğu camilerin belirlenmesi için istişare edilmiştir. İstişare sonunda Hutbe ve Vaaz için Malatya ili Battalgazi ilçesindeki Eyüp Sultan Camii, Cami Musikisi için Malatya ili Battalgazi ilçesindeki Kernek Karagözlüler Camii belirlenmiş, Cenaze Adabı ünitesi için de en uygun mekân olarak Malatya Büyükşehir Belediyesi Şehir Mezarlığının gezi kapsamına alınmasına karar verilmiştir. Gezi mekânları ziyaret edilmiş, sorumlularla görüşülerek araştırma için onayları alınmış, gezinin tarihi ve süresi, gezinin kapsamı birlikte istişare edilerek karara bağlanmıştır.

2021-2022 eğitim öğretim yılının ikinci döneminde okul dışı öğrenme ders etkinlikleri planlanan şekilde uygulanmıştır. Deney grubu öğrencilerinin üniteleri okul dışında; kontrol grubunun ise aynı süreçte okulda sınıf ortamında işlemesiyle uygulama tamamlanmıştır. Deney öncesi ön test, deney sonrası son test uygulan-

mıştır.

Okul dışı öğrenme etkinlikleri öncesinde deney grubu öğrencilerine gezinin niçin yapıldığı, nelere dikkat etmeleri gerektiği, ne öğrenecekleri, ders etkinliklerinde nerede bulunacakları, gezi sonrası ne yapılacağına dair detaylı bir bilgilendirme yapılmıştır.

1.4.1. Hutbe ve Vaaz Ünitesi Okul Dışı Öğrenme Gezisi

Gezi 25.02.2022 tarihinde Cuma günü gerçekleştirilmiştir. Cuma namazından bir buçuk saat önce Eyüp Sultan Camii'ne varılmıştır. İlk yarım saat abdest ve diğer ihtiyaçlar için izin verilmiş, akabinde cami din görevlisiyle tanışılmış, caminin bölümleri hakkında bilgilendirme yapılmıştır. Öğrencilerin vaaz ve hutbeyi rahat bir şekilde görebilmeleri için uygun bir yerde oturmaları sağlanmıştır. Cuma namazına yarım saat kala imam hatip vaaz vermek üzere kürsüye çıkmıştır. Tüm öğrencilerin vaazı dikkatli bir şekilde takip ettikleri gözlenmiştir. Ezan okunmasıyla Cuma namazına başlanmış, akabinde imam hatip, hutbe vermek üzere minbere çıkmıştır. Öğrenciler bu defa da hutbeyi dikkatli bir şekilde takip etmişlerdir. Cuma namazının kılınmasıyla gezi sona ermiş ve okula dönmüştür. Etkinlik yaklaşık üç saat sürmüştür. Okula döndükten sonra öğrencilerle bir ders saati gezinin kritiği yapılmıştır.

Öğrenciler etkinliğin özelliğinden dolayı pasif dinleyici ve izleyici olarak yer almıştır. Amaç, öğrencilerin iyi bir hutbe ve vaazın nasıl sunulduğunu tüm aşamalarıyla görmelerini sağlamak, hutbe ve vaazın sunumu konusunda öğrencilere öz güven kazandırmak ve kendileri tarafından yapılmak istendiğinde bu güzel icranın onlara yol göstermesini sağlamaktır.

1.4.2. Cami Musikisi Ünitesi Okul Dışı Öğrenme Gezisi

Gezi 25.03.2022 tarihinde Cuma günü gerçekleştirilmiştir. Cuma namazından bir saat önce Kernek Karagözlüler Camii'ne varılmıştır. İlk yarım saat abdest ve diğer ihtiyaçlar için izin verilmiş, akabinde cami din görevlileriyle tanışılmış, caminin bölümleri hakkında bilgilendirme yapılmıştır.

Cami Musikisi ünitesinde ezan, kamet, tesbihat, sala, tekbir, salavat, ilahi, mevlit, aşır gibi başlıklar yer almaktadır. Cuma namazı dış ezanının başlamasıyla öğrenme etkinliği de başlamıştır. Öğrencilerin dış ezanı, iç ezanı ve tesbihatı yapan müezzini görebilecek bir yerde oturmaları, icraları nasıl yaptıklarını takip etmeleri istenmiştir. Cuma namazı kılındıktan sonra ders etkinliği devam etmiştir. Öğrenciler mihrapta cami musikisi formlarını öğretmek üzere hazır bulunan imam hatip ve müezzin karşısında hilal şeklinde oturmuşlardır. İmam hatip cami musikisi formlarının, nerede, ne zaman, niçin ve nasıl kullanıldığı hakkında bilgi vermiş ve müezzinle uyum içinde çeşitli makamlarla icra etmiş, öğrencilerin de katılımları sağlanmıştır. Öğrenciler icralara katılımda bulunmuş, sorular sormuşlardır. Cuma namazı sonrası başlayan ders etkinliği yaklaşık iki saat sürmüş ve öğrenciler kimi zaman sorular sorarak, kimi zaman icraya bizzat katılarak ders etkinliğine aktif katılım sağlamışlardır. Gezi yaklaşık dört saatte tamamlanmış ve okula dönmüştür. Okula döndükten sonra öğrencilerle bir ders saati gezinin kritiği yapılmış, geziyle ilgili

düşüncelerini ve duygularını öğrenme maksadıyla günlük yazmaları istenmiştir.

Bu gezide amaç, tüm cami musikisi formlarının uzmanları tarafından icra edilmesi, öğrenciler tarafından bu icraların dinlenmesi, izlenmesi ve aktif olarak katılımlarının sağlanmasıdır.

1.4.3. Cenaze Adabı Ünitesi Okul Dışı Öğrenme Gezisi

Gezi 06.05.2022 tarihinde Cuma günü gerçekleştirilmiştir. Şehir mezarlığına varıldıktan sonra öğrencilerle rehber öğretici tanıştırılmıştır. Rehber, öğrencilere eğitim etkinliklerinde neler öğrenecekleri hakkında bilgilendirme yaparak bir gasilhaneye geçilmiş, burada cenazenin yıkama ve kefenlenme süreçleriyle ilgili uygulama yapılmıştır. Bunun için bir öğrenci yıkama, bir öğrenci de kefenleme için gönüllü olmuştur. Burada öğrenciler rehber öğreticinin etrafında kümelenerek yıkama ve kefenleme süreçlerini takip etmişler, gerektiğinde sorular sormuşlardır.

Yıkama ve kefenleme eğitiminden sonra cenaze namazının kılındığı alana geçilmiştir. Rehber öğretici burada cenaze namazıyla ilgili olarak yeri, nasıl kılındığı, cenaze namazı duaları, helallik alma ve dua etme gibi hususlarda bilgilendirme yapmış, öğrencilerin sorduğu sorulara cevaplar vermiştir. Son olarak cenazenin defnedilmesi için daha önceden kazılıp hazırlanmış bir kabir başına gidilmiştir. Burada cenaze defnederken dikkat edilmesi gereken hususlar, defnedilirken okunan dualar, defnettikten sonra yapılması gerekenler gibi tüm defin süreçleri detaylı şekilde anlatılmıştır. Öğrenciler kabir etrafında yapılan süreçleri takip etmişler ve sorular sorarak aktif bir şekilde eğitim etkinliğine katılmışlardır. Gezi yaklaşık üç saatte tamamlanmış ve gezi sonrası okula dönmüştür. Okula döndükten sonra öğrencilerle bir ders saati gezinin kritiği yapılmış, geziyle ilgili düşüncelerini ve duygularını öğrenme maksadıyla günlük yazmaları istenmiştir.

Bu gezide amaç, cenazeyle ilgili tüm süreçlerin bir uzman tarafından gösterilmesi, öğrenciler tarafından bu eğitimlerin dinlenmesi, izlenmesi ve aktif olarak katılımlarının sağlanmasıdır.

2. Verilerin Analizi

Nicel verilerin normal dağılım gösterip göstermediğini tespit etmek için Skewness Kurtosis (basıklık çarpıklık) değerleri belirlenmiş; Shapiro-Wilk testi uygulanmıştır. Basıklık ve çarpıklık ölçüsü 0,05 anlamlılık düzeyine göre “-1.96 ile +1.96” aralığında değerler alması durumunda verilerin normal dağılımda olduğu kabul edilir (Büyüköztürk vd., 2012, s. 42). Gözlem sayısı 29’dan az olduğunda Shapiro-Wilk testi, 29 ve daha fazla olduğundaysa Kolmogorov-Smirnov testi kullanılır (Karaatlı, 2010, s. 6-10). Büyüköztürk’e göre ise örneklem büyüklüğü 50 ve üzeri olduğunda Kolmogorov-Smirnov, 50’nin altında olduğunda Shapiro-Wilk testi kullanılır (2013, s. 42). Veriler hem basıklık ve çarpıklık değerleri yönünden hem de örneklem sayısı 29’un altında olduğu için Shapiro-Wilk testleriyle analiz edilmiş ve normal dağılımda olduğu belirlenmiştir. Veriler normal dağılım gösterdiği için parametrik testlerin kullanılmasına karar verilmiştir. Verilerin analizinde bağımsız örneklem için t-testi ve bağımlı örneklem için t-testi kullanılmıştır.

Nitel veriler, betimsel analiz yöntemine uygun olarak analiz edilmiştir. Bu-

nun için veriler bilgisayar ortamına aktarılmış, sonrasında kodlama sürecine geçilmiştir. Kodlama manuel yapılmıştır. Kodlama için daha önceden herhangi bir kodlama haritası çıkarılmamış, katılımcıların ifadelerinden oluşturulmuştur. Kodlamalardan hareketle temalar ve alt temalar oluşturulmuştur. Tema ve alt temalara ait tablo aşağıda verilmiştir.

Tablo 1. Nitel Verilere İlişkin Temalar ve Alt Temalar

TEMALAR	ALT TEMALAR
Okul Dışı Öğrenmenin Etkinliği	Öğrenmeye Katkı
	Faydalı- Faydasız
Okul Dışı Öğrenmeye Karşı Yaklaşım	Özgüven
	Motivasyon ve Heyecan
	Değerlendirme
	İlgi

“Öğrenmeye katkı”, “faydalı-faydasız”, “özgüven”, “motivasyon ve heyecan” alt temaları mülakatlara, “değerlendirme” alt teması öğrenci günlüklerine, “ilgi” alt teması ise gözlemlere göre oluşturulmuştur.

3. Bulgular ve Yorum

3.1. Nicel Araştırma Alanıyla İlgili Bulgular

1- “Ön test sonucuna göre deney ile kontrol grubu arasında anlamlı bir fark var mıdır?” sorusu için deney öncesi uygulanan ön test sonuçları bağımsız örneklem için t-testi yapılarak analiz edilmiş, sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 2. Deney ve Kontrol Gruplarının Ön-Teste İlişkin Bağımsız Örneklem T-Testi Sonuçları

GRUPLAR	TESTLER	N	$\bar{X}$	Sd	df	t	p
Deney Grubu	Ön Test	66	16,15	3,931	127	-,843	,401
Kontrol Grubu	Ön Test	63	16,68	3,161			

Tablo 2’ye bakıldığında deney grubuyla kontrol grubunun ön test puan ortalamaları sırasıyla $\bar{x} = 16,15$ ve $\bar{x} = 16,68$ olarak bulunmuştur. İki grubun test değerleri karşılaştırıldığında $t = -,843$ ve $p = ,401$ sonucu çıkmakta, $p > ,05$ olduğu için ön teste göre deney ve kontrol grubu arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olmadığı görülmektedir. Bu durum, uygulama öncesi deney ve kontrol grubunun homojen olduğunu göstermektedir.

2- “Son test sonucuna göre deney ve kontrol grubunun ön testi ile son testi arasında anlamlı bir fark var mıdır?” sorusu için deney ve kontrol grubunun deney öncesi ve sonrası aldıkları puanlar bağımlı örneklem için t-testi yapılarak analiz edilmiş, sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 3. Deney ve Kontrol Grubunun Ön Test ve Son Testine İlişkin Bağımlı Örneklem T-Testi Sonuçları

GRUPLAR	TESTLER	N	$\bar{X}$	Sd	df	t	p
Deney Grubu	Ön Test	66	16,15	3,931	65	-6,902	,000
	Son Test	66	20,08	2,895			
Kontrol Grubu	Ön Test	63	16,68	3,161	62	2,326	,023
	Son Test	63	17,9	2,716			

Tablo 3'e bakıldığında deney grubunun ön test ve son test puan ortalamaları sırasıyla $\bar{x}$ = 16,15 ve $\bar{x}$ = 20,08 olarak bulunmuştur. İki testin değerleri karşılaştırıldığında t = -6,902 ve p = ,000 sonucu çıkmakta, p < ,05 olduğu için ön test ile son test puanları arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir.

Kontrol grubunun ön test ve son test puan ortalamaları sırasıyla $\bar{x}$ = 16,68 ve $\bar{x}$ = 17,90 olarak bulunmuştur. İki testin değerleri karşılaştırıldığında t = 2,326 ve p = ,023 sonucu çıkmakta, p < ,05 olduğu için ön test ile son test puanları arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir.

Bu sonuca göre hem deney hem de kontrol grubu ön test puanlarına göre son test puanlarını anlamlı bir şekilde arttırmıştır. Ancak deney grubunun ön test puan ortalaması kontrol grubundan daha düşük olmasına rağmen son test puanları daha yüksek çıkmıştır.

3- "Son test sonucuna göre deney grubuyla kontrol grubu arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?" sorusu için son test sonuçları bağımsız örneklem için t-testi yapılarak analiz edilmiş, sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 4. Deney ve Kontrol Grubu Son Teste İlişkin Bağımsız Örneklem T-Testi Sonuçları

GRUPLAR	TESTLER	N	$\bar{X}$	Ss	df	t	p
Deney Grubu	Son Test	66	20,08	2,895	127	4,388	,000
Kontrol Grubu	Son Test	63	17,9	2,716			

Tablo 4'e göre deney grubuyla kontrol grubunun son test puan ortalamaları sırasıyla $\bar{x}$ = 20,08 ve $\bar{x}$ = 17,90 olarak bulunmuştur. İki grubun test değerleri karşılaştırıldığında t = 4,388 ve p = ,000 sonucu çıkmakta, p < ,05 olduğu için son test toplam puana göre deney ve kontrol grubu arasında deney grubu lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğu görülmektedir.

4- "Deney ve kontrol grubu öğrencilerinin son testi ile kalıcılık testi arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark var mıdır?" sorusu için son test yapıldıktan yaklaşık dokuz ay sonra uygulanan kalıcılık testi analizi bağımsız örneklem için t-testi ile yapılmış, sonuçlar aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 5. Deney ve Kontrol Grubunun Son Test- Kalıcılık Testine İlişkin Bağımsız Örneklem T-Testi Sonuçları

GRUP	TESTLER	N	$\bar{X}$	Ss	df	t	p
------	---------	---	-----------	----	----	---	---

Deney Grubu	Son Test	66	20,08	2,895	127	1,232	,220
	Kalıcılık	63	19,44	2,923			
Kontrol Grubu	Son Test	63	17,9	2,716	127	1,353	,178
	Kalıcılık	66	17,2	3,192			

Tablo 5'e göre deney grubunun son test ve kalıcılık test puan ortalamaları sırasıyla $\bar{x}$ = 20,08 ve $\bar{x}$ = 19,44 olarak bulunmuştur. İki testin değerleri karşılaştırıldığında t = 1,232 ve p = ,220 sonucu çıkmakta, p > ,05 olduğundan, deney grubu için kalıcılık puanında azalma olmasına rağmen son test ile kalıcılık testi arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olmadığı görülmektedir. Kontrol grubunun son test ve kalıcılık test puan ortalamaları sırasıyla $\bar{x}$ = 17,90 ve $\bar{x}$ = 17,20 olarak bulunmuştur. İki testin değerleri karşılaştırıldığında t = 1,353 ve p = ,178 sonucu çıkmakta, p > ,05 olduğundan, kontrol grubu için de kalıcılık puanında azalma olmasına rağmen son test ile kalıcılık testi arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunamamıştır.

3.2. Nitel Araştırma Alanıyla İlgili Bulgular

1- “Deney grubu öğrencilerinin okul dışı öğrenme etkinliklerinin öğrenmeye etkisiyle ilgili düşünceleri nelerdir?” sorusuyla ilgili olarak ana tema “okul dışı öğrenmenin etkisi”, alt temalar da “öğrenmeye katkı ve faydalı – faydasız” şeklinde oluşturulmuştur.

Tablo 6. Okul Dışı Öğrenmenin Etkisi Temasına Ait Alt Temalar

ANA TEMA	ALT TEMALAR
Okul dışı öğrenmenin etkisi	Öğrenmeye katkı
	Faydalı-faydasız

“Öğrenmeye katkı” alt temasıyla ilgili olarak mülakatta öğrencilere “Üç farklı okul dışı öğrenme etkinliği yaptık. Bu etkinliklerle ilgili görüşünüz nedir?” sorusu yöneltilmiştir. Soruya ilişkin öğrencilerin verdiği cevaplara ait kodlar, frekanslar ve soruya ilişkin bazı ifadeler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 7. Öğrenmeye Katkı Alt Temasıyla İlgili Öğrencilerin İfadeleri ve Frekans Değerleri

KODLAR	KATILIMCILAR													Toplam
	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	K9	K10	K11	K12	K13	
														(frekans)
Kalıcı	x	x	x		x					x				5
Anı	x	x												2
İç açıcı				x										1
Daha iyi öğrenme				x			x							2
Sosyal					x									1

aktivite															
Detaylı öğrenme						x									1
Eğlenceli							x			x					2
Uygulamalı								x							1
Etkili								x	x			x			3
Öğretici									x		x	x	x		4
Odaklanma										x					1
Faydalı											x	x	x		3

Tablo 7'ye bakıldığında katılımcıların (K) okul dışı öğrenme etkinlikleriyle ilgili 12 farklı cevap verdikleri, bazı öğrencilerin okul dışı öğrenmenin birden fazla yönüne işaret ettikleri görülmektedir. Özellikle kalıcı ve öğretici cevaplarının öne çıktığı dikkati çekmektedir. Katılımcıların bazı cevapları aşağıda verilmiştir.

“Sınıfa nazaran daha kalıcı oluyor. Uygulamalı olarak görmemiz de bizim için daha kalıcı oluyor. Orada gördüklerimiz bize bir anı olarak kaldığı için kafamıza kazınmış oluyor.”(K1)

“Bu konuları okulda işlesek sıkıcı olacaktı, belki anlamayacaktık, belki başka şeylerle meşgul olacaktık, ancak gezi şeklinde işlediğimiz için daha eğlenceli oluyor, daha iyi öğreniyoruz, öğrenme kabiliyetimizi arttırıyor, yani hem öğreniyoruz hem eğleniyoruz.”(K7)

Faydalı- faydasız alt temasıyla ilgili olarak mülakatta öğrencilere “Okul dışı öğrenme etkinliklerini faydalı mı yoksa faydasız mı buldunuz?” sorusu yöneltilmiştir. Soruya ilişkin öğrencilerin verdiği cevaplara ait kodlar, frekanslar ve soruya ilişkin bazı ifadeler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 8. Faydalı- Faydasız Alt Temasıyla İlgili Öğrencilerin İfadeleri ve Frekans Değerleri

KATILIMCILAR														
KODLAR	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	K9	K10	K11	K12	K13	Toplam (frekans)
Faydalı	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	13

Tablo 8'e bakıldığında katılımcıların tamamı faydalı diyerek olumlu cevap vermişlerdir. Katılımcılardan 7'si bu soruya birkaç kelimeyle cevap verirken, bazıları da gerekçeleriyle birlikte cevap vermişlerdir. Örneğin;

“Tabi ki faydalı buldum. Örneğin Eyüp Sultan Camii'ndeki hocanın hitabet şekilleri beni etkiledi. Orada hocanın cemaate nasıl hitap ettiğini, nasıl iletişim kurduğunu gördüm. Kernek Camii'ndeki hocalar makamlar hakkında bilgi verdi, bilmediğim birçok şey öğrendim. Mezarlıktaysa zaten her şeyi ilk defa orada gördüm ve öğrendim.”(K5)

2- “Deney grubu öğrencilerinin okul dışı öğrenme etkinliklerine yaklaşımları nasıldır?” sorusuyla ilgili olarak ana tema “Okul dışı öğrenmeye karşı yaklaşım”, alt temalar da “özgüven, motivasyon ve heyecan, ilgi ve değerlendirme” şeklinde

oluşturulmuştur.

Tablo 9. Okul Dışı Öğrenmeye Karşı Yaklaşım Temasına Ait Alt Temalar

ANA TEMA	ALT TEMALAR
Okul dışı öğrenmeye karşı yaklaşım	Özgüven
	Motivasyon ve heyecan
	İlgi
	Değerlendirme

Özgüven alt temasıyla ilgili olarak mülakatta öğrencilere “Okul dışı öğrenme etkinlikleri, üç ünitenin uygulanması hususunda herhangi bir özgüven sağladı mı?” sorusu yöneltilmiştir. Soruya ilişkin öğrencilerin verdiği cevaplara ait kodlar, frekanslar ve soruya ilişkin bazı ifadeler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 10. Özgüven Alt Temasıyla İlgili Öğrencilerin İfadeleri ve Frekans Değerleri

KODLAR	KATILIMCILAR													
	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	K9	K10	K11	K12	K13	Toplam (frekans)
Cesaretlendirdi		x												1
Yapabileceğime inandım		x			x	x	x		x	x	x	x	x	9
Kısmen yapabilirim	x		x	x										3
Etkilendim								x						1
Bakış açım değişti											x			1
Öğrenme isteği oluştu												x		1
Teşvik edici oldu													x	1
Olumsuz etkiledi	x													1
Cesaret edemedim	x													1

Tablo 10’a bakıldığında katılımcıların soruya 8 farklı cevap verdikleri, en fazla cevabın “Yapabileceğime inandım.” olduğu görülmektedir. Katılımcıların bazı cevapları aşağıda sunulmuştur.

“Mesela hutbenin çok zor bir iş olduğunu düşünüyordum ama hocamız anlattıktan sonra o kadar da zor bir iş olmadığını gördüm. Aynı şekilde ezan okuma vesaire uygulamaları da elimden geldiğince becereceğimi düşünüyorum. Mezarlık- la ilgili, orada ölüleri gördükten sonra hayatımda bazı değişiklikler oldu. Namaza

bakış açım, Allah’a imanda bakış açımda değişiklik oldu. Orada ağlayan insanları görünce eninde sonunda kendimizin de öleceğini düşündürdü bana. Zorunluluk olunca yapabilirim ancak zorunluluk olmazsa kesinlikle yapamam.”(K7)

“Olumsuz baktığım herhangi bir konu yoktu ancak bilgi eksikliğimin olduğu konularda eksiklerimi gidermiş oldum. Bundan sonra vaaz verebileceğimi ve bir ölünün gerektiğinde yıkamasını, kefenlemesini yapabileceğimi düşünüyorum.”(K10)

“Bu işlerin yapılmasıyla ilgili bakış açımı değiştirdi. Nasıl yapıldığını görmekle, uzaktan görmek arasında dağlar kadar fark var. Biz uygulamalı olarak gördüğümüz için aklımızda soru işareti kalmadı. Herhangi bir mecburiyette bu işlemleri yapabileceğimi düşünüyorum.”(K11)

Motivasyon ve heyecan alt teması ile alakalı öğrencilere “Okul dışı öğrenme gezileri konuları öğrenme ilgili bir heyecan ve motivasyon sağladı mı?” sorusu yöneltilmiştir. Soruya ilişkin öğrencilerin verdiği cevaplara ait kodlar, frekanslar ve soruya ilişkin bazı ifadeler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 11. Motivasyon ve Heyecan Alt Temasıyla İlgili Öğrencilerin İfadeleri ve Frekans Değerleri

KODLAR	KATILIMCILAR													Toplam
	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	K9	K10	K11	K12	K13	
Motivasyon sağladı		x	x	x	x	x	x	x	x	x			x	10
Heyecanlandırdı		x	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x	11
Merak uyandırdı	x													1

Tablo 11’e bakıldığında katılımcılardan K2, K3, K4, K6, K7, K8, K9, K10 ve K13 okul dışı gezilerinin öğrenmeleri üzerinde hem motivasyon hem de heyecan sağladığını belirtmişlerdir. Cevaplardan bazıları aşağıda verilmiştir:

“Evet, gerçekten fazlasıyla sağladı. Gideceğimiz günü iple çektik. Hatta hasta olup perşembe günü gelmeyen arkadaşlar, cuma günü sadece gezi için geldiler.”(K3)

“Bir şeyi ortamında öğrenmenin motivasyon sağladığını düşünüyorum. Benim için de hem heyecan verici hem de motivasyon sağlayıcı oldu.”(K13)

“Heyecanım çok yüksekti. Özellikle mezarlığa gideceğimizde acaba orada neler göreceğiz, nelerle karşılaşacağız diyerek çok heyecanlanmıştım.”(K11)

Değerlendirme alt temasıyla ilgili olarak “Okul dışı öğrenme etkinlikleriyle ilgili öğrencilerin değerlendirmeleri nasıldır?” sorusuna cevap arama amacıyla okul dışı etkinliklerinden sonra okula dönünce öğrencilerden geziyi değerlendirmeleri istenmiştir. Cami Musikisi için 19, Cenaze Adabı için de 18 öğrenci değerlendirme için günlük yazmıştır.

Değerlendirme alt temasıyla ilgili olarak öğrenci günlüklerinden elde edilen verilere ait kodlar, frekanslar ve bazı ifadeler aşağıda verilmiştir.

Cami Musikisi ünitesi öğrenci günlükleri:

Tablo 12. Cami Musikisi Ünitesi Değerlendirme Alt Temasıyla İlgili Kodlar ve Frekans Değerleri

DEĞERLENDİRME	Yeni bilgiler öğrendim (15)
	Eğitimcileri beğendim (15)
	Gezi mekânını beğendim (14)
	Ders etkinliklerini beğendim (14)
	Gezi etkinliğini beğendim (11)
	Mekânın ısıtması yetersiz (1)

Tablo 12.'ye göre 19 öğrenciden sadece biri mekânın ısıtmasının yetersiz olduğu şeklinde olumsuz bir değerlendirmede bulunmuştur. Diğer öğrenciler ise, eğitimi, gezi mekânını, eğitimcileri, ders etkinliklerini ve genel olarak geziyi beğendiklerini, burada yeni bilgiler öğrendiklerini ifade etmişlerdir. Toplam frekans sayısı, bir öğrencinin birden fazla görüş belirttiğini ve geziden memnun kaldıklarını göstermektedir. Aşağıda bir öğrencinin değerlendirmesi verilmiştir.

“Cuma namazını kılmak ve yeni bilgiler öğrenmek için öğretmenimizle beraber Kernek Karagözlüler camisine gittik. Muazzam bir camiydi. Elimden gelse her zaman o camide namaz kılmak isterim. Namaza başlarken müezzinlerin sesi o kadar hoşuma gitti ki anlatamam. Namazdan sonra imam ve müezzinle bir ders yaptık. Derste çok yeni bilgiler öğrendim. İlahi, ezan ve salaların değişik okunuş şekillerini ve yeni makamlar öğrendim.”

Cenaze Adabı ünitesi öğrenci günlükleri:

Tablo 13. Cenaze Adabı Ünitesi Değerlendirme Alt Temasıyla İlgili Kodlar ve Frekans Değerleri

DEĞERLENDİRME	Yeni bilgiler öğrendim (15)
	Ders etkinliklerini beğendim (9)
	Gezi etkinliğini beğendim (8)
	Manevi olarak katkı sağladı (6)
	Pratik yetenek kazandım (5)
	Yanlış bilgilerimi düzelttim (4)
	Üzüldüm (4)
	Duygularım alt üst oldu (2)
	Eğitimci tecrübeliydi (1)

Tablo 13.'e bakıldığında 18 öğrenciden dördü “üzüldüm”, ikisi de “duygularım alt üst oldu” şeklinde görüş belirtmiştir. Üzüldüm diyen öğrenciler gerek mülakatta gerekse günlüklerde eğitim sırasında gerçek bir cenazenin gelmesinden ve yakınlarının ağlamasından dolayı üzüldüklerini ve olumsuz etkilendiklerini belirtmişlerdir. “Duygularım alt üstü oldu” ifadesinin olumsuz bir görüş olmadığı söylenebilir. Çünkü günlükler ve mülakatlarda mezarlıktaki “her canlı ölümü tadacak-

tır” yazısını gördükleri için ve cenaze işlerinden dolayı duygularının alt üst olduğunu söylemişler ancak bunun manevi olarak hayatlarına olumlu yansıdığını, hayata bakış açılarının değiştiğini aynı zamanda bu gezi etkinliğinin çok faydalı olduğunu ve birçok bilgi öğrendiklerini de ifade etmişlerdir. 15 öğrenci “Yeni bilgiler öğrendim.” ifadesiyle gezi etkinliğinin öğrenmeye olumlu katkı sağladığını belirtmiştir. Toplam frekansa göre bir öğrencinin birden fazla konuda düşüncelerini söylediği görülmektedir. Genel olarak yapılan geziyi beğendiklerini ve gezinin birçok konuda kendilerine fayda sağladığını belirtmişlerdir. Öğrenci değerlendirmelerinden biri aşağıda verilmiştir.

“Öncelikle hocama ve bize bu uygulamalarda yardımcı olan herkese teşekkür ederim. Ben uygulamalarda belki de bir daha göremeyeceğim şeyleri gördüm, duydum, öğrendim. Görmek ve uygulamak derste dinlemekten çok farklı, çok daha etkili ve katkı sağlayıcı oldu. Gerek ölü yıkama gerek taşıma işlerinde birçok yeni bilgiler edindim. Özellikle kefen ve defin işlerinde çok etkilendim. Sadece dünyalık işlerimizi değil, öbür dünyayı da düşünmemi sağladı. Belki yapacağım birçok kötü amelden de uzak kalmamı sağladı. Allah razı olsun.”

İlgi alt teması:

İlgi temasıyla ilgili olarak “Öğrencilerin okul dışı öğrenme etkinliklerine ilgileri nasıldır?” sorusuna cevap arama amacıyla araştırmacı, öğrenme etkinliklerini videoya kaydederek, resimler çekerek, notlar alarak süreci yakından takip etmiş, sonrasında gözlem formları oluşturmuştur. Gözlemlerin amacı öğrencilerin okul dışı öğrenme etkinliklerine ilgili olup olmadıklarını, aktif katılım sağlayıp sağlamadıklarını tespit etmektir. Gözlem formu için toplam dokuz soru sorulmuş ve likert tipi 5’li değerlendirme ölçeği kullanılmıştır. Üç okul dışı öğrenme etkinliği için aynı gözlem formu kullanılmıştır. Gözlem formu ve forma ait cevaplar aşağıda işaretlenmiştir.

Tablo 14. Hutbe ve Vaaz Ünitesi Okul Dışı Öğrenme Etkinlikleri Gözlem Formu

Gözlem Tarihi: 25.02.2022					
Gözlem Yeri: Malatya Eyüp Sultan Camii					
Gözlem Süresi: 3 saat					
Gözlem Konusu: Hutbe ve Vaaz					
Gözlemci Adı Soyadı: Ahmet YAMAN					
Okul Dışı Gözlem Formu Maddeleri	Her Zaman (5)	Genellikle (4)	Kısmen (3)	Bazen (2)	Hiçbir Zaman (1)
1. Öğrenciler etkinliklere karşı ilgili miydi?	(x)	()	()	()	()
2. Öğrenciler etkinliklere aktif katıldı mı?	()	()	(x)	()	()
3. Etkinlikler sırasında soru sordular mı?	()	()	()	()	(x)
4. Etkinlikleri sonuna kadar takip ettiler mi?	(x)	()	()	()	()
5. Etkinliklere katılarak katkı sundular mı?	()	()	()	()	(x)

6. Etkinlikler esnasında yüz ifadeleri olumlu muydu?	(x)	()	()	()	()
7. Tüm öğrenciler geziye katılmaya istekli miydi?	(x)	()	()	()	()
8. Öğrenciler rehber öğreticiyle yeterli iletişim kurabildiler mi?	()	()	(x)	()	()
9. Etkinlikler kazanımları elde etmek için yeterli oldu mu?	(x)	()	()	()	()

Gözleme ait frekans ve yüzde değerleri aşağıda verilmiştir.

Tablo 15. Hutbe ve Vaaz Ünitesi Gözlem Formu Frekans ve Yüzde Değerleri

DEĞERLER	FREKANS	YÜZDE	TOPLAM YÜZDE
Hiçbir zaman	2	22,2	22,2
Kısmen	2	22,2	44,4
Her zaman	5	55,6	100
Total	9	100	

Tablo 15.'e göre dokuz sorudan üç tanesi değerlendirmeye girmiştir. İki soru hiçbir zaman (%22), iki soru kısmen (%22), beş soru da her zaman (%55,6) olarak işaretlenmiştir.

“Etkinlikler sırasında soru sordular mı?” ve “Etkinliklere katılarak katkı sundular mı?” sorularında hutbe ve vaazın imam hatip tarafından sunulması ve cemaatin sunumu sadece izlemesinden dolayı hiçbir zaman işaretlenmiştir.

“Öğrenciler etkinliklere aktif katıldı mı?” ve “Öğrenciler rehber öğreticiyle yeterli iletişim kurabildiler mi?” sorularında öğrenciler imam hatiple hutbe ve vaaz öncesinde tanıştığı, hutbe ve vaazı dikkatle takip ettikleri için kısmen işaretlenmiştir.

“Öğrenciler etkinliklere karşı ilgili miydi?”, “Etkinlikleri sonuna kadar takip ettiler mi?”, “Etkinlikler esnasında yüz ifadeleri olumlu muydu?”, “Tüm öğrenciler geziye katılmaya istekli miydi?”, “Etkinlikler kazanımları elde etmek için yeterli oldu mu?” sorularında ise her zaman değeri işaretlenmiştir.

Sonuç olarak, hutbe ve vaaz imam hatip tarafından sunulduğu ve cemaatin de izleyip dinlemesinden ibaret olduğu için bu maddelerle ilgili işaretlemeler hiçbir zaman ve kısmen olmuştur. Ancak öğrencilerin hutbe ve vaaz sunumuna yaklaşımları, ilgileri, geziyle ilgili düşünceleri olumlu olmuştur.

Tablo 16. Cami Musikisi Ünitesi Okul Dışı Öğrenme Etkinlikleri Gözlem Formu

Gözlem Tarihi: 25.03.2022
Gözlem Yeri: Malatya Kernek Karagözlüler Camii
Gözlem Süresi: 4 saat
Gözlem Konusu: Cami Musikisi
Gözlemci Adı Soyadı: Ahmet YAMAN

Okul Dışı Gözlem Formu Maddeleri	Her Zaman (5)	Genellikle (4)	Kısmen (3)	Bazen (2)	Hiçbir Zaman (1)
1. Öğrenciler etkinliklere karşı ilgili miydi?	(x)	()	()	()	()
2. Öğrenciler etkinliklere aktif katıldı mı?	()	(x)	()	()	()
3. Etkinlikler sırasında soru sordular mı?	()	(x)	()	()	()
4. Etkinlikleri sonuna kadar takip ettiler mi?	(x)	()	()	()	()
5. Etkinliklere katılarak katkı sundular mı?	()	(x)	()	()	()
6. Etkinlikler esnasında yüz ifadeleri olumlu muydu?	(x)	()	()	()	()
7. Tüm öğrenciler geziye katılmaya istekli miydi?	(x)	()	()	()	()
8. Öğrenciler rehber öğreticiyle yeterli iletişim kura-bildiler mi?	(x)	()	()	()	()
9. Etkinlikler kazanımları elde etmek için yeterli oldu mu?	(x)	()	()	()	()

Gözleme ait frekans ve yüzde değerleri aşağıda verilmiştir

Tablo 17. Cami Musikisi Ünitesi Gözlem Formu Frekans ve Yüzde Değerleri

DEĞERLER	FREKANS	YÜZDE	TOPLAM YÜZDE
Genellikle	3	33,3	33,3
Her zaman	6	66,7	100
Total	9	100	

Tablo 17.'ye göre dokuz sorudan iki tanesi değerlendirmeye girmiştir. Üç soru genellikle (%33,3), altı soru da her zaman (%66,7) olarak işaretlenmiştir.

“Öğrenciler etkinliklere aktif katıldı mı?”, “Etkinlikler sırasında soru sordular mı?”, “Etkinliklere katılarak katkı sundular mı?” sorularında genellikle ifadesi işaretlenmiştir. Cami musikisi formları imam hatip ve müezzin tarafından sunulmuş, öğrenciler de imam ve müezzinin karşısında hilal şeklinde oturarak sunumları takip etmişlerdir. Öğrencilerin birkaçı hariç tamamı sunuma aktif katılmış, imam ve müezzine eşlik etmişler ve sunum sırasında musiki formlarıyla ilgili sorular sormuşlardır.

Diğer tüm maddelerle ilgili her zaman değeri işaretlenmiştir. Çünkü tüm öğrenciler geziye severek katıldı, ders etkinliklerine karşı ilgili, yüz ifadeleri mutluydu. Yaklaşık iki saat süren sunumları sonuna kadar ilgiyle takip ettiler. Rehber öğrencilerle hem eğitim öncesinde hem eğitim sırasında hem de sonrasında iletişim kurdular. Eğitim sonrasında tek tek teşekkür ederek memnuniyetlerini dile getirdiler. Rehber öğrenciler bütün cami musikisi formlarını öğrencilere sundular.

Tablo 18. Cenaze Adabı Ünitesi Okul Dışı Öğrenme Etkinlikleri Gözlem Formu

Gözlem Tarihi: 06.05.2022

Gözlem Yeri: Malatya BB Şehir Mezarlığı					
Gözlem Süresi: 3 saat					
Gözlem Konusu: Cenaze Adabı					
Gözlemci Adı Soyadı: Ahmet YAMAN					
Okul Dışı Gözlem Formu Maddeleri	Her Zaman (5)	Genellikle (4)	Kısmen (3)	Bazen (2)	Hiçbir Zaman (1)
1. Öğrenciler etkinliklere karşı ilgili miydi?	(x)	()	()	()	()
2. Öğrenciler etkinliklere aktif katıldı mı?	(x)	()	()	()	()
3. Etkinlikler sırasında soru sordular mı?	(x)	()	()	()	()
4. Etkinlikleri sonuna kadar takip ettiler mi?	(x)	()	()	()	()
5. Etkinliklere katılarak katkı sundular mı?	()	(x)	()	()	()
6. Etkinlikler esnasında yüz ifadeleri olumlu muydu?	()	(x)	()	()	()
7. Tüm öğrenciler geziye katılmaya istekli miydi?	(x)	()	()	()	()
8. Öğrenciler rehber öğreticiyle yeterli iletişim kurdular mı?	(x)	()	()	()	()
9. Etkinlikler kazanımları elde etmek için yeterli oldu mu?	(x)	()	()	()	()

Gözleme ait frekans ve yüzde değerleri aşağıda verilmiştir

Tablo 19. Cenaze Adabı Ünitesi Gözlem Formu Frekans ve Yüzde Değerleri

DEĞERLER	FREKANS	YÜZDE	TOPLAM YÜZDE
Genellikle	2	22,2	22,2
Her zaman	7	77,8	100
Total	9	100	

Tablo 19.'a göre dokuz sorudan iki tanesi değerlendirmeye girmiştir. Bir soru genellikle (%22,2), yedi soru da her zaman (%77,8) olarak işaretlenmiştir.

“Etkinliklere katılarak katkı sundular mı?” ve “Etkinlikler esnasında yüz ifadeleri olumlu muydu?” sorularında genellikle işaretlenmiştir. Birkaç öğrenci hariç tamamı, cenazenin yakanmasından defnedilmesine kadar tüm eğitim etkinliklerini ilgiyle takip etmişler ve aktif olarak katılıp katkı da sunmuşlardır. Yeterli katkı sunmayan öğrenciler hem günlüklerde hem de mülakatlarda, gerçek cenazelerin gasilhaneye gelmesinden ve yakınlarının ağlaşmasından dolayı olumsuz etkilenediklerini ve üzüldüklerini ifade etmiştir. Dolayısıyla bu durum yeterince katkı sunamamalarını açıklamaktadır.

Sonuç olarak birkaç öğrencinin olumsuz etkilenmesi dışında tüm öğrencilerin geziden ve gezide yapılan öğrenme etkinliklerinden memnun kaldığı; eğitim etkinliklerinin Cenaze Adabı ünitesindeki kazanımları elde etmek için yeterli olduğu söylenebilir.

4. Tartışma

Tartışma, sistematik olması ve daha iyi anlaşılabilmesi için nicel ve nitel veriler üç ana tema altında birbiriyle ilişkilendirilerek yapılmıştır.

Tablo 20. Okul Dışı Öğrenmenin Karma Yöntem Kapsamındaki Tartışma Başlıkları

OKUL DIŞI ÖĞRENME ETKİNLİKLERİ	Akademik başarı düzeyine etkisi
	Okul dışı öğrenmenin niteliği
	Okul dışı öğrenmenin psikolojik etkisi

4.1. Akademik Başarı Düzeyine Etkisi

Bu çalışmanın en temel problemlerinden biri, okul dışı öğrenme etkinliklerinin akademik başarıya etkisinin araştırılmasıdır. Bu çerçevede ön test, son test ve kalıcılık testleri çalışma grubuna uygulanmış; deney ve kontrol grubu arasında akademik başarı açısından anlamlı bir farklılık olup olmadığı belirlenmiştir.

Ön test puanlarına göre, kontrol ve deney grubu arasında anlamlı bir farklılık olmadığı görülmüştür. Bu sonuç, iki grubun da homojen ve deneysel araştırma için uygun nitelikte olduklarını göstermektedir.

