

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2023

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2023

e-ISSN

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

yayın tarihi / publication date

30 Aralık 2023 • June 30, 2023

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 Kiş 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 Kiş) 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)

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 2 • kaç / winter 2023

sahibi ve yazı işleri müdürü /

owner and responsible manager

Yediveren Kitap – Ercüment Okumuşlar

editörler / editors

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Eēitimi / Religious Education

mokumuslar@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. İrfan Erdoēan

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Eēitimi / Religious Education

ierdogan@erbakan.edu.tr

Dr. Abdullah Esat Baēcı

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Arap Dili ve Belagatı / Arabic Language and Rhetoric

ebagci@erbakan.edu.tr

editör yardımcıları / asistant editors

Arş. Gör. Burhan Başarslan

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Felsefe Tarihi / History of Philosophy

burhan.basarslan@selcuk.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

yabancı dil editörleri / foreign language editors

Arş. Gör. Mahmut Toptaş

Aksaray Üniversitesi / Türkiye

mahmuttoptas@aksaray.edu.tr

ēr. Gr. Seyyid Sami Tasa

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

sstasa@erbakan.edu.tr

dizinleme editörleri / indexing editors

Arş. Gör. Ali Rıza İşin

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

aliriza.isin@erbakan.edu.tr

web editörleri / web editors

Doç. Dr. Fatih Turanalp

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

fturanalp@erbakan.edu.tr

alan editörleri / field editors

Doç. Dr. Fatma Őeyma 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

mdervisdereleli@erbakan.edu.tr

Dr. Abdullah Muaz Güven

Karamanoēlu Mehmetbey Üniversitesi / Türkiye

Türk İslam Edebiyatı / Turkish Islamic Literature

abdullahmuazguven@kmu.edu.tr

Dr. Hüseyin Gökalp

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

İslam Tarihi / History of Islam

huseyin.gokalp@selcuk.edu.tr

Dr. Sami Bayrakçı

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Tasavvuf / Mysticism

sami.bayrakci@selcuk.edu.tr

Dr. Cemal Kalkan

İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Türkiye

İslam Hukuku / Islamic Law

cemal.kalkan@medeniyet.edu.tr

Dr. Mustafa Yüceer

İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Türkiye

Hadis / Hadith

mustafa.yuceer@medeniyet.edu.tr

Dr. Sümeyye Sayēın

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Tefsir / Tafsir

ssaygin@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Ayşe Gökmen

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Psikolojisi / Psychology of Religion

aaysemurat@gmail.com

Arş. Gör. Feyza Demir Çiçek

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Felsefe Tarihi / History of Philosophy

fdemir@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Muhammed Ali Söylemez

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Arap Dili ve Belagatı / Arabic Language and Rhetoric

malisoylmez@selcuk.edu.tr

Arş. Gör. Mslime rekli

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Eēitimi / Religious Education

morekli@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Őeyma Çiçek

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Eēitimi / Religious Education

seymacicek@erbakan.edu.tr

yayın kurulu / editorial board

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout
International Islamic University / Malaysia
berghout@iiu.edu.my

Prof. Dr. Adem Şahin
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
ademsahin@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Çaycı
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
acayci@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Yaman
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
ayaman@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Ayşe Zişan Furat
İstanbul Üniversitesi / Türkiye
zisanfurat@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Bülent Uçar
Osnabrück Universität / Germany
bucar@uni-osnabrueck.de

Prof. Dr. Cem Zorlu
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
czorlu@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. David J. Goa
University of Alberta / Canada
david.goa@ualberta.ca

Prof. Dr. Enes Karic
University of Sarajevo / Bosnia and Herzegovina
eneskaric@yahoo.com

Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat
İstanbul Üniversitesi / Türkiye
fethiahmetpolat1@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Fikret Karapınar
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
fkarapınar@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Hidayet Işık (Emekli)
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Türkiye
isikhidayet@hotmail.com