Deney sonrası son test uygulanmış hem deney hem de kontrol grubunun ön testi ile son testi arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Son test puanlarına göre grupları karşılaştırdığımızda, deney grubunun daha başarılı olduğu, dolayısıyla okul dışı öğrenme etkinliklerinin akademik başarıyı arttırmada, sınıf ortamında yapılan eğitime göre daha etkili olduğu söylenebilir. Bu değerlendirmeyi, deney ve kontrol gruplarının son test puanlarını kıyaslamak için yapılan bağımsız örneklemeler için t-testi sonuçları da teyit etmiştir. Araştırmada elde edilen bu sonucun, okul dışı öğrenmeyle ilgili yapılan diğer araştırma sonuçlarıyla paralellik arz ettiği söylenebilir. Nitekim yapılan araştırmalarda elde edilen sonuçlar, okul dışında yapılan eğitimsel etkinliklerin akademik başarıyı önemli şekilde arttırdığını (Balkan Kıyıcı & Atabek Yiğit, 2010; Blomberg, 1967; Bozdoğan, 2007; Bozdoğan & Kavcı, 2016; Bozdoğan & Yalçın, 2006; Griffin & Symington, 1997; Kulalıgil, 2015; Ramey Gassert, 1997; Rennie & McClafferty, 1996; Salmi, 1993; Şahin & Sağlamer Yazgan, 2013; Taşoğlu, 2010; Yavuz, 2012) göstermektedir.

Bu sonucu nitel bulgular da desteklemektedir. Deney grubuyla yapılan mü-lakatta öğrenciler, okul dışı öğrenme ortamlarının daha iyi ve detaylı öğrenme imkânı sağladığını, uygulamalı olduğu için daha fazla odaklandıklarını ve eğitimle-rin daha etkili olduklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca deney süresince araştırmacı tarafından yapılan gözlemler de bu sonucu teyit etmektedir. Her üç uygulamada da öğrencilerin eğitimsel etkinlikleri ilgiyle takip ettikleri, sorular sordukları, etkinlik-lere aktif katıldıkları, gezi boyunca yüz ifadelerinin olumlu olduğu gözlenmiştir. Yine deney grubu öğrencilerinin geziyi değerlendirmek için yazdıkları günlüklerde geziyi, eğitimsel etkinlikleri, rehber eğitimcileri ve gezi mekânlarını beğendiklerini

ifade etmişlerdir. Sonuç olarak, okul dışı öğrenmenin ilk elden öğrenme imkânı sağlaması, uygulamalı olması, öğrencilerin sürece aktif katılımlarının sağlanması vb. etkenlerden dolayı öğrencilerin derslere daha fazla ilgi gösterdikleri, daha iyi ve etkili öğrenme sağladıkları ve bunun sonucunda da akademik olarak sınıf ortamında yapılan öğrenmeye göre daha başarılı oldukları söylenebilir.

Son test yapıldıktan yaklaşık dokuz ay sonra kalıcılık testi uygulanmış hem deney hem de kontrol grubunun bilgileri unutmadıkları görülmüştür. Bu durum, okul dışı öğrenme veya okulda sınıf ortamında öğrenmenin kalıcılık üzerinde doğrudan bir etkisinin olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Literatürü incelediğimizde, okul dışı öğrenmenin daha kalıcı öğrenme sağladığına dair araştırma sonuçları (Anderson & Piscitelli, 2002; Falk & Dierking, 1997) olduğu gibi, kalıcılık yönünden okul dışı öğrenmenin bir fark oluşturmadağına dair araştırmalar (Bakioğlu, 2017; Bozdoğan, 2007; Yavuz, 2012) da bulunmaktadır.

4.2. Okul Dışı Öğrenmenin Niteliği

Yapılan araştırmalarda, okul dışı öğrenmenin akademik başarıyı arttırmasındaki etkisine gerekçe olabilecek birçok niteliğine vurgu yapılmıştır. Okul dışı öğrenme ortamında yapılan eğitimlerin uzun yıllar sonra dahi hatırlandığı, dünyayı anlamlandırmalarına katkı sağladığı (Anderson & Piscitelli, 2002; Falk & Storksdieck, 2005; Gerber, Cavallo, & Edmund, 2010; Guisasola, Morentin, & Zuza, 2005; Salmi, 2003), konuyu anlamalarını ve günlük hayatla ilişkilendirme düzeylerini arttırdığı (Ertas, Şen, Parmaksızoğlu, & Şen, 2011) belirtilmiştir. Blomberg (1967)'e göre okul dışı öğrenme ortamları öğrencilere doğrudan öğrenme deneyimi sunmakta ve öğrenme için daha iyi bir ortam oluşturmaktadır.

Araştırmanın nitel verilerini oluşturan mülakatlarda, öğrenci günlüklerinde ve gözlemlerde okul dışı öğrenmenin öğrenme üzerindeki niteliğine işaret eden birçok bulguya rastlamak mümkündür.

Deney grubuyla yapılan mülakatta “Üç farklı okul dışı öğrenme etkinliği yaptık. Bu etkinliklerle ilgili genel görüşünüz nedir?” sorusu yöneltilmiştir. Cevaplara baktığımızda öğrencilerin okul dışı etkinliklerle ilgili tamamen olumlu konuştukları, olumsuz herhangi bir durumdan bahsetmedikleri görülmektedir. İç açıcı, sosyal aktivite, eğlenceli, anı olması gibi öznel yargıların yanında etkili, öğretici, kalıcı, faydalı, uygulamalı gibi deney grubunun kontrol grubuna kıyasla akademik açıdan daha başarılı olmasını izah edecek ifadelerin çoğunlukta olduğu açıkça görülmektedir. Bu durumla alakalı olarak ön test, son test ve kalıcılık testi bulgularıyla katılımcıların verdiği cevapları birlikte değerlendirdiğimizde tutarlı bir sonucun çıktığını yani nicel ve nitel verilerin birbirini desteklediğini söylemek mümkündür.

Bazı araştırmalarda okul dışı öğrenme ortamlarının zevkli ve eğlenceli olmasının eğitimin önüne geçebileceği (Rennie & McClafferty, 1996, s. 35) ve öğrencilerin geziyi sadece bir oyuna indirgeyebileceğinden (Eshach, 2006, s. 167) bahsedilmektedir. Bu durum, okul dışı öğrenmeden beklenen eğitimsel hedeflerin gerçekleşmesini güçleştirebilecektir. Bu araştırma özelinde belirtilecek olursa, ifade edildiği gibi bir sorunla karşılaşılma, öğrenciler tüm eğitimsel etkinlikleri sonuna kadar ilgiyle takip etmişlerdir. Ancak genel olarak meseleye yaklaştığımızda

bu tür sorunların olabileceği unutulmamalı, okul dışı gezilerinin sadece zevkli ve eğlenceli bir gezintiden veya oyundan ibaret olmaması için iyi planlama yapılmalı, gerekli tedbirler alınmalıdır.

Okul dışı öğrenmeyle ilgili öğrencilerin düşünceleri, başarı testi verileriyle, öğrenci günlükleriyle ve gözlemlerle örtüşmekte, nicel ve nitel tüm veriler birbirini desteklemektedir. Deney sonrası yazılan günlüklerde öğrencilerin büyük çoğunluğu eğitimcileri (15 K), gezi mekânını (14 K), ders etkinliklerini (14 K) ve gezi etkinliğini (11 K) beğendiklerini ifade etmişlerdir. İfadeler okul dışı öğrenmenin niteliğiyle ilgili belirtilen özellikleri destekler mahiyettedir. Birçok öğrenci de buna benzer ifadelerle geziyi değerlendirmişlerdir. Deney boyunca yapılan gözlemlerde de tüm öğrencilerin ders etkinliklerini sonuna kadar ilgiyle takip ettikleri, sorular sordukları, etkinliklere katkı sundukları, yüz ifadelerinin daima olumlu olduğu tespit edilmiştir.

4.3. Okul Dışı Öğrenmenin Psikolojik Etkisi

Mülakat, öğrenci günlükleri ve gözlemlerde elde edilen bulgular okul dışı öğrenmenin öğrenciler üzerinde motivasyon, heyecan, özgüven, cesaret ve ilgi gibi psikolojik anlamda genellikle olumlu, kısmi olarak da olumsuz etki yaptığını göstermektedir.

“Okul dışı öğrenme etkinlikleri, üç ünitenin uygulanması hususunda herhangi bir özgüven sağladı mı? sorusuna katılımcılar, yapabileceğime inandım (9), kısmen yapabilirim (3), cesaretlendirdi (1), etkilendim (1), bakış açım değişti (1), öğrenme isteği oluştu (1), teşvik edici oldu (1), olumsuz etkiledi (1) ve cesaret edemem (1) şeklinde 8 farklı toplamda 19 cevap vermişlerdir. Bazı öğrenciler soruya birden fazla cevap vermiştir. En fazla “Yapabileceğime inandım.” cevabı verilmiştir. Buna göre dokuz öğrenci, daha önce yapamazken okul dışında yapılan eğitimlerden sonra artık gerektiğinde hutbe ve vaaz verebileceklerini, cami musikisiyle ilgili başta ezan olmak üzere diğer cami musikisi formlarını uygulayabileceklerini, cenaze adabıyla ilgili işlemleri yapabileceklerini ifade etmişlerdir. Üç öğrenci, üç üniteden bir kısmını yapabileceklerini belirtmiştir. Bunlardan ikisi hutbe ve vaaz ile cami musikisi formlarını uygulayabileceklerini ancak cenaze adabıyla ilgili işlemleri kesinlikle yapamayacaklarını ifade etmişlerdir. Bir öğrenci ise diğerlerinin aksine hutbe ve vaaz ile cami musikisini yapamayacağını, sadece cenaze adabıyla ilgili işlemleri yapabileceğini belirtmiştir. Cenaze adabıyla ilgili işlemleri yapamayacağını söyleyen öğrencilerden biri aynı zamanda cenazeyle ilgili yapılan uygulamalardan olumsuz etkilendiğini, o yüzden kesinlikle yapamayacağını belirtirken bir diğer öğrenci cenazeyle ilgili işlemleri yapmaya kesinlikle cesaret edemeyeceğini ifade etmiştir.

Okul dışı öğrenme etkinliklerinin öğrencilere uygulama yapmaları konusunda özgüven kazandırdığı, buna mukabil bir öğrencinin Cenaze Adabı ünitesi için yapılan şehir mezarlığı gezisinde cenazenin yıkanıp kefenlenmesi konusu işlenirken olumsuz etkilendiğini ve cenaze işlerini yapmaya kesinlikle cesaret edemeyeceğini ifade etmesi olumsuz etkiye örnek olarak düşünülebilir.

Yine öğrencilere “Okul dışı öğrenme gezileri, konuları öğrenmeyle ilgili bir

heyecan ve motivasyon sağladı mı?” sorusu yöneltmiştir. Soruya motivasyon sağladı (10), heyecanlandırdı (11) ve merak uyandırdı (1) şeklinde üç farklı, toplamda da 22 cevap verilmiştir. K2, K3, K4, K6, K7, K8, K9, K10 ve K13 isimli öğrenciler okul dışı gezilerinin öğrenmeleri üzerinde hem motivasyon hem de heyecan sağladığını belirtmişlerdir. Salmi (1993) de yaptığı çalışmada, bilim merkezlerine yapılan okul dışı gezilerinin, öğrencilerin içsel motivasyonlarını arttırdığı sonucuna ulaşmıştır.

Öğrenci günlüklerinde de okul dışı öğrenmenin psikolojik olarak genellikle olumlu, kısmi olarak da olumsuz etkilerini görmek mümkündür. Öğrenciler Cami Musikisi gezisi için yazdıkları günlüklerde

- Yeni bilgiler öğrendim (15 K).
- Eğitimcileri beğendim (15 K).
- Gezi mekânını beğendim (14 K).
- Ders etkinliklerini beğendim (14 K).
- Gezi etkinliğini beğendim (11 K), şeklinde ifadelerde bulunmuşlardır.

Verilen ifadeler genel olarak değerlendirildiğinde, yapılan okul dışı eğitimsel gezilerin öğrencilere hem akademik açıdan yeni bilgiler öğrenme imkânı sağladığı hem de geziyi, okul dışı öğrenme mekânını, rehber eğitimcileri, eğitimsel etkinlikleri beğenmeleri noktasında onlara keyifli bir öğrenme ortamı sağladığı söylenebilir. Özellikle yeni bilgiler öğrendiklerine vurgu yapmaları, onların öğrenme konusunda motive olduklarını, dolayısıyla okul dışı öğrenmenin motivasyon kazandırmada etkili olduğunu göstermektedir. Cenaze Adabı gezisi için öğrenciler:

- Yeni bilgiler öğrendim (15 K).
- Ders etkinliklerini beğendim (9 K).
- Gezi etkinliğini beğendim (8 K).
- Manevi olarak katkı sağladı (6 K).
- Pratik yetenek kazandım (5 K).
- Yanlış bilgilerimi düzelttim (4 K).
- Üzüldüm (4 K).
- Duygularım alt üst oldu (2 K), şeklinde fikirlerini belirtmişlerdir.

Günlük yazan 18 öğrenciden dördü, cenazenin yıkanması ve kefenlenmesinin, gasilhanede gerçek ölülerle karşılaşmalarının kendilerini üzdüğünü ve bundan olumsuz etkilendiklerini ifade etmişlerdir ikisi de mezarlıktaki “her canlı ölümü tadacaktır” yazısından ve cenaze işlerinden dolayı “duygularım alt üst oldu” ifadesini kullanmıştır..

Bu verileri bütüncül olarak değerlendirdiğimizde, okul dışı gezilerinin öğrenme üzerinde psikolojik olarak olumlu katkı sunduğu, öğrencileri motive ettiği söylenebilir. Çünkü ön test puanlarıyla son test puanlarını karşılaştırdığımızda, son test puanlarındaki artış, öğrencilerin “yeni bilgiler öğrendim.”, “yanlış bilgilerimi düzelttim.” gibi ifadelerle örtüşmektedir. Öğrencilerin geziyi, ders etkinliklerini, rehber öğreticileri, gezi mekânlarını beğendiklerini ifade etmeleri de iyi planlandığı takdirde okul dışı öğrenmenin hem dersleri hem de işlenen konuları severek,

beğenerek takip etmelerini sağladığını, bunun da akademik başarıyı arttıracakı söylenebilir. Ayrıca akademik başarıyı arttırmasının yanında manevi olarak katkı sağlaması da bir başka olumlu katkıdır. İnanç ve dindarlık açısından meseleye baktığımızda, iyi planlanmış bir okul dışı gezisinin dinin öğretilmesi konusunda çok olumlu etki yapacağı söylenebilir.

Sonuç olarak mülakattan, öğrenci günlüklerinden, gözlemlerden ve akademik başarılarından elde edilen bulgular; okul dışı öğrenmenin öğrencilere dersleri sevdirmeye ve ilgiyle takip etme, öğrenme konusunda motive etme ve heyecanlandırma, uygulama konusunda cesaretlendirme ve özgüven aşılama gibi psikolojik açıdan olumlu etkilerde bulunduğunu göstermektedir.

Sonuç

Ülkemizde din öğretiminin yapıldığı en önemli kurumlardan biri de imam hatip liseleridir. Kuruluşundan günümüze kadar toplumun din eğitimi ihtiyacını karşılamasının yanında din görevlisi yetiştirme misyonunu da yerine getiren imam hatip liseleri bugün de önemini sürdürmektedir. Başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere Tefsir, Hadis, Fıkıh, Arapça, Siyer, Kelam gibi birçok meslek derslerinin yer aldığı imam hatip liselerinde okutulan en önemli alan derslerinden biri de Hitabet ve Mesleki Uygulama dersidir. 11. sınıfta haftada iki saat olarak okutulan Hitabet dersiyle İHL öğrencilerine din görevliliği formasyonu kazandırılması amaçlanmaktadır.

İHL Hitabet ve Mesleki Uygulama dersi örneğinde din öğretiminde okul dışı öğrenme ortamlarının kazanımların gerçekleşme düzeyine etkisinin araştırıldığı bu çalışma gerek veri çeşitliliği gerekse üç ünitenin araştırma kapsamına alınmasıyla temel problemin detaylı bir şekilde incelenmesine olanak sağlamıştır. Araştırma boyunca paralel olarak toplanan nicel ve nitel veriler ayrı ayrı analiz edilmiş ancak tartışma kısmında birleştirilerek birlikte değerlendirilmiştir. Değerlendirmede nicel ve nitel verilerin birbirini desteklediği, aralarında herhangi bir çelişkinin olmadığı belirlenmiştir.

Çalışma sonunda elde edilen bulgular ve değerlendirmeler ışığında, okul dışı öğrenmenin kazanımların gerçekleşmesine birçok açıdan olumlu katkı sunduğu sonucuna varılmıştır. Bunlardan ilki, okul dışı öğrenme akademik başarıyı sağlamada okulda klasik yöntemlerle gerçekleştirilen öğrenmeden daha etkilidir. İkincisi, okul dışı öğrenme okuldaki öğrenmeye kıyasla daha anlamlı, etkili ve detaylı öğrenme imkânı vermekte; daha zevkli ve uygulamalı öğrenme ortamı sunmaktadır. Üçüncü olarak, okul dışı öğrenme, öğrenme sürecine dersleri sevdirmeye ve ilgiyle takip etme, öğrenme konusunda motive etme ve heyecanlandırma, uygulama konusunda cesaretlendirme ve özgüven aşılama gibi psikolojik açılardan birçok olumlu katkı sağlamaktadır.

Sonuç olarak okul dışı öğrenme, dersin hedeflerinin kazandırılmasında bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanlarda anlamlı düzeyde katkı sağlamaktadır. Bu sonuçlar, konuya ilişkin benzer çalışmaların sonuçlarıyla örtüşmektedir. Eğitimde istenen hedeflere ulaşmanın en önemli yollarından biri de uygun öğretim yöntemi ve teknikleri kullanmaktır. Öğrenme üzerinde birçok açıdan olumlu katkısı bilimsel

araştırmalarla tespit edilen ve uygulanması önerilen okul dışı öğrenme yönteminin, din eğitimi uygulamalarında da kullanılması ve geliştirilmesi gerekmektedir. Okul dışı öğrenme yönteminin okullarda uygulanabilmesi için Millî Eğitim Bakanlığı'nın bu konuda ciddi adımlar atması, ünite/konu/kazanım çerçevesinde öğretim programlarında tüm detaylarıyla yönlendirmeler yapması, öğretmenleri bilinçlendirmek için seminer ve kurslar düzenlemesi önerilmektedir. Öğretmenlerin de bu konuda duyarlı olmaları ve yöntemi etkin bir şekilde kullanabilmek için gerekli formasyonları kazanmaları gerektiği düşünülmektedir. Ayrıca din öğretiminde okul dışı öğretimle ilgi-li ciddi boşluklar olduğu, dolayısıyla bu konuda birçok çalışma yapılabilceğı araştırmacıların dikkatine sunulmaktadır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* RK (%50), FD (%50); *Literature review / Literatür taraması:* AY (%50), RU (%50); *Data collection / Veri toplama:* AY (%50), RU (%50); *Data analysis / Veri analizi:* AY (%50), RU (%50); *Writing the article / Makalenin yazımı:* AY (%50), RU (%50); *Revision the article / Makale revizyonu:* AY (%50), RU (%50)

Kaynakça

- Akgündüz, Hasan. Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi. İstanbul: Ulusal yayınları, 1997.
- Akyüz, Yahya. Türk Eğitim Tarihi. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Anderson, David - Piscitelli, Barbara. "Parental recollections of childhood museum visits". Museum National 10/4 (2002), s. 26-27.
- Aruç, Numan. "İbn Rüşd". Klasik İslam Eğitimcileri, ed. Mustafa Köylü - Ahmet Koç, (s. 337-375). İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Bakioglu, Büşra. 5. Sınıf Vücudumuz Bilmecesini Çözelim Ünitesinin Okul Dışı Öğrenme Ortamı Destekli Öğretiminin Etkililiği. Amasya: Amasya Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Balkan Kıyıcı, Fatime - Atabek Yiğit, Elif. "Sınıf Duvarlarının Ötesinde Fen Eğitimi: Rüzgar Santraline Teknik Gezi". Journal of Science Education 2/1 (2010), s. 225-243.
- Başaran, Mehmet. Köy Enstitüleri. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları. 4. Basım, 2006.
- Bayraktar, Mehmet Fatih. "Muhammed İbn Sahnun". Klasik İslam Eğitimcileri, ed. Mustafa Köylü - Ahmet Koç,, (s. 19-34). İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016
- Bayraktar, Muhammet Mustafa - Bozer Bayraktar, Saliha. "Din Öğretiminde Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının İncelenmesi: Kırşehir Kültür Varlıkları ve Sanat Eserleri Örneği". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 7/2 (2023), s. 315-339.
- Blomberg, Karin. Direct Experience Teaching in the out of Doors. Minneapolis: University Of Minnesota, 1967.
- Bozdoğan, Aykut Emre. Bilim ve Teknoloji Müzelerinin Fen Öğretimindeki Yeri ve Önemi. An-kara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Bozdoğan, Aykut Emre - Kavcı, Ali. "Sınıf Dışı Öğretim Etkinliklerinin Ortaokul Öğrencilerinin Fen Bilimleri Dersindeki Akademik Başarılarına Etkisi". Gazi Eğitim Bilimleri Dergisi, 2/1(2016), s. 13-30.
- Bozdoğan, Aykut Emre - Yalçın, Necati. "Bilim Merkezlerinin İlköğretim Öğrencilerinin Fene Karşı İlgi Düzeylerinin Değişmesine Ve Akademik Başarılarına Etkisi: Enerji Parkı". Ege Eğitim Dergisi, 7/2 (2006), 95-114.
- Büyüköztürk, Ş. (2013). Veri Analizi El Kitabı. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 16. Basım, 2013.
- Büyüköztürk, Şener vd. Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 12. Basım, 2012.
- Creswell, John W. Araştırma Deseni. Ankara: Eğiten Kitap, 3. Basım, 2017.
- Çelik, Rahime - Evcimik, Sare. "Okul-cami Buluşması Projesi Üzerine Nitel Bir Araştırma". Diyanet İlmi Dergi, 57/1 (2021), 457-486.
- Dam, Hasan. "Farabi". Klasik İslam Eğitimcileri, ed. Mustafa Köylü - Ahmet Koç. 38-86. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Demir, Galip. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu ve Ahilik. İstanbul: Sade Ofset Matbaası, 2. Basım, 2000.
- Ekinci, Yusuf. Ahilik. Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 12. Basım, 2012.
- Ekinci, Zeynep. İnfomal Öğrenme Ortamlarının 4. Ve 5. Sınıf Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersindeki Başarı ve Tutum Düzeylerine Etkisi. İstanbul: Marmara Üniversitesi ve İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ortak Yüksek Lisans Programı, Sosyal Bilimler Enstitüsü / Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ergin, Osman Nuri. (1977). Türkiye Maarif Tarihi (Cilt 5). İstanbul: Eser Matbaası.
- Ergün, Mustafa. Atatürk Devri Türk Eğitimi. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi., 1982.
- Ertaş, Hülya vd. "Okul Dışı Bilimsel Etkinliklerin 9. Sınıf Öğrencilerinin Enerji Konusunu Günlük Hayatla İlişkilendirme Düzeyine Etkisi". Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen Ve Matematik Eğitimi Dergisi, 5/2 (2011),178-198.
- Eshach, Haim. Science literacy in primary schools and pre-schools. Dordrecht : Springer, 2006.
- Falk, John - Dierking, Lynn. "School field trips: Assessing their long-term impact", Curator,

- 40/3 (1997), 211-218.
- Falk, John - Storksdieck, Martin. "Using the Contextual Model of Learning to Understand Visitor Learning from a Science Center Exhibition". *Science Education*, 89/5 (2005), s. 744-778.
- Fayda, Mustafa. (2024, Haziran Pazartesi). Bedevi. TDV İslâm Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/bedevi> adresinden alındı
- Gerber, Brian vd. "Relationships among informal learning environments, teaching procedures and scientific reasoning ability". *International Journal of Science Education*, 23/5 (2010), 535-549.
- Göküş, Şeref. "Din Öğretiminde Gezi-Gözlem Yöntemi ve Bir Uygulama Örneği". *TYB Akademisi*, 28 (2020), 115-144.
- Griffin, Janette - Symington, David. "Moving from task-oriented to learning-oriented strategies on school excursions to museums". *Science Education*, 81 (1997), 763-779.
- Guisasola, Jenaro vd. "School Visits to Science Museums and Learning Sciences: A Complex Relationship". *Physics Education*, 40/6 (2005), 544-549.
- Güngör, Ali. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Dışı Öğrenme Ortamları Konusundaki Görüşleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2 (2022), 175-197.
- Gürbüz, Said - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2016.
- Karaatlı, Meltem. *Verilerin Düzenlenmesi ve Gösterimi. Şeref Kalaycı içinde, SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 5. Basım, 2010.
- Koç, Ahmet. "İhvan-ı Safa". *Klasik İslam Eğitimcileri*, ed. Mustafa Köylü - Ahmet Koç. 91-122. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Kösa, Temel. *Yarı DeneySEL ve Tek Durumlu Tasarımlar. Seluk Beşir Demir içinde, Eğitim Araştırmaları Nicel Nitel ve Karma Yaklaşımlar*. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Köylü, Mustafa. "İbn Haldun". *Klasik İslam Eğitimcileri*, ed. Mustafa Köylü - Ahmet Koç. 515-536. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006.
- Kulaligil, Armağan. *Sınıf Dışı Öğrenme Ortamlarında Gerçekleşen Öğretim Uygulamalarının 5. Sınıf Fen Bilimleri Dersinde Öğrencilerin Akademik Başarı, Yaratıcılık ve Motivasyonlarına Etkisi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Okur Berberoğlu, Emel - Uygun, Selçuk. "Sınıfdışı Eğitimin Dünyadaki ve Türkiye'deki Gelişim Durumunun Örgün ve Yaygın Eğitim Kapsamında İncelenmesi". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9/2 (2013), 32-42.
- Özmen, Haluk. *DeneySEL Araştırma Yöntemi. Haluk Özmen - Orhan Karamustafaoğlu içinde, Eğitimde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Porman, Peter. (2024, Haziran Pazartesi). Tıp. TDV İslâm Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tip#1> adresinden alındı
- Ramey Gassert, Linda. "Learning science beyond the classroom". *The Elementary School Journal*, 97/4 (1997), 433-450.
- Rennie, Leonie - McClafferty, Terence. "Science Centres and Science Learning". *Studies in Science Education*, 27/1 (1996), 53-98.
- Salmi, Hannu Sakari. (1993). *Science centre education: Motivation and learning in informal education*. (Doctoral Dissertation). University of Helsinki, Department of Teacher Education. Helsinki, Finland.
- Sarı, Nil. (2024, Haziran Pazartesi). Osmanlı dönemi tıp. TDV İslâm Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tip#2-osmanli-donemi> adresinden alındı
- Serin, Ekrem. *İlköğretim İkinci Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Gezi-Gözlem ve İnceleme Yönteminin Uygulanma Durumu (Şanlıurfa Örneği)*. Kayseri: Er-ciyes Üni-versitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Şahin, Fatma - Sağlamer Yazgan, Burcu. "Araştırmaya Dayalı Sınıf Dışı Laboratuar Etkinliklerinin Öğrencilerin Akademik Başarısına Etkisi". *Sakarya University Journal of Educa-*

- tion, 3/3 (2013), 107-122.
- Şen, Ahmet İlhan. Okul dışı öğrenme ortamları. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Taşoğlu, Murat. Coğrafya Öğretiminde Okul Dışı Etkinliklerin Öğrencinin Akademik Başarısına Etkisi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Tekingür, Sadık. Kur'anî ve Akli Düşünme Süreçleri. Ankara: İksad Yayınevi, 2022.
- Temür, Gülfer. İnceleme ve Çalışma Gezilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarını Gerçekleştirmesine Katkısı. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2007.
- Tosun, Cemal. "Din Öğretiminde Gezi Gözlem Yöntemi". Din Öğretimi Dergisi, 40 (1993), 23-32.
- Yavuz, Melike. Fen Eğitiminde Hayvanat Bahçelerinin Kullanımının Akademik Başarı ve Kaygıya Etkisi Ve Öğretmen-Öğrenci Görüşleri. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yıldırım, Ali, - Şimşek, Hasan. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (11 baskı). Ankara: Seçkin Yayınları, 2018.
- Yılmaz, Yasin. Kanuni Vakfıyesi Süleymaniye Külliyesi . Ankara: Vakıflar genel Müdürlüğü Yayınları, 2008.
- Yücel, Tahsin. Her Yönüyle Köy Enstitüleri. İzmir: Yeni Kuşak Köy Enstitüleri Yayınları, 2022.

Hız. Peygamber'in Hadislerinde Belagat ve Fesahat: Kur'an'la Şekillenen Üslubun Dil ve Edebiyat Üzerindeki Etkileri*

Rhetoric and Eloquence in the Hadiths of the Prophet Muhammad: The Effects of the Style Shaped by the Qur'an on Language and Literature

Mehmet Nezir Esin 

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı

Assist. Prof., Gaziantep Islamic Science and Technology University Faculty of Islamic Sciences Depart-
ment of Arabic Language and Rhetoric

Gaziantep / Türkiye

seydam.21@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7146-4748>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 25.02.2025

Accepted / Kabul Tarihi: 28.06.2025

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

DOI: 10.33420/marife.1646960

Cite as / Atıf: Esin, Mehmet Nezir. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Belagat ve Fesahat: Kur'an'la Şekillenen Üslubun Dil ve Edebiyat Üzerindeki Etkileri". *Marife* 25/1 (2025) 211-233. <https://doi.org/10.33420/marife.1646960>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This study was produced based on the PhD thesis named "Examination of Hadiths in Sahih Muslim in Terms of Literary Arts (In The Context of İcâz, İtnâb, Mûsâvât and Kasr)" (Dicle University, Social Sciences Institute, 2023, Diyarbakır). / Bu makale "Sahih-i Müslim'deki Hadislerin Edebî Sanatlar Açısından İncelenmesi (İcâz, itnâb, mûsâvât ve kasr bağlamında)" başlıklı doktora tezinden (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023, Diyarbakır) yararlanılarak hazırlanmıştır.

Hiz. Peygamber'in Hadislerinde Belagat ve Fesahat: Kur'an'la Şekillenen Üslubun Dil ve Edebiyat Üzerindeki Etkileri

Özet

Hiz. Peygamber'in (s.a.s) hadisleri, Arap dilinin en üstün edebi örnekleri arasında yer alarak hem dini bir metin hem de dilbilimsel bir şaheser olma özelliği taşımaktadır. Kur'an-ı Kerim'in etkisiyle şekillenen hadisler, belagat ve fesahat açısından zirve bir noktayı temsil etmektedir. Hiz. Peygamber, ilahi mesajı en etkili şekilde iletmek için Arap dilinin zengin imkânlarını ustalıkla kullanmıştır. O'nun hadislerinde, az lafızla çok mana ifade eden veciz anlatımlar, kapsamlı ayrıntılı açıklamalar, muhataplara uygun üslup, beden dili ve tekitli ifadeler dikkat çekmektedir. Bu ifadeler, Kur'an'ın dil ve kavram dünyasıyla uyumlu bir şekilde şekillenmiş ve İslam toplumlarının hukuki ve sosyokültürel yapısının inşasında müessir bir özgürlük zemini teşkil etmiştir. Belagat ilminin temel unsurları olan icâz, itnâb, kasr, teşbih, kinaye ve istiare gibi edebi sanatlar, Hiz. Peygamber'in ifadelerinde belirgin şekilde yer almıştır. Örneğin hadislerde geçen kısa ama derin anlamlar taşıyan ifadeler, İslam'ın temel ilkelerini ifade etmede güçlü bir araç olmuştur. Ayrıca Resûlullah (s.a.s), muhataplarının sosyal ve kültürel durumlarına göre esnek bir dil kullanarak mesajlarının tesirini artırmıştır. Beden dilinin etkili olması, tane tane konuşması, sözlerinin kısa ve öz olması ve kelimelere yeni anlamlar yüklenmesi, onun hitabet yeteneğinin önemli özelliklerindendir. Hadislerin dil ve üslubu, Kur'an'ın kavram dünyasıyla tam bir uyum içindedir. Hiz. Peygamber, vahyi tebliğ ederken Kur'an'ın mesajını insanların anlayabileceği sade ve etkili bir dille aktarmıştır. Özellikle cevâmiu'l-kelim (az lafızla çok mana ifade etme) yeteneği, hadislerin evrensel bir iletişim aracı olmasını sağlamıştır. Hiz. Peygamber, hitabetinde muhataplarının eğitim seviyesi, kültürel arka planı ve psikolojik durumunu da dikkate almıştır. Bedevilerle basit ve net bir dil kullanırken, devlet liderlerine gönderdiği mektuplarda itnâb üslubunu tercih etmiştir. Örneğin, mescide bevleden bir bedeviye karşı gösterdiği hoşgörölü tutum ve ardından yaptığı açıklama, mukteza-i hâle (ortam ve duruma uygunluk) dair önemli bir örnektir. Ayrıca, aynı soruya, muhatabın anlayışı ve bağlamına uygun şekilde değişen cevaplar vermesi, muhatabın ihtiyacına göre şekillenen dinamik bir iletişim stratejisini yansıtmaktadır. Öte yandan Hiz. Peygamber'in beden dili, sözlerinin etkisini güçlendiren temel unsurlardandır. Jest ve mimiklerle desteklenen hitabeti, özellikle önemli konuları vurgularken dikkat çekicidir. Örneğin, "Burnu sürtülsün!" ifadesini üç kez tekrarlayarak anne-baba hakkının önemini vurgulaması, tekrarlı tekit yönteminin etkili kullanımını gösterir. Ayrıca, dualarda kullandığı secili ifadeler hem kolay ezberlenmesini hem de duygusal etkiyi artırmıştır. Hadisler, Arapçanın gelişimine de önemli katkılar sunmuştur. Hiz. Peygamber, bazı kelimelere yeni anlamlar yüklemiş (örneğin, "حُرُورَة" kelimesini "evlenmemek" olarak daraltmış, bazılarını ise genişletmiştir. Ayrıca, "النفث في المناسك" gibi orijinal tabirlerle hacca ritüellerini tanımlayarak dile yeni kavramlar kazandırmıştır. Bu durum, hadislerin yalnızca dini değil, filolojik bir miras olduğunu gösterir. Hiz. Peygamber'in hadisleri, Kur'an'ın rehberliğinde şekillenen eşsiz bir belagat ve fesahat örneğidir. Bu metinler, Arap dilinin zenginleşmesine, İslami ilimlerin temellerinin atılmasına ve evrensel bir iletişim aracının oluşmasına katkı sağlamıştır. Hem İslam medeniyeti hem de dünya edebiyatı için paha biçilmez bir miras olan bu üslup, insanlığa yalnızca dini değil, dilsel ve kültürel bir zenginlik sunmaktadır. Hiz. Peygamber'in hitabet yeteneği, günümüzde hâlâ etkisini sürdüren evrensel bir sanat ve iletişim modeli olarak kabul edilir. Bu çalışmada, hadislerin edebi verileri ve İslam kültürünün üzerindeki etkileri incelenerek, Resûlullah'ın dil ve üslubunun evrensel bir miras özelliği taşıdığı ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Belagat ve Fesahat, Hadis, Hitabet, Üslup.

Rhetoric and Eloquence in the Hadiths of the Prophet Muhammad: The Effects of the Style Shaped by the Qur'an on Language and Literature

Summary

The Hadiths of the Prophet Muhammad, being among the highest literary examples of the Arabic language, serve as both a religious text and a linguistic masterpiece. The hadiths shaped by the influence of the Holy Quran represents the culmination in terms of rhetoric and eloquence. The Prophet Muhammad proficiently utilized rich resources of the Arabic language to share the divine messages. One can see that Prophet Muhammad was able to express a great deal of meaning with just a few words; additionally, in his hadiths, detailed explanations, a style appropriate to the listeners, body language, and emphatic expressions stood out. This mode of expression has been shaped in harmony with the linguistic and conceptual world of the Qur'an, and has constituted an effective

foundation of freedom in the formation of the legal and socio-cultural structure of Islamic societies. Literary devices such as brevity, specification, analogy, using metaphors and double entendres which are fundamental elements of rhetoric, are prominently present in the expressions of Prophet Muhammad. For instance, the succinct yet profound expressions found in the hadiths have served as a powerful tool in delineating the core principles of Islam. Moreover, the Prophet Muhammad enhanced the impact of his messages by employing a flexible language tailored to the social and cultural contexts of his audience. His effective use of body language, clear and deliberate speech, concise and to-the-point words, and the ability to imbue words with new meanings are key characteristics of his oratorical skill. The language and style of the hadiths are in complete harmony with the conceptual world of the Qur'an. While conveying the revelation, Prophet Muhammad communicated the message of the Qur'an in a simple and effective language that people could understand. In particular, his ability in *jawami'* al-kalim (the art of expressing a great deal with few words) has made the hadiths a universal means of communication. The Prophet Muhammad took into account the educational level, cultural background, and psychological state of his audience in his speeches. While he used a simple and clear language with Bedouins, he preferred an elaborate and ornate style (*itnâb*) in the letters he sent to state leaders. "For instance, the tolerant attitude the Prophet displayed toward a Bedouin who urinated in the mosque, followed by his explanatory remarks, constitutes a significant example of situational appropriateness (*muqtada al-hâl*). Moreover, the way in which he provided varying answers to the same question—depending on the comprehension and context of the interlocutor—reflects a dynamic communication strategy shaped by the specific needs of each audience. "Conversely, the Prophet Muhammad's use of non-verbal communication constituted a fundamental component in reinforcing the effectiveness of his speech. His oratory, augmented by deliberate gestures and facial expressions, was particularly noteworthy when underscoring matters of importance. The Prophet Muhammad's thrice-repeated declaration, 'May his nose be rubbed in dust!', in emphasizing the paramount importance of filial duty, exemplifies his strategic use of emphatic repetition as a persuasive rhetorical technique. His supplications, characterized by eloquent and rhythmically balanced language, not only enhanced emotional resonance but also facilitated ease of memorization. Moreover, the *ḥadīth* literature played a pivotal role in the development of the Arabic language. The Prophet redefined the semantic boundaries of certain terms—narrowing, for instance, the meaning of *ṣarīrah* to denote voluntary celibacy—and expanded others in accordance with evolving religious and social contexts. Through the introduction of original expressions such as *"التفت في المناسك"* to articulate specific pilgrimage rites, he also enriched the linguistic and conceptual framework of Arabic with novel religious terminology. The sayings of the Prophet Muhammad exemplify a unique standard of eloquence (*balāghah*) and linguistic precision (*fasāḥah*), shaped under the guidance of the Qur'an. These texts have contributed to the enrichment of the Arabic language, the foundational establishment of Islamic sciences, and the development of a universal means of communication. As an invaluable heritage for both Islamic civilization and world literature, this rhetorical style offers humanity not only religious insight but also linguistic and cultural wealth. The Prophet Muhammad's oratorical skill is regarded as a timeless art and communication model, still exerting influence today. This study explores the literary qualities of the *ḥadīths* and their impact on Islamic culture, establishing that the language and rhetorical style of the Prophet Muhammad constitute a universal legacy.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Rhetoric and Fluency, Hadith, Oratory, Style.

Giriş

Belagat ilmi, Arap edebiyatının inceliklerini kavrama ve anlamlandırma sürecinde derin bir öneme sahiptir. Kur'an-ı Kerim ve hadislerin etkisiyle şekillenen bu disiplin, tarihsel süreç içinde farklı aşamalardan geçerek günümüzdeki hâline ulaşmıştır. Özellikle İslam'ın erken dönemlerinde Arap dili üzerindeki çalışmalar hem edebi hem de filolojik anlamda büyük bir birikim oluşturmıştır. Bu bağlamda, belagat sadece dilin estetik kullanımını ifade etmekle kalmamış, aynı zamanda Kur'an ve sünnetin anlaşılmasında bir rehberlik işlevi görmüştür.

Arap toplumunun, özellikle Cahiliye döneminden itibaren dilin sanatsal kul-

lanımına olan yatkınlığı, belagat ilminin gelişimindeki ilk adımları oluşturmuştur. Bu dönemde, şiir ve hitabet gibi alanlarda sergilenen üstün performans, Arap dilinin edebi boyutunu güçlendirmiştir. Bu birikimin üzerine inşa edilen Kur'an-ı Kerim'in nazil olması, dil ve edebiyat sahasında adeta bir devrim niteliği taşımıştır. Kur'an'ın eşsiz üslubu ve içerdiği edebî sanatlar, İslam âlimlerini bu konuda daha sistematik çalışmalara sevk etmiştir.

Hadisler ise hem dini hem de edebi açıdan Arap dilinin zirve noktasını temsil etmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğal bir yetenek olan fesahati, ilahi rehberlik ile birleşerek insanlara etkili bir mesaj iletme aracı olmuştur. Hz. Peygamber'in sözleri, az lafızla çok mana ifade etme (cevâmiu'l-kelim) özelliğiyle öne çıkmakta, bu yönüyle belagat açısından eşsiz birer örnek teşkil etmektedir.

Bu çalışmada, belagat ilminin oluşumu ve hadislerdeki fesahat ile belagat unsurları ele alınacak; bu unsurların İslam kültüründeki yeri ve etkileri üzerinde durulacaktır. Amaç, belagat ilminin tarihsel gelişimini ve hadislerdeki uygulama alanlarını inceleyerek okuyuculara kapsamlı bir perspektif sunmaktır.