Prof. Dr. İbrahim Turan
Öndokuz Mayıs Üniversitesi / Türkiye
i.turan@omu.edu.tr

Prof. Dr. Kamil Güneş
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
kamilgunes@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Muhammet Tasa
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
mtasa@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Mustafa Abu Sway
Al-Quds University / Palestine
abusway@alquds.edu

Prof. Dr. Yahya Michot
Hartford Seminary / USA
ymichot@hartsem.edu

Prof. Dr. Zbigniew Kazmierczak
University of Białystok / Poland
z.kazmierczak@uwb.edu.pl

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

Doç. Dr. Necmeddin Güney
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
nguney@erbakan.edu.tr

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman
Marmara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Abdulkadir Dündar
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Ögke
Akdeniz Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ali Akpınar
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Baki Adam
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bayram Dalkılıç
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bilal Kuşpınar
Diyanet İşleri Başkanlığı / Türkiye

Prof. Dr. Bilal Saklan (Emekli)
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bünyamin Erul
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bünyamin Solmaz
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Çağfer Karadaş
Uludağ Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Galip Türcan
Süleyman Demirel Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın
Erciyes Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Himmet Konur
Dokuz Eylül Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Hüsametdin Erdem
KTO Karatay Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İbrahim Coşkun
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İhsan Fazhoğlu
İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İsmail Hakkı Sezer
Aksaray Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İsmail Taş
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İsmail Taşpınar
Marmara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İzzet Er
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Kadir Özköse
Cumhuriyet Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. M. Ali Büyükkara
İstanbul Şehir Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (Emekli)
Bahkesir Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Eren
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Mesut Ergin
Dicle Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya
Süleyman Demirel Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın
Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan
Atatürk Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mevlüt Uyanık
Hitit Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Musa Yıldız
Gazi Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Aşkar
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Naim Şahin
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Recai Doğan
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Reşat Öngören
Üsküdar Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Sadık Kılıç
Ordu Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Saffet Köse
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Saim Kayadibi
Karabük Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Salahattin Polat (Emekli)
Erciyes Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Süleyman Toprak
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Şinasi Gündüz
İstanbul Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Tacittin Uzun
KTO Karatay Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu
Atatürk Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Yılmaz Can
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin
Kocaeli Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Zekeriya Güler
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Burhan Köroğlu
İbn Haldun Üniversitesi / Türkiye

Doç. Dr. Sezai Küçük
Sakarya Üniversitesi / Türkiye

İçindekiler / contents

editörden

editorial

araştırma makaleleri / research articles

Güncel Örneklerle İctihadın Bağlamı Dışında Kullanılması Problemi
The Problem of Using 'Ijtihād Out of Its Context With Current Examples
Hüseyin Baysa, 303-324

Sosyolojik Açıdan Klasik Kent/Modern Kent Ayrımı ve Din
Classic City/Modern City Discrimination and Religion in Sociological Perspective
Mehmet Akgül – Mustafa Laleli, 325-348

İsmail Hakkı Bursevî'nin Muhammediye Şerhi Ferahu'r-Rûh'ta Bazı İnanışlar
Some Beliefs in Ismail Hakki Bursevî's Muhammadiyya Commentary Book Entitled Ferahu'r-Rûh
Ahmet Kavaklıyazı, 349-376

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mantıksal-Matematiksel Zeka Profilleri Açısından Akademik Başarı Durumlarının İncelenmesi
Examination of Academic Achievement Status of Theology Faculty Students in Terms of Logical-Mathematical Intelligence Profiles
Yasemin İpek – Ayşe Çalal, 377-400

Zehrân el-Kâsımî'nin Teğrîbetu'l-Kâfir İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi
Technical and Thematic Review of Zahran al-Qasimi's Novel The Water Diviner
Ahmet Yıldız, 401-428

Tefsirde Usul Arayışları: Memlûkler Döneminde Tefsir Usulü ve Kur'an İlimleri Çalışmaları
Teachers of Professional Courses as Epistemic Authorities -A Qualitative Research-
Mesut Kaya, 429-452

Nazire Geleneği Çerçevesinde Hâfız-ı Şîrâzî'nin Bir Beytinin Klasik Türk Şiirine Yansıması
The Impact of a Couplet of Hafez al-Shirazi on Classical Turkish Poetry in the Context of Nazire Tradititon
Ayşe Parlaklıç Mucan – Hikmet Atik, 453-470