1. Belagat

Belagat ilmi, dilin ifade gücünü inceleyen ve güzelleştiren bir disiplin olarak, sarf ve nahiv gibi temel dilbilimlerinden sonra müstakil bir kimlik kazanmıştır. İletişimin en temel aracı olan dil, insanın doğası gereği her zaman ilgi odağı olmuştur.¹ Özellikle Arap toplumu, dilin ifade gücünü en üst düzeye çıkarma konusunda önemli başarılarla imza atmıştır. Arap dilindeki belagat geleneği, dilin etkili ve estetik bir şekilde kullanımıyla yakından ilişkilidir. Cahiliye dönemi, Arap yarımadasında yazılı bir edebiyatın henüz oluşmadığı, ancak sözlü edebiyatın oldukça gelişkin olduğu bir dönemdir. Bu dönemde Araplar, bilimsel çalışmalardan ziyade, şiir, nesir ve hatiplik gibi alanlarda yoğunlaşmışlardır. Özellikle şiir, Arap toplumunda büyük bir saygınlığa sahip olup, şairler, toplumun önde gelen kişileri arasında yer almıştır. Cahiliye dönemi Arapları, dilin ifade gücünü artırmak için büyük çaba sarf etmişlerdir. Bu çabalar, onların fesahat ve belagat alanında önemli bir ustalık kazanmalarını sağlamıştır.² Bu durumun temel nedeni, Arap toplumunda sözlü iletişimin yazılı iletişimden daha önemli olması ve sözün, sosyal hayattaki etkisi ve gücünün büyük olmasıdır.³

Cahiliye döneminden bu yana Arapların bir söz sanatı olarak îcâzı kullandıkları görülmüştür. Daha o dönemde anlamda daralma olmayacaksa ve hazfine delil varsa insanlar harf, kelime, cümle veya cümleleri hafzetmişlerdir. Onlar bunu yaparken de herhangi bir tekellüfe gitmeden tamamen sözün doğal akışı gereği olan ihtisarı yapmışlardır. Bu bağlamda îcâz, belagat ilminin en meşhur sanatlarından- dır. Araplar bunu en iyi şekilde kullanmış ve hatta bununla övünmüşlerdir. Ancak

¹ Semira Karuko, *el-Câhiz ve belâgat* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014), 27.

² Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts), 1/137.

³ Kadriye Yılmaz Orak, *Belâgat Geleneğimiz ve Belâgat-i Lisân-ı Osmânî* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013), 18.

bunu her yerde değil de cümlelerin yapısını bozmayacak ve anlam bütünlüğüne halel getirmeyecek durumlarda kullanmışlardır. Öte yandan o dönem Araplar belagati sadece îcâza hasretmeyip, beyan ilminden teşbih, istiare, kinaye, bedi' ilminden tibâk, mukabele vb. sanatları da kullanmışlardır.⁴

Belagatin başlangıcının, bir edebî tenkit geleneği olarak şekillendiği konusunda âlimler büyük ölçüde hemfikirdir. Bu gelenek, Arap Yarımadası'ndaki panayırarda düzenlenen şiir yarışmalarına dayanmaktadır. Panayırarda, şiirler, alanında otorite kabul edilen edebiyatçılar ve şiir ustalarının önünde okunur ve onların eleştirilerine tabi tutulurdu. Dereceye giren şairler ise ödüllendirilirdi. Örneğin, Mekke yakınlarında kurulan Ukâz Panayırı'nda başarılı bulunan şiirler, Kâbe'nin duvarına asılır ve bir yıl boyunca sergilenirdi. Bu durum hem şairin hem de şiirinin büyük bir itibar kazanmasını sağlardı.⁵

Arapların şairlik ve hatiplikte ileri bir seviyeye ulaştığı, konuşma sanatında üstün bir donanıma sahip olduğu ve dillerinin mükemmel bir aşamaya eriştiği bir dönemde, Kur'an-ı Kerim onların fesahat ve belagatine adeta meydan okurcasına nazil olmuştur. Ahmet Cevdet Paşa'nın ifadesiyle, "Peygamberler, gönderildikleri asırda itibar gören ne ise o mucizeyi taşırlar."⁶ Nitekim Kur'an-ı Kerim'in eşsiz üslubu ve Resûlullah'ın (s.a.s.) fesahati, söz sanatında üstün meziyetleriyle tanınan Arap şairlerini bile hayrete düşürmüştür. Bu bağlamda, İslam'ın mucizesi, aynı zamanda bir "dil mucizesi" olarak tezahür etmiştir.⁷ Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri de Arap üslubu açısından en zirve noktalarda bulunuyordu. Çünkü O, ümmi olmasına rağmen döneminin en fasihiydi. Sahabiler onun fesahatine hayran kalmış ve ondan daha fasih kimseyi görmediklerini belirtmişlerdir. Aynı şekilde sahabeler ve hatta Arap yarımadasında bulunan Arap kabileleri de Arap belagatine hâkimdiler.⁸

Edebiyatın zirvede olduğu bir çağda nazil olan Kur'an-ı Kerim, belagat ilminin şekillenmesinde hiç şüphesiz büyük bir etki bırakmıştır. İslam âlimleri, Kur'an'ın öğrenilmesi ve içindeki îcâzın derinliğinin idrak edilmesi gerektiğini vurgulayarak şu tespitte bulunmuşlardır: "Belagat ve fesahat ilimleri öğrenilmesi gereken en önemli ilimlerdir. Bu ilimlerden mahrum olan kişi, Kur'an'ın îcâzını anlamaz ve Allah'ın bu tür ayetlerdeki maksadını kavrayamaz."⁹

İslam dininin yayılmasıyla birlikte, diğer milletlerde Arapçanın kullanımı yaygınlaşmış ve buna bağlı olarak ortaya çıkabilecek yanlış kullanımları önlemek amacıyla Arapça dil yapısının temel prensiplerinin belirlenmesine ihtiyaç duyul-

⁴ Abdulkadir Hüseyin, *el-Muhtasar fî tarîhi'l-belâğa* (Kahire: Dâru Garîb, 2001), 7; Yaşar Seracettin Baytar, "Hadislerde Beyân ve Bedî İlmiyle İlgili Edebî Sanatların Kullanımına Dair Örnekler", *İslami İlimler Dergisi* 17/1 (2022), 121-153.

⁵ Karuko, *el-Câhiz ve belâgat*, 29.

⁶ Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ* (İstanbul: Çile Yayınları, ts.).

⁷ Mehmet Ali Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2010), 18.

⁸ Hüseyin, *el-Muhtasar*, 8.

⁹ el-Hasen b. Abdillâh Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, vd. (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Ansariyye, 1419), 1.

muştur.¹⁰ Bu ihtiyaç, ulemanın Kur'an-ı Kerim üzerine derin bir filolojik faaliyet yürütmesine zemin hazırlamıştır. Belagat ilmine dair düzenli çalışmalar, ilk kez nahiv âlimlerinin Kur'an'ı anlama çabalarıyla başlamıştır. Nahiv uleması, dil kurallarını belirlerken Kur'an-ı Kerim'i başlıca kaynak olarak kabul etmiş ve ayetlerdeki îcâz, itnâb, teşbih, mecâz, kinâye gibi belagat sanatlarını incelemişlerdir.¹¹ Bu çerçevede, Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*, Ebu 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlu Müşkîlül-Kur'ân* ve Bâkillânî'nin (ö. 403/1013) *İ'câzü'l-Kur'ân* gibi eserleri, Kur'an'ın belagatini ele alarak bu ilme önemli katkılar sunmuştur. Bu eserler, belagat ilminin gelişiminde temel taşlar olarak kabul edilmiştir.¹²

İcâzü'l-Kur'ân üzerine yapılan bu çalışmalar, Kur'an'ın belagatini açıklama doğrultusunda ilerleyerek, sonraki dönemlerde olgunlaşacak olan belagat ilminin temellerini atmıştır. İslam âlimleri, Kur'an-ı Kerim'deki îcâz, itnâb, mecâz, kinâye, kelime yapısı ve i'rab gibi özelliklerden kaynaklanan mucizeliği açıklama çabalarına yoğunlaşmışlardır. İlk dönem belagat çalışmaları, dil, edebiyat, edebî tenkit, tefsir ve kelâm alanlarıyla iç içe bir şekilde incelenmiş, ancak temel amaç Kur'an-ı Kerim'i derinlemesine ve doğru bir şekilde anlamak olmuştur.¹³ Daha sonraki dönemlerde ise bu çalışmalar, kelâm, tefsir, kıraat, fıkıh, sarf, nahiv ve belagat gibi ayrı ilim dalları hâlinde sistematik bir şekilde ortaya çıkmıştır.

İlk dönemlerde yapılan çalışmalarda dil ve edebiyat bir bütün olarak ele alındığından Sîbeveyh (öl. 180/796), Muberrred (öl. 285/898) ve Câhiz (öl. 255/869) gibi âlimler belagatin temel kaidelerini bu ilimler içinde incelemişlerdir.¹⁴ Câhiz özellikle belagatin bir meleke olduğu üzerine durarak lafız-mana uyumu, teşbih, mecaz, istiare, kinaye, hüsn-i taksîm, i'câz, itnâb ve muktezâyı hâl gibi dilin inceliklerini açıklayan kavramlara geniş yer vermiştir.¹⁵ İbnü'l-Mu'tez ise edebi sanatlara dair ilk müstakil eseri kaleme alarak belagatin gelişimine önemli katkı sağlamıştır.¹⁶ Ardından Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009), İbn Reşîk (öl. 463/1070-71), İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073) ve Abdülkâhir el-Cürçânî (öl. 471/1078-79) gibi büyük âlimler, belagat ilmine önemli eserler kazandırmışlardır. Cürçânî, meânî ilminin kurucusu olarak kabul edilerek belagat yeni bir bakış açısı getirmiştir.¹⁷ Hicri 8. yüzyıla gelindiğinde artık belagat müstakil bir ilim dalı olarak ortaya çıkmış ve özel terminolojiye kavuşmuştur. Bu dönemde kaleme alınan eserler büyük ölçüde belagat üzerine yoğunlaşmış ve giderek meânî, beyân ve bedî'

¹⁰ Mehmet Nezir Esin, *Zeynelabidin Çiçek ve el-Mesâilu'l-Maksûde Adlı Eseri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 11.

¹¹ Ali Bulut, *Belâgat Meânî - Beyân - Bedî'* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 27.

¹² Hüseyin, *el-Muhtasar*, 9.

¹³ Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380-383.

¹⁴ Detaylı bilgi için bkz. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî el-Müberra, *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997).

¹⁵ Şevkî Dayf, *el-Belâga tetavvur ve tarih* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts), 56; Kılıç, "Belâgat", 5/380-383; Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat*, 19.

¹⁶ Kazvîni, *el-İzâh*, 2/189.

¹⁷ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat*, 23.

ilimlerinden ibaret olan klasik şeklini almaya başlamıştır.¹⁸ Ardından 13. yüzyıl sonlarına kadar süren uzun bir dönemde, belagat ile ilgili eserlerde meânî, beyân ve bedî' şeklindeki üçlü tasnif değişmeden devam etmiştir. Fakat diğer birçok ilim dalında olduğu gibi belagat ilimlerinde de benzer bir duraklama söz konusu olmuştur. Bu duraklama sürecinde İslâm dünyasında müstakil eserler yerine, çeşitli ilimlerde mantıksal birtakım tarif, tasnif ve değerlendirmelere dayalı yaklaşımlar ön plana çıkmış ve belagatle ilgili çalışmalarda da bu durum açık bir şekilde kendini göstermiştir.¹⁹ 13. yüzyıl sonlarından günümüze kadar, İslâm dünyasının Avrupa ile temasıyla birlikte yenilikçi bir arayış başlamış, bu dönemde yetişen belagatçılar, diğer birçok ilim dalında olduğu gibi, klasik tarz belagat anlayışını devam ettirenler ile ona modern bir veché kazandırmak isteyenler olarak iki grup halinde ortaya çıkmıştır.²⁰

1.1. Fesahat ve Belagat İlişkisi

Fesahat ve belagat kavramlarının ilişkisi, belagat ilminin tarihi sürecinde önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar iki temel aşamada ele alınabilir:

Birinci aşama: İlk dönem belagat âlimleri (mütekaddimûn), fesahat ve belagat arasında belirgin bir fark görmemişlerdir. İbnu'l-Mukaffa'(öl.142/759), Câhiz ve Abdülkâhîr el-Cürcânî gibi âlimler, fesahat konularını işlerken "belagat" kavramını kullanmış, aralarında net bir ayrım yapmamışlardır. Örneğin, Câhiz fesahat kavramını kullanan ilk isim olarak anılsa da, iki terimi özdeş kabul etmiştir. Abdülkâhîr el-Cürcânî ise fesahati "kelâmın lafzî meziyeti", belagati ise "kelâmın manaya en güzel şekilde delaleti" olarak tanımlamış, ancak pratikte bir fark belirtmemiştir.²¹

İkinci aşama: Müteahhirûn döneminde fesahat ve belagat kavramları arasında fark netleşmiştir. İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073), *Sırrü'l-fesâha* adlı eserinde fesahatin sadece lafızla, belagatin ise hem lafız hem de mana ile ilgili olduğunu ifade etmiştir.²² Diyâüddîn İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239) de benzer şekilde, belagatin fesahatten daha kapsamlı olduğunu; her belîğ sözün fasih olduğunu, ancak her fasih sözün belîğ olmadığını belirtmiştir. Sekkâkî ve Kazvînî gibi âlimler de bu ayrımı benimseyerek fesahati lafızla, belagati ise lafız ve mananın uyumuyla ilişkili olarak tanımlamışlardır.²³

Sonuç olarak, fesahat lafızdaki açıklık ve güzelliğe odaklanırken, belagat la-

¹⁸ Mehmet Edip Çağmar, *Alıştırmalarla Belagat* (İstanbul: Yeni Zamanlar Dağıtım, 2013), 16; Kılıç, "Belâgat", 5/380-383.

¹⁹ Çağmar, *Alıştırmalarla Belagat*, 17; Kılıç, "Belâgat", 5/380-383.

²⁰ Kılıç, "Belâgat", 5/380-383; Çağmar, *Alıştırmalarla Belagat*, 17.

²¹ Ebûbekir 'Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2004); Abdül'atî Garîb Ali 'Allâm, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye beyne'n-nakidayni'l-hâlîdeyn Abdülkâhîr el-Cürcânî ve İbn Sinân el-Hafâcî* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1993), 46.

²² İbn Sinan el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 59.

²³ Ebû'l-Feth Nasrullah b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir fî edebî'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne (Kahire: Dârü'n-Nahdati'l-Mısır, ts.), 94.

fız ve mananın birlikte uyumlu bir şekilde muhataba en etkili şekilde aktarılmasını ifade etmektedir.

2. Hadislerde Fesahat ve Belagat

2.1. Hadislerde Fesahat ve Belagatin Genel Özellikleri

Yüce Allah, insanları hidayete çağırmak için onlar içerisinde bazı kullarını peygamber olarak görevlendirmiştir. Bu görevi yerine getirmeleri için onları bazı özel sıfat ve donanımlara sahip kılmıştır. Bu bağlamda Hz. Davûd'a (a.s.) açık konuşma ve hikmet yeteneği verilirken²⁴ Hz. Mûsâ (a.s.) dilindeki tutukluluk nedeniyle kardeşi Hz. Hârûn'un (a.s.) kendisinden daha fasih konuştuğunu, bu sebeple kendisine yardımcı olarak verilmesini Allah'tan dilemiştir.²⁵

Hz. Peygamber (s.a.s.) için bu yetenek, taşıdığı evrensel mesajın ve hatemü'l-enbiya oluşunun bir gereğidir. Tebliğ ve tebyîn görevini ifa ederken muhataplarını ikna edebilmesi, fasih ve belîğ bir dil kullanmasını zorunlu kılmıştır. Resûlullah Arap toplumunda doğmuş, katıksız Arapçayı öğrenmek için dilin en saf konuşulduğu Beni Sa'd kabilesinde yetişmiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), bu durumu *أَنَا مِّنْ قُرَيْشٍ وَلِسَانِي لِسَانُ بَنِي سَعْدٍ بَنِي بَكْرِ* "*Ben sizlerin/Arapların en fasihiyim. Kureyş kabilesindenim ve lisanım Beni Sad b. Bekr kabilesinin lisanıdır*"²⁶ sözüyle ifade etmiştir. Hz. Ebubekir'in (r.a.) "*Ya Resûlallah (s.a.s.) Araplar arasında çok dolaştım fesahatte önde gelenlerini dinledim ama senden daha fasihini görmedim*" şeklindeki sözlerine karşılık da *أَدَّبَنِي رَبِّي وَنَشَأْتُ فِي بَنِي سَعْدٍ* "*Beni Rabbim terbiye etti ve Beni Sa'd kabilesi içinde yetiştirdi*"²⁷ diyerek bu yeteneğin ilahi terbiyeye dayandığını vurgulamıştır. Kur'an-ı Kerim de "*Onlara tesirli, belîğ söz söyle*"²⁸ ayetiyle bu özelliğe işaret etmektedir. Netice itibarıyla, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fesahat ve belagati, mesajını açık, etkili ve anlaşılır bir şekilde iletmesini sağlayan ilahi bir lütuf ve hazırlık olduğu ifade edilebilir.

Bir hatibin temel görevi, maksadını net, kısa ve anlaşılır bir şekilde muhataplarına aktarmaktır. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.s.), gereksiz yere sözü uzatmayı uygun görmemiş, îcâzın (özlü konuşmanın) daha hayırlı olduğunu belirtmiş²⁹ ve yapmacık konuşma tarzını eleştirmiştir.³⁰ Hz. Âişe (r.anha), Hz. Pey-

²⁴ Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), es-Sâd, 38/20.

²⁵ el-Kasas, 28/34.

²⁶ Zeynüddin Muhammed Abdürreâûf b. Tâcil'ârifin el-Haddâdî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhü'l-Câmi'i's-sağîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356), 3/44; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn S'ad, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru's-Sadr, t.y), 1/113; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Câmi'ü's-sağîr fî ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 1/413.

²⁷ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/224.

²⁸ en-Nisâ, 4/63.

²⁹ Şerefüddin Hüseyin b. Abdullah b. Muhammed et-Tîbî, *Şerhü'l-mışkât (el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen)*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Riyad: Mektebetu Nizâr el-Bâz, 1997), 10/3107 (No. 4803).

³⁰ Ebû Abdillâh eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaûti, vd. (y.y: Muessesetü'r-Risâle, 2001), 11/101 (No. 6543).

gamber'in hitabetini anlatırken, "O, sizin gibi ara vermeden peş peşe hızlı konuşan biri değildi."³¹ diyerek, O'nun kelimeleri tane tane, muhatabının anlayabileceği bir açıklıkla söylediğini ifade etmiştir. ³² Öyle ki O'nun sözleri, dinleyenlerin rahatlıkla sayıp ezberleyebileceği bir netlikteydi. ³³

Kur'an-ı Kerim gibi muciz bir kitabın tebliğcisi ve ilk muhatabı olan Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri, belagat açısından en üstün metinler arasında yer alır. Fesahat, belagat ve fehâmet³⁴ bakımından, Kur'an dışında hadislerin üzerine geçen bir edebi eser bulunmamaktadır.³⁵ Bu durum, Resûlullah'ın (s.a.s.) ilahi vahyi, muhataplarının anlayıp uygulayabileceği bir üslupla aktarma yetkinliğini göstermektedir.³⁶ el-Câhiz (öl. 255/869) Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinden bahsederken şu güzel ifadeleri dile getirmektedir:

"Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri az sözle derin anlamlar içeren, yapmaktan uzak ve hikmet dolu ifadelerdir. Gerektiğinde sözü uzatmış, gerektiğinde kısaltmış; vurgu gereken yerde vurgu yapmış, anlaşılır ve açık bir dil kullanmıştır. Onun sözleri tatlılık, heybet ve güzelliği bir arada barındırır, ne tekrara düşer ne de muhataplarını yanıltır. O, az kelimeyle büyük hakikatleri ifade eder, doğruluk ve isabetle konuşur, delillerini sağlam temellere dayandırır. İnsanlar onun sözlerinden daha fasih, akıcı, açık ve etkili bir söz duymamışlardır."³⁷

2.2. Hiz. Peygamber'in Belagatine Tesir Eden Faktörler

Hiz. Peygamber (s.a.s.), Arap dilinin edebi zenginliğinin zirvede olduğu, özellikle şiir ve hitabet gibi alanlarda dilin üstünlüğünün açıkça ortaya konduğu bir toplumda dünyaya gelmiş ve bu kültür içerisinde yetişmiştir. Kur'an-ı Kerim'in de böyle bir ortamda nazil olması, Arapçanın edebi gelişiminde bir dönüm noktası oluşturmuş ve dilin fesahat ve belagatini daha ileri bir seviyeye taşımıştır. Bu bağlamda Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) belagatini iki ana çerçevede değerlendirmenin mümkün olabileceği kanaatini taşımaktayız.

2.2.1. Hiz. Peygamber'in Yetiştigi Çevrenin Diline Etkisi

Dil becerilerinin şekillenmesinde en önemli faktörlerden biri, bireyin yetiştiği çevre ve etkileşim kurduğu toplumsal ortamdır. Dil gelişimi, bireyin doğup bü-

³¹ Ebü'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *el-Câmi'ü's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Beyrut: Dârü l-Hıyâ't-Turasi'l-Arabî, t.y), "Fedâilu's-Sahâbe" 160, (4/1940).

³² Bkz. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 2/10.

³³ Bkz. Müslim, "Zühd" 71, (4/2298).

³⁴ Fehâmet; "فہم" kökünden türeyen mübalağa sigasıyla oluşturulmuş bir isim olup, "üst düzey bir kavrayış yetisi, derinlemesine anlama ve güçlü idrak kabiliyetini" ifade eder. Bu bağlamda "fehâmet", sıradan anlamamanın ötesinde, anlamayı yoğunluk ve süreklilik içinde gerçekleştiren bireyi niteleyen bir vasıf olarak kullanılır. Detaylı bilgi için bkz. Ahmed Muhtâr Abdulhamîd Ömer, *Mu'cemü'l-lügati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsira* (Kahire: Âlemü'l-kutub, 2008), 3/1749.

³⁵ Muhammed es-Sabbâğ, *el-Hadisü'n-Nebevî (Mustalehuu-belâgatuhu-kutubuhu)* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1981), 51.

³⁶ Mustafa Ertürk, "Nebevî Sünnet'in Târihi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'an İslâm'ı' Söyleminin İlmî Değeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 1/1 (2003), 18.

³⁷ 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 2/13.

yüdüğü çevreden ve bu çevreyle kurduğu iletişimden doğrudan etkilenir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğup büyüdüğü Arap toplumu, onun dil ve üslubunun oluşumunda önemli bir rol oynamıştır.³⁸ Araplar, özellikle şiir ve hitabete büyük değer vermiş; bu kültürel zeminde Hz. Peygamber, Allah'tan aldığı ilahi mesajı, muhataplarının dil ve üslup özelliklerini dikkate alarak aktarmıştır. Bu nedenle, kendisinin Arap toplumunun en fasihi olduğunu dile getirmekten çekinmemiştir.³⁹

Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde, özellikle çöl Araplarının dili kullanma yetkinliği ön plana çıkmaktadır. Gerek şiir gerekse nesirde gösterdikleri dilsel ustalık, yaşam tarzlarının sadeliği ve şehir hayatının karmaşık etkilerinden uzak durmalarından kaynaklanmaktadır. Bu zihinsel berraklık, onların sözlü ifadelerinde açıkça görülmektedir.

Hz. Peygamber'in hayatı, Risalet öncesi Cahiliye Dönemi⁴⁰ ve Risalet sonrası Asr-ı Saadet olmak üzere iki temel döneme ayrılmaktadır. Arap Edebiyat Tarihçilerine göre, Arap edebiyatının ilk devresi olarak kabul edilen Cahiliye Dönemi, İslam'dan yaklaşık 150 yıl öncesine dayanır ve bu dönemin son kırk yılı, Hz. Peygamber'in hayatıyla kesişmektedir.

Bu dönemde, Arap toplumu iki farklı hayat tarzını benimsemiştir: Çölde yaşayan bedeviler ve şehir hayatını sürdürenler. Mekke, Kâbe'nin varlığı, ticaret merkezi olması ve panayırların düzenlenmesi nedeniyle diğer şehirlerden farklı bir konuma sahipti. Bu panayırlarda düzenlenen şiir ve hitabet yarışmaları, Kureyş kabilesi tarafından değerlendirilirdi. Hz. Peygamber'in Mekkeli oluşu ve bu ortamlarda bulunması, özellikle Kuss b. Sâ'ide gibi hatiplerin hutbelerini dinlemesi;⁴¹ ayrıca çocukluk dönemini, saf ve bozulmamış Arapçanın konuşulduğu Beni Sa'd yurdunda geçirmesi, onun fesahat ve belagatine önemli katkılar sağlamıştır.

Arap dil âlimleri, Hz. Peygamber'in mensup olduğu Kureyş kabilesini Arapların en fasih kabilesi olarak kabul etmektedirler. Bu doğrultuda, Hz. Osman (r.a.), Kur'an'ı çoğaltmak için oluşturulan komisyonda herhangi bir lehçe ihtilafı durumunda Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle nazil olduğunu bildirerek, bu lehçenin dilsel ölçüt olarak benimsenmesini istemiştir.⁴² Sonuç olarak, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dil ve üslubunun şekillenmesinde doğup büyüdüğü toplum ve kültürel çevre önemli bir etken olduğu, O'nun, tebliğ faaliyetinde muhataplarını dikkate alarak, toplumunun dil ve üslup özelliklerini gözettiği söylenebilir.⁴³

³⁸ Sabbâğ, *el-Hadîsü'n-Nebevî*, 53.

³⁹ Duran Ekizer, *Belagat Açısından Buhari ve Müslim'de Mecaz İçeren Hadisler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 172.

⁴⁰ Buradaki "Cahiliyye" kavramının anlamı bilgisizlik değildir. Bu kavram özellikle Cahiliyye Dönemi şiirlerden de anlaşıldığı üzere burada acelecilik, istikrarsızlık ve haddi aşma gibi manalarda kullanılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Şevkî Dayf, *Târîhü'l-'edebi'l-'Arabî (el-Asrû'l-câhilî)* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 2003), 39.

⁴¹ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/253.

⁴² Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzahir fî 'ulûm'l-luga*, thk. Fuad Ali Mansur (Beyrut: Dârü'l Kutubi'l-'İlmiyye, 1998), 1/210.

⁴³ Dayf, *el-Asrû'l-câhilî*, 144.

2.2.2. Kendisine İlâhî Vahiy ile Verilen Risalet Görevinin Diline Etkisi

Peygamberlik müessesesi, Hz. Âdem (a.s.) ile başlayıp Hz. Muhammed (s.a.s.) ile sona eren ilahî bir vazifedir. Bu müessesenin temel görevi, ilahî vahiy muhatap kitleye en etkili ve anlaşılır şekilde tebliğ etmektir. İlâhî mesaj, Resûlullah'a yazılı değil, sözlü olarak vahyedilmiş ve bu mesajın doğru ve eksiksiz bir şekilde aktarılabilmesi, Hz. Peygamber'in dili en fasih ve belîğ şekilde kullanmasını zorunlu kılmıştır.⁴⁴ Zira bir lafzın pratik değeri, gereğinin uygulanması ve muhatap kitle tarafından doğru anlaşılması ile doğru orantılıdır.⁴⁵ Bu nedenle ilâhî bir rahmet olarak Allah her ümmete kendi dilini konuşan bir peygamber gönderildiğini Kur'an-ı Kerim'de bildirmiştir.⁴⁶

Bu bağlamda, ilahî mesajın dil aracılığıyla insanlığa ulaştırıldığı düşünüldüğünde, mesajı ileten peygamberlerin dil konusunda fesahat, belagat ve açıklık (*mübîn*) özelliklerine sahip olmaları kaçınılmazdır. Zira peygamberlik vazifesinin en temel amacı, insanları küfür ve cehaletin karanlığından iman ve hakikatin aydınlığına çıkarmaktır. Bu hedefe ulaşmanın en etkili yolu, muhatapların mesajı doğru ve eksiksiz anlamalarını sağlamaktır.

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) vahiy tebliğ ederken kullandığı üslup, bu amaca yönelik olarak çeşitli yöntemler barındırmaktadır. O (s.a.s.), kimi zaman icâz ile meramını tek bir kelime veya kısa ifadelerle dile getirirken, kimi zaman da bir konuyu vurgulamak için ifadelerini tekrar ederek (*itnâb*) açıklık sağlamıştır.⁴⁷ Aynı şekilde anlatımını güçlendirmek ve mesajının tesirini artırmak amacıyla *kasr*, *teşbih*, *istiare* ve *kinaye* gibi edebî sanatlarla başvurmuştur.

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) edebî yönü ele alınırken, onun öncelikle vahye muhatap olan bir elçi olduğu hakikati göz ardı edilmemelidir. Vahyin doğru ve açık bir şekilde muhataplara iletilmesi, Resûlullah'ın (s.a.s.) birinci ve aslı görevidir. Bu, aynı zamanda Allah'ın kendisine emrettiği bir vazifedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, peygamberlerin kendi kavimlerinin diliyle gönderilmeleri,⁴⁸ vahyin anlaşılır ve etkili bir şekilde açıklanmasını sağlama amacıyla açıklanmıştır. Bu husus, Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) dil ve üslubunun, tebliğ görevinin bir gereği olarak açık, sade ve aynı zamanda etkili bir yapıda olduğunu ortaya koymaktadır.

2.3. Hadislerde Hiz. Peygamber'in Üslubu

Üslup, sözlük anlamı itibarıyla "benimsenen tarz ve takip edilen yol/yöntem" anlamına gelirken,⁴⁹ dil ve edebiyat terimi olarak "kişinin muhatabını etkilemek üzere diğer insanlardan farklı olarak geliştirdiği anlatım tarzı" şeklinde tanımlanır. Başka bir ifadeyle, üslup, bireyin ahlâk ve karakterine uygun olarak

⁴⁴ Taceddin Uzun, *Rasulullah'ın Belağatı* (y.y, t.y), 52.

⁴⁵ Ekizer, *Buhari ve Müslim'de Mecaz*, 166.

⁴⁶ İbrahim, 14/4.

⁴⁷ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır (Dâru Tûkû'n-Necât, 2001), "İman", 30 (No 95).

⁴⁸ İbrahim, 14/4; en-Nahl, 16/44.

⁴⁹ Abdulhamîd Ömer, *Mu'cemül-lügati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsira*, 2/1089.

duygu ve düşüncelerini ifade ederken dili kullanma biçimini ifade eder. Bir yazar veya konuşmacının, düşünce ve duygularını karşı tarafa aktarırken sergilediği dil becerileri, onun ahlâk ve şahsiyetiyle doğrudan ilişkilidir.⁵⁰

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri, kendine özgü ve yüksek edebî niteliklere sahip bir üslubu yansıtır. O (s.a.s.), zamana, mekâna, muhataba ve bağlama göre değişen bir anlatım tarzı benimsemiş; bazı kelimeleri ilk defa kullanmak suretiyle dile kazandırmış, bazı kelimelere yeni anlamlar yüklemiş, bazılarını ise mevcut hâlleriyle daha etkileyici bir forma dönüştürmüştür. Dili, muhataplarının anlayabileceği derecede sade, fakat derin bir edebî incelikle kullanmış; fesahat, belagat ve beyan yönünden en üstün seviyede kabul edilmiştir. Süyûtî, O'nu tüm yaratılmışların en fasihi olarak nitelendirmiştir.⁵¹ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fesahat ve belagat-teki üstünlüğü, vahyin muhatabı olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Kur'an'dan önce, O'nun yaşadığı çevrede edebî bir şahsiyet olarak tanındığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.⁵² Öte yandan Resûlullah'ın (s.a.s.) fesahat ve belagatinde dikkat çeken diğer bazı hususiyetleri de şunlardır: O, sözünü muhatabın durumuna uygun, yerinde ve etkileyici biçimde söylemiş; beden dilini etkili kullanmış ve gerektiğinde vurguyu artırmak için tekrar etmiş, dikkat çekmek için sayılardan faydalanmış, ifadelerinde din dilini ön plana çıkarmış, kıssalar gibi yöntemlere başvurmuştur.⁵³

Yukarıda aktarılan bilgiler doğrultusunda, meânî, beyan ve bedî' ilimlerinin alt başlıklarına göre bir tasnif yapmak ve bu başlıkların kapsamına giren tüm hadisleri tek tek ele almak, bu çalışmanın kapsamını aşacağından; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) üslubunda öne çıkan genel niteliklere değinmek daha uygun bir yaklaşım olacaktır. Bu özellikler maddeler halinde şu şekilde değerlendirilebilir:

2.3.1. Sözünün Mukteza-i Hale (Mekân ve Makam) Uygun Olması

Belagat, sözün fasih ve mukteza-i hale uygun olmasıdır. Bu bağlamda, hadisler de canlı bir iletişim ortamında, muhatapların durumları dikkate alınarak şekillenen ifadelerdir ve meânî ilmi açısından mukteza-i hale göre değerlendirilmelidir. Fıkıhçılar için hadisler şer-î bir nass, hadisçiler için senet merkezli metinlerdir. Ancak dil ve belagat uleması açısından hadisler, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendine özgü üslubunu yansıtan, çeşitli ifade yöntemleriyle anlamların lafızlara döküldüğü bir dil mirasıdır.⁵⁴

Arapçada mukteza-i hale uygunluk, belagatin temel unsurlarından biridir ve yerinde ifadeler kullanmak edebî bir yetkinlik gerektirmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinde bu yetkinlik açıkça görülmektedir. Örneğin, bedevilerle iletişimde onların karakterine uygun, sade ve net bir üslup benimsemiştir. Enes b. Ma-

⁵⁰ İsmail Durmuş, "Üslûp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/383-385; Ekizer, *Buhari ve Müslim'de Mecaz*, 183; Ramazan Kazan, *Edebî Üslup Açısından Hadis Metinleri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 74.

⁵¹ Süyûtî, *el-Muzhir*, 1/165.

⁵² Ekizer, *Buhari ve Müslim'de Mecaz*, 184.

⁵³ Kazan, *Edebî Üslup Açısından Hadis Metinleri*, 74.

⁵⁴ Ekizer, *Buhari ve Müslim'de Mecaz*, 191.

lik'ten (r.a.) rivayet edilen bir olayda, mescide bevleden bir bedeviye ashâb müdahale etmek istemiş, ancak Hiz. Peygamber (s.a.s.), sahabiye müdahale etmekten alıkoymuş ve bedeviye, mescitlerin Allah'ı anmak, namazı eda etmek ve Kur'an'ı okumak gibi ibadetler için olduğunu yumuşak bir üslupla ifade etmiştir.⁵⁵ Ardından, bevledilen yere su dökülmesini emretmiştir.

Bu olay, mukteza-i hal üslubunun en güzel örneklerinden biridir. Hiz. Peygamber (s.a.s.), sahabiye, bedeviye azarlamamalarını ve ihtiyacını gidermesini beklemelerini söyleyerek üzerindeki psikolojik baskıyı kaldırmıştır. Ardından, bedeviye yanına çağırarak mescitlerin diğer mekânlardan farklı olduğunu, zikir ve ibadet için ayrıldığını nazik bir dille açıklamış ve saygı gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Aynı zamanda, sahibinin mescitlerin temiz tutulması konusundaki hassasiyetini gözetmiş, ancak bu bilince sahip olmayanlara karşı hoşgörölü davranmayı öğretmiştir. Kirlenen yerin bir kova su ile temizlenmesini emrederek durumu çözmüş, böylece muhatabının durumuna uygun bir belagat örneği sergilemiştir.⁵⁶

Ayrıca bazı hadislerde, zahiren çelişki gibi görünen ifadeler, Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) farklı muhataplara, zamanlara ve durumlara uygun olarak konuşmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin, "Hangi amel daha üstündür?" veya "Hangi amel Allah ve Resûlüne daha sevimlidir?" sorularına farklı zamanlarda farklı cevaplar vermesi, hükümlerin bağlam ve şartlara göre değişebilmesindendir.⁵⁷ İslam'ın ilk yıllarında, dinin korunması için cihadın en faziletli amel olarak öne çıkarılması buna örnek gösterilebilir.⁵⁸ Ayrıca, cevaplar muhatabın durumuna göre de farklılık gösterebiliyordu. Örneğin, bir kişiye "Amellerin en üstünü Allah'a ve Resûlüne imandır"⁵⁹ derken, bir başkasına "Vaktinde kılınan namazdır"⁶⁰ demiştir. Bu farklılık, birinci kişinin imanla ilgili tereddütleri olduğu, ikinci kişinin ise namazı vaktinde eda etme hususunda eksikleri bulunduğu varsayımına dayanmaktadır. Dolayısıyla, cevapların çeşitliliği, mukteza-i halin farklılığından kaynaklanmaktadır.⁶¹

2.3.2. Cevâmî'u'l-Kelim Olması

Cevâmîu'l-kelim, "az sözle çok anlam ifade etmek" demektir.⁶² Hiz. Peygam-

⁵⁵ Bkz. Müslim, "Taharet" 100, (1 & 236).

⁵⁶ Osman Ayûd, "Belâgatü'l-üslûbi'n-Nebevî", *Mecelletü'l-Ezher* 7/49 (1977), 897-901.

⁵⁷ Ahmet Şimşirgil - Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: KTB Yayınları, 2009), 119.

⁵⁸ İbrahim Canan, "Resûlullah'ta Muhataba Göre Hareket ve Tedric Prensipleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 61-62.

⁵⁹ Buhârî, "Hac" 4, (No. 1519).

⁶⁰ Buhârî, "Tevhîd" 47, (No. 7534).

⁶¹ Canan, "Resûlullah'ta Muhataba Göre Hareket ve Tedric Prensipleri", 61-62.

⁶² Ebû'l-Fazl Camâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 8/53; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/547; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/264; İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir*, 78; Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Hüseynî et-Tâlibî el-'Alevî, *et-Tirâz li esrârî'l-belâğ ve 'ulûmî hakâiki'l-i'câz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Ansariyye, 1423), 2/49.

ber (s.a.s.), “Bana cevâmiu’l-kelim verildi”⁶³ ve “Cevâmiu’l-kelim olarak gönderildim”⁶⁴ diyerek bu özelliğin kendisine verildiğini belirtmiştir. Bu tür ifadeler, Hz. Peygamber’e özgü olup daha önce dile getirilmemiştir.⁶⁵ Şer’î ve ahlakî ağırlıklı konuları kısa ve dikkat çekici bir üslupla ele alan bu hadisler, az sözle derin anlamlar içerdiği için muhatap üzerinde güçlü bir etki bırakmıştır. Örneğin, temizlikle ilgili قل آمنتم بالله فاستقم “Temizlik imanın yarısıdır”,⁶⁶ ve dürüstlikle ilgili “Allah’a iman ettim de ve dosdoğru ol”⁶⁷ gibi hadisler, emsal niteliğinde kabul edilerek sıkça referans gösterilmiştir.

Bu tür hadislerden bazıları birçok konuya işaret ettiği için Kur’an’dan sonra hüküm çıkarmada önemli bir yeri haizdirler. Örneğin إمّا الأعمال بالنية “Ameller ancak niyete göredir”⁶⁸ hadisi fıkıh ilminde yetmiş civarı ayrı meselede delil olarak kullanılmıştır. Bu hadisler İslam’ın birden fazla ana konularını az lafızla ifade edip özetledikleri için bunlar “Usûlü’l-İslam”, Usûlü’l-din”, Usûlü’s-sünne” gibi isimlerle anılmışlardır. Çünkü bu hadisler bir bakımdan İslam’ın özeti mesabesinde oldukları için uygulamada Müslümanların istifade ettikleri umdelerdir.⁶⁹ Ayrıca لا ضرر ولا ضرار “Zarar verme ve zarara zararlarla karşılık verme yoktur”⁷⁰ gibi cevâmi’u’l-kelim özelliğindeki ahkâm konularını içeren bazı hadisler fıkıh usulündeki bazı külli kaidelerde kullanılmıştır. Öte yandan Hz. Peygamber dil konusundaki bu özelliğini birçok hadisinde dile getirmiş ve “Ben Arapların en fasihiyim”,⁷¹ “Ben dâd harfi ile konuşanların en fasihiyim” şeklinde ifadeler kullanmıştır.

2.3.3. Yerine Göre Îcâz veya İtnâb Yapması

Hız. Peygamber’in (s.a.s.) hadislerinde, ifadelerin yerinde ve dengeli bir şekilde kullanıldığı müşahade edilmektedir. Belagatin temel ilkelerinden olan muhatabin durumunu gözetme, adalet ve denge prensipleriyle uygulanmış; söz israfından kaçınılmıştır. Gerektiğinde söz kısaltılarak îcâz, uzatılması gerektiğinde itnâb, anlam ve lafız arasında denge sağlanması gereken durumlarda ise müsavat üslubu tercih edilmiştir. Bu bağlamda, gereksiz yere sözü uzatmamak önemli bir ölçüdür ve Resûlullah (s.a.s.) bu ölçüyü kaçıranları zaman zaman uyarmıştır.⁷²

⁶³ Müslim, “Mesâcid ve Mevâdi’u’s-salât” 5, (1/371).

⁶⁴ Müslim, “Mesâcid ve Mevâdi’u’s-salât” 7-8, 1/372.

⁶⁵ Ekizer, *Buhari ve Müslim’de Mecaz*, 188.

⁶⁶ Müslim, “Tahâret” 1, (1/203).

⁶⁷ Müslim, “İmân” 62, (1/65).

⁶⁸ Müslim, “İmâre” 155, (3/1515).

⁶⁹ Kazan, *Edebî Üslup Açısından Hadis Metinleri*, 102.