Cumhuriyet Dönemi Cerrâhî Bestekârlar
Cerrahi Composers Of The Republic Period
Mustafa Asım Akkuş, 471-496

Modern Standart Arapça ve Ürdün Lehçelerinde Soru Edatlarının Karşılaştırmalı Bir Analizi
A Comparative Analysis of the Interrogative Words in Modern Standart Arabic and Jordanian Dialects
Merve Özsüllü – Mehmet Ali Kılav Araz, 497-532

Taberî Tefsiri'nde “Ehl-i Te’vîl” ve “Müfessir” Terimlerinin Kullanımı
The Use of the Terms “Ahl al-Ta’vîl” and “Mufassir” in al-Tabari’s Tafsir
Esat Sabırlı, 533-552

Osmanlı’da Bazı Vakıf Hizmetlerinin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi
An Investigation of the Some Services Provided by the Charitable Foundations in Ottoman Society from the Perspective of the Education of Values
Ömer Özdemir, 553-572

İbn Fâris'in el-İtbâ' ve'l-Muzâvece Adlı Eseri Bağlamında Arap Dilinde İnkilemeler
Reduplications in Arabic Language in the Context of Ibn Fâris's Work Named al-İtbâ' va'l-Muzâvacae
Fatih Yavaş, 573-592

Bahreyn Beldelerinde Uşfûrîler Emirliği
Uşfurid Emirate In The Towns Of Bahrain
Yasin Kurnaz, 593-616

Milli Kimlik İnşasında Din Eğitiminin Gerekliği Üzerine Bir Değerlendirme
A Review on the Necessity of Religious Education in the Construction of National Identity
Saadet İder, 617-634

çeviri makaleler / translated articles

Roma Kilisesi Efsanesi- Petrus ve Pavlus
The Legend of the Roman Church—Peter and Paul
Ernest Renan - Ömer Faruk Kalıntürk, 635-650

Tarih: Bilim mi Sanat mı?
History: Science or Art?
Henk Wesseling - Çev. Hatice Büyükavcıoğlu, 651-656

| editörden

Değerli Araştırmacılar,

Marife Dini Araştırmalar Dergisi olarak 23. cilt 2. sayımızla huzurlarınızdayız. Bu sayımızda *Arap Dili ve Belagati* alanında üç, *Din Eğitimi* alanında üç, *Tefsir* alanında iki, *Türk İslam Edebiyatı* alanında iki, *Din Sosyolojisi* alanında bir, *Türk Din Musikisi* alanında bir, *İslam Hukuku* alanında bir, *İslam Tarihi* alanında bir araştırma makalesi ve *Dinler Tarihi* alanında bir, *İslam Tarihi* alanında bir çeviri olmak üzere toplam on dört araştırma makalesi ve bir çeviri yer almaktadır.

2024 yılı Haziran ayında yayınlanacak sayımız için dergimiz, 15 Ocak-01 Nisan 2024 tarihleri arası makale kabulüne açık olacaktır. Değerli katkılarınızı bekler, iyi çalışmalar dileriz...

Abdullah Esat Bağcı

Editör

| editorial

Dear Researchers

We are happy to be in your presence with the 23rd volume 2nd issue. In this issue, there are fourteen research articles (three *Arabic Language and Rhetoric*, three *Religious Education*, two *Tafsir*, two *Turkish Islamic Literature*, one *Sociology of Religion*, one *Turkish Religious Music*, one *Islamic Law*, one *Islamic History*), as well as one translated article in *Islamic History* and one translated article in *History of Religions*.

Our journal will be open for article submission between January 15 and April 01, 2024 for June 2024 issue. We look forward to your valuable contributions and wish you good work...