⁷⁰ Şimşirgil - İkinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, 105.

⁷¹ Bedruddin Mahmud b. Muhammed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahihî’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsî’l-Arabî, ts.), 16/65.

⁷² Bu konu ile ilgili hadis şu şekildedir: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَحُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ ثُمَيْرٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ شُعْبَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَقَدْ رَمَدَ، وَمَنْ الْعَزِيزُ بْنُ رُفَيْعٍ، عَنْ تَمِيمِ بْنِ طَرَفَةَ، عَنْ عَبْدِ بْنِ حَاتِمٍ، أَنَّ رَجُلًا خَطَبَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَنْ يُطِيعُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَقَدْ رَمَدَ، وَمَنْ يَعْصِيهِ، فَقَدْ غَوَى، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ، قُلْ: وَمَنْ يُعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ."

bir adam Resûlullah’ın yanında konuşma yapıyordu, (sözü uzatarak): “Kim Allah ve Resûlü’ne itaat ederse doğru yolu bulur, her kim o ikisine isyan ederse yoldan çıkmış olur.” dedi. Bunun üzerine Resûlullah: “Sen ne kötü bir hatipsin! (Sözü gereksiz yere uzatmak yerine) şöyle de: “Kim Allah ve



Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinde îcâz, itnâb ve müsâvât üsluplarına dair yüzlerce örnek bulunmaktadır. Gerektiğinde tek cümleyle özetleyerek îcâz, detay gerektiğinde itnâb, anlam ve ifade dengesini gözettiğinde ise müsâvât üslubunu kullanmıştır. Îcâza bir örnek olarak, Câbir'den (r.a.) rivayet edilen bir hadis verilebilir: *أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّعْمَانُ بْنُ قَوْقَلٍ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِذَا صَلَّيْتُ الْمَكْتُوبَةَ، وَحَرَمْتُ "نَعْم" أَذْخَلْتُ الْجَنَّةَ؟ وَأَخْلَلْتُ الْحَلَالَ، أَذْخَلْتُ الْجَنَّةَ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "نَعْم"* Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek "Ey Allah'ın Resûlü! Şayet ben, farz namazları yerine getirir, Allah'ın haramlarını haram, helallerini helal kabul edersem, cennete girer miyim?" diye sormuş, Resûlullah (s.a.s.) kısa ve öz bir şekilde "Evet" cevabını vermiştir.⁷³ Bu cevap, hakikati açıkça ortaya koyduğu için mukteza-i hale uygun bir îcâz örneği teşkil eder ve söz israfından kaçınıldığını göstermektedir.

Hiz. Peygamber (s.a.s.), zaman zaman itnâb üslubuyla, yani uzun açıklamalarla da konuşmalar yapmıştır. Bu tür üslubu genellikle devlet başkanlarına gönderdiği mektuplarda veya geçmiş peygamberler ve kavimlerine dair kıssalarda tercih etmiştir.⁷⁴ İtnâbın farklı çeşitleri bulunmaktadır ve Hiz. Peygamber (s.a.s.) bunların birçoğunu kullanmıştır. Konuyla ilgili bazı örnekler vermek yerinde olacaktır:

1. Tekrar; itnâbın önemli bir türü olan tekrar, anlamı muhatabın zihnine iyice yerleştirmek veya tereddütleri gidermek amacıyla kullanılır. Örneğin, Ebu Hüreyre'den rivayet edilen bir hadiste Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *رَغِمَ أَنْفُهُ، ثُمَّ رَغِمَ أَنْفُهُ، قِيلَ: مَنْ؟ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: مَنْ أَذْرَكَ وَالِدَيْهِ عِنْدَ الْكِبَرِ، أَحَدَهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا، ثُمَّ لَمْ يَدْخُلِ الْجَنَّةَ* "Burnu sürtülsün, burnu sürtülsün, burnu sürtülsün!" Ashab, "Kim ey Allah'ın Resûlü?" diye sorduğunda, "Yaşlı oldukları halde anne babasından birisine veya her ikisine birden yetişip te cennete girememiş kişinin!" diye cevap vermiştir. Bu hadiste, "burnu sürtülsün" ifadesi üç kez tekrar edilerek, muhatapların konunun ciddiyetini ve önemini kavraması sağlanmıştır.

2. Kıssalar; gerçek veya hayal ürünü olayların anlatıldığı edebî türler olarak ifade edilen kıssalar, insan psikolojisi üzerinde güçlü etkiler yaratır. Yüce Allah, Hiz. Peygamber'e (s.a.s.) "Biz sana kıssaların en güzelini aktarıyoruz"⁷⁵ buyurarak kıssaların önemine işaret etmiştir. Kıssalar, dinî mesajları etkili bir şekilde iletmek ve tarihî olayların arka planını anlamlandırmak için güçlü bir araçtır.⁷⁶ Aynı zamanda zihni toparlayıcı ve bilginin kalıcılığını artırıcı bir etkisi vardır.⁷⁷ Bu sebeple bazı âlimler, kıssaları "Allah'ın ordularından biri" olarak nitelendirmiştir.⁷⁸

Edebî kıssaların amacı, heyecan uyandırmak, rahatlatmak ve ilham vermektir. Bu özellik, Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinde geçen kıssalarda da açıkça görülür. O, kıssalarını sade ve anlaşılır bir üslupla aktararak istenilen mesajı kolay-

→

Resûlüne isyan ederse..." Bkz. Müslim, "Cuma" 48, (2/594).

⁷³ Müslim, "İmân" 16, (1/44).

⁷⁴ Muhammed b. Hasan ez-Zîr, *el-Kasas fi'l-hadîsi'n-Nebevî* (Riyad: y.y., 1985), 66.

⁷⁵ Yûsuf, 12/3.

⁷⁶ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 132; Kazan, *Edebî Üslup Açısından Hadis Metinleri*, 141.

⁷⁷ Koç, *Din Dili*, 132.

⁷⁸ Muhammed es-Sabbâğ, *Târîhü'l-kussâs ve eseruhum fi'l-hadis* (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1985), 12.

ca iletmiştir.⁷⁹ Ayrıca, bazı kıssaları farklı zaman ve mekânlarda, farklı amaçlarla tekrar dile getirmiştir. Bazen de iyiliğe teşvik eden kıssaları başkalarından dinlemiş ve başkalarının da dinlemesini teşvik etmiştir.⁸⁰

3. Sayılar; tüm dillerde önemli bir yere sahiptir. Arapçada ise bazı sayılar, çokluk ifade etmek amacıyla mecazî/kinâyî anlamda kullanılmıştır. Örneğin, 7, 70, 700, 40 ve 100 gibi sayılar, gerçek anlamlarının ötesinde çokluğu vurgulamak için tercih edilmiştir.⁸¹ Hz. Peygamber (s.a.s.), bu tür sayıları anlattığı konuyu daha etkili kılmak ve anlaşılır hâle getirmek için sıkça kullanmıştır. Örneğin Abdullah b. Amr'dan (r.a.) rivayet edilen bir hadiste Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرَوْحَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا تَوْجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا “Kim bir muâhed (eman verilmiş gayrimüslim) kişiyi öldürürse, cennetin kokusunu dahi duymaz. Halbuki onun kokusu kırk yıllık mesafeden alınır.”⁸² Buradaki "kırk yıl (أربعين عاماً)" ifadesi, Arapçada uzaklık ve büyüklük ifade eden mecazî bir ifadedir. “Cennetin kokusu kırk yıl uzaklıktan alınır” demek, bu nimetten ebedî uzak kalacağı tehdidinin ifade gücünü artıran bir kinayedir.

Ayrıca, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sıkça başvurduğu üsluplardan biri de tevşî'dir. Bu üslup, bir kelimenin açıklanması için ardından ona bağlı iki müfred unsurun getirilmesidir. Örneğin: الْيُسُوبُ ابْنُ آدَمَ وَتَشَبُّبٌ فِيهِ خَصْلَتَانِ: الْحِرْصُ وَطُولُ الْأَمَلِ “*Âdemoğlu yaşlanır, ancak onun içinde iki haslet: hırs ile tûl-ı emel gençliğini korur*”⁸³ hadisinde önce "iki haslet" (خصلتان) ifadesi kullanılmış, ardından bu hasletler "hırs" (الحرص) ve "uzun emel" (طول الأمل) olarak açıklanmıştır.

2.3.4. Beden Dilini Kullanması

Hatipler ve eğitimciler, muhataplarının dikkatini toplamak ve etkili bir iletişim sağlamak için beden dilini sıklıkla kullanırlar. Jest ve mimiklere dayalı bu tür davranışlar, etkili bir iletişim aracı olarak değerlendirilir.

Hadislerde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) beden diline sıkça başvurduğu görülmektedir. Konuşmaları sırasında el ve parmak hareketlerini kullanarak mesajlarını güçlendirmiş, ⁸⁴ mimiklerini etkili bir şekilde kullanmıştır. Tebessüm, yüz ifadesinde baskın bir özellik olmasına rağmen, durumun ciddiyetine göre yüz ifadesi değişiklik gösterebilmiştir.⁸⁵ Bu sayede Hz. Peygamber'in hitabeti hem duygusal

⁷⁹ Zîr, *el-Kasas fi'l-hadisi'n-Nebevî*, 164.

⁸⁰ Zîr, *el-Kasas fi'l-hadisi'n-Nebevî*, 82.

⁸¹ Konuyla ilgili bazı ayetler için bk. el-Bakara, 2/261; el-En'âm, 6/160.

⁸² Buhârî, “Cizye” 4, (No. 3166).

⁸³ Bu hadis Câhiz'in *elbeyân ve't-tebyîn* adlı eserinde geçiyor. Detaylı bilgi için bkz. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/95.

⁸⁴ Buna örnek: الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبَيْنَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ “Mümin diğer mümin için, bir kısmı diğer kısmını kenetleyen duvar gibidir buyurdu ve parmaklarını birbirine geçirdi.” Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 5 & 99.

⁸⁵ Buna örnek: Üşâme b. Zeyd hırsızlık yapmış bir kadını Hz. Peygamber'in affetmesi için aracılık yapmaya kalkınca, yüzü renkten renge girmiş ve «أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ؟» “Allah'ın hudutları konusunda mı aracılık ediyorsun” diyerek teokisini dile getirmiştir. Hadisin tamamı için bkz. Müslim, “Hudûd” 9, (3/1315).

derinlik hem de ciddiyet açısından daha etkili olmuştur.⁸⁶

2.3.5. Tekitli İfadeler Kullanması

Arap dilinde tekit, genellikle lafız tekrarı veya edatlar yoluyla yapılır ve muhatabın durumuna göre değişiklik gösterebilir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinde de konuya, makama ve muhatabın haline uygun çeşitli tekit yöntemleri kullanılmıştır.

Örneğin, bir hadisinde şöyle buyurmuştur: *أَلَا أُتِيكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ؟ ثَلَاثًا. الْأَشْرَاطُ بِاللَّهِ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَكِنًا، فَجَلَسَ فَبَا زَالَ يُكْرِرُهَا حَتَّى وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَشَهَادَةُ الزُّورِ - أَوْ قَوْلُ الزُّورِ - وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَكِنًا، فَجَلَسَ فَبَا زَالَ يُكْرِرُهَا حَتَّى* "Size büyük günahların en büyüğünü haber vereyim mi?" Bu soruyu üç kez tekrar ettikten sonra, "Allah'a şirk koşturmak, anne-babaya haksızlık etmek ve yalan yere şahitlik etmektir" demiştir.⁸⁷ Bu sırada yaslanırken doğrulmuş ve bu ifadeyi defalarca tekrar ederek derin bir etki bırakmıştır.

Bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.), muhataplarının dikkatini çekmek için önce soru sormuş, ardından tembih edati ve tekrar yoluyla tekit yapmıştır. Sahabının "keşke sussa" demeleri ise usanmışlıktan değil, Hz. Peygamber'in tekrarıyla kalplerinde oluşan derin endişe ve tesirden kaynaklanmıştır.

2.3.6. Yapmacıktan Uzak İfadeler Kullanması

İnsanın doğal olmayan ve yapmacık davranışlardan uzak durması gerektiği gibi, konuşmalarında da bu tür yapaylıktan kaçınması insan tabiatına uygun bir davranıştır. Muhatabını etkilemek veya kendini beğendirmek için dili zorlamak ve yapmacık bir hitabet sergilemek, peygamberler için olduğu kadar sıradan insanlar için de uygun bir üslup değildir.

Hiz. Peygamber (s.a.s.), konuşmalarında hiçbir zaman dilini yapay bir şekilde zorlamamış, gereksiz süslemelerden ve yapmacık secilerden kaçınmıştır. Bu doğal O'nun (s.a.s.) tebliğ ve tebyin görevindeki başarısında önemli bir yeri haizdir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'deki (Resûlüm!) De ki: "ben, olduğundan başka türlü görünenlerden (yapmacık) değilim."⁸⁸ ayeti, O'nun sade ve doğal üslubunu desteklemektedir.

Bununla birlikte, Hiz. Peygamber (s.a.s.), dua öğretirken bed'î sanatlarından olan seci' üslubunu az sayıda kullandığı görülür. Ancak bu seci'ler, kâhinlerin yapmacık ve zorlayıcı secilerinden değil, tabii ve kolay ezberlenebilir bir niteliktedir.⁸⁹ Bu üslubu, sanatsal bir amaçla değil, muhataplarının duaları daha kolay öğrenmesini sağlamak için kullanmıştır.⁹⁰

2.3.7. Yeni ve Orijinal Kelimeler Kullanması ve Bazı kelimelere yeni Anlamlar Yü-

⁸⁶ İbn S'ad, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/377.

⁸⁷ Müslim, "İman" 143, (1/91).

⁸⁸ es-Sâd, 38/86.

⁸⁹ Adnan Muhammed Zarzûr, "Simâtü'l-belâgati'n-Nebeviyye beyne'l-Câhiz ve'r-Râfi'î ve'l-'Akkâd", *Mecelletu Merkezi Buhûsi's-Sünneti ve's-Sîre* 1410-1411 (1991), 272.

⁹⁰ Detaylı bilgi için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 11/139.

lemesi

Dil, zamanla zenginlik kazanıp gelişmiş ve insanlığın temel iletişim aracı hâline gelmiştir. Arap dilinin bugün hâlâ canlılığını koruması ve dünya dilleri arasında önemli bir konuma sahip olmasında başta Kur'an ve hadisler olmak üzere İslam kaynaklarının büyük etkisi bulunmaktadır. Arapların, İslam'ın zuhuru sonrası Arap Yarımadası dışına çıkarak yeni coğrafyalara yerleşmeleri,⁹¹ Arapçanın bu bölgelerde etkin bir dil hâline gelmesine zemin hazırlamıştır.⁹²

Yukarıdaki bilgiler ışığında bakıldığında Hz. Peygamber'in (s.a.s.), hadislerindeki üslubu, Arapçanın yayılmasında ve gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. O, bazı kelimelere lugavî anlamlarından farklı, yeni anlamlar yükleyerek veya onları özelleştirip istilahi bir boyut kazandırarak dilin anlam dünyasını zenginleştirmiştir. Bazı kelimelerin anlamını daraltırken, bazılarını ise genişletmiştir.

Örneğin *“لا صُرُورَةَ فِي الْإِسْلَامِ”* *“İslam'da nikâhı terk etmek/evlenmemek yoktur”*⁹³ hadisinde geçen *صُرُورَةَ* kelimesi, aslen “men” veya “hapis” gibi genel mahrumiyetleri ifade ederken, Hz. Peygamber bu kelimeye “evlenmemek” “nikâhlanmamak” manasında kullanarak anlamını daraltmıştır. Benzer şekilde, *“هَلْ غَسَلْتَ سُرَّتَكَ إِلَّا بِالْأُمْسِ”* *“Dün (İslam'dan önce olan) hariç, çirkin olan ayıbını temizledin mi?”*⁹⁴ hadisinde geçen *سَوَاءَ* kelimesi, Kur'an'da “avret mahalli” anlamında kullanılırken, Hz. Peygamber bu kelimeye daha geniş bir anlam kazandırmış ve “söz ve davranış olarak insanı utanıracak her çirkin şey” anlamını ifade etmiştir.⁹⁵

Hız. Peygamber (s.a.s.), mevcut kelimelere yeni anlamlar kazandırdığı gibi, Arapların daha önce kullanmadığı orijinal ifadeler de geliştirmiştir. Bu ifadelerden bazıları zamanla darbimesel hâline gelmiş ve Arapçanın zenginliğini artırmıştır.⁹⁶ Örneğin, haccın menâsikine dair tırnak kesmek, bıyık kısaltmak, saç kesmek, etek tıraşı olmak, şeytan taşlamak ve kurban kesmek gibi fiilleri ifade etmek için *التَّغْتُ فِي التَّغْتِ* tabirini ilk kez kullanmış ve Arapçaya kazandırmıştır.⁹⁷ Hız. Peygamber'in (s.a.s.), ümmî olmasına rağmen Arap dili üzerindeki bu benzersiz yetkinliği, yetiştirdiği ortamın yanı sıra peygamberlik vasıflarıyla ilişkilidir. Hadislerinde derin manaları sade ve anlaşılır bir üslupla ifade ederek tebliğ görevini en etkili şekilde yerine getirmiştir. Bu ifadeler, onun özgün üslubunun bir yansımasıdır.

Sonuç olarak, Hız. Peygamber (s.a.s.), Arapçaya yeni kavramlar kazandırmış, bazı kelimelerin anlamını daraltmış, bazılarının ise anlamını genişletmiştir. Bu yönüyle, Arapçanın gelişiminde ve canlılığını korumasında büyük bir rol oynadığı açıkça görülmektedir.

⁹¹ Kazan, *Edebî Üslup Açısından Hadis Metinleri*, 82.

⁹² Corci Zeydân, *el-'Arebu kable'l-İslâm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, ts.), 34.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/312.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/215.

⁹⁵ Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs ve'l-esser* (Kahire: Dârü l-Hyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1963), 2/416; Ebu 'Ubeyd el-Kasım b. Sellâm el-Herevî, *Garîbû'l-Hadis* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1976), 1/153.

⁹⁶ Detaylı Bilgi için bkz. Mahmut Abdülmecid Abdülmecid, *Nazarâtün fîkhiyye ve't-terbeviyye fî emsâli'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992); Muhammed Câbir Feyyâd el-Alvânî, *el-Emsâl fî'l-hadîsi'n-Nebevî* (Riyad: el-Ma'hehül-'Alemlî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1993).

⁹⁷ Süyûtî, *el-Muzhir*, 1/240.

2.3.8. Tane Tane Konuşması ve Manası Açık Kelimeler Kullanması

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.), ilahî mesajları muhataplarına aktarırken temel hedeflerinden biri, sözlerinin açık, net ve etkileyici olmasını sağlamaktır. Bu, ancak tane tane, anlaşılır ve garip olmayan kelimelerin kullanılmasıyla mümkündür.

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) hitabetine bakıldığında, mesajlarını eksiksiz iletebilmek için yavaş ve tane tane konuştuğu görülmektedir. Bu konuda Hiz. Âişe (r.anha) şöyle demiştir: *"Peygamber (s.a.s.) öyle konuşurdu ki, kelimelerini saymak isteyen bir kişi rahatça sayabilirdi."*⁹⁸ Ayrıca, *"Resûlullah'ın sözleri muhatap olan herkesin rahatça anlayabileceği açıklık ve sadelikteydi."*⁹⁹ ifadeleri de bu gerçeği teyit etmektedir. Hiz. Câbir (r.a.) ise Resûlullah'ın konuşmasında tertîl (açıklık) ve tersîl (yavaşlık) bulunduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰

Öte yandan Hiz. Peygamber (s.a.s.) her zaman açık ve sade kelimeler tercih etmiştir. Bu sebeple ağızdan çıkan her söz muhatapları tarafından net bir biçimde anlaşılmıştır. Onun içindir ki Hiz. Peygamber'in bu tür ta'kîdden¹⁰¹ uzak arınmış ifadeleri, belagat konularında ve darbimesellerde örnek olarak getirilmiş ve bu alandaki uygun misaller olarak ele alınmıştır.¹⁰²

2.3.9. Din Dili/Kur'an Üslubu ile Örtüşen Dili Kullanması

Dil, bir iletişim aracı olarak duygu ve düşünceleri son biçimine kavuşturarak muhataba doğru bir şekilde iletilmesini sağladığı gibi aynı zamanda içinde bulunduğu kültürel zenginliğin de bir yansımasıdır. Bu bağlamda, İslam'ın evrensel mesajı, nazil olduğu dil olan Arapçanın yalnızca Arap toplumuna değil, hedeflediği tüm dünya toplumlarına hitap ettiğini göstermektedir.¹⁰³

Din dili denilen olgu, belirli bir yaşam tarzı ve düşünce biçimine dayanan; çeşitli bakış açılarına hitap eden ve gerçekliğin nasıl algılandığına ilişkin kavramların, belirli bir dil aracılığıyla ve belli kurallar çerçevesinde ifade edilmesi olarak açıklanmaktadır.¹⁰⁴ Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında iletişimin ana ekseninde yer alan dile çokça vurgu yapıldığı görülmektedir. Zira insan, dili kullanarak kendisini Allah'a ve diğer varlıklara ifade edebilmektedir.

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri, dil ve üslup açısından Kur'an ile kıyaslanamaz; zira Kur'an, ilahî kelimedir. Ancak hadislerde kullanılan edebî sanatlar bakımından Kur'an ile benzerlikler olduğu inkâr edilemez. Bu, Resûlullah'ın (s.a.s.), Kur'an'ın ilk muhatabı olması ve onunla iç içe bir hayat sürmesi sebebiyle tabii bir

⁹⁸ Müslim, "Zühd ve Rekâik" 71, (4/2298).

⁹⁹ Süleyman b. el-Eş'es el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), "Edeb" 21, (No. 4839).

¹⁰⁰ Tîbî, *Şerhü'l-Mışkât*, 12/3709.

¹⁰¹ Ta'kid: kelâmın kastedilen mana ve murada açık bir şekilde delalet etmemesidir. Detaylı bilgi için bk. Kazvîni, el-İzâh, 1/31; Sa'îdî, Bugyetü'l-İzâh, 20-21; Bulut, Belâgat, 44

¹⁰² Zarzûr, "Simâtü'l-belâgati'n-Nebeviyye beyne'l-Câhiz ve'r-Râfi'î ve'l-'Akkâd", 270; Kazan, *Edebî Üslup Açısından Hadis Metinleri*, 80.

¹⁰³ Ali Yıldırım, "Din Dili Dini Dil Ayırımı", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2016), 326.

¹⁰⁴ Bkz. Koç, *Din Dili*, 27; Kazan, *Edebî Üslup Açısından Hadis Metinleri*, 129.

durumdur.

Risalet sonrası hayatında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'an merkezli bir yaşam sürdüğü açıkça görülmektedir. Kendisine vahyolunan ilahî mesajları tebliğ etme görevi, onun hayatının her alanını Kur'an'la şekillendirmiştir. Nitekim Hz. Âişe (r.anha), kendisine Peygamber'in ahlakı sorulduğunda, "O'nun ahlakı Kur'an'dır"¹⁰⁵ şeklinde cevap vermiştir.

H. Peygamber'in kendisine has bir üslubunun olmasının yanında zaman zaman Kur'an'dan da kelimeler kullanmıştır. Örneğin, Ebû Hüreyre'nin (r.a.) rivayet ettiği bir hadiste şöyle buyurmuştur: رَجَعَ كَمَا وَلَدَتْهُ أُمُّهُ. "Her kim Allah (rızası) için buraya gelir/hac yapar, fahiş sözler söylemez (cinsi münasebette bulunmaz) ve (Allah'a itaatten) çıkmaz ise annesinden doğduğu gün gibi (günahsız olarak) evine döner."¹⁰⁶ Bu hadiste, makbul haccın şartları hakkında kullanılan ifadeler, Kur'an'ın ilgili ayetiyle¹⁰⁷ birebir örtüşmektedir. Bu ve benzeri örnekler, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Kur'an'ı referans alarak onun dilini ve kavramlarını hadislerinde sıkça kullandığını göstermektedir. Bu durum, onun tebliğde Kur'an'a olan bağlılığını ve Kur'an merkezli üslubunu yansıtmaktadır.

Yukarıdaki bilgiler ışığında Resûlullah'ın (s.a.s.) fesahat ve belagatiyle ilgili netice olarak şu ifadeler dile getirilebilir.

H. Peygamber (s.a.s.) dil hususunda benzersiz bir dehaya sahipti. O'nun bu dâhiliği çocukluğundan itibaren dil eğitimine tabi tutulmuş olmasındandır. O, henüz bebek iken fasih bir dil melekesini kazanması için dilin saf ve fasih olarak konuşulduğu Beni Sad kabilesine verilmiştir. Gençliğini ise Mekke'nin bulunduğu konum itibarıyla bütün kabilelerle iletişim halinde olan Kureyş kabilesinde geçirmiştir. Öte yandan edebiyatın zirvede olduğu bir dönemde edebî yönden herkesi susturup kendine hayran bırakan Kur'an'a muhatap olmuş ve onun tebliğ ve tebyini ile görevlendirilmiştir. Onun için kendisi "Ben Arapların en fasihiyim üstüne üstlük Kureyş kabilesindenim."¹⁰⁸ "Ben dâd harfî ile konuşanların en fasihiyim"¹⁰⁹ demiştir. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri fesahat ve belagat alanında Kur'an'dan sonra sözlerin en üstünü ve en fasihi olarak kabul edilmiştir.¹¹⁰

¹⁰⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 6/575; 'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 16/112.

¹⁰⁶ Müslim, "Hac" 438; (2/983).

¹⁰⁷ İlgili ayet: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ ۖ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۚ وَأَمَّا تَعْلَمُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ ۗ وَتَرَوْدُوا فَإِنَّ

﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ ۖ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۚ وَأَمَّا تَعْلَمُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ ۗ وَتَرَوْدُوا فَإِنَّ﴾ "Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur. Ne hayır işleseniz Allah onu bilir. Azık edinin; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdır. Öyleyse bana saygı duyun, ey akıl sahipleri!" el-Bakara, 2/197.

¹⁰⁸ 'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 16/65.

¹⁰⁹ Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1420), 69; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Ulûmü'l-belâga (el-me'ânî, el-beyân, el-bedî')* (y.y.: y.y., ts.), 42.

¹¹⁰ Ebu Ali el-Hasan el-Kayrevânî İbn Reşîk, *el-Umdetu fi meḥâsinî's-şî'ri ve âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/580.

Sonuç

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri hem edebî hem de dinî açıdan Arap dilinin en üstün ve etkileyici örneklerini sunmaktadır. Hadislerdeki fesahat ve belagat, Kur'an-ı Kerim'den doğrudan etkilenmiş ve onun rehberliğinde şekillenmiştir. Hiz. Peygamber (s.a.s.), hitabetinde muhataplarının sosyal, kültürel ve bireysel durumlarına göre esneklik gösteren bir üslup benimsemiştir. Az kelimeyle derin anlamlar ifade etme (icâz), gerektiğinde detaylara yer verme (itnâb), yerinde tekrarlarla mesajın vurgusunu artırma ve sade, doğal bir dil kullanma gibi özellikler, onun hitabetinin temel unsurlarını oluşturmıştır.

Bu edebî özellikler, Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) Arapçanın zenginleşmesine katkı sağladığını ve bu dili bir iletişim aracı olarak daha etkin kıldığını ortaya koymaktadır. Arapça, onun hadisleri aracılığıyla hem kelime dağarcığını genişletmiş hem de anlam derinliği kazanmıştır. Bu durum, Arapçanın İslamî değerlerin aktarımı için evrensel bir dil hâline gelmesine zemin hazırlamıştır.

Ayrıca, hadislerde kullanılan dil ve üslup, İslam toplumlarının ahlakî, hukukî ve ibadet temellerinin oluşumunda belirleyici bir rol oynamıştır. O'nun sözleri, sadece ilahî mesajların aktarımında değil, aynı zamanda bireysel ve toplumsal hayata yön veren bir rehberlik kaynağı olmuştur. Hadislerdeki kavramlar ve ifadeler hem dinî ilimlerde hem de günlük yaşamda İslam kültürünün inşa edilmesine katkıda bulunmuştur.

Sonuç olarak, Resûlullah'ın belagat ve fesahatte sergilediği eşsiz üslup, yalnızca İslamî ilimler ve Arap dilinin tarihi açısından değil, dünya edebiyatı ve kültürü bakımından da önemli bir mirastır. Hadislerin, Arap dilini zenginleştiren ve onu daha geniş kitlelere ulaştıran bu yönü hem dil bilimi hem de İslam kültürü çalışmaları için vazgeçilmez bir kaynaktır. Hadislerin bu şekilde incelenmesi, İslam medeniyetinin anlaşılmasına daha derin bir katkı sağlayacaktır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdulhamîd Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemül-lügati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsira*. 4 Cilt. Kahire: 'Alemü'l-kutub, 2008.
- Abdülmeccid, Mahmut Abdülmeccid. *Nazarâtün fıkhiyye ve't-terbeviyye fî emsâli'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaûti, vd. y.y: Muesesetü'r-Risâle, 2001.
- 'Alevî, Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Hüseynî et-Tâlibî. *et-Tirâz li esrârî'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Ansariyye, 1423.
- 'Allâm, Abdül'atî Garib Ali. *el-Belâgatü'l-'Arabîyye beyne'n-nakidayni'l-hâlidayn Abdülkâhîr el-Cürçânî ve İbn Sinân el-Hafâcî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1993.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- 'Alvânî, Muhammed Câbir Feyyâd. *el-Emsâl fi'l-hadîsi'n-Nebevî*. Riyad: el-Ma'hehü'l-'Alemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1993.
- 'Aynî, Bedruddin Mahmud b. Muhammed. *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ayûd, Osman. "Belâgatü'l-uslûbî'n-Nebevî". *Mecelletü'l-Ezher* 7/49 (1977), 897-901.
- Baytar, Yaşar Seracettin. "Hadislerde Beyân ve Bed'î İlmîyle İlgili Edebî Sanatların Kullanıma Dair Örnekler". *İslami İlimler Dergisi* 17/1 (2022), 121-153.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır. 9 Cilt. Dâru Tûkü'n-Necât, 2001.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meânî - Beyân - Bed'î*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım., 2015.
- Câhiz, 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Canan, İbrahim. "Resûlullah'ta Muhataba Göre Hareket ve Tedric Prensipleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993).
- Cürçânî, Ebûbekir 'Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 5. Basım., 2004.
- Çağmar, Mehmet Edip. *Alıştırmalarla Belâgat*. İstanbul: Yeni Zamanlar Dağıtım, 2013.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâğa tetavvur ve tarih*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 9. Basım., ts.
- Dayf, Şevkî. *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî (el-Asrû'l-câhili)*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım., 2003.
- Durmuş, İsmail. "Üslûp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/383-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'es el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasen b. Abdillâh. *Kitâbü's-sinâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî, vd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Ansariyye, 1419.
- Ekizer, Duran. *Belâgat Açısından Buhari ve Müslim'de Mecaz İçeren Hadisler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Ertürk, Mustafa. "Nebevî Sünnet'in Târihî Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'ân İslâm'ı' Söyleminin İlmî Değeri". *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 1/1 (2003), 7-29.
- Esin, Mehmet Nezir. *Zeynelabidin Çiçek ve el-Mesâilu'l-Maksûde Adlı Eseri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Hafâcî, İbn Sinan. *Sirrü'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, 1982.
- Herevî, Ebu 'Ubeyd el-Kasım b. Sellâm. *Garîbü'l-Hadis*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1976.
- Hüseynî, Abdulkadir. *el-Muhtasar fî tarihî'l-belâğa*. Kahire: Dâru Garîb, 1., 2001.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Camâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Reşîk, Ebu Ali el-Hasan el-Kayrevânî. *el-'Umdetu fî mehâsini's-sîri ve âdâbihi*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 5. Basım., 1981.
- İbn S'ad, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-*

- Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü's-Sadr, t.y.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Nasrullâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meseli's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne. Kahire: Dârü'n-Nahdati'l-Mısır, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbî'l-hadis ve'l-esser*. Kahire: Dârü lhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1963.
- Karuko, Semira. *el-Câhiz ve belâgat*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.
- Kazan, Ramazan. *Edebî Üslup Açısından Hadis Metinleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb. *el-İzâh fî 'ulûmî'l-belâga*. thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 3. Basım., ts.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *'Ulûmü'l-belâga (el-me'ânî, el-beyân, el-bedî')*. y.y.: y.y., ts.
- Müberraed, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdi es-Sümâlî. *el-Kâmil*. thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım., 1997.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin el-Haddâdî. *Feyzü'l-kadîr şerhü'l-Câmi'î's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.
- Müslim, Ebü'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Câmi'ü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Dârü lhyâi't-Turasi'l-Arabî, t.y.
- Orak, Kadriye Yılmaz. *Belâgat Geleneğimiz ve Belâgat-i Lisân-ı Osmânî*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013.
- Paşa, Ahmed Cevdet. *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*. İstanbul: Çile Yayınları, ts.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihü'l-gayb*. Beyrut: Dârü lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım., 1420.
- Sabbâğ, Muhammed. *el-Hadisü'n-Nebevî (Mustalehuu-belâgatuhu-kutubuhu)*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 4. Basım., 1981.
- Sabbâğ, Muhammed. *Târîhü'l-kussâs ve eseruhum fî'l-hadis*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
- Saraç, Mehmet Ali Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat*. İstanbul: Gökkuş Yayınları, 10. Basım., 2010.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Câmi'ü's-sağîr fî ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fî 'ulûmî'l-luga*. thk. Fuad Ali Mansur. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l Kutubi'l-İlmîyye, 1998.
- Şimşirgil, Ahmet - Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 2. Basım., 2009.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşîrûn, 1996.
- Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdullah b. Muhammed. *Şerhü'l-mışkât (el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen)*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 13 Cilt. Riyad: Mektebetu Nizâr el-Bâz, 1997.
- Uzun, Taceddin. *Rasulullah'ın Belağatı*. y.y, t.y.
- Yıldırım, Ali. "Din Dili Dini Dil Ayırımı". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2016), 323-330.
- Zarzûr, Adnan Muhammed. "Simâtü'l-belâgatî'n-Nebeviyye beyne'l-Câhiz ve'r-Râfî'î ve'l-'Akkâd". *Mecelletu Merkezi Buhûsî's-Sünneti ve's-Sîre* 1410-1411 (1991).
- Zeydân, Corci. *el-'Arebu kable'l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, ts.
- Zîr, Muhammed b. Hasan. *el-Kasas fî'l-hadîsi'n-Nebevî*. Riyad: y.y., 3. Basım., 1985.

şerhu'l-Akâ'id şârihi Ferhârî'ye Göre Kelâm Sıfatı*

The Attribute of Kalâm According to Sharḥ al-'Aḳâ'id Commentator al-Farhārī

Mustafa LEMSİ* 

Doktora Öğrencisi, Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

PhD Candidate, Kastamonu University, Social Sciences Institute, Department of Basic Islamic Sciences Theology

Muğla / Türkiye

mustafalemsi@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1221-5063>

Mustafa AYKAÇ 

Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

Assoc. Prof, Kastamonu University Faculty of Theology, Department of Kalam

Kastamonu / Türkiye

maykac@kastamonu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-3126-1070>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 25.02.2025

Accepted / Kabul Tarihi: 30.05.2025

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2025

DOI: 10.33420/marife.1646975

Cite as / Atıf: Lemsi, Mustafa- Aykaç, Mustafa. "şerhu'l-Akâ'id şârihi Ferhârî'ye Göre Kelâm Sıfatı". *Marife* 25/1 (2025) 234-251. <https://doi.org/10.33420/marife.1646975>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıfı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This article has been prepared utilizing the ongoing doctoral thesis titled "Ferhârî's Understanding of Existence, Knowledge, and Divinity in the Context of the Commentary on Sharḥ al-'Aḳâ'id (Nibrâs)" (Kastamonu University, Institute of Social Sciences). / Bu makale yazımı devam etmekte olan "şerhu'l-'Akâ'id şerhi(Nibrâs) Bağlamında Ferhârî'nin Varlık, Bilgi ve Ulûhiyet Anlayışı" başlıklı doktora tezinden (Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü) yararlanılarak hazırlanmıştır.

Şerhu'l-Akā'id Şârihi Ferhârî'ye Göre Kelâm Sıfatı

Özet

Kelâm sıfatı tartışmaları İslâm teolojisinde önemli bir yere sahiptir. Bu sıfatın mahiyeti, kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu, ezelde Allah'ın mütekellim olup olmadığı, nefsi ve lafzî kelâm tasnifleri gibi konular en tartışmalı konulardandır. Konunun teolojik boyutu ile siyasî boyutunun birleşmesiyle Mihne Dönemi diye isimlendirilen bir dönem yaşanmıştır. Bu dönemde yaşanan tartışmaların etkileri sonraki dönemlerin dinî literatürüne de yansımıştır. Bu dönemin tartışmalarının odağında Kur'an'ın Allah'ın kelâm sıfatına delâlet edip etmediği ve eğer ediyorsa hâdis olup olmadığı konusu bulunmaktaydı. Bu dönemde adından en çok söz ettiren mezhep olan Mu'tezile, sıfatlarla ilgili görüşünü tevhid ilkesi etrafında şekillendirmiştir. Kabul ettiği sıfat anlayışı sebebiyle Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğunu savunmuştur. Naslarda geçen Allah'ın konuşmasını da Allah'ın kelâmını bir mahalde yaratması olarak tevîl etmiştir. Hikmet telakkileri sebebiyle de Allah'ın ezelde mütekellim/konuşan olmadığına hükmetmiştir. Allah'ın zâtî ile sıfatı arasında hudûs/kıdem bakımından uyumunu esas aldıklarından Hanbelîler Allah'ın kelâmının ezeli, Kerrâmîler ise hâdis olduğunu savunmuştur. Ehl-i sünnet ise Allah'ın kelâm sıfatı ile ilgili olarak nefsi kelâm ve lafzî kelâm ayırımına giderek orta yolu bulan ılımlı bir görüşü savunmuştur. Bununla beraber Ehl-i sünnet içinde Allah'ın ezelde konuşan olup olmadığı ve kelâmın emir, nehiy ve haber gibi farklı şekillerde tezahür etmesinin sıfatın kendisinde bir çokluk ortaya çıkarıp çıkarmayacağı konusunda farklı görüşler vardır. Mu'tezile, Hanbelîler, Kerrâmîler ve Ehl-i sünnet arasında yaşanan bu tartışma Şerhu'l-'akā'id literatüründe ele alınan önemli konulardandır. Şerhu'l-'akā'id literatürü, Hanefî/Mâtürîdî bir âlim olan Ömer en-Neseî'nin (ö. 537-1142) 'Akā'id Metni üzerine Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) bir şerh yazması ve şerhinde Eş'arîliği ön plana çıkarması üzerine Mâtürîdî ve Eş'arî âlimlerin yazdığı şerh, hâşiye ve taliklerle oluşmuştur. Bu literatürün önemli bir müellifi de Hint alt kıtasının temsilcilerinden Ferhârî (ö.1239/1823)'dir. Ferhârî bugün Pakistan'ın Mülân bölgesindeki Kot Addu şehri civarında, Sind nehrinin güney kıyısında bir köy olan Ferhâr'lıdır. Küçük yaşta eğitim ve öğretim hayatına başlayan Ferhârî, kısa zamanda dönemin önde gelen âlimlerinden olmuş ve Mülân emirinin takdirini kazanmıştır. Çevrimiçi yapılan araştırmalar onun mezarının vefatından günümüze kadarki sürede önemli bir ziyaret mekânı olduğunu göstermektedir. Bu durum Ferhârî'nin geçmişte olduğu gibi bugün de halk içinde muteber bir ilmi kişilik olduğunu göstermektedir. Kaynaklarda Hanefî ve vahdet-i vücûdçu sûfî bir kişiliğe sahip olduğu nakledilen Ferhârî'nin bu literatüre dair yazdığı eseri Nibrâs'tır. Ferhârî'nin Nibrâs'ta ele aldığı konulardaki bakış açısının tespit edilmesi önemli Hanefî âlimlerin yetiştirdiği Hint bölgesinin itikadî konulara o dönemdeki bakış açısının anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu çalışmada bir Şerhu'l-'akā'id şârihi olan Ferhârî'nin ilgili eseri referans alınarak Allah'ın kelâm sıfatı konusundaki tartışmalarda tarafların görüşleri belirlenmeye çalışılmıştır. Yine ilgili eser üzerinden Allah'ın kelâm sıfatının Müslüman Kelâm Mezhepleri tarafından nasıl temellendirildiği konusu da açıklığa kavuşturulmuştur. Müellifin bu konu bağlamında yaptığı açıklama, tespit ve itirazlar bu literatürün önemli muhaşşî ve âlimlerine de atıfta bulunarak ele alınmıştır. Ferhârî'nin Allah'ın kelâm sıfatı tartışmaları etrafında yaptığı açıklama ve değerlendirmeler onun Ehl-i sünnet mezhebinin genel kanaatlerini benimsemekle beraber Eş'arîlik veya Hanefî-Mâtürîdîlik açısından değerlendirmelere girmediğini göstermektedir. O, Ahmet b. Hanbel gibi önder bir mezhep imamının mushafın cildinin dahi mahlûk olamayacağı gibi cahilce bir görüşü savunamayacağını belirtmekte, onun kelâmın ezeliyeti ile nefsi kelâmı kastettiğini düşünmektedir. Teftâzânî'nin Hanbelî ve Kerrâmîlerin görüşleri hakkında naklettikleri bilgilerin kontrol edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu durum onun bu konuları muhakkik bir bakış açısı ile ele almaya çalıştığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kelâm Sıfatı, Ferhârî, Şerhu'l-'Akā'id, Nibrâs.

The Attribute of Kalâm According to Sharḥ al-'Akā'id Commentator al-Farhārī

Summary

The discussions on the attribute of kalâm have an important place in the Islamic theology. The nature of this attribute, whether it is eternal or created, whether the God was a speaker/mutakallim in eternity, and the classification of the interior and literal speech are among the most controversial issues. With the combination of the theological and political dimensions of the subject, a period known as the Mihna-whose effects resonated in the religious literature of later eras- was experienced. The effects of the discussions that took place during this period were also reflected in the religious literature of the following periods. The focus of the debates of this period was on whether the Quran indicates the speech

of God and, if so, whether it was created or not. The Mu'tazila, the most talked about sect in this period, shaped its view on the attributes around the principle of tawhid. Due to the understanding of attributes that they accepted, the Mu'tazila defended that the speech of God was created. They interpreted his speech in the texts as the creation of His speech in a place. Due to their understanding of the divine wisdom, they concluded that God was not speaker/mutakallim in eternity. Since they based their view on the harmony between His essence and attributes in terms of origin/seniority, the Hanbalis claimed that his speech was eternal, while the Karramis claimed that it was created. The Ahl al-Sunnah, defended a moderate view that found a middle way by distinguishing between the spiritual and literal speech regarding the attribute of speech of God. However, within the Ahl al-Sunnah, there are different views on whether God speaks in eternity and whether the manifestation of kalâm in various forms, such as command, prohibition, and news, should lead to a multiplicity in the attribute itself. This debate between the Mu'tazila, Hanbalis, Karramis and Ahl al-Sunnah is one of the important issues discussed in the Sharḥ al-'akā'id literature. The literature on Sharḥ al-'akā'id was formed by the commentaries, hashias, and taliks written by Mâturidî and Ash'arî scholars after al-Taftâzânî (d. 792/1390) wrote a commentary on the "Akā'id text" of Umar al-Nasafî (d. 537-1142), a Hanafîan/Mâturidî scholar, and emphasised Ash'arism in his commentary. An important author of this literature is al-Farhârî (d.1239/1823), one of the representatives of the Indian subcontinent. Al-Farhârî was from al-Farhâr, a village on the south bank of the river Sindh, near Kot Addu in the Multan region of Pakistan. Al-Farhârî started his education and training life at a young age and soon became one of the leading scholars of the period and gained the appreciation of the Amîr of Multan. Online research shows that his grave has been an important place of pilgrimage since his death until the present day. This reality shows that al-Farhârî was a respected scholarly figure among today's people as he was in the past. Al-Farhârî, who is reported to have a Hanafî and wahdat al-wujûdist Sufî personality by the sources, wrote his work on this literature in Nibrâs. Determining al-Farhârî's point of view on the issues he deals with in Nibrâs will help to understand the perspective of the Indian region, where important Hanafî scholars were educated, on the theological issues at that time. In this study, al-Farhârî, who is a commentator of Sharḥ al-'akā'id, has tried to determine the views of the parties in the discussions on the attribute of God's kalâm. Through this work, the author also clarifies how the Islamic theological sects justify the attribute of God's kalâm. The author's explanations, determinations, and objections in the context of this subject have been discussed by referring to important muhashshîs and scholars of this literature. Al-Farhârî's explanations and evaluations around the discussions on God's attribute of kalâm show that he adopts the general opinions of the Ahl al-Sunnah sect, but does not engage in evaluations in terms of Ash'arîism or Hanafî-Mâturidîism. He states that a leading imam of a sect like Ahmad b. Hanbal could not defend such an ignorant view that even the skin of the mushaf could not be created, and he thinks that he meant the eternity of kalâm by the eternity of the self. He says that the information that al-Taftâzânî conveyed about the views of the Hanbalis and the Karrâmîs should be checked. This means that he tried to deal with these issues from an enlightened perspective.

Keywords: Kalâm, Attribute of Kalâm, al-Farhârî, Sharḥ al-'Akā'id, Nibrâs.

Giriş

İslâm'ın ilk şartı olan Allah'a iman, tam olarak O'nun varlığının bilgisine ulaşılması ve sıfatlarının kavranmasıyla gerçekleşebilir. Müslümanların Allah'ı ve sıfatlarını tanımaya yönelik çabaları onları naslara yöneltmiş, ilgi ve ihtiyaçları farklı olan, farklı kültürlerle mensup kişilerin nasları anlama çabası yorum farklılığını, farklı telakkileri ve birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Başta Allah'ın sıfatlarının gerçek anlamda var olup olmadıkları, varlarsa mahiyetlerinin ne olduğu meselesi ilk tartışma konusu olmuş, ilerleyen süreçte de her bir sıfatın mahiyeti ve taallukları gibi konularda ortaya çıkan anlaşmazlıklar yeni tartışma alanları oluşturmuştur. Müslüman teolojisi ve siyaset tarihinde derin kırılmalar sebep olan kelâm sıfatı tartışmaları da önemli ihtilaf konularından biri olmuştur. Kur'an'ın açık naslarından¹ dolayı her mezhep Allah'ın konuştuğunu kabul etse de bu konuşmanın ve bu

¹ Nisa 4/164; A'râf 7/143.

konuşmaya delâlet eden kelâm sıfatının mahiyetine ilişkin hususlar kelâm sıfatı tartışmalarının odağını oluşturmuştur. Bununla beraber lafzî-nefsî ve kadîm-hâdis kelâm ayrımı, kelâm sıfatının taallukları, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı ve nefsi kelâmın işitilebilir olup olmadığı konuları da kelâm kitaplarında aynı başlık altında ele alınmıştır.

Müslüman tarihinde önemli bir dönüm noktası olan Mihne döneminin yaşanmasında dinî bir unsur olarak öne çıkan kelâm sıfatı tartışmaları tarihi süreçte kelâm eserlerinde devam ettirilmiştir. Tahkik metodunun öncelendiği Muteahhir Kelâm'ın şerh ve hâşiye döneminde kelâm sıfatı hakkındaki tartışmaların nasıl gerçekleştiği merak konusu olmuştur. Şerh ve hâşiye döneminde sözü en çok edilen telif geleneklerinin başında Şerhu'l-'akâ'id hâşiye geleneği gelmektedir. Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537-1142) 'Akâ'id Metni'ne Şerhu'l-'akâ'id adında bir şerh yazarak konuları Eş'arî bakış açısıyla değerlendirmesi Hanefîlerin tepkisini çekmiş ve Teftâzânî'nin Şerhu'l-'akâ'id'inin üzerine çok sayıda şerh, hâşiye, ta'liklerin yazılmasıyla da "Şerhu'l-'akâ'id hâşiye literatürü" oluşmuştur.²

Çalışmada, Şerhu'l-'akâ'id'e bir şerh yazarak literatüre katkıda bulunan Ferhârî'nin (ö.1239/1823) kelâm sıfatı'nın mahiyeti, Allah'ın ezelde mütekellim olup olmadığı, Kelâm sıfatının kısımlarının teaddüd-ü kudemayı gerektirip gerektirmediği gibi konular ele alınacaktır.

Kaynaklarda farklı şekillerde (Ferhârî, Ferhârevî, Feryahârî, Pirhârvî, Bîrhârî) geçmekle beraber yaygın kullanıma göre tam adı Abdülaziz b. Ahmed el-Hâmid el-Kureyşî el-Ferhârî el-Multânî olan Ferhârî, Ferhâr'da doğmuş çok yönlü bir âlimdir. Pakistan'ın Mûltan³ bölgesindeki Kot Addu şehrine yakın bir köy olan Ferhâr, Sind nehrinin güney kıyısında bir yer olup Ferhârî'nin kendi ifadesiyle tatlı suların ve temiz havanın olduğu bir köydür.⁴ Kaynaklarda Muzaffergarh şehrine yakın bir yerde yaşadığı da zikredilmektedir.⁵ (Haritası için bk: EK1)

Ferhârî küçük yaşta kendi babasında hafızlık yaptıktan sonra Mûltan'daki âlimlerden ders almaya başlasa da kaynaklar onun bazı meseleleri anlamakta güçlük çektiğinden bahsedilmektedir. Bununla beraber eğitimine yılmadan devam eden Ferhârî kısa sürede hem halk hem de dönemin Mûltan emiri Şah Nevâz Han katında saygınlık kazanmıştır.⁶ Yaşadığı bölgenin en saygın âlimlerinden olan Ferhârî çok sayıda eser yazmıştır. Eserlerinden en meşhuru Teftâzânî'nin Şerhu'l-'akâ'id adlı eserine yazdığı şerh olan Nibrâs'tır. Vefatından kısa bir süre önce, h.1239 senesinde tamamlamış olan bu eser birçok defa basılmıştır. Diğer eserlerinden bazıları ise Merâmû'l-kelâm fi ilmi'l-kelâm, Kevşeru'n-nebî fi uşûl'l-hadîs, en-Nâhiye 'an ta'ni

² Mustafa Aykaç, "Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şerhu'l-'Akâ'id Hâşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme", *Kader* 18/1 (2020), 5.

³ Pakistan'ın Pencap bölgesine bağlı tarihi yapıları ile öne çıkmış merkezi bir şehirdir. Medrese ve türbelerin çok sıklıkla karşılaşıldığı bu şehirde Türk-Hint mimarisinin özelliklerine sıklıkla rastlanmaktadır. Bk. Azmi Özcan, "Mûltan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/548-549.

⁴ Ebu Abdurrahmân Abdülazîz b. Ebî Hafs Ahmed b. Hâmid el-Kureyşî el-Ferhârî, *Zümurrudd-u aḥḍar ve yâḥut-u aḥḥar* (Londra: Wellcome Library, Asian Collection, WMS Arabic 72, ts.), 265.

⁵ G.W Leitner, *History of Indigenous Education in the Punjab Since Annexation and In 1982* (Punjab: Languages Department, 1971), 152.

⁶ Muhammed Şefkatullah, *es-Selsebil fi tefsîrî't-tenzil* (Pakistan: Pencap Üniversitesi, Doktora Tezi, 1970), 34.

emîrî'l-mü'minîn Muâviye, Zümurrud-u aḥdar ve yâkut-u aḥmar, 'Anberun eşheb, Ni'me-l-vecîz fî i'câzi'l-Kur'ân-i'l-'azîz, es-Şamşâm, es-Sırru'l-mektûm mimma aḥfâhu'l-müteḥaddimûn, el-İksîru'l-a'zam, el-Yâkût, Ma'cûnu'l-cevâhir, es-Selsebîl fî tefsîri't-tenzîl, İmân-ı kâmil ve et-Tiryâk'tır.⁷

Ferhârî, Hint alt kıtasında yaygın olan Çiştî tarikatına mensup bir âlimdir. Fikrî arka planında vahdet-i vücûd telakkisi yatan Çiştîlik, Allah'tan uzaklaştıracağı düşünerek şahsî mülkiyeti, öç almayı, devlet adamlarıyla ilişki kurmayı hoş görmeyen bir anlayışa sahiptir.⁸ Tasavvufî bir kimliğe sahip olmakla beraber kelâmî konulara da ilgi duyan Ferhârî'nin itikadî görüşlerinin araştırılmasının Hint alt kıtasının sûfî din anlayışının itikadî konulara bakış açısını yansıtması bakımından önemli olduğunu düşünüyoruz.

1. Ferhârî'nin Kelâm Sıfatına Bakışı

1.1. Kelâmın Mahiyeti Meselesi

En yüce ve aşkın olan Allah, yaratılmışlarla olan münasebetlerini kelâmı vasıtasıyla bildirir. Ancak bu kelâmın yaratılmışların kelâmına benzemediği genel kabul olsa da Allah kelâmının mahiyetinin ne olduğu önemli bir tartışma konusu olmuştur. Kelâm sıfatı hakkında yaşanan tartışmalar Mu'tezile, Hanbelîlik, Ehl-i Sünnet ve Müşebbihe-Mücessime gruplarının (özellikle Kerrâmîye'nin) konuya ilişkin görüşleri etrafında şekillenmiştir. İhtilafın ilk basamağında kelâm sıfatı ile Allah'ın zâtı arasındaki ilişkinin nasıl olduğu konusu yer almaktadır.

Tevhid ilkesinden yani tek kadîm varlığın Allah olması gerektiğinden hareketle Allah'a atfedilen tüm sıfatların hâdis olması gerektiğini düşünen Mu'tezile, kelâm sıfatını da Allah'ın zâtından ayrı ve hâdis kabul etmiştir. Bu telakkisinin temeline tevhid ilkesini koyan ve Allah'ın kelâm sıfatına delalet etmesi sebebiyle Kur'an'ın da hâdis olduğunu söyleyen Mu'tezile "Onlara Rahman'dan muhdes bir zikir gelsin ki onlar ondan yüz çevirmesinler"⁹ ayetini bu kanaatlerine delil olarak getirmiştir. Kur'an'ın ses, harf, şekil, ayet, sure, cüzlerden müteşekkil olmasını; başının, sonunun, bölümlerinin olmasını Kur'an'ın hudûsu hususunda aklî deliller olarak öne süren Mu'tezile aynı zamanda kelâm sıfatının da hudûsunu ispat etmeye çalışmaktadır.¹⁰

Allah'ın zâtıyla kâim olması sebebiyle Allah ile sıfatları arasında uyum olması gerektiği fikrinden hareket eden Hanbelîler, ezeli olan Allah'ın, kelâm sıfatının da ezeli olması gerekliliğini iddia etmişlerdir. Zira ezeli olan Allah'ın zâtı, yaratılmış olan hâdis niteliklere mahal olamaz.¹¹ Aynı fikirden hareket eden Kerrâmîler de teşbih ve tecsim anlayışlarıyla uyumlu olarak Allah'ın hâdislere mahal olmasında,

⁷ Diğer eserleri için bk. Muhammed Ali Erdem, *En-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâ'id Adlı Eseri Bağlamında Abdülazîz el-Ferhârî'de Bilgi Teorisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 14-15.

⁸ Khaliq Ahmad Nizami, "Çiştîye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/343-345.

⁹ Şuarâ 36/5

¹⁰ Kadı Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 66.

¹¹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/150.

kelâm sıfatının da Allah'ın zâtında kâim hâdis bir sıfat olmasında sakınca görmemiştir.¹²

Ehl-i sünnet ise nefsi ve lafzi kelâm ayırımı yaparak bu görüşlerin arasını bulacak şekilde bir görüş serdetmiştir. Nefsi kelâm (kelâm-ı nefsi) konuya dair Allah'ın zâtındaki manayı ifade ederken bu mananın söz, yazı ve şekle bürünen haline de lafzi kelâm (kelâm-ı lafzi) denilmiştir. Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın bir sıfatı olan kelâm sıfatı ezeli iken, bu sıfatın yaratılmışların anlayacağı şekle girmiş hali hâdistir. Diğer ifade ile nefsi kelâm ilâhi bir yapı arz ettiğinden ezeli iken, lafzi kelâm ezeli değil, hâdistir.¹³ Nefsi kelâmın hakikati, görünen âlemde konuşan kimsenin içinde idare ettiği mana olarak ifade edilmektedir. Konuşan kimse bu manayı bazen diliyle, bazen yazıyla, bazen de işaretlerle tabir edebilir. Her ne kadar dil, yazı ve işaret birbirinden farklı olsa da her birinin mefhumu tek bir manaya delalet etmektedir.¹⁴

Ferhârî Ehl-i sünnet'in Allah kelâmı hakkında nefsi ve lafzi kelâm ayırımını benimsemekte ve kelâm-ı nefsi telakkisini insanın içinde var olan mananın dışı vuruşu olarak açıklamaktadır. Nefsi kelâm her emreden, nehyeden veya haber verenin ifadeleri içinde yer alan bir manadır. Bu açığa çıkma/dışa vurum; yazı, söz veya işaret ile olmaktadır. İşte bu mana, kelâm-ı nefsidir. Ayrıca bu mana tek bir şey olup haddi zatında farklılık arz etmez. Ancak bu manadan dışı yansıyan şeyler ise farklılık arz edebilir. Bu sebeple de farklılık arz etmeyen "mana" farklılık arz eden şeyden başka bir şey olur.¹⁵ Zira içimizde oluşan mana, ibârelerin değişmesiyle değişkenlik göstermez. Ferhârî ile aynı hususa dikkat çeken Muslihuddin Kesteli (ö. 901/1496) konuyu aynı manaya delâlet eden iki farklı lafız ile açıklamaktadır. O, "Zeyd ayakta"dır" ile "Zeyd ayakta olma vasfını taşıyandır" sözlerinin tek bir manayı ifade edeceğini söyleyerek nefsi kelâmın tek oluşunu ispat etmeye çalışır.¹⁶

Ferhârî'ye göre kelâm-ı nefsinin var olduğunun delili icmâ ve peygamberlerden tevatürle gelen rivayetlerdir. Allah'ın kelâm sıfatıyla muttasıf olmaması da düşünülemez. Kelâm-ı lafzinin ise Allah'ın zâtıyla kâim olması mümkün değildir. Zira hâdis olan şeyler Allah'ın zâtıyla kâim olamaz. Bu sebeple de kelâm-ı nefsi Allah'ın zâtıyla kâim kadim bir sıfattır. Lafzi ve nefsi kelâm haricinde üçüncü bir kelâm çeşidi de yoktur.¹⁷

Ferhârî'nin lafzi kelâma dair açıklamaları, Ehl-i sünnet'in telakkisi doğrultusundadır. Ona göre lafzi kelâm harf ve seslerden müteşekkildir. Bunlar ise hâdis

¹² Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemâl (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2014), 65; Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409), 4/143-145; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/150.

¹³ Muhammed Abdülazîz el-Ferhârî, *en-Nibrâs*, thk. Muhammed Yakûb Reşîd vd. (Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-Büsrâ, 2015), 222.

¹⁴ Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM, 2014), 117-118; Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, ed. İlyas Çelebi, çev. Ramazan Biçer (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 192-193; Molla Ahmed el-Cüneydî, *Hâşiyetü Molla Ahmed 'alâ şerhi'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye. Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ şerhi'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye*, nşr. Abdülkerim (Mektebe-i İslamiyye Mîzânü Markîb, 1392), 1/119.

¹⁵ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 222.

¹⁶ Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kesteli, *Hâşiyetü'l-Kesteli 'alâ şerhi'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye. Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ şerhi'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye içinde*, ed. Mer'î Hasan er-Reşîd (Lübnan: Dâr Nuru's-Sabâh, 2012), 295.

¹⁷ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 233.

arazlardır. Dolayısıyla harf ve seslerden oluşan kelâm hâdis olup Allah'ın kelâmı olması düşünülemez.¹⁸ Tekellüm (beşerin konuşması) dediğimiz şey ise, bir ifadede söylenen ibarenin, içerisinde bulunan bir harften sonra başka bir harfin söylenmesiyle mümkün olmaktadır ve hâdistir.¹⁹

Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında yaşanan tartışmanın temelinde Mu'tezile'nin kelâm-ı nefsiyi kabul etmemesinin yattığını söyleyen Ferhârî'ye göre Mu'tezile "kelâm-ı nefsi" kavramını reddederek, Allah'ın kelâmının sonradan yaratılmış lafızlardan ibaret olduğunu savunmaktadır.²⁰ Ferhârî lafzî ve nefsi kelâm hususunda Mu'tezile ile olan tartışmanın özüne değinerek meselede iki taraf arasında aslında büyük uçurumlar bulunmadığına temas eder. Zira Ferhârî'ye göre Mu'tezile ile Ehl-i sünnet'in arasındaki ihtilafın kaynağı kelâm-ı nefsinin kabul edilip edilmemesi meselesidir. Her iki taraf kelâm-ı nefsinin ispatı ve nefyi hususunda ihtilaf etmese, esasen ortada bir tartışma konusu da kalmayacaktır. İhtilaf; "Biz 'Kur'an mahlûk değildir' dediğimizde kelâm-ı nefsiyi kastederken, onlar da "Kur'an mahlûktur" dediklerinde kelâm-ı lafzîyi kastetseler bir sorun da kalmayacaktır. Biz zaten lafız ve harflerin kadîm olmadığını, Mu'tezile'nin de dediği gibi hâdis olduğunu kabul ediyoruz. Ancak onlar, kelâm-ı nefsinin varlığını kabul etmiyorlar"²¹ cümleleriyle anlatan Ferhârî'ye göre Mu'tezile kelâm-ı nefsiyi kabul etse, Ehl-i sünnet gibi onun kadîm olduğunu söyleyecekti.

Ferhârî Hanbelîlerin Allah'ın kelâm sıfatı hakkındaki görüşlerini anlatırken Ahmed b. Hanbel'i diğer Hanbelîlerden farklı değerlendirmektedir. Ferhârî Hanbelîlerin cehalet veya hut da inatlarından dolayı ses ve harflerden oluşan kelâmın da kadîm olduğu görüşüne sahip olduklarını aktarmaktadır. Hanbelîlerden bazılarının "cilt ve kapak da kadîmdir" şeklinde ifadeler sarf ettiklerini, hatta içlerinden bazılarının "Kur'an'ın yazılacağı cisim hâdis iken yazıldıktan sonra kadîm olacağı" şeklinde de görüşlerinin olduğunu nakletmektedir.²² Ancak Ferhârî, cilt ve kapağın dahi kadîm olduğu görüşünün²³ çok gülünç olduğunu, akli çok az olan bir kimseden bile bu tür sözlerin ortaya çıkmasının mümkün olmadığını, bunun Hanbelî mezhebine mensup bazı cahillerin ortaya koyduğu bir şey olduğunu açıkça söyleyerek Ahmed b. Hanbel'i bu görüşten tenzih etmektedir. Kelamcıların, görüşleri sebebiyle Hanbelîleri müthiş derecede zemmettiğini, hâlbuki Ahmed b. Hanbel'in Hanbelîlerin imamı olduğunu yineleyerek ona karşı aşırı eleştirel tavra karşı duruş ortaya koymaktadır.²⁴ Ferhârî diğer bir eserinde ise mezhep imamlarının Müslüman imamları olduğunu, bu sebeple Hanbelîlerin kelâm sıfatı hakkındaki genel ifadelerinin nefsi kelâmın kadîm olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemektedir.²⁵ Ferhârî ile aynı şeyi düşünen diğer bir Şerhu'l-'akâ'id muhaşşisi Ramazan Efendi

¹⁸ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 225.

¹⁹ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 225.

²⁰ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 222.

²¹ Bu hususta, "Allah'ın kelâm-ı nefsinin varlığı noktasında hemfikir oluşu"na dair Ferhârî'nin tam aksi görüş için bk. Hasan Sefa Turan, *Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Varlık Ve Ulûhiyet* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 171.

²² Ferhârî, *en-Nibrâs*, 231; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/150.

²³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 4/144-145.

²⁴ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 231.

²⁵ Abdülâzîz el-Ferhârî, *Merâmu'l-kelâm fî 'akâ'id il-islâm* (Karaçi-Pakistan: Zamzam Publisher, 2020), 88.

(ö.1025/1616) de “Kur’ân’ın müşahhas olarak kadîm olması bir çocuğun dahi söylemeyeceği bir şey iken müçtehit imamlardan biri olan Ahmed b. Hanbel’in bunu söylemesi nasıl mümkün görülebilir”²⁶ diyerek Hanbelîlerin fikirlerinin daha titiz irdelenmesi gerektiğinin altını çizmektedir.

Teftâzânî’nin, Kerrâmiyye’nin kelâm sıfatının mahiyetine dair kanaati olarak aktardığı “Allah’ın kelâmı bir araz olup, ses ve harflerden müteşekkildir, buna rağmen kelâm sıfatı kadîmdir”²⁷ ifadesini Ferhârî reddetmektedir. Ferhârî, Teftâzânî’nin bu kaniya Kerrâmiyye içerisinde birkaç kişinin kelâm sıfatının kadîm olduğunu söylemesinden hareketle varmış olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre Teftâzânî’nin bu ifadeleri onun Kerrâmiyye konusundaki görüşlerinde mütesâhil bir tutum benimsediğini göstermektedir.²⁸ Zira Ferhârî’ye göre, Hanbelîler kelâm sıfatının kadîm olduğu görüşünü savunmaktadır. Buna mukabil Kerrâmiyye, hâdislerin Allah’ın zâtıyla kâim olabileceğini kabul ettiğinden kelâm sıfatının hâdis olduğunu ileri sürmektedir.

Ferhârî’nin Hanbelî ve Kerrâmîlerin kelim sıfatı hakkındaki görüşleri hakkındaki değerlendirmeleri ile Cürcânî’nin değerlendirmeleri benzerlik arz etmektedir.²⁹ Bu durum Ferhârî’nin muhtemel kaynakları arasında Cürcânî de olabileceğini düşündürmektedir. Ancak Ferhârî’nin Ahmed b. Hanbel’in kelâmın kadîm olduğuna dair görüşünün kelâm-ı nefsiyi kabul ettiğini gösterdiğine dair yorumu kaynaklarda çokça zikredilmeyen bir bilgidir.

Mu‘tezile hakiki manada Allah’ın kelâm sıfatının olduğunu kabul etmemekle beraber, mevcut naslar sebebiyle Allah’ın mütekellim oluşunu inkâr edemediğinden Allah’ın mütekellim oluşunu bir mahalde ses ve harfler yaratmak olarak tanımlamıştır. Yani Allah’ın mütekellim olmasını, O’nun kudretiyle bir kelâmın ortaya çıkmasından ibaret görmüşlerdir. Buna göre cisim ve arazların yaratılması ile kelâmın yaratılması arasında fark kalmaz.³⁰ O halde Allah’ın mütekellim olması, kelâma güç yetirmek ve onu bir mahalde yaratmaktan başka bir anlam ifade etmez. Ferhârî’ye göre bu anlayışıyla Mu‘tezile Allah’ın mütekellim oluşunun başkasıyla kâim bir kelâm ile gerçekleştiğini iddia eder. Başkasıyla kâim olma ifadesindeki “başka” da onlara göre levh-i mahfûz, Cibrîl veya Hz. Mûsâ ile konuşan ağaçtır.³¹ Mu‘tezile Tur dağı, Hz. Musa ile konuşan ağacı, havayı, Cibril’i veyahut da Hz. Peygamber’i Allah’ın kendi kelâmını yaratması için birer mahal olarak görmüştür. Buna uygun olarak da Allah’ın konuşmasını da Allah’ın yazı şekillerini levh-i mahfûzda yaratması olarak tevil etmişlerdir. Daha sarîh bir ifadeyle, onlara göre Allah’ın yaratmasına konuşma denilebilir. Her ne kadar bu ses ve harfleri telaffuz etmese de yaratması

²⁶ Muhammed el-Haneffî el-Bihîştî Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazân Efendi. Mecmûatu’s-Seniyye ‘alâ Şerhi’l-‘akâ’idi’n-Nesefiyye içinde*, ed. Mer’î Hasan er-Reşîd (Lübnan: Dâr Nuru’s-Sabâh, 2012), 308.

²⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-‘akâ’idi’n-Nesefiyye*, 65.

²⁸ el-Ferhârî, *en-Nibrâs*, 225; Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh İsfarayînî, *Hâşiyetü’l-‘İşâm ‘alâ şerhi Sa’düddîn et-Teftâzânî ‘ale’l-‘Akâ’idi’n-Nesefiyye. Mecmûatü’l-havâşî’l-behiyye ‘alâ şerhi’l-‘akâ’idi’n-Nesefiyye*, nşr. Abdülkerim (Mektebe-i İslamiyye Mîzânü Markûb, 1392), 2(İkinci Cildin Eki)/180.

²⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/150.

³⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *el-İşâre fî usûli’l-kelâm (Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri)*, çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 198.

³¹ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 225.

konusması için yetmektedir.³² Ferhârî'ye göre Mu'tezile'nin belirttiği gibi Allah'ın mütekellim olması bir mahalde ses ve harfleri yaratmak veya levh-i mahfûzda harfleri yaratmak değildir. Zira konuşmak kelâmı yaratmak değil, konuşma eylemini biz-zat yerine getirmektir.³³

Mu'tezile tevhi'd ilkesine yönelik yorumları sebebiyle Allah'ın ezeli sıfatlarından olan kelâmı tevil ederek açıklamıştır. Onların kelâmı Allah'ın bir fiil sıfatı olarak kabul etmeleri, kelâmının yaratılmış olacağı fikrine ulaştırmıştır. Fakat Mu'tezile'nin bu görüşüne göre taş atıp da taşın hareket etmesini sağlayan kişiye "hareket eden" adı verilmesi gerekmektedir.³⁴ Ancak hareket edenin, hareketin kendisinde gerçekleşen olduğu açıktır. Yoksa başka bir cisimde bu hareketi ortaya çıkarana "hareket eden" dememiz mümkün değildir.³⁵ Şayet hareket eden hareketi yaratan olsaydı bu surette Allah'ın arazlarla muttasıf olması gerekirdi. Yine siyahı yaratması sebebiyle O'nun için "siyah" demek de mümkün olurdu. Ancak Allah'ın bu tür vasıflardan münezze olduğu açıktır.³⁶

Bir Şerhu'l-'akâ'id muhaşşisi olan İsmüddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538), mütekellim olmanın kelâmı bir mahalde yaratmak anlamına geldiğini iddia etmenin lügate aykırı olduğunu söylemektedir. İsferâyînî, bu düşüncelerinden dolayı Mu'tezile'ye "konunun hakikatine vakıf olmayan avam" nitelemesi yapmaktadır.³⁷ Ferhârî de İsferâyînî gibi tüm dildilerin icmâsı ile "bir işin failinin, o işi yerine getiren kimse" olacağını dile getirmek suretiyle Mu'tezile'nin bu iddiasına karşı gelmekte ve Mu'tezile'nin sarf ettiği "konuşmak, kelâmın yaratılmasıdır" şeklindeki sözün dikkat ve önem atfedilecek bir iddia olmadığını söylemektedir.³⁸

Kelâm sıfatının mahiyeti tartışmalarında ele alınan konulardan biri de Allah kelâmının hâdis/yaratılmış olup olmadığı meselesidir. Kelâm sıfatı etrafındaki tartışmaların damgasını vurduğu, motivasyon kaynakları arasında dinî sâikler kadar siyâsî sâiklerin de bulunduğu³⁹ Mihne Döneminin dinî veçhesi, Kur'an'ın mahlûk/hâdis olup olmadığı hususunda yaşanan tartışmalarla şekillenmiştir. Ehl-i

³² Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. İbrâhim Ebyârî (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1962), 7/3-5; el-Ferhârî, *en-Nibrâs*, 236; Fahreddin Râzî, *el-Muhassal (Ana Hatlarıyla Kelam ve Felsefe)*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 151; Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn (Mâtürîdiyye Akâidi)*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV, 2015), 75.

³³ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 225; Aynı hususta Ramazan Efendi'nin değerlendirmeleri için bk: Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazân Efendi. Mecmûatu's-Seniyye 'alâ Şerhi'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye içinde*, 312.

³⁴ Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed es-Siyâlkûtî, *Hâşiyetü's-Siyâlkûtî 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye, Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ Şerhi'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye.*, nşr. Abdülkerim (Mektebe-i İslamiyye Mîzânü Markib, 1390), 1 (Birinci Cildin Eki)/264.

³⁵ el-Cüneydî, *Hâşiyetü Molla Ahmed 'alâ Şerhi'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye. Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ Şerhi'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye.*, 1/125; es-Siyâlkûtî, *Hâşiyetü's-Siyâlkûtî 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye, Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ Şerhi'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye.*, 1 (Birinci Cildin Eki)/261.

³⁶ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 224.

³⁷ İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-'İşâm 'alâ Şerhi Sa'düddîn et-Teftâzânî 'ale'l-'Akâ'id-i'n-Nesefiyye. Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ Şerhi'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye.*, 2 (İkinci Cildin Eki)/180.

³⁸ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 224.

³⁹ Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Siyasetle İmtihani: Mihne Süreci.", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, ed. Hayati Hökelekli - Vejdi Bilgin (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015), 169-170.

hadisin halk üzerindeki etki alanının bastırılması amacıyla konu hakkındaki tartışmaların dönemin Mu'tezile kalamcıları tarafından ön plana çıkarılması, dönemin halifesi Ebû Ca'fer (Ebü'l-Abbâs) Abdullâh el-Me'mûn'un da bunu desteklemesi mihne sürecinin başlamasına sebep olmuştur.⁴⁰ Böylece devlet politikası haline gelen mihne siyaseti, Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmenin gerekliliği üzerinden dönemin Ehl-i hadis âlimlerine baskı kurmaya çalışmıştır. Kelâmî literatürde "Halku'l-Kur'an Meselesi" şeklinde meşhur olan bu tartışmanın temelinde Allah'ın kelâm sıfatına mahiyetine yüklenen anlamlar yatmaktadır.

Ferhârî'ye göre Ehl-i sünnet eserlerinde, Ehl-i sünnet'in genel kabulüne uygun olarak, "Kur'an'ın Yaratılmamışlığı/Adem-i Halku'l-Kur'an" şeklinde bir başlıklandırma olması gerekirken, meselenin Mu'tezile'nin ele aldığı şekilde "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi/Halku'l-Kur'an" diye meşhur olduğu için bu türden bir isimlendirmeye gidilmiştir.⁴¹ Ona göre gözden kaçmaması gereken önemli bir nokta, "Allah'ın kelâmı mahlûk değildir" ifadesi ile "Kur'an mahlûk değildir" ifadesi arasında farkın olmasıdır. Zira Kur'an denilince akla ilk olarak kelâm-ı lafzî gelmektedir. Ancak "Allah'ın kelâmı" denildiğinde ise kelâm-ı nefsî anlamı gelmektedir. Bu manada Allah'ın kelâmı olarak Kur'an kastedildiğinde kelâm-ı nefsî anlamındaki kadîm olan kelâm düşünülmelidir.⁴² Aynı konuya temas eden diğer bir haşiye müellifi Abdullah el-Eyyûbî'ye (ö.1252/1836) göre "Allah'ın kelâmı" yerine "Kur'an" lafzının kullanılması sebebi, "Allah'ın kelâmı" ifadesinin kelâm-ı nefsî için kullanımının yaygın olmasıdır. Bu sebeple de "Kur'an Allah kelâmıdır" ifadesi ile lafzî kelâmın anlaşılmasının önüne geçilmek istenmiştir.⁴³

Ferhârî, Mu'tezile'nin halku'l-Kur'an meselesinde kanaatini onların birkaç deliliyle özetlemekte, fazla ayrıntıya girmeden konuyu kısa bir değerlendirmeye birtirmektedir. Mu'tezile'ye göre kelâm-ı nefsînin nefyedilmesinin ve Kur'an'ın hâdis olduğunun delili, Kur'an'ın hudûs alametleri taşımasıdır. Bu özelliklerden birisi teliftir. Telif ise harf, ayet ve surelerden meydana gelmektir. Diğeri ise tanzimdir. Tanzim de inci dizisi gibi bir üslupta olmak manası taşımaktadır. Her telif ve tanzim edilen şey mahlûktur. Bunun yanında inzal ve tenzil ile muttasıf oluş da hudûs alametleridir. Zira Allah'ın zâtı ile kâim olan sıfatın nüzulü muhaldır. Kur'an'ın Arapça olması, işitilebilir olması da hudûs göstergesidir. Zira işitilebilir olmak o şeyin ses olduğunun kanıtıdır. Ses de havayla kâim olan bir arazdır ve hâdistir. Bununla beraber Kur'an'ın fasih olması, bir kısmının mensuh olması da Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmışlığına dair delilleridir. Zira nesh mevcut hükmün kaldırılması veya sonlandırılmasıdır. Bu, "Kadîmliği sabit olanın yokluğu mümkün değildir" kaidesinin gereğidir.⁴⁴ Ferhârî sıraladığı Mu'tezile'ye ait bu delillerin Hanbelîlere yönelik itirazlar olduğunu dile getirmektedir. Zira Hanbelîler lafzın kadîm olduğunu iddia etmişlerdir. Ehl-i sünnet ise lafızların kıdemini savunmamaktadır. Bu yüzden Mu'tezilîlerin ortaya koydukları deliller Ferhârî'nin benimsediği Ehl-i sünnet'in konu ile ilgili genel

⁴⁰ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/26-27.

⁴¹ Ferhârî, en-Nibrâs, 232.

⁴² Ferhârî, en-Nibrâs, 230-231.

⁴³ Eyyûbî, Hâşiye-i Hayâlî-i Eyyûbî, 253.

⁴⁴ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî fî ebvâbî't-tevhîd ve'l-'adl*, 7/6-13; el-Ferhârî, en-Nibrâs, 232-233.

görüşüne karşı geliştirilmiş değildir.⁴⁵

Ferhârî'nin Ahmed b. Hanbel'in görüşleri ile cahil Hanbelîler diye nitelediği kimselerin görüşleri arasında farklılıklar olduğu, hatta onun kelâm-ı nefsiyi kabul etmiş olabileceğine dair ifadeleri onun bir nevi Ahmed b. Hanbel savunusu yaptığı şeklinde yorumlamaya müsaittir.

1.2. Kelâm Sıfatının Kısımlarına Dair Tartışmalar

İnsan, Allah'ın kelâmı sebebiyle birtakım sorumluluklar içeren vahye muhatap olmaktadır. Emir ve nehyin olmadığı bir yerde sorumluluktan, kulluk ve itaatten bahsetmek mümkün olmamaktadır.⁴⁶ Kelâm sıfatının varlığı ve mahiyeti yanında emir, nehiy, haber, istifham ve nida gibi kısımlara ayrılmasının kelâm sıfatının hadd-i zâtında bir değişiklik veya çokluk meydana getirip getirmeyeceği, tevhidi ihlal eden bir mesele olup olmadığı da kelimacılar tarafından tartışılmıştır. Kelâm sıfatının bir/tek olup, emir, nehiy ve haber şeklinde farklı sıfatlardan oluşmadığı, ancak taalluklarına göre emir, nehiy ve haber gibi kısımlara ayrıldığı genel bir kabul olarak belirmektedir.⁴⁷

Ferhârî, Fahreddîn Râzî'nin (ö. 606/1210) kelâm sıfatının emir, nehiy, haber, istifham ve nida olarak beş sıfattan oluşacağı yönündeki ifadesini⁴⁸ kabul etmez. Çünkü kelâm sıfatının zâta müstenid olması kabul edilecek olursa bu ya ihtiyâr ya da icâb ile olabilir. Eğer ihtiyâr ile olursa ihtiyâra muhatap olanda hudûsun gerçekleşeceğinden dolayı kadîm olanın ihtiyâr ile sâdir olması uygun düşmez. Şayet kelâm icâb ile zâta müstenid olursa bunun sonucunda ise ya sonsuz kelâmların var olması yahut da tercih bilâ müraccih (tercih edici olmadan tercih) olması gerekir ki bu, batıl bir görüştür.⁴⁹ Böylece Ferhârî kelâm sıfatının bir olup emir, nehiy, haber, istifham ve nida gibi kısımlara ayrılmasının taalluklara göre olacağını ifade etmektedir.⁵⁰

Ferhârî, kelâmın zâta müstenid oluşunun icâb, ihtiyâr veya kendiliğinden olması hükmünün her halükarda yanlış bir sonuç ortaya çıkaracağından, kelâmın bölünmeyi ve farklı parçalara ayrılmayı kabul etmeyen ezeli bir nitelikte olması gerektiğini vurgular. O, bu meseleye farklı bir cihetten yaklaşarak şöyle de bir açıklama getirir: "Şayet kelâm sıfatının birden çok sıfattan oluşu sabit olursa sıfatların yedi veya sekiz olması durumu da boşa çıkmış olur. Bu sebeple buradaki delil sûflerin sıfatların ispatının sonsuz olması görüşünü destekleyen bir delil olmasına sebep olacaktır."⁵¹ Zira bu sebeple, sıfatları ispat veya nefyetme itibarıyla bir temellendirmenin gerekliliğinin mümkün olmaması da gündeme gelecektir.

Ferhârî kelâmın bir olup farklılığın taalluklarda olduğunu, bu sebeple emir,

⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâ'id-i Nesefiyye*, 68; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/154; el-Ferhârî, *en-Nibrâs*, 234.

⁴⁶ Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 89.

⁴⁷ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 227; İsfârâyînî, *Hâşiyetü'l-'İşâm 'alâ şerhi Sa'düddîn et-Teftâzânî 'ale'l-'Akâ'id-i Nesefiyye. Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ şerhi'l-'akâ'id-i Nesefiyye*, 2 (İkinci Cildin Eki)/181.

⁴⁸ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûlî'd-dîn (Kelâmın Temel Problemleri)*, çev. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 126.

⁴⁹ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 226; Benzer bir açıklama için bk. el-Eyyûbî, *Hâşiyeye-i Hayâlî-i Eyyûbî*, 251.

⁵⁰ Eyyûbî, *Hâşiyeye-i Hayâlî-i Eyyûbî*, 251.

⁵¹ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 226.

nehiy vb. kısımların ise bir sıfat gibi değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Sıfatın zât ile olan alakasından hareketle îcâb veya ihtiyar ile de kelâm sıfatını temellendiremeyeceğimizi söyler. Böylece kelâmın emir ve nehiy gibi kısımlara ayrılmasının sıfatın çokluğunu gerektirmediğini, aksi takdirde sıfatların sonsuzluğu gibi bir durumla karşı karşıya kalınacağını dile getirir.

Osmanlı mantıkçısı İsmâil Gelenbevî (ö. 1205/1791) de mantıkçı kimliğiyle aynı hususa dikkat çekerek Ferhârî'nin bu kanaatini tekrarlamaktadır. O, kelâm sıfatının taalluklarının çok oluşunun sıfatların da çokluğunu gerektireceği endişesini beraberinde getireceğini, bunun da fâsid bir düşünce olduğunu vurgulamaktadır. Zira ilim sıfatındaki taallukların hâdis olması ilim sıfatının da hâdis olmasını gerektirmediği gibi, kelâm sıfatı ve taallukları hususunda da aynı durumun geçerli olacağı şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.⁵² Zira kelâm sıfatı ilim, kudret, sem' ve basar gibi tek bir sıfat olup kadîmdir. Ancak birden çok olmaları (tekesür) taalluk ve izafetlerde gerçekleşmektedir.⁵³ "Cuma günü Zeyd'in var olmasına kudretin taalluk etmesi" bu taallukun hâdis olduğuna bir örnektir. Ancak böyle bir durumda kudret sıfatının da hâdis olması gerekir.⁵⁴

Aslında Ferhârî'ye göre meselenin özü, tevhide en uygun olanın sıfatların mümkün olduğunca nefyedilmesidir. Fakat zarûrî olarak sekiz sıfatın ispat edilmesi gerekmektedir. Bu sebeple mümkün olduğu kadarıyla sıfatları azaltmak ve zarûrî olanın üstündekileri de nefyetmek tevhid için daha uygundur. Buradan hareketle Ferhârî, sıfatların teaddüd/tekessür etmesi şayet tevhidi nefyedecekse, sekiz sıfatın ispat edilmesi görüşünün de şirk olduğunu, aksi takdirde binlerce sıfat ispat etmenin de bir sakıncası olmayacağını söyler.⁵⁵ Siyâlkûtî de ister kelâm sıfatı ister diğer sıfatlar için geçerli olan şeyin, çokluk gerektirecek bir delil olmadığını söyler. O da, çokluğun meydana geldiği şeylerin sadece taalluk ve izafetler olduğunu, sıfatların kendisinde herhangi bir çokluğun söz konusu olmadığını vurgulayarak Ferhârî ile aynı hususa dikkat çekmektedir.⁵⁶ Yine Saçaklızâde'nin (ö.1145/1732) de ifade ettiği gibi kelâm, Zeyd gibi müşahhas bir şeydir. Zeyd şahıs olarak bir tanedir ve kendisinde olmayan bir sıfatla vasıflandığında Zeyd'i Zeyd olmaktan çıkarmayacaktır.⁵⁷

Ferhârî'nin bu konudaki görüşlerinin, kelâm sıfatının mahiyeti ve sıfatların zât ile olan alakası konusundaki temellendirmelerden meydana geldiği görülmektedir. Kelâm sıfatının ezeli ve tek oluşunu, Allah'ın sıfatlarının zarûrî olanın üstünde ispat edilmesinin yanlışlığı üzerine inşa etmiştir. Bu anlamda kelâmın taalluklarının başka, sıfatın kendisinin başka olduğunu vurgulayarak bu husustaki görüşlerini ve aksi iddiaların yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

⁵² İsmâ'îl b. Mustafâ el-Gelenbevî, *Ta'likât 'alâ Hâşiyeti's-Siyâlkûtî* (İstanbul, 1235), 152-153.

⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâ'id'i'n-Nesefiyye*, 77.

⁵⁴ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 227.

⁵⁵ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 227.

⁵⁶ Siyâlkûtî, *Hâşiyetü's-Siyâlkûtî 'alâ hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'akâ'id'i'n-Nesefiyye*, *Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ şerhi'l-'akâ'id'i'n-Nesefiyye*, 261.

⁵⁷ Muhammed el-Maraşî Saçaklızâde, *Hâşiyetü'l-Mar'âşî 'alâ Kûl Ahmed ve'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'akâ'id'i'n-Nesefiyye*, *Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye alâ şerhi'l-'akâ'id'i'n-Nesefiyye*, nşr. Abdülkerim (Mektebe-i İslamiyye Mizânü Markib, 1392), 2/106.

1.3. Allah'ın Ezelde Mütakellim Oluşu

Allah'ın ezelde mütakellim olup olmaması veya ezelde ma'duma hitabın câiz olup olmaması meselesi Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki ihtilaflı konulardandır. Mu'tezile'den farklı olarak ezelde Allah'ın kelâm sıfatının var olduğunu kabul eden Mâtürîdîler, Allah'ın bu sıfat ezelde aktif olarak kullanmadığını yani ezelde mütakellim olmadığını söyleyerek⁵⁸ Mu'tezile ile aynı fikri paylaşmışlardır. Ferhârî Allah'ın ezelde mütakellim olmadığına dair görüşleri Mu'tezile üzerinden eleştirmektedir.

Ferhârî öncelikle Mu'tezile'nin söz konusu itirazlarını ana hatlarıyla ortaya koyarak ardından gerekli değerlendirmeleri yapmaktadır. Mu'tezile, kelâm sıfatı anlayışından dolayı Allah'ın ezelde mütakellim oluşunun veyahut da kelâmın ezeli olmasının iki problem ortaya çıkaracağını iddia etmektedir. Şöyle ki:

- Şayet kelâm ezeli ise, Allah'ın muhatap olmaksızın ezelde emreden ve nehyeden olması gerekir. Bu, sefeh (hikmete aykırılık) olarak adlandırılır.

- Ezelde mâzî (geçmiş zaman) kipiyle haber vermenin Allah'a yalan isnat edilmesini gerektirmesidir. Kur'an'da bunun birçok örneği vardır. Örneğin; "Dediler ki: Ey Zülkarneyn..."⁵⁹ ayetidir. Geçmiş zaman kipli bir haberin, haber verilmeden önce içeriğinin de doğru olması gerekir. Bu sebeple kelâm ezeli ise ezelde geçmiş zaman kipli bir ayetle Allah'a yalan isnat edilmiş olur. Bu ise Allah için muhaldir.⁶⁰

Ferhârî Mu'tezile'nin yukarıda belirtilen iddialarını kabul etmemekte ve bu iddiaların yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre kelâmın geçmiş veya gelecek ile mevsuf olması durumu lafzî kelâm için geçerli bir durumdur. Nefsî kelâm için ise zaman bakımından bir farklılıktan söz edilemez.⁶¹ Bunun yanında Siyâlkûtî'nin de belirttiği üzere bir talebin hikmete aykırı olması, ma'dum olduğu esnada talepte bulunulmasıyla ilgilidir.⁶² İsferyânî de Mu'tezile'nin "ezelde muhatap olmadan emredip nehyetmenin sefeh (hikmete aykırılık) olacağı" şeklindeki iddiasının nefsî kelâm için değil, lafzî kelâm için geçerli olacağını söylemektedir.⁶³ Zira Ferhârî'ye göre muhatap olmadan emir veya nehyin hikmete aykırı (sefeh) olacağı iddiası eğer doğru olsaydı, Hz. Peygamber'in de bize bir şey emredememesini gerektirirdi.⁶⁴ Eyyûbî bu noktada konuyu daha da açarak Ferhârî'nin Hz. Peygamber'in emri üzerinden delillendirmesini detaylandırmaktadır. Eyyûbî'ye göre Hz. Peygamber'in emrettiği her şey biz var olmadan önce var olmuştur. Bu noktada Mu'tezile'nin iddiasına karşı çıkarak Hz. Peygamber zamanındaki söz konusu emir o devirdeki insanlar için nasıl hakiki manada bir emir ise, bugün de bizim için hakiki bir emir olacağını aktarmaktadır.⁶⁵

⁵⁸ Kemâlüddin Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr Muhammed b. Hemmâm el-Hanefî İbn Ebî Şerîf, *el-Müşâmere şerhu'l-müşâyere fî'l-akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire*, thk. Kemâleddin Kârî - İzzüddin Ma'mîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 96.

⁵⁹ el-Kehf 18/110.

⁶⁰ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 228-229.

⁶¹ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 230; Merâmu'l-kelâm fî 'akâ'idî'l-islâm, 88.

⁶² Siyâlkûtî, *Hâşiyetü's Siyâlkûtî 'ala hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-akâ'idî'n-Nesefiyye, Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ şerhi'l-akâ'idî'n-Nesefiyye.*, 100-101.

⁶³ İsferyânî, *Hâşiyetü'l-İşâm 'alâ şerhi Sa'düddîn et-Teftâzânî 'ale'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye. Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ şerhi'l-akâ'idî'n-Nesefiyye.*, 2(İkinci Cildin Eki)/183.

⁶⁴ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 230.

⁶⁵ Eyyûbî, *Hâşiyetü'l-Hayâlî-i Eyyûbî*, 252.

Ferhârî, ezelde muhatap olmaksızın emredip nehyetmenin hikmete aykırı olacağı yanılışına farklı cihetlerden yaklaşarak cevaplar vermeye çalışmaktadır. O, hikmete aykırı olma durumunun, yok olan şeyden (ma'dûm) yok olduğu esnada bir iş talep edildiği takdirde gerçekleşeceğini söylemektedir.⁶⁶ Ayrıca, emir veya nehye muhatap olacak kişinin haricî varlığının olmasının bir gereklilik olmadığını da belirtmektedir. Zira lafzî hitap için muhatabın hariçte varlığı gerekmektedir. Nefsî hitâba muhatap olanın ise haricî bir varlığından öte vücûd-i ilmîsi (bilgi düzeyinde varlığı) yeterlidir.⁶⁷

Mu'tezile, kelâm kadîm ise kendisi için değişmenin muhal olması gerektiği düşüncesinden yola çıkar. Bunun yanında, kelâm sıfatı şayet ezelde zaman ile mevsuf değilse, sonrasında da mevsuf olmamalıdır. Bu itiraz, Mu'tezile'nin taallukların hâdis oluşunun sıfatı da hâdis kılacağı yönündeki bir endişesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁸

Mu'tezile'nin kelâm sıfatı özelindeki endişelerine açıklık getiren Ferhârî meseleyi, ilim sıfatının taalluklarının hâdis olmasının ilim sıfatının kendisinde birtakım hudûs emarelerinin olmasını gerektirmiyorsa, kelâm sıfatında da bir değişiklik gerektirmeyeceği şeklinde bir değerlendirme yaparak açıklamaktadır.⁶⁹ Örneğin; Allah'ın ilmi bu sabah "Ahmet evdedir" şeklinde gerçekleşen bir olaya taalluk etmiş, akşam saatlerinde ise dışarı çıkan Ahmet'in "Ahmet dışarıdadır" bilgisine taalluk etmiştir. Her ne kadar Allah'ın ilmine konu olan bu iki olay farklılaşmışsa da bu farklılık ilim sıfatında bir değişiklik meydana getirmemektedir.

Ferhârî sıfat ve taallukları arasındaki alakayı bir adam ve etrafında dolaştığı bir sütun örneği ile açıklamaya çalışmaktadır. Söz konusu adam, bir sütunun çevresinde yürür. Bazen sütun bu adamın sağında, bazen solunda, bazen arkasında ve bazen de önünde kalır. Bu değişiklikler, adam ile sütun arasındaki durumdan kaynaklanmaktadır. Ancak bu değişiklikler, sütunun kendisinde bir değişikliğe yol açmaktadır. Sadece adamın farklı yerlerde oluşu gereği konumu değişmektedir. Aynı durumun kelâm sıfatı için de geçerli olduğunu vurgulayan Ferhârî, taallukların farklılaşmasının kelâm sıfatının kadîm olma vasfını etkilemeyeceğini belirtmektedir.⁷⁰

Mu'tezile tarafından ortaya atılan iddia ve itirazları açıklamaya çalışan Ferhârî, konuyla alakalı olarak Mu'tezile'nin farklı birtakım iddialarını da ele almaktadır. Mu'tezile söz konusu iddialarını ortaya koyarken kelâm sıfatının ezeli olmasından kaynaklanan birtakım problemler oluşacağını ileri sürmektedir. Bunlar:

- Emir ezeli olsa, bu emirden doğan teklifin ceza gününe (ahiret) kadar devam etmesi gerekir. Zira "kadîmliği sabit olanın yok olması (ademi) muhaldır" kaidesi bunu gerektirmektedir.

- Şayet kelâm ezeli ise bu kelâmın ezeli ve ebedî olarak devam etmesi gerekir.

⁶⁶ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 229.

⁶⁷ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 229.

⁶⁸ İsferyânî, *Hâşiyetü'l-İşâm 'alâ şerhi Sa'düddîn et-Teftâzânî 'ale'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye. Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ şerhi'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye.*, 2 (İkinci Cildin Eki)/171.

⁶⁹ Nibrâs eseri yanında konuya ilişkin benzer ifadeler için ayrıca bk. Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazân Efendi. Mecmûatu's-Seniyye 'alâ Şerhi'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye içinde*, 308; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 230.

⁷⁰ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 230.

Allah'ın Hz. Musa ile Tur'da konuşması ile sınırlı olmasının manası yoktur.

Ferhârî Mu'tezile'nin bu itirazlarını haklı bulmaz. Zira o, kelâm sıfatının taalluklarının Allah'ın iradesi ile hâdis olduğunu, kelâmın sadece dünya hayatındaki tek-life⁷¹ taalluk etmesi ile sınırlı olduğunu söylemektedir. Yani, Allah'ın emrine konu olan kelâm, dünya hayatı ile sınırlı kalmış ve sadece dünya hayatındaki mükellefiyete taalluk etmiştir. Bunun ötesinde bir taalluk yoktur. Örnekte kelâm, Allah'ın Hz. Musa ile Tur'da konuşmasına taalluk etmesi ile sınırlı kalmıştır.⁷²

Mu'tezile'nin kelâm sıfatına yaklaşımı neticesinde oluşan bu itirazları Ferhârî kabul etmemektedir. Zira Ferhârî Mu'tezile'nin muhatap olmadan emir veya nehyin hikmete aykırı olacağı, mâzi kipiyle ezelde haber vermenin yalan isnat etmeyi gündeme getireceği ve emrin ezeli olmasından dolayı teklifin ahirette de devam edeceği yönündeki iddiaların taallukların göz ardı edilmesi neticesinde oluştuğunu ifade etmektedir. Ferhârî bu noktada söz konusu sıfatların taalluklardan farklı oluşu göz önünde bulundurularak taallukların çokluğunun sıfatın çokluğunu gerektirmeyeceği ve sıfatın kadîm oluşunu engellemeyeceğini vurgulamaktadır.

Sonuç

Kelâm ilminde önemli bir yere sahip olan kelâm sıfatı tartışmaları erken dönemlerden itibaren kendisini göstermiştir. Zât-sıfat anlayışının yansıması olarak karşımıza çıkan kelâm sıfatını anlama çabası Müslüman kelimcilerin farklı yorumlarını beraberinde getirmiştir. Allah'ın mütekellim olduğuna dair kelimciler arasında bir ihtilaf olmamakla beraber, kelâmın mahiyeti noktasında farklı görüşler vardır. Kelâmın mahiyetinin anlaşılması noktasında Ehl-i sünnet kelimcileri nefsi ve lafzî kelâm ayrımı yaparken beşerî ve ilâhî kelâm ayrımı da yapmış olmaktadır. Mu'tezile ise kelâmı sadece lafzî kelâm olarak telakki ederek Allah'ın zatıyla kâim olmasını reddetmiştir.

Ferhârî'nin kelâm sıfatına dair konularda Ehl-i sünnet'in görüşlerini benimsediği görülmekle beraber Ehl-i sünnet içinden hangi ekolün görüşlerini daha üstün tuttuğuna dair bir tercihe rastlanmamaktadır. O, Mu'tezile'nin görüşlerini tahlil ederken nefsi kelâmı kabul ettiği takdirde Mu'tezile ile kendi kabul ettiği görüş arasında bir farkın kalmayacağını da vurgulamaktadır. Zira Ferhârî'ye göre Mu'tezile lafzî kelâmın Allah ile kâim olduğunu nasıl kabul etmiyorsa Ehl-i sünnet'in de kabul etmediğini vurgulamaktadır. Ancak nefsi kelâmın kabulü noktasında Mu'tezile'nin tutumunun kelâm sıfatının nefyine sebebiyet verdiği görülmektedir.

Ferhârî'nin üzerinde durduğu bir mesele de Hanbelîler'in tümüyle Kur'an'ın lafız olarak kadîmliği yönündeki görüşlerinin sabit olmadığını vurgulamasıdır. Ayrıca Ferhârî Hanbelîler'in bir kısmı istisna edildiğinde nefsi kelâmın kadîmliğini kabul ettiklerini de söylemektedir. Bu sebeple Ferhârî, Kerrâmiyye ve Hanbelîleri kelâm sıfatına yaklaşımında aynı kefiye koymasından dolayı Teftâzânî'yi ihmalkâr

⁷¹ Nibras metninde bu hususta ya muhakkiklerden ya da Ferhârî'den kaynaklı bir hata yer almaktadır. Zira "Kelâmın sadece âhiret hayatına taalluk etmesi" ifadesi Mu'tezile'nin iddiasına verilebilecek bir cevap olma hüviyetini taşımamaktadır. Bu sebeple "ahiret hayatı" yerine "dünya hayatı" ifadesini kullanmayı uygun gördük. Meselenin ayrıntısı için bk. Ferhârî, *en-Nibrâs*, 230.

⁷² Ferhârî, *en-Nibrâs*, 230.

olmakla eleştirmektedir. Bu çerçevede, Kerrâmîler ile Hanbelîler'i aynı düzlemde değerlendiren, bununla beraber Hanbelîler'in lafzî kelâm hususundaki görüşlerinin yekpare olduğunu ifade eden Teftâzânî'yi eleştirmesi onun meseleyi muhakkik bir bakış açısıyla değerlendirmeye çalıştığının göstergesi olarak okunabilir.

Ferhârî, kelâm sıfatının kısımlara ayrılması hususunun taalluklarda gerçekleştigi, bu kısımların ayrı birer sıfat gibi değerlendirilemeyeceği konusunda birtakım itirazlarda bulunmuştur. Bunu, zarûrî olanın üzerinde sıfatların ispat etmenin tevhidî zedeleyeceği teziyle ortaya koymuştur.

Mu'tezile'nin ezelde talepte bulunmanın veya geçmiş zaman kipiyle haber vermenin birtakım sorunları beraberinde getireceği görüşünü eleştiren Ferhârî, bu iddiaların yanlış ve haksız olacağı yönündeki açıklamalarıyla karşı çıkmıştır. Aynı şekilde o, bu itirazlara nefsî kelâmın zaman ile mevsuf olamayacağı ve geçmiş zaman kipiyle haber vermenin hikmete aykırılığı meydana getirmeyeceğine de işaret etmektedir.

Kelâm sıfatı bağlamındaki görüşlerinden hareketle Ferhârî'nin genelde mezhebî perspektifi özelde de Ehl-i sünnet telakkisi hakkında net bir kanaat sahibi olmak mümkün görünmüyor. Amelde Hanefî olduğunu bildiğimiz Ferhârî'nin Allah'ın ezelde mütekellim olup olmaması meselesinde Eş'arî görüşü benimsediği anlaşılırken; analiz yaparken kullandığı dilin Cürcânî'ye olan benzerliğinden hareketle de Cürcânî'nin onun muhtemel kaynakları arasında olduğunu düşündürmektedir. Bununla beraber onun mezhebî perspektifi diğer itikadî konulardaki değerlendirmeleriyle belirlenebilecektir. Aynı şekilde bu konu bağlamında onun sûfî kimliğine dair donelere de ulaşılammaktadır. Onun meseleleri sistematik bir şekilde özenle ele alması şerh metodunun anlaşılması ve literatüre sunduğu katkı bakımından önemlidir.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* ML (%70), MA (%30); *Literature review / Literatür taraması:* ML (%70), MA (%30); *Data collection / Veri toplama:* ML (%70), MA (%30); *Data analysis / Veri analizi:* ML (%50), MA (%50); *Writing the article / Makalenin yazımı:* ML (%70), MA (%30); *Revision the article / Makale revizyonu:* ML (%50), MA (%50)

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Kadı. Mu'tezile'de Din Usûlü. çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Akoğlu, Muharrem. "Mu'tezile'nin Siyasetle İmtihanı: Mihne Süreci." Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler). ed. Hayati Hökelekli - Vejdi Bilgin. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keâm. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Aykaç, Mustafa. "Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şerhu'l-Akâid Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme". Kader 18/1 (2020).
- Cüneydî, Molla Ahmed. Hâşiyetü Molla Ahmed 'alâ şerhi'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye. Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ şerhi'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye. nşr. Abdülkerim. Mektebe-i İslamiyye Mizânü Markûb, 1392.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid. Şerhu'l-Mevâkıf. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Erdem, Muhammed Ali. En-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-'Akâ'id Adlı Eseri Bağlamında Abdülazîz el-Ferhârî'de Bilgi Teorisi. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Eyyûbî, Abdullah b. Muhammed Sâlih. Hâşiyeye-i Hayâlî-i Eyyûbî. İstanbul: İbrâhim Efendi Matbaası, 1307.
- Ferhârî, Abdülazîz. Merâmu'l-keâm fî 'akâ'idî'l-islâm. Karaçi-Pakistan: Zamzam Publisher, 2. Basım, 2020.
- Ferhârî, Ebu Abdurrahmân Abdülazîz b. Ebî Hafs Ahmed b. Hâmid el-Kureysî. Zümurrud-u aḥḍar ve yâḡut-u aḡmar. Londra: Wellcome Library, Asian Collection, WMS Arabic 72, ts.
- Ferhârî, Muhammed Abdülazîz. en-Nibrâs. thk. Muhammed Yakûb Reşîd vd. Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2015.
- Gelenbevi, İsmâ'il b. Mustafâ. Ta'likât 'alâ Hâşiyeti's-Siyâlkûtî. İstanbul, 1235.
- İbn Ebî Şerîf, Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr Muhammed b. Hemmâm el-Hanefî. el-Müsâmere şerhu'l-müsâyere fî'l-'akâ'idî'l-münciye fî'l-âhire. thk. Kemâleddîn Kârî - İzzuddîn Ma'mîş. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- İsferâyînî, Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh. Hâşiyetü'l-'İşâm 'alâ şerhi Sa'düddîn et-Teftâzânî 'ale'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye. Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ şerhi'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye. nşr. Abdülkerim. Mektebe-i İslamiyye Mizânü Markûb, 1392.
- Kādî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. el-Muḡnî fî ebvâbî't-tevhîd ve'l-'adl. nşr. İbrâhim Ebyârî. Kâhire: ed-Dârü'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1962.
- Kestelî, Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed. Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ şerhi'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye. Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ şerhi'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye içinde. ed. Mer'î Hasan er-Reşîd. Lübnan: Dâr Nuru's-Sabâh, 1. Basım, 2012.
- Leitner, G.W. History of Indigenous Education in the Punjab Since Annexation and In 1982. Punjab: Languages Department, 1971.
- Nizami, Khaliq Ahmad. "Çiştîyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8/343-346. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özcan, Azmi. "Mülân". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ramazan Efendi, Muhammed el-Hanefî el-Bihîştî. Hâşiyetü Ramazân Efendi. Mecmûatu's-Seniyye 'alâ Şerhi'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye içinde. ed. Mer'î Hasan er-Reşîd. Lübnan: Dâr Nuru's-Sabâh, 1. Basım, 2012.
- Râzî, Fahreddin. el-Muhassal (Ana Hatlarıyla Kelam ve Felsefe). çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Râzî, Fahreddin. el-Mesâilü'l-hamsûn fî usûlî'd-dîn (Kelâmın Temel Problemleri). çev. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2022.

- Râzî, Fahrüddîn. el-İşâre fî usûlî'l-kelâm (Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri). çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. el-Kifâye fî'l-hidâye. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM, 1. Basım, 2014.
- Sâbûnî, Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. el-Bidâye fî usûlî'd-dîn (Mâtürîdîyye Akâidi). çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV, 15. Basım, 2015.
- Saçaklızâde, Muhammed el-Maraşî. Haşiyetü'l-Mar'asî 'alâ Kûl Aḥmed ve'l-Ḥayâlî 'alâ şerḥi'l-'akâ'idi'n-Nesefiyye, Mecmûatü'l-ḥavâşî'l-behiyye alâ şerḥi'l-'akâ'idi'n-Nesefiyye. nşr. Abdülkerim. Mektebe-i İslamiyye Mîzânü Markîb, 1392.
- Semerkindî, Şemseddin. es-Sahâifü'l-İlâhiyye. ed. İlyas Çelebi. çev. Ramazan Biçer. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed. Haşiyetü's-Siyâlkûtî 'ala ḥaşiyyetü'l-Ḥayâlî 'alâ şerḥi'l-'akâ'idi'n-Nesefiyye, Mecmûatü'l-ḥavâşî'l-behiyye 'alâ şerḥi'l-'akâ'idi'n-Nesefiyye. nşr. Abdülkerim. Mektebe-i İslamiyye Mîzânü Markîb, 1390.
- Şefkatullah, Muhammed. es-Selsebil fî tefsîri't-tenzil. Pakistan: Pencap Üniversitesi, Doktora Tezi, 1970.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. Şerḥu'l-Makâşid. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. Şerḥu'l-'akâ'idi'n-Nesefiyye. thk. Alî Kemâl. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2014.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 30/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

EK 1: Pakistan haritası üzerinde Ferhâr Köyü



Gâde es-Semmân'ın Leyletü'l-milyâr İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi*

Technical and Thematic Analysis of Ghada Semman's Novel The Night of the First Billion

Betül Aslantalay 

Serbest Araştırmacı

Independent Researcher

Konya / Türkiye

betulaslantalay@outlook.com | <https://orcid.org/0000-0001-7225-7591>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1534408

Cite as / Atıf: Aslantalay, Betül. "Gâde es-Semmân'ın Leyletü'l-milyâr İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Marife* 25/1 (2025) 252-278. <https://doi.org/10.33420/marife.1534408>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediğı teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This study is derived from the master's thesis titled A Technical and Thematic Analysis of Gâde es-Semmân's Novel Leylet al-Milyâr, written by Betül Aslantalay in 2024 under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Ahmet Yıldız at the Institute of Social Sciences, Necmettin Erbakan University. / Bu çalışma 2024 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsünde Betül Aslantalay tarafından Doç. Dr. Ahmet Yıldız danışmanlığında "Gâde es-Semmân'ın Leyletü'l-milyâr İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Gâde es-Semmân'ın Leyletü'l-milyâr İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi

Özet

Suriye'nin 20. yüzyılda, Osmanlı yönetiminden ayrılıp Fransızlara karşı verdiği kurtuluş savaşına kadar Arap toplumunda büyük değişimler meydana gelmiştir. Bununla birlikte Suriye romanı da şekil ve içerik bakımından büyük değişimler yaşamıştır. Edebiyatçılar bireysel ya da toplumsal anlamda yaşanan sorunları ifade etme yolu olarak roman sanatını kullanmışlardır. Bu ifade şeklini kullanan ediplerden biri de Suriyeli yazar Gâde es-Semmân olmuştur. Gâde es-Semmân, döneminin sorunlarını ele almak için Leyletü'l-milyâr isimli bir roman kaleme almıştır. Arap-İsrail çatışması, savurgan Arapların dünyası, gurbetçi Araplar ve kadınlara yönelik ikinci sınıf muameleler gibi sorunları işleyen romanın seksenlerde yayınlanmış en önemli Arap romanlarından biri kabul edilmesi eserin Arap romanı açısından önemini göstermektedir. Bu çalışmada Leyletü'l-milyâr isimli eser, romanın yapısını şekillendiren unsurların ne ölçüde kullanıldığını tespit edebilmek için teknik, hangi konuların ele alındığını tespit edebilmek için tematik olarak incelenmiştir. Romanın yazıldığı dönem göz önüne alındığında bu çalışmayla, savaş, sürgün, iltica, göç gibi toplumsal problemlere ve bu problemlerin insanlar üzerindeki etkilerine dikkat çekmek hedeflenmiştir.

Romanda, Lübnan'da yaşanan savaş sebebiyle ailesiyle birlikte İsviçre'ye sığınan Halil başta olmak üzere vatanından göç etmiş insanların yaşadığı dram ve yabancılaşıma olgusu, yaşanan savaş, bunca sefalet ve açlığa kayıtsız kalan zengin Batılılaşmış Arapların lüks ve savurgan yaşamları anlatılmaktadır. Romanda gizemli kahraman Bahriye ile Lübnan kişiselleştirilmiştir. Vücudu yara ve morluklarla dolu genç kızın dilsizliği, Lübnan'da yaşanan acıyı, zulmü, özellikle İsrail'in işgal ve katliamları karşısında kalınan sessizliği ifade etmektedir. Bedeninden yayılan deniz kokusu, isminin anlamını çağrıştırmakta ve denize nâzır Beyrut şehrini hatırlatmaktadır.

Romanda olaylar ilahi bakış açısının yanı sıra roman kişilerinin kendi gözlem ve izlenimleriyle okuyucuya aktarılmıştır. Roman adının okuyucuda merak uyandıracak ve ilgiyi canlı tutacak şekilde seçildiği görülmektedir. Romanın nesnel zamanı olarak İsrail'in Lübnan'ı işgal ettiği 1982 yılı seçilmiştir ve bu yönüyle eser tarihi bir roman olma özelliği taşımaktadır. Yazar, geri dönüşler, hatırlamalar, çağrışımlar ve kurgulanan hayali zamanlarla birlikte olaylara derinlikli bir boyut kazandırmıştır. Romanda anlatı boyunca olaylar Cenevre'de döne de olayların başladığı mekân Beyrut'tur. Anlatının sonunda dönüş yerinin Beyrut olması ise mekânın vatandaşlık ve aidiyet duygusuna tanıklık edebilen bir unsur olması açısından önemlidir.

Yazar romanın neredeyse tamamında fasih bir Arapça tercih etmiştir. Romanda kullandığı edebî dil, tasvirlerinin güzelliğini daha da artırmış, ona hayat ve renk katmıştır. Özellikle subjektif tasvirler, romanın ilk sayfalarından itibaren dikkat çekmektedir. Romanda eleştirel üslup, bilinç akışı üslubu ve sanatsal üslup gibi farklı üsluplar kullanılmıştır.

Roman iç monolog, iç diyalog, bilinç akışı gibi modern anlatım tekniklerinin ustaca kullanılması sayesinde etkileyici ve sürükleyici bir anlatıma sahip olmuştur. Roman kişilerinin psikolojik derinliklerine inildiği ruh analizleri o dönem Batı romanında popüler olan bilinç akışı tekniği ve tezahürlerinin en başarılı şekilde kullanıldığını göstermektedir. Özellikle iç hesaplaşmaların tüm boyutuyla tasvir edildiği halüsinasyon sahneleri romanın etkileyiciliğini ve gerçekliğini artırmıştır.

Romanda şahıs kadrosunun büyük çoğunluğunu tiplerin oluşturması yazarın düşüncelerini bu kişiler aracılığıyla iletme eğiliminde olduğunu göstermiştir. Sermaye düzenine köle olmuş insanlar, halkı bilinçlendirme konusunda pasif tutum sergileyen aydınlar ve modern çağda hâlen batıl inançlara sığınan insanlar gibi yazarın oluşturduğu bu tipler dönemin toplumsal sorunlarına ışık tutmaktadır. Romanın teknik incelemesi esnasında değindiğimiz hususlar göz önüne alındığında, Arap edebiyatında roman sanatının gelişim aşamasında olduğu görülmektedir. Yazarın kullandığı edebî dil, romanını sanatsal açıdan üstün bir konuma getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Roman, Leyletü'l-milyâr, Gâde es-Semmân, Lübnan

Technical and Thematic Analysis of Ghada Semman's Novel *The Night of the First Billion*

Summary

From the time Syria broke away from Ottoman rule in the 20th century until the War of Independence against the French, great changes took place in Arab society. The Syrian novel has also undergone major changes in terms of form and content. Writers have used the art of the novel as a way of expressing individual or social problems. One of the authors who used this form of expression was the

Syrian writer Ghada Samman. Ghada Samman wrote a novel *The Night of the First Billion* to deal with the problems of her time. The fact that the novel, which deals with issues such as the Arab-Israeli conflict, the wasteful Arab world, expatriate Arabs and the second-class treatment of women is considered one of the most important Arab novels published in the eighties shows the importance of the work in terms of Arab novels. In this study, the work named *The Night of the First Billion* was examined technically in order to determine to what extent the rules of the art of the novel were used, and thematically in order to determine which subjects were discussed. Considering the period in which the novel was written, this study aims to draw attention to social problems such as war, exile, asylum and migration and the effects of these problems on people.

The novel depicts the drama and alienation experienced by people who have emigrated from their homeland, especially Halil, who took refuge in Switzerland with his family due to the war in Lebanon, and the luxurious and extravagant lives of rich westernized Arabs who are indifferent to the war, all this misery and hunger. In the novel, Lebanon is personalized with the mysterious heroine Bahriye. The speechlessness of the young girl, whose body is full of wounds and bruises, expresses the pain and oppression in Lebanon, especially the silence in the face of Israeli occupation and massacres. The smell of the sea emanating from her body evokes the meaning of her name and reminds us of the city of Beirut overlooking the sea.

In addition to the divine point of view, the events in the novel are conveyed to the reader through the observations and impressions of the novel's characters. It is seen that the name of the novel is chosen in a way that will arouse curiosity in the reader and keep the interest alive. The year 1982, when Israel invaded Lebanon, was chosen as the objective time of the novel, and in this respect, the work is a historical novel. Through flashbacks, recollections, associations and fictionalized imaginary times, the author has added a deeper dimension to the events. Although the events in the novel take place in Geneva throughout the narrative, the place where the events begin is Beirut. The fact that Beirut is the place of return at the end of the narrative is important in terms of the place being an element that can witness the sense of citizenship and belonging.

The author has preferred classical Arabic in almost all of the novel. The literary language he used in the novel enhanced the beauty of his descriptions and gave it life and colour. Especially subjective descriptions draw attention from the first pages of the novel. Different styles such as critical style, stream of consciousness style and artistic style are used in the novel.

The novel has an impressive and gripping narrative thanks to the skilful use of modern narrative techniques such as internal monologue, internal dialog, stream of consciousness and free association. The psychological depths of the novel's characters and their psychological analysis show that the stream of consciousness technique and its manifestations, which were popular in the Western novel at the time, were used in the most successful way. Especially the hallucinatory scenes in which internal reckoning is depicted in all its dimensions increase the novel's impressiveness and reality.

The fact that the majority of the cast of characters in the novel is composed of typecasting shows that the author tends to convey his thoughts through these people. These types created by the author shed light on the social problems of the period, such as people enslaved to the capitalist order, intellectuals who exhibit a passive attitude in raising public awareness, and people who still take refuge in superstition in the modern age. Considering the issues which we mentioned during the technical analysis of the novel, it is seen that the art of the novel in Arabic literature is in the stage of development. The literary language used by the author has brought the novel to an artistically superior position.

Keywords: Arabic Language Rhetoric, Novel, *The Night of the First Billion*, Ghada Semman, Lebanon.

Giriş

Yazara duygu ve düşüncelerini kolay bir şekilde ifade etme imkânı sunan roman sanatı, 17. yüzyıldan itibaren gelişmiş ve yaygınlık kazanmıştır.¹ 1942 yılında Şam'da dünyaya gelen Gâde es-Semmân da duygu, düşünce, ihtiyaç ve arzula-

¹ Durali Yılmaz, *Roman Sanatı ve Toplum* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996), 73; Mücahit Küçükşarı, "Tevfik Yûsuf el-Avvâd'ın 'Er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmaji", *Mütefekkir* 3/6 (2016), 308.

rını roman sanatı ile ifade eden yazarlar arasında yer almaktadır. Yazarın 1986 yılında yayımlanan *Leyletü'l-milyâr* isimli eseri, döneminin 1982 yılı Arap-İsrail savaşlarını ele almakta ve neticesinde yerinden edilen Arapların yaşadığı dramı, yabancılaşma olgusunu, maddi yetersizlik karşısında umursamaz tavır takınan zengin Batılılaşmış Arapların savurgan dünyasını roman sanatı çerçevesinde okuyucuya sunmaktadır. Bu bakımdan Arap dünyasının vicdanına seslenmesi ve seksenli yıllarda yayınlanan en önemli Arap romanlarından biri kabul edilmesi, eserin Arap romanı açısından önemini göstermektedir.

Çalışmamızda Gâde es-Semmân'ın *Leyletü'l-milyâr* isimli romanı ele alınmıştır. 492 sayfadan oluşan roman bölüm başlıkları olmadan, birbirinin ardı sıra ilerleyen film sahneleri şeklinde okuyucuya sunulmuştur. Bu da romanın sonuna kadar merak uyandırıcı ve akıcı niteliğinin diri kalmasını sağlamıştır. Çalışmanın metodolojisinin belirlenmesinde Nurullah Çetin'in *Roman Çözümleme Yöntemi*² isimli kitabı etkili olmuştur.

Leyletü'l-milyâr romanı üzerinde Nesibe Derbâl'in *Rivâye "Leyletü'l-milyâr" li Gâde es-Semmân mükârebetü sîmyâiyyât*³ adlı çalışması bulunsa da çalışmamız içerik olarak farklılık arz etmektedir. Nesibe Derbâl'in çalışmasından farklı olarak bu çalışmada, romanın anlatım tekniklerine ve romanda işlenen temaların tek tek ayrıntılı tahlillerine yoğunlaşmıştır.

1. Yazar Hakkında

Suriyeli kadın yazar Gâde es-Semmân, 1942 yılında entelektüel bir ailenin çocuğu olarak Şam'da dünyaya gelmiştir. Babası Ahmed es-Semmân, bir dönem Suriye Üniversitesi rektörü ve yine bir dönem Suriye Eğitim Bakanı olarak görev yapmıştır. Gâde es-Semmân, küçük yaşta annesini kaybedince babası tüm ilgi ve dikkatini kızına vererek onun yetiştirilmesinde büyük rol oynamıştır. Semmân, Şam'daki Lycee Fransız okulunda okumuş ve oradan mezun olmuştur. Ancak sonrasında devlet okullarında Arapça öğrenmeye devam etmiştir. 1963 yılında Şam'daki Suriye Üniversitesi'nde İngiliz Edebiyatı bölümünden mezun olmuş, daha sonra Beyrut'a taşınmış ve Amerikan Üniversitesi'nde İngiliz Edebiyatı alanında yüksek lisansını tamamlamıştır. Yine aynı üniversitede tiyatro alanında ikinci yüksek lisans diplomasını almıştır. Ardından Kahire Üniversitesi'nde doktora eğitimini tamamlamıştır. 1962 yılında Gâde es-Semmân, '*Aynâke kaderî (Gözlerin Kaderimdir)*⁴ adlı ilk kısa öykü koleksiyonunu yayımlamıştır. 1976 yılında, Lübnan'da çıkan iç savaşta tanık olduğu anıları ve olayları derlediği *Kevâbîsu Beyrût (Beyrut Kâbusları)*⁵ adlı romanını yazmış, 1986'da ise yazdığı *Leyletü'l-milyâr (Milyarın Gecesi)*⁶ romanıyla seksenli yıllara damga vurmuş ve dönemin dikkat çeken Arap romancı-

² Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Edebiyat Otağı, 2006).

³ Nesibe Derbâl, *Rivâye "Leyletü'l-milyâr" li Gâde es-Semmân mükârebetü sîmyâiyyât* (Cezayir: Camiatü eş-Şehid Hama Lahdar, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁴ Gâde es-Semmân, '*Aynâke kaderî* (Beyrût/Lübnan: Menşûrât Gâde es-Semmân, 1962).

⁵ Gâde es-Semmân, *Kevâbîsu Beyrût* (Beyrût: Menşûrât Gâde es-Semmân, 1976)

⁶ Gâde Semmân, *Leyletü'l-milyâr* (Beyrût: Dârü'l-Kütüb, 1985)

larından biri haline gelmiştir.⁷

Genel olarak eserlerinde kadınların yaşadığı sorunlar, aşk ve insan ilişkileri, çağdaş Arap toplumunun geri kalmışlığı, yolsuzluk, mezhepsel bölünmeler gibi döneminin önemli sorunlarına değinen Gâde es-Semmân, roman, kısa öykü, şiir, gezi yazıları, edebî ve sosyal eleştiri olmak üzere 50 kitap yayımlamıştır. Eserlerinden bazıları on sekizden fazla dile çevrilmiştir.⁸

2. Romanın Teknik İncelemesi

Roman kurmaca bir tür olması yönüyle belirli bir mantığın ve belirli değerlerin desteğiyle inşa edilen bir yapıdır. Bu yapının oluşmasında şahıs kadrosu, zaman, mekân ve olay örgüsü gibi birtakım unsurlar rol oynamaktadır.⁹ Gâde es-Semmân'ın *Leyletü'l-milyâr* romanını teknik açıdan inceleyebilmek için onu oluşturan unsurlar üzerinde durmak gerekmektedir.

2.1. Romanın Adı

Edebî eserlerin adları, yaratılan kurmaca dünyanın giriş kapısı sayılır ve bu kurmaca dünya hakkında ön bilgi niteliği taşır. Okur bir yanı günlük yaşamın diğer yanı kurmacanın gerçekliği olan bir düğüm noktasında bulunur. Okuma sürecine başlarken girdiği kapının sunduğu bilgiyi unutmayacak, ona göre heyecanlanacak ve meraklanacaktır.¹⁰

Romanda olaylar, roman kahramanlarından Rağîd ez-Zehrân'ın¹¹ "Milyarın gecesi" adını verdiği kutlama gecesinin planlanma süreciyle birlikte şekillenmektedir. Zamanla büyük bir servet sahibi olan Rağîd'in elde ettiği ilk milyar şerefine düzenlediği bu gecenin romana başlık olarak seçilmesi içeriği yansıtmaları açısından uygundur. Nitekim silah tüccarı Rağîd'in kazandığı milyarlar Arap halkının kanından, savaşlarından, çektiği ıstıraplarından elde edilmiş bir serveti temsil etmektedir.

2.2. Şahıs Kadrosu

Roman yazarının hayal gücü ve yazma yeteneği ile aslına benzer yaratılan kurmaca dünyada başlıca ilgi odağı kişilerdir. Romandaki diğer öğeler kişiler için vardır. Onun sayesinde roman anlam ve işlev kazanmaktadır.¹²

Leyletü'l-milyâr romanı toplumu geniş bir biçimde sergilemek üzere farklı kesimlere yer vermek için şahıs kadrosu kalabalık bir romandır. Gâde es-Semmân, okuyucunun zihninde belirli çağrışımlar uyandırmak için bazı kişilerin isimlerini bilinçli bir şekilde seçmiştir. *Leyletü'l-milyâr* romanında merkezî kişi sayılabilecek

⁷ "Gâde es-Semmân", *Katara Prize for Arabic Novel* (Erişim: 29 Temmuz 2024)

⁸ Gâde es-Semmân, *Ya Dimeşk vedâ'an-Fuseyfisâ et-temerrüd* (Beyrût: Menşûrât Gâde es-Semmân, 2010), 209.

⁹ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002), 12.

¹⁰ Fatih Tepebaşılı, *Roman İncelemesine Giriş* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2012), 20-21.

¹¹ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 24.

¹² Tekin, *Roman Sanatı*, 70.

esas bir kahraman yoktur. Tip adı verilen, kendine benzeyen birçok insanın ortak sorunlarını, özelliklerini ve dramlarını yansıtan kişiler¹³ vardır. Ayrıca yardımcı kişiler ve kurgusal kişi de romanda tamamlayıcı bir rol üstlenmektedir. Romanda kişinin içinde yaşadığı sosyal çevreyle ve varlıklarla birlikte beliren tipler şöyledir:

2.2.1. Tipler

Halil: İdealleri ve mecbur kaldığı hayatın çatışmaları arasında kalmış otuz yaşlarında, taşralı ve kütüphane sahibi bir Lübnan vatandaşıdır. Lübnan'da öldürülmek için takip edilince eşinin telkinleriyle İsviçre'ye göç eder. İsviçre'de zengin bir iş adamının oğlu Sakr'ın yanında sekreterlik yapmaya başlar. Halil, paraya muhtaç olduğu için Sakr'ın yurt dışı seyahatinde yaptığı tüm kötülöklere arkadaşlık etmek zorunda kalır. Uyuşturucu bataklığına saplanır. Aklı başında değilkken işlediğı suçlar, vicdan azabına sebep olur. Zenginlerin kirli ve müsrif dünyasına her çekildiğinde, kişiliğinde ani bir kırılğanlık hisseder. Romanda vatanından ayrılmak zorunda kalmış Lübnanlıların yaşadığı acıları, parçalanmışlıkları, yabancılaşmayı, kaygı ve umudu yansıtmaktadır.

Kefâ: Halil'in karısıdır. Mavi gözleriyle dikkat çeken oldukça güzel bir kadındır. Zengin ve soylu bir aileden gelen Kefâ'nın Halil ile olan evliliğı, onun maddi ayrıcalıklarına son verir. Ancak Kefâ'nın refaha, lükse ve hazza olan iştahı daima diri kalır. Lübnan'ın bombalandığı esnada kızı Vedâd'ın ölmesi üzerine göç etme fikriyle Halil'i ikna eder ve iki oğlunu da alarak Beyrut'u terk eder. Kefâ'nın haz odaklı yaşama planı, sahip olduğu tüm değeri geride bırakır. O, kendisini zenginlerin lüks dünyasına ait görmek ister ve kocasını defalarca aldatır. Romanda dekoratif rolünü zekâsının önüne geçiren kadın tipini temsil etmektedir.

Rağîd ez-Zehrân: Son derece zengin, silah tüccarı, insanlara zarar vermekten çekinmeyen ve onları aşağılamaktan zevk alan İsviçreli bir Arap'tır. Rağîd, Cenevre'de altından sarayında yaşar. Oldukça lüks ve savurgan hayatında, altın havuzunda vakit geçirmek ona bir terapi gibidir. Yalnızca sihirbazı Şeyh Vafân'a boyun eğe. Büyük bir servet sahibi olan Rağîd, elde ettiğı ilk milyar şerefine büyük bir kutlama gecesi planlar. Ancak planladığı geceye iştirak edemez ve altın havuzuna düşerek doğal bir kalp kriziyle ölür. Romanda kendisini merkeze alan, başkalarının zararına olsa bile istediğı gibi yaşayan kötü tiplerin daimi varlığını yansıtır.

Nedim el-Gafir: Rağîd ez-Zehrân'ın sekreteridir. Rağîd ve Sahr gibiler için arkadaşlarına ihanet eden, zimmetine para geçiren ve para uğruna ahlâk prensipleri göz ardı edebilen bir insandır. Nedim'in sapkın doğasını ve kişiliğini yalnızca eşi Dünya bilir. Girdiğı ortama göre şekil alan Nedim'in, hangi yüzünün gerçek olduğu bir muammadır. Romanda paranın kölesi olmuş, onun için her şeyi göze alan sermaye düzeninin sevdiği insan tipidir.

Dünya el-Gafir: Nedim'in karısıdır. Gençliğinde eski bir ressam ve devrimcidir. Toplumun kendisini linç etmesine rağmen çıplak erkek resimleri çizmiştir. Nedim ile evliliğinden sonra eski yaşamına özlem duyan Dünya, lüks ve zenginlik içe-

¹³ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 149.

risindeki hayatının aslında benliğine ne kadar yabancı olduğunun farkına varır. Ruhsal bunalımlara girer ve alkol bağımlısı olur. Günlerini çelişkiler içerisinde geçirmeye başlar ve büyük bir çıkmaza girer. Geçen zaman, onu iki farklı "Dünya" arasında geri dönülmez bir yaşama mahkûm eder.

Leyla es-Sibâk: Eğitimi Avrupa'nın en iyi üniversitelerinde tamamlayan Leyla, başarılı bir iş kadınıdır. Emir'in eski sevgilisidir. Rağîd'in yanında çalışmaya başlamadan önce akademisyen olarak çalışır. Arap toplumunun uzağında kendisi için daha iyi bir hayatın olduğuna inanır. Avrupa'ya taşınır ve çalışmak için vatanına dönmeyi asla düşünmez. Leyla, demokratik özgürlükler üzerinde uygulanan baskıyı reddeden, var olamadığı toplumuna aidiyet duygusunu yitirmiş ve yüzünü batıya dönmüş bir sosyal tiptir.¹⁴

Emir en-Nîlî: Mücadeleci bir figür ve devrimci bir yazardır. Lübnan'da öldürülmek istenen Emir, aranan biri olduğu için İsviçre'ye göç eder ve faaliyetlerini orada devam ettirir. Cenevre Üniversitesi'nde akademisyen olarak çalışır. Üniversite öğrencilerinin eğitim masrafına yardımcı olmak için maaşını hibe eder. Evini, arkadaşları ve ihtiyaç sahipleri için bir misafirhane gibi kullanır. Emir, yazarın düşünce ve duygularını dile getiren ve temsil eden idealize bir tiptir.¹⁵

Bessâm Düm'a: Başarılı bir avukat olan Bessâm, Emir'in yakın arkadaşı olup onun evinde kalır. Lübnan savaşı başladığından beri doktora eğitimini sürdürme bahanesiyle ülkesini terk edip İsviçre'ye sığınır. Ülkesinde başlayan savaş nedeniyle Bessâm'ı saran ölüm korkusu, yedi yıldır onu yaşayan bir ölüye dönüştürür. Bessâm, bahanelere sığınarak hiçbir şey yapmaz. Bir süre sonra Emir'in evi ona dar gelmeye başlar. Kanada'ya taşınmaya karar verir. Tam evden ayrılmak üzereyken bir suikaste uğrar ve Emir zannedilerek öldürülür. Bessâm, tüm olumsuz gelişmelere karşı pasif bir tutum sergileyen Arap aydınlarının bir temsili olarak gösterilir.

Nesîm: Cenevre Üniversitesi'nde Emir en-Nîlî'nin lisans öğrencisidir. Ailesini geçindirmek ve üniversite eğitimini tamamlamak için Rağîd ez-Zehrân'a hizmetkârlık yapar ve Emir'in casusluğunu üstlenir. Rağîd'in aşağılamalarına sürekli maruz kalan Nesîm, daima onu öldürme arzusuyla doludur. Bu arzusunu hiçbir zaman gerçekleştiremez. Nefret ve intikam dolu düşünceleri yumuşak bir rüzgâr gibi etkisizdir. Nesîm, ahlâkî değerler açısından iyi insan olan ancak sosyal ve ekonomik şartların yetersizliği sebebiyle eylem olarak pasif kalan kişilerin temsilidir.

Şeyh Vاتفân: Rağîd'in istekleri için çalışan bir sihirbazdır. Vاتفân, sihirbazlığın mesleki miras olduğu bir aileden gelir. Yaşadığı yalnızlık ve maddi sıkıntılar onu sihirbazlık mesleğine iter. Rağîd ile birlikte çalışmaya başladıktan sonra kısa sürede büyük bir servetin sahibi olur. Zenginlik ve şöhret içinde yaşamasına rağmen yalnızlık hisseder. Acı geçmişini hatırlattığı için Bahriye'ye düşman olur. Onun içinde olduğuna inandığı ifritle mücadele etmeye çalışır. Bu mücadele kendi sonunu getirir. Akıl sağlığını kaybedince Bahriye'yi yakmak ister. Ancak kendisi ateşler içinde yanarak can verir.

¹⁴ Sosyal tip tanımı için bk. Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 157.

¹⁵ İdealize tip tanımı için bk. Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 151.

Sakr el-Ganmâlî: Şeyh Sahr'ın oğludur. Henüz yirmili yaşlarının başında, oldukça şımarık ve uyuşturucu bağımlısı bir gençtir. Babası gibi lüks ve savurgan bir hayatı vardır. Sakr, Halil'in yeni patronu olduktan sonra onu da uyuşturucu bataklığına sürükler. Romanın sonunda yüksek dozda uyuşturucu kullandığı için oluşan sağlık problemlerinden dolayı tedavi altına alınır. Sakr, çevresi ve toplum için kötü ve zararlı bir tiptir. Arzularına göre hareket eden ve yanındakileri de kötülöklere sürükleyen insanları temsil eder. İsmiinin anlamı üzere gözüne kestirdiğı her şeyi avlayan yırtıcı bir kuş gibidir.

2.2.2. Yardımcı Kişiler

Şeyh Sahr el-Ganmâlî: Rağîd'in zengin iş arkadaşlarından biridir. Lükse düşkünlük, savurganlık ve büyüye inanma konusunda Rağîd ile benzerlik gösterir. Ancak Rağîd'in soğuk ve saldırgan varlığının aksine sıcak, dostane ve neşeli bir yapısı vardır.

Şeyh Hilâl el-Ganmâlî: Şeyh Sahr'ın ikiz kardeşidir. Kardeşini iyilik yapmaya teşvik eden, kötölükten vazgeçirmeye çağırmaktan yorulmayan dindar bir iş adamıdır. Hilâl ismi, Arap Birliğı'nin¹⁶ sembolünü yansıtır. Dolayısıyla Hilâl'in, dönemin Arap dünyasının vicdanına seslenen bir işlevi olduğı görülür.

2.2.3. Kurgusal Kişi

Genelde veya o anda gerçekliğı olmayan ama insanî nitelikler taşıyan, kurgulanmış kişidir. Kurgusal kişi romancının kafasının içinde ürettiğı, roman için var olan kişidir.¹⁷

Bahriye: Romanın gizemli karakteri, Rağîd'in Lübnan'dan getirtmeye karar verdiğı ve akrabası olduğunu iddia ettiğı kişidir. Lübnan'da ailesini gözü önünde kaybedince konuşma yetisini kaybeden Bahriye, vücudundaki ağır yaralara rağmen son derece güzel bir kızdır. Romandaki tüm karakterleri büyüyle etkiler. İlk görüşte herkese geçmişini ve ailesini hatırlatır. Romanda Bahriye'nin Lübnan'ı temsil ettiğı görülür.

2.3. Olay Örgüsü

Roman, Beyrut'un bombalandığı bir esnada Halil ve Kefâ çiftinin iki oğlu Râmî ve Fâdî ile birlikte İsviçre'ye göç etmek için havaalanına gitmeleriyle başlar. Lübnan, İsrail işgalinin yanı sıra kardeşlerin birbirini katlettiğı bir iç savaşa tanıklık eder. Halil ve Kefâ'nın küçük kızları Vedâd, bu iç savaşın kurbanı olmuştur. Oldukça zengin bir Lübnanlı ailenin soyundan gelen Kefâ, Cenevre'de zengin bir çevre edinmekte hiç zorluk çekmez. Bu zengin çevrede altından sarayında yaşayan, savaş zengini ve silah ticareti yapan dünyanın sayılı zenginlerinden Rağîd ez-

¹⁶ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Arap Birliğı (Mısır, Suudi Arabistan, Irak, Ürdün, Suriye, Lübnan ve Yemen tarafından 1945'te kurulan birlik)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 3/325.

¹⁷ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 167-168.

Zehrân karşımıza çıkar.¹⁸ Rağîd ve iş arkadaşı Sahr, lüks yaşamlarıyla birbirlerine benzer. Bir gün Rağîd, Şeyh Sahr ile bir görüşmesinde ondan bir havalimanının taahhüdünü ister. Ancak Sahr'ın ikiz kardeşi Hilâl, Rağîd'e olan nefreti sebebiyle buna izin vermez. Hilâl'in parayla satın alınamayacak kadar zor biri olduğunu bilen Rağîd, kardeşlerin zayıf noktasını bulabilmek için Nedim'den bir casus ister. Bu iş için Rağîd'in sekreteri Nedim, Halil'i önerir.¹⁹

Rağîd Halil'i araştırmak için sihirbazı Vafân'a gider. Sihirbazın onayından sonra Halil, Şeyh Sahr'ın oğlu Sakr'ın yanında sekreter olarak çalışmaya başlar. Sakr'ın yurtdışı seyahatlerine eşlik etmesi gerektiğinden vize işlemlerini halletmesi için Halil, Leyla'ya gönderilir.²⁰

Rağîd, akşam yemeği için Halil ve eşi Kefâ'yı sarayına davet eder. Sarayın altından işlemeli ve oymalı eşyaları büyük bir savurganlığı gösterir. Davetliler arasında Nedim, eşi Dünya ve Leyla da vardır. Akşam yemeğinden sonra Rağîd, kahvelerin altın havuzunun bulunduğu teras katında servis edilmesini ister. Ahtapot şeklindeki havuzun çevrelediği altından birçok heykelin arasında Cemal Abdünnâsır'ın heykeli dikkat çekicidir. Görkemli havuz tüm dikkatleri üzerine çekmişken Leyla, "Milyarın Gecesi" için Kefâ'nın kendisine yardım etmesini ister. Bu gece Rağîd'in, elde ettiği ilk milyar şerefine planladığı kutlama gecesidir. Rağîd, Leyla'nın bu teklifini beğenir. Rağîd'in gözüne girme konusunda Leyla ile yarışan Nedim, ani bir atak yaparak cebinden Beyrut gazetelerinden birini çıkarır. Gazetedeki haberde, Rağîd ile aynı soy ismi taşıyan Lübnanlı Bahriye'nin gözleri önünde ailesinin oturduğu binanın bombalandığı yazar. Tüm ailesi vefat eden genç kız vücudundaki ağır yaralarla birlikte konuşma yetisini de kaybetmiştir. Nedim Rağîd'e, olağanüstü güzellikte olan bu kızın soyadının kendisiyle aynı olduğunu söyleyerek akrabası olabileceğini iddia eder. Rağîd'in, zihninde aniden kıza yardım etme fikri parlar. Onu Lübnan'a getireceğini ve tedavi ettireceğini söyleyerek insanlar nezdinde iyi bir itibara sahip olacağını düşünür.²¹

Gece davetin sona ermesiyle Halil ile Kefâ, Nedim ve Dünya'nın arabasıyla otele döner. Nedim'in lüks ve yeni arabasının içerisinde Kefâ'nın duyguları yeniden alevlenir. Sık sık yaptığı gibi eşini Nedim ile ve sahip olduklarıyla kıyaslar.²²

Gece vakti Dünya, uyku ile uyanıklık arasında bir haldeyken kendisini çağıran bir kadın sesi duyar. Sesi takip eder ve bir zamanlar genç bir kız iken kendisini resmettiği tablonun önünde durur. Tablodaki genç kız onunla konuşmaya başlar. Eskiden içki içmezken şimdi zor ayık kaldığını, çalıştığı zamanlardaki gibi vücudunun diri olmadığını, hayatını mahvettiğini söyler. Dünya şaşkınlık içerisinde ona cevap vermeye çalışır. Sabah uyandığında ise gece olan bitenlerin bir kâbus olduğunu düşünür.²³

¹⁸ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 7-35.

¹⁹ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 42-73.

²⁰ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 174-176.

²¹ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 179-189.

²² Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 195.

²³ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 197-203.

Halil Cenevre’de kaldıkları otel ücretinin ve çocuklarının okul taksidinin ödeme günü yaklaşırken Sakr’dan avans almak ister ve ofisine gider. Ofisinde kokain çeken Sakr, Halil’in daha önce bunu hiç deneyimlemediğini öğrenince ona da teklif eder. Halil avans alabilmek için kokain çekmek zorunda kalır. Kendilerini kaybederler ve Sakr işlediği kötülöklere Halil’i de süröklere. Gecenin sonunda Halil, bir kıza tecavüz etmesi için Sakr’â yardımında bulunur. Kefâ ise o gece kocası Halil’i Nedim ile aldatır.²⁴

Halil işlediği kötülüklerden dolayı pişman olurken Emir en-Nîlî'nin evine gitmeye karar verir. Ona olanları anlatır. Yaptıklarının yanlış ve tehlikeli olduğunu söyleyen Emir, kendisi için temiz bir iş bulana dek Halil'i kokain kullanmaması konusunda uyarır. Yakın zamanda İsrail'in Lübnan'ı işgal edişini protesto eden bir gösteri hazırlığı içinde olduklarını haber eder ve gösteriye onu da davet eder. Daha sonra Emir, Halil'i ev arkadaşı Bessâm ile tanıştırır. Ancak Bessâm'ın da durumu pek iyi değildir. Lübnan savaşı başladığından beri doktora eğitimini sürdürme bahanesiyle ülkesini terk edip İsviçre'ye sığınan Bessâm'ı saran ölüm korkusu, yedi yıldır onu yaşayan bir ölüye dönüştürmüştür.²⁵

Bahriye ez-Zehrân'ı havaalanında Nedim karşılar. Nedim genç kızın yüzünü oldukça tanıdık bulur. Kız ona ailesini ve doğup büyüdüğü Beyrut'un eski sokaklarını hatırlatır, Rağîd'de de aynı etkiye sebep olur. Rağîd, vücudu ağır yara ve morluklarla dolu olan kızı tedavi etmesi için Nesîm'den Şeyh Vاتفân'ı çağırmasını ister. Bahriye ile baş başa kalan Vاتفân da genç kızın yüzünde vefat eden aile üyelerinin suretini görür. Korkudan ne yapacağını şaşırان Vاتفân, Bahriye'nin içinde bir ifrit olduğuna inanır.²⁶

Birkaç gün sonra Rağîd, sarayında Bahriye'nin gelişi üzerine büyük bir kutlama verir. Ancak işler umduğu gibi gitmez. Bahriye aniden tüm misafirlerin önüne yarı çıplak, vücudu kanla ve henüz iyileşmemiş yara izleriyle çıkar. Davetliler, ağır yaralarına rağmen Bahriye'nin güzelliği karşısında donup kalırlar. Bahriye, Halil'de vatanına dönme arzusunu yaşatırken Kefâ'da büyük rahatsızlığa sebep olur. İsviçre'yi cennet gibi gören Kefâ, Lübnan'a dönmemeye karar verir. Bahriye'nin sureti, gözlerinin önüne geldikçe uykusuz kalan Dünya ise, kendini içkiye verir. Her gece tablodaki kızın seslenişlerini duyar. İçinde bulunduğu çıkmazdan kurtulmak için uzun zamandır görüşmediği eski arkadaşı Emir'e gider. Emir, Dünya'yı da Lübnan'ın işgalini protesto edecekleri yürüyüşe davet eder.²⁷

Ölüm korkusuyla yaşayan Bessâm, Emir'in evinden ayrılma kararı alır. Kanada'ya gideceğini ve mazisini unutacağını söyler. Bessâm'ın aldığı karara teslim olan Emir, onunla vedalaşır ve Halil ile buluşmaya gider. Emir, akşam vakti döndüğünde ise evinin önünde bekleyen polis ve gazetecileri görür. Birkaç dakika sonra kendisi için kurulan pusuda yanlışlıkla Bessâm'ın öldürüldüğünü öğrenir.²⁸

²⁴ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 205-213.

²⁵ Semmân, *Leyletû'l-milyâr*, 213-223.

²⁶ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 234-241.

²⁷ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 241-284.

²⁸ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 298-308.

Bessâm'ın ölümünü gazetelerde tebessümle okuyan Rağîd, Dünya'nın Lübnan yürüyüşünde Emir ile kol kola çekilmiş fotoğrafını gördüğünde ise huzursuz olur. Son zamanlarda ondaki değişimin farkındadır. Dünya'yı uyarması için eşi Nedim'i görevlendirir. Nedim ise Halil'in yurtdışı yolculuğundan istifade ederek vakitini Kefâ ile birlikte geçirmekle meşguldür. Eşini Lübnan gösterisine katıldığı için köpeği Picasso'yu öldürerek cezalandırır.²⁹

Nesîm, sarayındaki haberleri Emir'e ulaştırmaya devam eder. Emir, Kefâ'nın Nedim'den sonra Rağîd ile de birlikte olduğunu öğrenir. Bu esnada Halil, Sakr ile birlikte çıktığı Avrupa seyahatindedir. Sakr'ın, gittikleri her şehirde kendisini yücelten ve başarılı bir iş adamı olduğu izlenimini veren çevresi vardır. Eğlenceye ve uyuşturucuya düşkün bu insanlar arasında Halil de uyuşturucu bataklığına düşer ve âdeta onları güldüren bir palyaço gibi muamele görür. Sakr'ın işlediği kötülükler, Halil'in canına tak eder ve Halil, Sakr'ı boğmaya çalışır. Halil'in elinden kurtulan Sakr, ondan intikamını başka şekilde almaya karar verir. İsviçre'ye dönüş yolunda Londra'da Kefâ için hediye bir kolye alır.³⁰

Şeyh Vafân, Bahriye'nin gelişinden bu yana oldukça kötü bir hâle bürünür. Soluk benzi, gittikçe zayıflayan bedeni, uykusuz kalan gözleri ve yüzünde artan kırışıklıklar, Nesîm'in dikkatini çeker. İnsanlardan uzak durmaya başlayan Şeyh, aynalarda yanan suretini görmeye başlar. Yavaş yavaş akıl sağlığını yitirir. Bir süre Rağîd'in sarayından ayrılma kararı alır. Bahriye ise iyileşmeye yüz tutmuş yaralarla birlikte daha iyi bir haldedir.³¹

Milyarın gecesine son bir gün kala davet edilen yaklaşık üç yüz milyonun konaklaması için Rağîd'in otellerinden biri tahsis edilir. Leyla ve Kefâ gecenin eksiksiz bir şekilde tamamlanması için hazırlıklarla ilgilenir. Kefâ da önemli gecenin heyecanını taşır. Meşgul olduğu tek şey giyeceği elbise, ayakkabı ve zihninde tasarladığı saç modelidir. Ancak bu hengâmede Nesîm'den şok edici bir haber alır. Oğullarından birinin okul gezisinde teleferik kazası sonucu hastaneye kaldırıldığını öğrenir. Büyük üzüntüyle gittiği hastanede oğlunun yarasının ciddi olmadığını öğrenince saraya geri döner. Rağîd'in, milyarın gecesine için odasına bıraktığı elbise, hüznünü kısa sürede sevince dönüştürür. Odasına gizlenmiş bir şekilde hayranlıkla Kefâ'yı gözetleyen Sakr, aniden ona aldığı kolyeyi uzatır. Kefâ önce korkar ama sonra kolyenin güzelliğiyle sarhoş olur. Sakr ile birlikte olurken odaya aniden Halil gelir. Şoka uğrayan Kefâ, Sakr'ın kendisine tecavüz ettiğini iddia eder. Halil'in ise söyleyecek sözü yoktur.³²

Hazırlıklar hakkında Rağîd'e bilgi veren Leyla, ondan bir ricada bulunur. Bankadaki bakiyesinin bittiğini ve çeklerini kullanamadığını söyler. Banka müdürüne iki milyon borçlandığını ekler ve karşılıksız çeklerinin sorun olmaması için ondan yardım ister. Ancak Rağîd, milyarın gecesinden sonra zengin olacağını söyleyerek Leyla'yı geçirir. O sırada Nedim, bir felaket haberiyle gelir. Bizzat inşa

²⁹ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 335-338.

³⁰ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 362-383.

³¹ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 385-390.

³² Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 398-418.

ettikleri bir okulun yıkıldığı ve onlarca çocuğun öldüğü haberini verir. Ölen çocuklar arasında Şeyh Sahr'ın küçük oğlu Abdullah da vardır. Rağîd, Nedim'i sakinleştirir ve bu haberden kimseye bahsetmemesini söyler. Ancak Nedim tedirgin olur, durumu eşi Dünya'ya anlatır. Rağîd'in bu konuda asla sorumluluk almayacağını bilir ve kendisini günah keçisi olarak kullanacağından emindir. Nitekim düşündüğü gibi Rağîd, Şeyh Sahr'a timsah gözyaşlarıyla gider. Nedim'in okul binasından çalınan malzeme parasını zimmetine geçirdiğini ve suçunu itiraf ettiğini söyler. Acısını dindirmesi için Bahriye'yi Sahr'a gönderir. Ancak Sahr, Rağîd'e güvenmediği için oğlunun gerçek katilini öğrenmek için sihirbaz Vاتفân'ı evine çağırır. Vاتفân, Bahriye'nin Şeyh Sahr'ın evinde kaldığını öğrenince daveti kabul eder. Amacı Bahriye'nin içindeki ifrite galip gelmektir.³³

Milyarın gecesinden önceki son akşam yemeğinde Rağîd hariç masadaki herkeste huzursuzluk hakimdir. Nedim, işlemediği bir suç yüzünden günah keçisi seçileceğini bilir. Leyla milyarın gecesinden önce karşılıksız çek meselesini halletmesi gerektiğine inanır. Kefâ, yemeğini iştahla yerken âdeta Rağîd ile yarışır. Dünya, eşi Nedim'in yüzündeki kederin farkındadır. Rağîd'e karşı içi nefretle dolar. Kendi hayatını mahvettikten sonra eşinin de yıkımına sebep olduğu için onu ölü olarak görmeyi temenni eder. Halil ise oğlu hastaneden taburcu olduğunda ailesini de alıp Beyrut'a dönme hayalini kurar. Odasında kokain alan Sakr ise akşam yemeğine inmez.³⁴

Akşam yemeğinden sonra Rağîd, sarayında özel olarak ayırdığı odalarda uyumaları için herkese veda eder. Nedim ile özel konuşmak için onu altın havuzunun bulunduğu terasa çağırır. Sabah beş sularında sarayda geceleyen herkes Sakr'ın çığlık sesleriyle uyanır. Dehşet içinde altın havuzun olduğu terası işaret eden Sakr, Rağîd'in cesedinin havuzda yüzdüğünü haber verir. O gece sarayda kalan Nedim, Dünya, Halil, Kefâ, Nesîm, Sakr ve Leyla'dan başka kimse yoktur. Şaşkınlıktan dona kalan herkes katilin kim olduğunu sorgulamaya başlar. Nedim, Rağîd'i öldürmediği halde onunla en son görüşenin kendisi olduğunu düşünerek katil damgası yemekten korkar. Olay yerine gelen polis ve doktorun incelemelerinden sonra hakikat ortaya çıkar. Rağîd, bir katil tarafından öldürülmez, kalp krizi yüzünden vefat eder. Rağîd o gece Nedim ile görüştüğünden sonra Halil'e telefon eder. Bazı vazifeler vermek üzere onu terasa çağırır. Rağîd, Nedim'in sorumlu olduğu Lübnan'a silah sevkiyatı için Halil'i görevlendirmek ister. Kızını Lübnan'daki savaşta kaybeden Halil, Rağîd'in umurunda değildir. Mutluluğunu içki içerek taçlandırır. Birden kalbi sıkışır, diz üstü çöker ve havuza yuvarlanır. Elini Halil'den yardım almak için uzatır. Ancak Halil, onu kurtarmak için hiçbir şey yapmaz. Ölümünü izlemek ona büyük keyif verir.³⁵

Şeyh Sahr'ın evine oğlu Abdullah'ın katilini bulma bahanesiyle giden Vاتفân, Bahriye ile yüzleştğinde daha önce olduğu gibi trajik geçmişiyle baş başa kalır. Bu ızdıraba dayanamayan Vاتفân, Bahriye'nin odasına gider ve çevresindeki her şeyi

³³ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 419-442.

³⁴ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 444-448.

³⁵ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 452-467.

ateşe verir. Acı bir çığlığın ardından Bahriye'nin odasında Şeyh Vاتفân'ın yanmış cesedi görülür. Bahriye'ye dair ise hiçbir iz bulunamaz.³⁶

Rağîd'in ölümüyle saraydaki herkes kopan bir kolyenin parçaları gibi dağılmaya başlar. Olay yerini inceleyen polis, Sakr'ın odasındaki uyuşturucuları bulur. Doktor, Sakr'ı muayene ettikten sonra acilen hastaneye yatırılmasına karar verir. Mekânı en önce Leyla terk eder. Bankaya olan borcu ödeyebilmek için Emir'den yardım almak ister. Ancak Emir, muhtaç insanlara ayrılan yardım parasıyla Rağîd gibi insanların işleri uğruna yapılan borcu ödemekten imtina eder. Hapse gireceğini bilen Leyla intihar eder. Nesîm, tüm eşyalarını toplayıp Emir'in evine yerleşir. Dünya, Nedim'i yeni bir başlangıç yapmaya ikna etmeye çalışsa da Nedim, kendisini kanatları altına alabilecek zengin insanlarla iş yapmaya karar verir. Halil ve Kefâ saraydan ayrılırken gazeteciler tarafından kuşatılır. Halil yüzünü gizleyerek onlardan sıyrılır. Kefâ ise gazeteciler karşısında Rağîd'in ölümü için üzüntüsünü dile getirirken kameralara poz vermeyi tercih eder. Arkasına döndüğünde eşine acıyarak bakan Halil yoluna devam eder. İki oğlunu da yanına alarak Lübnan'a döner. Halil, Lübnan'a döndüğünde yaşadığı mutluluğu tarif edemez. Ancak biraz sonra kritik bir âna şahit olur. Hayatında ilk defa kendi vatanının topraklarına girerken İsrail engeli tarafından durdurulur. İsrail askerleri tarafından sağdan sola gerilmiş ince, beyaz bir ipin ardında Lübnan'dan kaçmak için bekleyen büyük bir araba konvoyu vardır. Kontrolü geçen Halil, harap olmuş evlerin arasında koşuşturan Bahriye'yi görür gibi olur. Roman, Halil'in şu sözleriyle sonlanır: "Burada kalacağım...Ne olursa olsun... Hepimiz gidersek, ipi kim kesecek?"³⁷

2.4. Anlatıcı ve Bakış Açısı

Anlatma esasına bağlı edebî eserlerde büyük bir öneme sahip olan ve diğer unsurları çevresinde toplayan olay örgüsünün şekli, geniş ölçüde bakış açısına bağlıdır.³⁸ Romanın kurmaca dünyasında okuyucu ile eser arasında alışverişi sağlamak, olaylara ve kişilere tanıklık etmek, olan biteni aktarmak, nihayet açıklama ve yorum yapmak anlatıcının görevidir. Anlatıcı, bu görevleri yerine getirirken, gücünü doğal yeteneğinden ve bakış açısından almaktadır.³⁹

Gâde es-Semmân'ın *Leyletü'l-milyâr* isimli romanı anlatıcı yönünden çeşitlilik gösteren bir romandır. Roman boyunca yaşanan olaylar ilahi bakış açısı ile ve romandaki farklı kişiler tarafından olmak üzere birinci tekil şahıs ile anlatılır. "Nedim varlığını Rağîd'e her türlü hizmet adamaya adadı. Rağîd'in onun üzerindeki hâkimiyeti mutlakı⁴⁰" ifadesi ilahi bakış açısına, "Bu dünyevi cennette yaşayacağım ve hayatın tadını sonuna kadar çıkaracağım⁴¹" ifadesi birinci tekil şahsa romandan örnek verilebilir. Roman içerisinde anlatıcı rolünü üstlenen kişilerin sayısı

³⁶ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 467-471.

³⁷ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 471-492.

³⁸ Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 82-83.

³⁹ Tekin, *Roman Sanatı*, 23.

⁴⁰ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 81.

⁴¹ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 260.

on birdir. Bu kişiler, olayları ve durumları kendi gözlem ve izlenimleriyle okura aktarır. Bu bakımdan çoğul bakış açısı insan gerçeğini anlatma ve psikososyal kimliklerini yansıtmaları açısından büyük önem taşımaktadır.

2.5. Zaman

Zaman, anlatı dünyasında olayları doğrulayan, olayların okuyucu zihninde gerçekçi bir izle yerleşmesini sağlayan bir süreçtir. Dolayısıyla romancı, zamana tasarruf etme hususunda da yeteneğini göstermelidir.⁴² Gâde es-Semmân, *Leyletü'l-milyâr* romanının başında okuyucuya olayın gerçekleştiği zamanı 1982 yılının haziran ayı olarak verir. Yazar, romanın nesnel zamanını belirttikten sonra olayların akışı gün ve ay gibi zaman dilimlerine fazla girmeden ilerler. “Milyarın gecesi” romanda gerçekleşmesi beklenen zamandır. Ayrıca yazar, romanında Orta Doğu’nun siyasi tarihine ait belirli zaman dilimlerine atıfta bulunur. Bunlar; Nâsır’ın 1956 Süveyş Savaşı’nın ardından elde ettiği siyasi zafer dönemi⁴³, 1967’de başlayan Arap-İsrail savaşının olduğu dönem⁴⁴, 1975 yılı Lübnan iç savaşının başladığı dönem⁴⁵ ve 1978 İsrail tarafından Güney Lübnan’ın işgal edildiği dönemdir.⁴⁶

Yazar, romanda kişilerin yaşadıklarını geriye dönüş⁴⁷ tekniğiyle sunar. Bu geriye dönüşlerden bir tanesinde yazara ait bir tasarrufla hayalî bir zaman kurgulanır. Halil, altmış saniyeliğine de olsa Arapların zafer, azamet ve fetih günlerini yaşadığı bir dönemde İspanya’da bir Arap prensi olarak geçmişe gider.⁴⁸ Böylece yazarın zaman üzerinde tasarruflarda bulunarak kişiler ve ruh halleri hakkında bilgi verdiği, anlatıya canlılık kazandırdığı ve okuyucuyu tek bir zamanla sınırlı tutmadığı görülür.

2.6. Mekân

Genel olarak mekân, vakanın varlık bulduğu yer, kişilerin içinde yaşadıkları ve kendi oluşlarını fark ettikleri alandır. Yazar, mekân unsurunu, şahısların içinde bulunduğu çevreyi algılama şeklini, ruhsal ve karakteristik durumlarını açıklamada bir imkân olarak kullanabilir.⁴⁹ Böylece toplumu yansıtan bir atmosfer yaratarak romana doğruluk kazandırır.⁵⁰

Leyletü'l-milyâr romanında anlatı boyunca olaylar İsviçre’nin Cenevre kentinde dönse de olayların başladığı mekân Beyrut’tur. İsviçre ve Lübnan birbirlerine zıt mekânlar olarak sunulmuştur. Lübnan bir savaş, yoksulluk, adaletsizlik ve baskı ülkesi iken, İsviçre zenginlik ve güven dolu bir ülkedir. Romanda Halil, İsviçre’de

⁴² Tekin, *Roman Sanatı*, 117-118.

⁴³ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 40.

⁴⁴ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 99.

⁴⁵ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 53.

⁴⁶ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 150.

⁴⁷ Geriye dönüş veya genişletme tekniği için bk. Çetin, *Roman*, 161-162.

⁴⁸ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 392.

⁴⁹ Mehmet Narlı, “Romanda Zaman ve Mekân Kavramları”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/7 (2002), 98.

⁵⁰ Tekin, *Roman Sanatı*, 129.

2.8. Üslup

Üslup, kişisel beceriyle dilin anlatım dağarcığının yazıya dökülmesi ve dile hayatîyet kazandırılmasıdır. Anonim bir karakter özelliği taşıyan dil, sanatkârın mizacından, düşünce ve felsefesinden gelen destekle özelleşir, üslup boyutu kazanır.⁶⁸

Gâde es-Semmân'ın romanında çok sık kullandığı üsluplardan birinin eleştirel üslup olduğu görülmektedir. Yazar demokrasi kavramının sıkça tartışıldığı bir dönemde kişileri, olayları ve durumları eleştirerek, yorumlayıcı bir tutumla entelektüel bir sorumluluk sergiler. Arap birlik ilkelerinin yeniden aşılmasını isteyenlerin düşünce özgürlüğünün kısıtlanmasına yönelik yaptıkları eleştiri, buna örnek olarak verilebilir:

“Hatalarımızı kabul edelim.. Orada burada iktidara geldiğimizde de benzer bir yaşağı uyguladık.. Sanki dünün yöneticileriyle sandalye değiştirmiş, zulmü sürdüren kurumları ayakta tutmuşuz gibi.. Herkes için demokrasiyi, basın özgürlüğünü uygulamadık.. Fikirlerini beğenmediğimiz herkesi vatana ihanetle suçlayıp hapse attırdık ya da sürgüne gönderdik.”⁶⁹

Yazar, Lübnan'ın direnişinde yapılan hatalara işaret etmek için romanında sık sık eleştirel üslubu kullanmıştır.

2.9. Anlatım Teknikleri

Edebî eserlerde anlatım biçimine, anlatılandan daha çok değer verildiği görülmekte ve anlamın anlatım şekli, anlatım tekniği olarak isimlendirilmektedir.⁷⁰ Gâde es-Semmân'ın *Leyletü'l-milyâr* isimli romanı yazıldığı dönem Batı'da popüler olan bilinç akışı teknikleriyle kendine özgü bir imajla yansıtılmıştır. Bu sebeple romanda kullanılan iç monolog, iç diyalog ve bilinç akışı gibi teknikler romanın mimarisini oluşturmuş ve birbirine hem uyumlu hem de çelişkili görünen tezahürler ortaya çıkmıştır.

2.9.1. Bilinç Akışı Tekniği

Bilinç akışı tekniği, bireyin duygu ve düşüncelerinin seri ancak düzensiz olarak şekillendiği bir iç konuşma tekniğidir.⁷¹ Kahramanın zihninden geçen düşünceler, birbirinden kopuk olabilir, alakasız yerlere kayabilir ve birbirleriyle mantıklı irtibatlar içinde olmayabilir.⁷² Romanda Sakr ile beraber işlediği suçun akabinde, pişmanlık duygusuyla kendisini Cenevre'nin halk bahçelerinden birine atan Halil'in psikolojisi, bir bilinç akışıyla yansıtılır:

⁶⁸ Tekin, *Roman Sanatı*, 185.

⁶⁹ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 357.

⁷⁰ Ahmet Yıldız, “Muhsin er-Ramlî'nin Hadâiku'r-Reîs İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi”, *Akif* 53/2 (2023), 343.

⁷¹ Tekin, *Roman Sanatı*, 269.

⁷² Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 183-184.

"Kendisini bu bahçede buluncaya dek yürüdü. Yanlarında isimleri yazılı, sıra sıra dizilmiş nadir bulunan çiçek havzalarının etrafında dolaştı. Sonra Beyrut'taki kimliği belirsiz ve isimsiz bir şekilde, bir tanesinin genişliği "Maria Callas" isimli çiçeğe özel ayrılmış havzanın genişliği kadar olmayan toplu mezarlara defnedilmiş ceset yığınlarını hatırladı. Cesetlerin kabir bulamadığı ve halkının evsiz kaldığı bazı ülkeler varken bazı ülkelerinin de çiçeklere evler inşa ettiği, soğuktan etkilenir korkusuyla onları cam ve müslin kumaşla sardığı dünyaya lanet okudu...Ve bunların hepsi tek bir gezegende oluyor".⁷³

Bu sahnede Halil'in, çiçekler için yapılmış korunaklı havzalardan rahatsız olmasına neden olan zihinsel çağrışıma dikkat çekilir. Bir çiçek kadar değerli görülmeyen insanlara yapılan haksız muamele ve bu muameleye edilen isyan, Halil'in iç dünyasında bilinçli bir şekilde ifade edilmiştir.

2.9.2. İç Monolog Tekniği

Romancılar, insanın iç dünyasında şekillenen duygu ve düşünceleri dışa yansıtmak için iç monolog tekniğini kullanmışlardır.⁷⁴ İç monoloğa geçen kişilerin genellikle bir kriz döneminde olduğu, iç dünyasının bütünüyle aktarılması ile izah edilir. Varoluşsal korkular kişileri, durumlarını değerlendirmeye iter.⁷⁵ Romanda eşi tarafından mecnun tabiriyle azarlanan Halil'in yaptığı değerlendirme iç monologun güzel bir örneğidir:

"Kefâ, beni olması gerektiği gibi kıskanmayı bilmediğim için azarlıyor... Bu doğru. Artık kalbimde olması gerektiği gibi kıskançlığa yer yok. Bu doğru. Artık kalbimde bir kadını kıskanmak için yer yok. Ülkemin bedeni küçük düşürdüğünden beri artık ruhumda şehvete, kadınısı arzulara, ve kadın vücudunun bir parçasına dair endişeye yer kalmadı... Ben miyim mecnun? Belki... Ben Beyrut'un mecnunuyum, Lübnan'ın mecnunuyum, vatanın mecnunuyum Leyla'nın değil, o kumsalla, kırlara, dağlara, adını sanını bilmediğim halde sevdiğim insanlara karşı kaygı, delilik ve hezeyan doluyum... Kefâ, mecnun olduğumu söylüyor. Eğer bu delilikse öyleyim..."⁷⁶

Gâde es-Semmân, iç monolog tekniği ile roman kişilerinin duygularını okuyucuya doğrudan aktarabilmiştir.

2.9.3. İç Diyalog Tekniği

Bir anlamda iç monoloğa benzeyen iç diyalog tekniği, roman kahramanının içinde bulunduğu psikolojik duruma göre kendi kendisiyle, karşısında birisi varmış gibi konuşması, tartışmasıdır.⁷⁷ Romanda Halil'in, Rağid'i boğmaya çalıştığını hayal ettiği anda onunla yaptığı diyalog bu tekniğe örnek verilebilir:

"Rağid'i altın havuza atıyorum... Yavaşça boğmak için üstüne atıyorum, suyun al-

⁷³ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 214.

⁷⁴ Tekin, *Roman Sanatı*, 264-266.

⁷⁵ Tepebaşılı, *Roman İncelemesine Giriş*, 210.

⁷⁶ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 433.

⁷⁷ Tekin, *Roman Sanatı*, 259.

ında tutmak için elimle kafasını bastırıyorum ve ona bağıyorum: Çelişkilerimizi diriltmek, mezhepçiliği ve kabileciliği canlandırmak, bölücülük ruhunu yaymak ve savaş eylemleri gerçekleştirmek için harcadığınız servete ne demeli? Rağîd'in kafası, su üstüne haykırarak çıkıyor: Gördün mü? Hepiniz konuşmaktan aciz, birer teröristsiniz. Neden sözlerime misliyle karşılık vermiyorsunuz? İşte sen hain olduğuma karar verdikten sonra beni boğuyorsun...Konuşma anında silahı düşmanın kafasına dayamak şartıyla hepiniz demokrasi çığırtkanlığı yapıyorsunuz. -Peki ya Filistin'deki esas günaha ne diyorsun? Güven içerisinde yaşayan bir halkı vatanlarından sürmek, bir milyon insanı yerinden etmek ve sonra onları terk etmek... Sonra ülkelerimizi birbiri ardınca parçalıyorsun ve Filistin de İsrail'in yuttuğu son parça oluyor...⁷⁸

Gâde es-Semmân'ın, iç diyalog tekniği sayesinde kahramanlarının psikolojik derinliklerini etkileyici bir şekilde okuyucuya yansıtabilmiştir.

2.9.4. Halüsinasyon Tekniği

William James'in (öl. 1910) takipçilerinden biri olan Joseph Murphy (öl. 1981), *Personality* adlı eserinde bilincin altı hâli olduğunu söyler. Bu hâllerden birinin de halüsinasyon olduğunu belirtir. Herhangi bir duyuusal alanda canlı bir hayal olarak adlandırılan halüsinasyon, genelde öznenin bir hayal gördüğünü kabul ettiğinde kullanılır.⁷⁹ Modern romanda bir bilinç akışı tekniği olarak yerini alan halüsinasyon tekniği, Gâde es-Semmân'ın incelediğimiz romanında da görülür. Bu halüsinasyonlardan biri, ideallerinden uzaklaşan eski ressam Dünya'nın, aşırı alkol tüketmesi hasebiyle tablodaki kızla konuştuğu sahnedir. Tablodaki kız, Dünya'nın gençlik hâlidir. Bir gece Dünya'ya seslenir ve onu yanına çağırır:

"Tablodaki genç kız ona şöyle der: Dünya... Uykun ağırlaştı, sen yatağının yanına bir kuş tüyü düşse uyanırdın... Her zamanki gibi çok içmişsin gibi görünüyor. Senin içki içtiğini hatırlamıyorum...Vücudun şişman... Niçin bir zamanlar olduğun gibi çalışmıyorsun?⁸⁰

Romanda halüsinasyonlar, psikolojik gerçekliğe uygun olarak kahramanın iç dünyasındaki değişimi ve iç çatışmaları doğrudan vermiştir. Bu sahneler, etki gücünü artırma, gerçeklik katma ve kahramanın iç dünyasını tanıma açısından anlatıyı güçlendirmiştir.

3. Romanın Tematik İncelemesi

Tema, bir yapıtta anlatının vermek istediği temel iletidir.⁸¹ Anlatının sanatsal değeri temanın niteliğiyle doğrudan ilişkilidir. Sanat yapıtına duyulan ilgi, temanın derinliğiyle ve insanlığın en önemli ihtiyaçlarını ne ölçüde karşıladığıyla

⁷⁸ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 192.

⁷⁹ Adnan Arslan, "Anlatım Tekniğini Lübnan İç Savaşının Belirlediği Bir İç Hesaplaşma Romanı: Kevâbüsü Beyrût (Beyrut Kâbusları)", *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/1 (2018), 300; Serdar Odacı, "Ulysses ve Tutunamayanlar'da Bilinç Akışı Tekniği", *Turkish Studies* 4/1 (2009), 611.

⁸⁰ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 197.

⁸¹ Ahmet Yıldız, "Murîd el-Bergûs'ın Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2021), 40.

belirlenir.⁸² Dolayısıyla bir roman ya da bir hikâyede işlenen bir düşünce hayatın birçok sorununu gözler önüne serer. *Leyletü'l-milyâr* romanında yazarın ele aldığı temalar birbiriyle bağlantılı olup, Arap toplumunu ve dönemin sorunlarını yansıtmaları açısından önemlidir. Romanda işlenen temalar şunlardır:

3.1. Lükse Düşkünlük, Savurganlık ve Ahlâkî Çöküş

Romanda bahsi geçen önemli temalardan ilki, savaş yüzünden açlık ve sefalete mahkûm olan Lübnan halkının, israf içinde yaşayan zengin Araplar tarafından umursanmamasıdır. Romanda Rağîd ez-Zehrân, kendi türüne yabancılaşarak nesneleşen, israf içinde yaşayan Batılı Arapların temsil edildiği bir kahramandır. Onun altın kaplamalı veya işlemeli dekorlarıyla sarayında yaptığı gösteriş, israf içindeki yaşamının büyük boyutlarından biridir. Yine Rağîd'in iş arkadaşı Sahr el-Ganmâlî'nin lüks hayatı ve müsrifliği romanda dikkat çekmektedir. Sahr, sırf deve sütü içmeye alışık olduğu için özel uçağıyla getirttiği develerin ortama ayak uyduramayıp ölmesine aldırış etmemektedir. İkiz kardeşi Hilâl onun bu savurganlığını her defasında dile getirmektedir:

“Allah’tan korkmuyor musun? Bu israf da nedir?... Bundan daha fazlasına izin vermeyeceğim... Arap malının israf edilmesine karşıyım... Mal tüm insanlara aittir kardeşim!... Sen muhtaçların malını çalıyorsun... Savurganlık hırsızlıktır...⁸³”

Romanda Nedim ve Dünya gibi Avrupa’ya yerleşip burada maddeye önem veren ve tükettikleri her türlü nesneye bir anlam yükleyerek sosyal ilişkilerini ve konumlarını daha değerli kıldıklarını zanneden Araplar eleştirilmektedir. Onlar, huzurlarını kaçıracak ve rahatlarını bozacak haberlerden uzak yaşamaktadırlar. Dolayısıyla Lübnan’ın işgali, refah içindeki yaşamlarına gölge düşürmemektedir. Bu konuda Halil’in, Cenevre’nin lüks mağazalarından alışveriş yapan Araplara ettiği sitem manidardır:

“Şüphesiz onlar bir ons altının ve bir kırat pırlantanın fiyatını ezbere bilirler. Aralarında İsrail’in, Lübnan’ın güneyini üç günde işgal ettiğini, dün öğle saatlerinde Beyrut’un kenar mahallelerine saldırdığını ve havaalanını yok ettiğini bilen var mı?⁸⁴”

Romanda Kefâ için lüks içinde yaşamının ne kadar değerli olduğu, bu uğurda ahlâkî ilkelerinden ödün vererek kocasını defalarca aldatmasıyla gözler önüne serilmektedir. Kişiliğini, içinde bulunduğu lüks ve savurgan yaşam şartlarının belirlediği Sakr el-Ganmâlî ise sahip olduğu imkânlarını uyuşturucu ve kadınlar için kullanmaktadır. Sakr’ın içinde bulunduğu çevre, keyfi arzularla yaşamayı yadırgatmayacak hatta özendirecek bir havadadır. Meselâ babası Şeyh Sahr’ın, haremının olması ve nikâhlı olmadığı kadınlara yönelik fahişe yakıştırması⁸⁵, bu düşünce ve duyguların oluşturduğu havayı soluyan Sakr’ı, kadınlara sadece cinsel olarak değer vermesine ve para karşılığı onlarla birlikte olmasına itmektedir.

⁸² Özcan Gürbüz, “Düşünce ile Tema ve Konu”, *Kurgu Dergisi* 18 (2001), 103.

⁸³ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 161.

⁸⁴ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 101.

⁸⁵ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 68.

3.2. Gurbetçilerin Dramı ve Yabancılaşma

Romanda, gurbetçi teması; bireylerin düşünce dünyalarını ve psikolojik durumlarını derinden sarsan acı bir tecrübe olarak işlenmektedir. Gâde es-Semmân, romanında Lübnan'dan göç eden toplumu, mal varlığını savaşta kaybetme korkusuyla kaçan zenginler, kendi ülkesi dışında daha iyi bir yaşam olduğuna karar verenler ve umutsuzluğa düşüp tüm hayalleri ve dertlerini yüklenerek kaçmak zorunda kalanlar olmak üzere üç ayrı gruba ayırmaktadır.⁸⁶ Birinci grupta yer alan Şeyh Sahr, Lübnan'dan ayrılıp Cenevre'deki sarayına yerleştiğinden beri içinde belirsiz bir ızdırapla yaşamaktadır. Sahr'ın sarayının yanına diktiği çadır ve özel uçakla getirttiği devesiyle oluşturduğu suni çöl ortamı, yıl boyunca yoğun yağmurlu olan İsviçre iklimi için oldukça absürt bir görüntü oluşturmaktadır.⁸⁷

Söz konusu gruplardan ikincisinde yer alan Dünya ve ailesinde, yabancılaşmanın başka bir boyutu görülmektedir. Dünya, kendi arzularına karşı çevresinin kurallarına boyun eğerek uyumlu bir tavır takınmış gibi görünmektedir. Özüne yabancılaşmış bir birey olarak Dünya, kendisini baskı altında hissetmektedir. Çocuklarının da kendisine yabancılaştığını ve onlarla yeterince vakit geçiremediğini fark etmektedir. Bu da ilgisiz yetişen çocuklarının, çevrelerine karşı aldırma bir tavır içerisinde olmalarına neden olmaktadır.⁸⁸ Avrupa'ya yerleştikten sonra bir Fransız'la evlenen Leyla da aynı grup içerisinde yer almaktadır. Tek kelime Arapça konuşmayan kızının, anneannesiyile iletişim kuramaması üzücüdür.

Üçüncü grubun örneği olan Halil, doğup büyüdüğü toprağı bırakıp gitmekle kişiliği ve ruhundan da ayrılmak zorunda kalmıştır. Cenevre'de pek çok kez yabancılaşma hissiyle baş başa kalan Halil'in parası olsa bile saygı ve eşitliği satın alamayacağı bir hakikattir. Halil, yabancılaşmanın sebep olduğu aşağılanmayı ruhunun derinliklerine saplanan bir bıçak gibi hissetmektedir:

"Allah, yabancılaşmanın sebep olduğu zillete lanet etsin... Vatan, kimsenin seni aşağılayamayacağı yer değil mi? Fakir olabilirsiniz ancak en azından vatanınızda onurlu bir şekilde yaşayabilirsiniz... Bu, başka bir mekânda imkânsız... Eğer üst tabakadan değilseniz para hemen her yerde haysiyet ve onuru taşır".⁸⁹

Vatanından ayrılışı Halil'de, eşiyle ilişki yaşamakta zorlanması ve kendisini defalarca başka erkeklerle aldatmasına karşın onu hiçbir şekilde kıskanmaması gibi olumsuz etkiler bırakmıştır. Cenevre'ye yerleştikten sonra yeniden çocuk sahibi olamayan Dünya'nın, vatanından ayrılan birçok arkadaşının da aynı vaziyette olduğunu aktarması⁹⁰, gurbetin bireyin psikolojisini ve davranışlarını etkileyen bir durum olduğunu pekiştirmektedir.

Gurbet hali, Leyla'nın kendi toplumu ve kültüründeki değerlere yabancılaşmasına neden olmuştur. Leyla halkının acı dolu gerçekliğini değiştirmek için verdi-

⁸⁶ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 107-109.

⁸⁷ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 161.

⁸⁸ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 179-184.

⁸⁹ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 295.

⁹⁰ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 184.

ği somut mücadeleyi terk edip Avrupa şehirlerindeki hayali varoluşsal mücadeleye sarılmıştır. Onun için fokların nesli uğruna verdiği mücadele ve köpeklerle kötü muamele edilmesine gösterdiği tepki, işgal altındaki topraklarda katledilen Araplar adına tepki göstermesinden daha önemli hâle gelmiştir.

Romanda yabancılaşmanın, insanların sosyal, siyasal ve ekonomik koşullardaki kaygı ve gerilim sonucu insanlarda ortaya çıkan psikolojik bir durum olduğu görülmektedir. Bu duruma öfke, hayal kırıklığı, başarısızlık gibi duygular eşlik etmektedir. Kişisel ve sosyal hayatındaki bazı olaylar nedeniyle memleketinden ayrılan Gâde es-Semmân'ın, söz konusu duyguları başarılı bir şekilde okuyucuya hissettirmesi bu hisleri bizzat tecrübe etmesinden kaynaklanmaktadır.

3.3. Arap Toplumunda Hurafe Olgusu

Gâde es-Semmân, romanında Arap toplumunda hurafelere olan inanç ve uygulamalara yer vermiş hatta Arap insanının bu inançlara sığınmasının altında yatan sebep ve şartları ortaya koymuştur. Bu sebeplerden ilki zorlu yaşam şartları ile bâtıl inanç arasındaki ilişkidir. Maddi yetersizlik ve Lübnan'da yaşanan iç savaş şair Vاتفân'ı sihirbaz Vاتفân'a dönüştürür. Vاتفân, yoksul ve evsiz kalması sebebiyle dedesinden miras kalan eski büyü kitaplarına başvurmak zorunda kalır. Sihirbazlık mesleği sayesinde büyük bir servete sahip olduğunu anlatır:

“Üç yıldır kıt kanaat geçiniyordum. Şimdi ise ipekten zümrüde, zümrütten elmasa varıncaya kadar türlü servet içerisinde yüzüyorum. Bazen bir köşkte bazen de saray gibi otellerde kalıyorum. Ve bunların hepsi sonunda cinlerin melikine boyun eğdiğim ve şairden sihirbaza dönüşmeyi kabul ettiğim için oldu”.⁹¹

Vاتفân'ın ara sıra yaptığı büyülere olan inancını sorgulaması bilişsel bir çelişki yaşadığının göstergesidir. Ancak büyücülük sayesinde elde ettiği serveti, kendisine gösterilen hürmet ve geçmişini cinler alemine dalarak baskıladığını düşünmesi zihninde yaşadığı çelişkileri en aza indirmektedir. Böylece Vاتفân, alışkanlık kazandığı davranışını akla uygun olmasa bile bir inanç haline getirmektedir.

Romanda, Arap insanını bâtıl inançlara sığınmaya sevk eden diğer sebep ise hurafe zihniyetli insanların varlığıdır. Gâde es-Semmân, çağdaş medeniyetin merkezinde yaşayan ve herhangi maddi ve sosyal sıkıntı yaşamayan Arap insanının nerede olursa olsun taşıdığı hurafe zihniyeti sebebiyle sihirbazlara, münecimlere ve büyücülere sığındığına dikkat çekmiştir:

“Rağid, sihirbazın karşısında bir çocuk gibi oturur...Rakamlara, mantığa onlarca kişinin ofisinde kullandığı bilgisayara, videoya, logaritmaya, telekse, paranın ve kadının rüşvet verilmesine inanır ama hâlâ sihirbazın desteğiyle rahatlar. Annesi eskiden doğduğu yer olan taş binalı bu güzel Arap şehrinde kâhine gidermiş... Babası ise kâhine gizlice gidermiş...Bakanlar ve hükümet adamları da o eski zamanlarda karanlıktan istifade ederek gizlice kâhinin evine girerlermiş... Ona düzenin ve zamanın değiştiği ancak şimdiki insanların da hâlâ münecimlere gittiği

⁹¹ Semmân, *Leyletü 'l-milyâr*, 141.

söylenmiş. Müşteriler değişse de ritüeller kalmış.”⁹²

Büyü, romanda Arap insanının hayatında yer alan bir unsur olarak işlenmektedir. Rağid ez-Zehrân'ın küçükken anne ve babasının da büyücülere gitmesi, onun batıl inançlara sahip olmasında etkilidir. Yazar, hurafe zihniyetli insanların inançları ile ailesinden ve toplumundan aldığı kültürel mirası ilişkilendirmektedir.

Romanda Rağid ez-Zehrân ve Sahr el-Ganmâlî gibi Batı'da yaşayan zengin Arapların iş anlaşmalarının gerçekleşmesi, hastalıklarının şifa bulması ve düşmanlarını savuşturma gibi sebeplerle sihirbaz ve müneccimlere başvurması, hurafe zihniyetinin hayatlarının merkezi haline gelmiş olduğunun göstergesidir.

Romanda yazar, büyü yapma ve cin çıkarma gibi işlerden medet uman, çaresiz insanların istismar edilmesine ve bundan menfaat temin eden büyücülere değişir. Vاتفân'ın büyücülük mesleğini öğrendiği amcası Necdet, kendisine çocuk sahibi olamama sıkıntısıyla gelen kadını, içinde cin olduğuna inandırır. İçindeki cini çıkararak tedavi etme bahanesiyle kadına cinsel tacizde bulunur.

Eski zamanlardan beri görülmeyen varlıklara olan bağlılığı ve onlardan medet umması, Arap insanının bilinçaltı düzeyini yansıtmaları açısından önemlidir. Arap dünyasında var olan ve giderek baskıları artan zorlu siyasi, sosyal ve ekonomik koşulların var olan bâtıl inançları beslediği düşünülmektedir.

3.4. Kadının Özgürlüğü

Tarihsel olarak sosyal hayatın cinsiyete göre şekillenmesi kadınların kamusal varlıkları açısından daima bir sorun teşkil etmiştir.⁹³ Arap kadının toplumdaki hareket ve canlılığını yitirdiği, toplumsal konularda temel bir role sahip olmadığı Gâde es-Semmân'ın eserlerinde değindiği önemli konulardan biridir. Romanda bahsi geçen temalardan birisi de bu soruna değinmesi ve Arap toplumunun kadına bakış açısını yansıtmaları açısından önem arz etmektedir. Erkek için bir süs olmasının haricinde işlevinin olmadığı yönünde kadınlara yapılan çirkin yakıştırmalar romandaki cinsiyetçi tutumlara ışık tutmaktadır:

“Sahr, kadın avcısıdır... Onları hem sever hem de aşağılar. Çünkü kadınlar ona göre ya eştir ya da fahişe ve her birinin bir fiyatı vardır. Çalışan ya da sanatçı bir kadının varlığını kabul etmez. Hepsi haremdir gerisi teferruat... Başarılı çalışan kadınlar erkeksidir dolayısıyla erkeğe ihanet ederler⁹⁴”, “Sarışınlardan asla usanmam... Esmerin ise on sekiz yaşını geçtikten sonra yatağıma girmesi mümkün değil... Sarışınlar otuz yaşına gelene dek onlara yeşil ışık⁹⁵”, “Kadınlarda mantığı kullanmak işe yaramaz. Çünkü onlarda mantık yoktur. Tokat atarsan diz çöker.”⁹⁶

Tüm bu olumsuz algılara rağmen romanda bazı kadınların ciddi hak müca-

⁹² Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 105.

⁹³ Ali Eminoglu-Mustafa Taş, “Gâde es-Semmân'ın ‘Gözlerin Kaderimdir’ adlı Öyküsünde Cinsiyetçi Tutumların Analizi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (2022), 425.

⁹⁴ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 68.

⁹⁵ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 69.

⁹⁶ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 159.

delelerine giriştiği gözlemlenmektedir. Bir zamanlar ressamlık yapan Dünya'nın çıplak erkek resimleri çizerek tabuları yıkmaya yönünde cesur çıkışlar yaptığı dikkat çekmektedir.⁹⁷ Böylece yazarın, Avrupa sanatının yönlendiriciliğinden etkilendiği ve sanat eserlerinin kadın çıplaklığı üzerine temellendirilmesine karşı çıktığı anlaşılmaktadır.

Romanda kadınların, yanında eşinin ya da erkek akrabalarından biri bulunmadan resmi işleri tek başlarına halletmelerine izin verilmediği, okuyup iş sahibi olmalarının bir başarı sayılmadığı, erkek çocuk doğurmadığı takdirde evden kovulduğu şeklinde kadına yapılan ikinci sınıf muamelelerden bahsedilmektedir. Bunların yanı sıra çalışması sebebiyle Leyla'ya bir kadın değil de erkek olarak bakılması⁹⁸ hırs, çaba, gayret ve başarı gibi vasıfların erkeğe ait nitelikler olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Romanda yedinci kızı olması sebebiyle, Kefâ doğduğunda babasının ondan nefret ettiği anlatılmaktadır. Babası yeter anlamına gelen Kefâ'ya bu ismi vererek başka kız çocuğu olmamasını dilemektedir. Ataerkil kültürde bir kadının babasının gücünü, kudretini ve kültürünü temsil etmesi mümkün görülmediğinden erkek çocuk olmadan kız çocuklarına sahip olmanın bir övünç kaynağı olmadığı inancı işlenmektedir.

Gâde es-Semmân, ataerkil toplumda kadınlara yönelik mevcut tüm baskılara rağmen kullandığı açık sözlü ifadelerle mücadele ruhunu eserine yansıtmaktadır. Kadınların özgür, bağımsız bir kişiliğe sahip olduğunu ve kendilerine sahiplenici bir bakış açısıyla bakılmayı hak etmediklerini anlatmaktadır.

3.5. Toplumsal Çatışma

Gâde es-Semmân, Beyrut'ta bulunduğu yıllarda meydana gelen iç savaşta tanıklık ettiği olaylara romanında değinmiştir. Zira, Halil'in savaşın bizzat ortasında, silah ve bomba seslerinin gürültüleri altında ve cadde kenarlarına serilmiş haldeki cesetlerin arasında kendisini öldürmek isteyenlerin hedefinden canhıraş bir şekilde kaçarken şahit olduğu atmosfer yaşananları anbean aktarmaktadır. İsrail uçaklarının, ölü, diri, çocuk, kadın, okul, hastane, spor sahası, hapishane, tutuklu, gardiyan demeden üç gündür her şeyi bombalamasının yanı sıra Beyrut, isteyeninin istediği kişiyi infaz ettiği ve kimsenin bundan dolayı hesaba çekilmediği iç savaş trajedisıyla yanıp tutuşmaktadır. Uzun yıllar süren bu iç savaş Lübnan'da tam bir yıkım gerçekleştirmiştir:

"Yedi yıl boyunca ölümler yaşamak insanlara, ölümlerini defnetmeyi ve sevdikleri için ağlamayı durdurmaksızın normal günlük hayatlarına devam etmeyi öğretti... Yedi yıl, dışarıdan bakıldığında bir devin ileri geri çiğnediği karınca sürüsü gibi görünen ve bu öldürücü darbeyi almayanların gülerken ya da ağlayarak yoluna devam ettiği bir toplum yarattı".⁹⁹

⁹⁷ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 281.

⁹⁸ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 68.

⁹⁹ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 13.

Çatışmaların en masum kurbanları çocuklardır. İsrail'in saldırılarında ölen bir çocuğun en azından şehit olduğunu düşünen Kefâ'nın, iç savaş kurbanı olan kızının ölümünü anlamlandıramaması çarpıcı bir örnektir:

"Cuma günü öğleden sonra, İsrail'in Riyâdiyye şehrine saldırısının başladığı gün komşum, Halde yolunda okul otobüsünde öldürülen kızı Nedâ'nın ceset parçalarını getirdi... Onunla birlikte uzun süre ağladım, ben Vedâd için acı bir şekilde ağlarken o da Nedâ için ağladı. Ölümün acısının aslında aynı olmadığını, sevdiğin birinin düşman tarafından öldürülmesinin anlamlı, kendi halkı tarafından öldürülmesinin anlamsız bir ölüm olduğunu anladım... Nedâ şehitti... Vedâd kurban".¹⁰⁰

Yazar, uzun yıllar boyunca iç savaş halindeki Lübnan toplumunu, asıl düşmanını göremeyecek kadar uyuşmuş bir millet olarak nitelemektedir. Sakr'ın Halil'i aşağılarken kullandığı ifadeler sanki yazarın iç sesini yansıtmaktadır:

"Mutluluk tozunu almamak için hâlâ ısrar ediyor musun? Uyuşmak seni neden korkutuyor? Daha önce gerçekten ayık olduğunu mu sanıyorsun? Beyrut'ta hepinizin yıllardır ayık olduğunuzu mu sanıyorsunuz?... İşte vatanınızı işgal ediyorlar, hiç kimse İsrail'in yüzüne sesini yükseltmedi... Herkes uyuşmuş..."¹⁰¹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Lübnan'ın bölünmüş toplumsal yapısının ülke içindeki çatışmalara yoğunlaşması, dış müdahaleleri kolaylaştırmasına sebep olmuştur.

3.6. Filistin Meselesi

Gâde es-Semmân'ın, romanında Arap-İsrail çatışmasını ve Filistin meselesini karşıt bakış açılarıyla birlikte sunduğu görülmektedir. Romanda Filistinlilerin sistematik bir şekilde öldürülmesi ve göçe zorlanması karşısında gösterilen tepki haklı ve olağan bir durumu ifade etmektedir:

"Ne yapmamızı istiyorsun? Kutsallarımızı bir milyona takas edip vatani bir çanta içinde taşıyarak dünya seyahati yapmamızı mı? Çocuklarımız köksüz yosunlar gibi mi büyüsün?... Direnmeyip ne yapacağız?"¹⁰²

Romanda, Güney Lübnan'ın uzun bir süredir Filistin'in yayılmacı hareketi ve saldırgan uygulamalarından acı çektiğini savunan kesim, Filistin'in Güney Lübnan'ı özgürlük adı altında köleleştirdiğini iddia etmektedir. Filistinlilerin, Lübnan topraklarını sefil bir hale getirdikleri ve bu bölgelere hükmetmek istedikleri yönündeki algılar, mülteci olmaya zorlanan Filistin halkını bir de işgalci olarak nitelemektedir. Romanda Halil, bu söylemlere karşı kayda değer bir cevap vermektedir:

"Ancak bu, bizim bir gün İsrail'i kabul etmemizi veya ona kurtarıcı statüsü vermemizi sağlamayacak.. Filistinlilerin bir kısmının işlediği ihlallere yönelik tepkiler, İsrail'e yönelme sebep olmamalıdır."¹⁰³

¹⁰⁰ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 20.

¹⁰¹ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 378.

¹⁰² Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 192.

¹⁰³ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 270.

Romanda İsrail'in gerçekleştirdiği şiddet, sivil halkı katli ve fiziki tahribata değinilmektedir. Şeyh Vاتفân'ın kardeşi Kenan ve eşi, güneydeki ailelerini ziyaret etmek üzere yola çıktıklarında bir İsrail tankı tarafından içinde bulundukları araçta ezilirler. Güney Lübnan'ın işgal haberinin geldiği o gün Vاتفân, ailesinin cenazesini teslim alamadıklarını anlatır:

“Güney Lübnan'ın 1978 yılında işgali sonrası yaşadıkları kibir sebebiyle tankla onların üzerinden geçtiler. Tankın altında, zincir ve demirlerine sıvıldığı için cesedin kalıntılarını bize teslim etmediler.”¹⁰⁴

Romanda değinilen bir önemli konu da Arap kamuoyu ve bazı Arap hükümetlerinin İsrail'e zayıf tepki göstermeleri ve sessiz kalmalarıdır. Bu bakımdan Emir, Filistin ve Lübnan'a olan duyarlılığın sokaklara yansımaları isteyen bir kitle hareketinin öncülüğünü üstlenir. Cenevre'deki Arapları yaşanan olaylara alışmaları için uyanık tutmaya çalışır. Nitekim Halil'in burada Emir ile olan irtibatı onu düştüğü bataklıktan kurtarır. Halil, zalime karşı öfkesinin ciddiyetini kaybettiğinin farkındadır:

“(Halil) Haziran yenilgisinin ardından katıldığı gösteriyi hatırlıyor.. Henüz on sekiz yaşında genç bir adamdı... O gün Amerikan sigarası ve Coca-Cola içmemeye, ithal kıyafetler giymemeye yemin etmiş ve bunu yoldaşlarıyla paylaşmıştı...Öfke ciddiydi, trajedi büyüktü ve uyanış bir slogandı...”¹⁰⁵

Yazar yukarıdaki ifadeler ile direnişin tavizsiz sürdürülmesi ve zulme karşı öfkenin ciddiyetini koruması gerektiğini ifade etmektedir.

Sonuç

Geçtiğimiz yüzyılın önemli Arap kadın yazarlarından biri olan Gâde es-Semmân, *Leyletü'l-milyâr* adlı romanıyla seksenli yıllara damga vurmuştur. Söz konusu romanda olaylar İsrail'in Lübnan'ı işgal ettiği 1982 yılında geçmektedir ve bu yönüyle eser tarihî bir roman olma özelliği taşımaktadır. Bu nesnel zaman içerisinde hatırlamalar, çağrışımlar, geriye dönüşler ve kurgulanan hayalî zamanlarla birlikte olaylar genişlemeli bir boyut kazanmıştır.

Romana seçilen ismin okuyucudaki ilgiyi canlı tutacak ve içeriği yansıtacak şekilde seçildiği görülmektedir. Roman oldukça geniş bir şahıs kadrosuna sahiptir. Şahıs kadrosunun büyük çoğunluğunu tiplerin oluşturması yazarın düşüncelerini bu kişiler aracılığıyla iletme eğiliminde olduğunu göstermektedir. Arap kadınının özgürlüğünün kısıtlanması, sermaye düzenine köle olmuş insanlar, halkı bilinglendirmeye konusunda pasif bir tutum sergileyen aydınlar ve modern çağda hâlen batıl inançlara sığınan insanlar gibi yazarın oluşturduğu bu tipler, söz konusu dönemin toplumsal sorunlarına ışık tutmaktadır.

İç monolog, iç diyalog ve bilinç akışı gibi tekniklerin yazar tarafından ustaca kullanılması sayesinde savaş, sürgün ve göç gibi sosyal problemlere maruz kalan kişilerin psikolojik derinlikleri etkileyici bir şekilde okuyucuya yansıtılabilmektedir.

¹⁰⁴ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 150.

¹⁰⁵ Semmân, *Leyletü'l-milyâr*, 99.

Romanın vuku bulduğu mekânlar ile beraber kişilerin de tam bir uyum içerisinde olduğu görülmektedir. Yazar, kişilerin ruhsal ve karakteristik durumlarını açıklarken ve içinde bulundukları çevreyi algılama şekillerini tasvir ederken mekânı bir imkân olarak kullanmıştır. Romanda her ne kadar Beyrut suç, korku, ölüm ve yoksulluk gerçeğini yansıtan bir şehir olarak çizilse de anlatının sonunda dönüş yerinin Beyrut olması, mekânın vatandaşlık ve aidiyet duygusuna tanıklık edebilen bir unsur olma özelliğine dikkat çekmesi açısından önemlidir. Romanda, caddeler, kafeler, oteller, ofisler, eğlence yerleri ve halka açık parklar gibi mekânlar da vardır. Ancak bunlar yazarın fazla önem vermediği, kısaca anlatıp geçtiği yerler olduğu için bu mekânların büyük rolü yoktur.

Romanda yaşanan olaylar ilahi bakış açısının yanı sıra roman kişilerinin kendi gözlem ve izlenimleriyle okuyucuya aktarılmaktadır. Dolayısıyla modern bir roman türü olarak *Leyletü'l-milyâr*, hayatın bir bütün olarak kavranabilmesi ve her boyutuyla irdelenmesi amacına uygun bir şekilde okuyucuya sunulmuştur.

Lübnan'da yaşanan savaş sebebiyle masum insanların hayatını kaybetmesi, başka ülkelere sığınanların maruz kaldığı yabancılaşma hissi ve yerinden sürgün edilenlerin en temel ihtiyaçlarını karşılayamayacak derecede bir yaşama mahkûm edilmesi romanda işlenen konular arasında yer almaktadır.

Ele aldığımız romanda yazar, toplumunda erkeklerin kadınlara yönelik baskı açısını eleştirmiştir. Ancak Semmân'ın romanında oluşturduğu kadın tiplemelelerinde de çelişkili kimlikler göze çarpmaktadır. Romanda kadının özgürlüğünü savunan Leyla ve Dünya'nın geleceklerini erkeklerin standartlarına göre inşa ettiği görülmektedir. Bu da Emir gibi olumlanan bir erkeğin yanı sıra yazarın savunduğu ilke ve prensipler doğrultusunda ideal bir kadın tiplemesinin yokluğunu okura sorgulatmaktadır.

Yazarın kullandığı edebî dil, romanını sanatsal açıdan üstün bir konuma getirmiştir. Vatan sevgisi, bağımsızlık, kadının özgürlüğü, âdet ve geleneklerin baskısı, Filistin meselesi gibi konuları işleyen bu romanda içinden çıktığı toplumun siyasî ve sosyal şartlarının etkisi vardır. Bu bakımdan yazar romanı vasıtasıyla Arap toplumlarının sorunlarını ortaya koyarak edebî sorumluluğunu yerine getirmiştir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Aktaş, Şerif. Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Arslan, Adnan. "Anlatım Tekniğini Lübnan İç Savaşının Belirlediği Bir İç Hesaplaşma Romanı: Kevâbüsü Beyrût (Beyrut Kâbusları)". Tekirdağ İlahiyat Dergisi 4/1 (2018), 283-303.
- Çetin, Nurullah. Roman Çözümleme Yöntemi. Ankara: Edebiyat Otağı, 4. Basım, 2006.
- Derbâl, Nesibe. Rivâye "Leyletü'l-milyâr" li Gâde es-Semmân mükârebetü sîmyâyyât. Cezayir: Camiatü eş-Şehid Hama Lahdar, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Eminoğlu, Ali. "Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağırun' (Küçük Bir Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 46/46 (2018), 141-162.
- Eminoğlu, Ali-Taş, Mustafa. "Gâde es-Semmân'ın 'Gözlerin Kaderimdir' adlı Öyküsünde Cinsiyetçi Tutumların Analizi". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 22/1 (2022), 419-441.
- Gürbüz, Özcan. "Düşünce ile Tema ve Konu". Kurgu Dergisi 18 (2001), 101-108.
- Husain, Baderaldin. Gâde es-Semmân'ın Ya Dimeşk vedâ'an Romanı Üzerine Tahlili Bir Çalışma. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Arap Birliği (Mısır, Suudi Arabistan, Irak, Ürdün, Suriye, Lübnan ve Yemen tarafından 1945'te kurulan birlik)". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C. 3. İstanbul, 1991.
- Küçüksarı, Mücahit. "Suriyeli Öykücü Sa'îd Hûrânîyye ve Ahî Rafîk (Ağabeyim Refik) Adlı Kısa Öyküsü". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 50/50 (2020), 57-80.
- Küçüksarı, Mücahit. "Tevfik Yûsuf el-Avvâd'ın 'Er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmaji". Mütefekkir 3/6 (2016), 307-327.
- Narlı, Mehmet. "Romanda Zaman ve Mekân Kavramları". Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 5/7 (2002), 91-106.
- Odacı, Serdar. "Ulysses ve Tutunamayanlar'da Bilinç Akışı Tekniği". Turkish Studies 4/1 (2009).
- Semmân, Gâde. Leyletü'l-milyâr. Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1985.
- Semmân, Gâde. 'Aynâke kaderî. Beyrût: Menşûrât Gâde es-Semmân, 1962.
- Semmân, Gâde. Ya Dimeşk vedâ'an-Fuseyfisâ et-temerrüd. Beyrût: Menşûrât Gâde es-Semmân, 2010.
- Tekin, Mehmet. Roman Sanatı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1. Basım, 2002.
- Tepebaşı, Fatih. Roman İncelemesine Giriş. Konya: Çizgi Kitabevi, 1. Basım, 2012.
- Yıldız, Ahmet. "Celâl Berces'in 'Defâtiru'l-Verrâk' İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 22/1 (2022), 491-516.
- Yıldız, Ahmet. "Muhsin er-Ramlî'nin Hadâiku'r-Reîs İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". Akif 53/2 (2023), 332-353.
- Yıldız, Ahmet. "Murîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 21/1 (2021), 23-47.
- Yılmaz, Durali. Roman Sanatı ve Toplum. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996.
- Katara Prize for Arabic Novel. "Gâde es-Semmân". Erişim 29 Temmuz 2024. <https://kataranovels.com/novelist/السيان-غادة/>

| Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar Oryantalizm, Mu'tezile, Ehl-i Beyt, Ehl-i Sünnet, Oksidentalizm, Mevlana, Şia, Selefilik ve Kur'an konularında sekiz özel sayı çıkaran dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "Marife" verilmelidir.
- *Marife*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar; editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Marife Dergisi*'nde yayımlanan yazar(lar), telif hakkının *Marife Dergisi*'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.

YAYIN İLKELERİ

- *Marife*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *Marife*'ye gönderilen araştırmalar; editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.

GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in June and December (Summer and Winter). Until now, eight special issues on Orientalism, Mu'tazilah, Ahl Al-Bayt, Ahl Al-Sunnah, Occidentalism, Mawlana, Shia, Salafism and Quran have been published and new special issues are published when necessary.
- The abbreviation of *Marife Turkish Journal of Religious Studies* should be referred as "Marife" in all languages.
- *Marife*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. *Marife* welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
- All submitted works are published by the approval of editorial board.
- All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
- The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.
- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org or editormarife@gmail.com by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.

PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for the consideration of publication in *Marife* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.
- Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.
- Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.
- The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.
- If the two referees disapprove the article, it cannot be published.
- If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.
- If the referee(s) requested corrections before publication,

• “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçeneği durum-
larda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş
nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

• Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakem-
lere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

• Yazılar, Microsoft Word’de yazılmış olarak e-posta ile (çe-
viriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar
dâhil) editöre gönderilmelidir.

• Gövde metinleri 3000-9000 kelime aralığında kaynakça,
resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil en fazla yirmi beş (25)
sayfa, Microsoft Office Word programında Cambria fontu
ile 10 punto büyüklüğünde, 12,5nk satır aralıklı, iki yana
yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst
2.25, sağ 2, sol 2 ve alt 1.5 cm olarak ayarlanmalıdır.

• Dipnotlar, 8 punto Cambria, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve
hecelenmiş olmalıdır.

• Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle
yapılmalıdır.

• Makalelerin 500-600 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin
İngilizce çevirisi (summary), yabancı dildeki makalelerin
ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir.

• Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce
ve Türkçe olarak verilmelidir.

• Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyog-
rafik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına ek-
lenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilme-
lidir.

• Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma
hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin
ya da konunun zorunlu kaldığı özel durumlar dışında, Türk
Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.

• İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında bir-
liktelik kontrolü yapılmalıdır.

• Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şek-
linde olmalıdır.

• Makalenin sonunda “kaynakça” verilmelidir.

• Yayımlanan makaleler, derginin <https://marife.org/tr/> si-
tesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

ATIF SİSTEMİ

Marife, atıf ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atıf Sis-
temi’nin son versiyonunun kullanılmasını şart koşmakta-
dır. Detaylı bilgi İSNAD resmi web sayfasında yer almakta-
dır. (<http://www.isnadsistemi.org>)

the article is sent to the author for correction, the corrected
manuscript is published upon the decision of editorial
board.

• If the referee wants to see the corrected article again, it is
sent back to him.

WRITING PRINCIPLES

• Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail
(translations with their original texts, pictures, drawings
and tables) containing the text in Microsoft Word.

• Articles should be in the range of 3000-9000 words, it sho-
uld not be longer than twenty-five (25) pages including the
bibliography and appendix such as pictures, charts and
maps. Texts should be written via Microsoft Office Word
with 10-point Cambria font with 12,5 nk space. Paragraphs
should be justified. Margins should be; top 2.25, right 2, left
2 and bottom 1.5 cm.

• Footnotes should be written with 8-point Cambria font
with 1 nk space and justified.

• The title of the articles should be given in Turkish and Eng-
lish. Subtitles shouldn’t be numbered automatically; it
should be typed manually.

• Around 500-600-words summary of the articles and Eng-
lish translation of the summary should be submitted for the
Turkish articles. Turkish and English summaries should be
submitted for foreign language articles.

• There should be Keywords consisting of five both in Turk-
ish and English.

• Original title of a translated article and its bibliographic in-
formation should be stated with a footnote attached to the
main title.

• Editor has got the right to do minor changes in terms of
spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council
should be the main reference for spelling and punctuation
unless there are special situations of the article.

• Author should be consistent in using critical letters and
words with transcripty.

• If the dates of death are to be included, they should be as
follows: (d. 425/1033)

• Each article should include a “bibliography” at the end.

• Articles are also published in the web site of the journal:
<https://marife.org/en/> accessible by the international aca-
demic community.

FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES

Marife, requires writers to use the last version of the
Isnad Citation Style. More information can be found
on the ISNAD official website.
(<http://www.isnadsistemi.org/en>)