Abdullah Esat Başcı

Editor

Güncel Örneklerle İctihadın Bağlamı Dışında Kullanılması Problemi

The Problem of Using 'İjtihād Out of Its Context With Current Examples

Hüseyin Baysa 

Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Kilis / Türkiye
huseyinbaysa@kilis.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0406-1102>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1347520

Cite as / Atıf: Baysa, Hüseyin. "Güncel Örneklerle İctihadın Bağlamı Dışında Kullanılması Problemi". *Marife* 23/2 (2023) 303-324. <https://doi.org/10.33420/marife.1347520>

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."

Güncel Örneklerle İctihadın Bağlamı Dışında Kullanılması Problemi

Özet

Günümüz hayat şartlarının beraberinde getirdiği yeni fikhî problemler hükme kavuşturulurken nasslar temel merci ittihaz edilmekle birlikte çoğunlukla fikhî mirasından da faydalanılmaktadır. Esasen isabetli olduğu varsayılan bir meselenin hükmünü daha sonra karşılaşılan benzer bir meseleye tatbik etmek veya yeni bir hükmün inşasında kullanmak, ilk dönemlerden itibaren uygulanagelen bir yöntemdir. Tahrîc olarak bilinen bu yöntem ile başarılı bir neticenin elde edilebilmesi için temel alınan icthadın delillerinin yanı sıra konusunun mahiyeti ve sosyal bağlamı da tespit edilmelidir. Aynı şekilde yeni problemin olgusal ve sosyal bağlamları araştırılmalı, ilişkilendirildiği mesele ile benzerlik ve varsa zıtlık durumu ortaya konulmalıdır. Bu hususları dikkate almadan fakihlerin icthad ve fetvalarını olduğu gibi yeni problemlere uyarlamak, gerçekte onların kabul etmeyecekleri hükümlerin ortaya çıkmasına yol açabilir. Son birkaç yüzyılda hayatın her alanında büyük değişimler gerçekleştiği için günümüz meselelerine fikhî mirastan çözüm aranırken bağlam konusunda hassasiyet gösterilmesi daha önemli hale gelmiştir. Ancak birçok yeni mesele için üretilen hükümlerde bağlam kaynaklı sorunlarla karşılaşılması, bu hususun yeterince önemsenmediğini göstermektedir. Bu sebeple konunun müstakim çalışmalarla akademik gündemde tutulması önem arz etmektedir. İctihadî hükümlerin bağlamı dışında kullanılmasına zemin hazırlayan nedenlere değinen bu çalışmada dört farklı örnek üzerinden probleme dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Araştırma esnasında, icthadların bağlamından koparılmasının üç temel kaynağının olduğu kanaatine varılmıştır. Bunlardan birincisi, mubah sınırları dışında kalan fiilleri meşru göstermek için fikhî mirasın gücünden faydalanma eğilimidir. Bu yaklaşım tarzında herhangi bir mezhebin kurumsal çerçevesine bağlı kalınmadığı gibi ihtiyaç duyulduğunda farklı mezheplerin birbiriyle çelişen icthadları da kullanılabilir. Bir çeşit telif işleminin gerçekleştirildiği bu yöntemde sonuç itibarıyla ortaya çıkan hüküm, kimi zaman, referans gösterilen mezheplerden hiçbirinin kodlarına uymamaktadır. Örneğin Mâlikî mezhebenden köpeğin temiz oluşuna ilişkin icthadı, Hanefî mezhebenden ise köpeğin alınıp satılmasını mutlak olarak tecviz eden icthadı alıp, hobi olarak beslemek amacıyla köpek satın almanın caiz olduğunu ileri sürmek, her iki mezhebin yaklaşımları açısından kabul edilebilir bir hüküm değildir. Çünkü referans gösterilen bu mezheplerde sadece avcılık ve bekçilik gibi somut faydalanmalar için köpek edinmeye cevaz verilmiştir. Fikhî mirastan faydalanırken ortaya çıkan bağlamsal sorunların bir diğer temel nedeni, yeni meselenin veya ilişkilendirilen kaynak meselenin yeterince analiz edilmemesidir. Çağın veya atıf yapılan metnin yanlış okunması sonucu ortaya çıkan bu probleme, küçük yaşta çocukların nikâhlandırılması örnek olarak verilebilir. Hanefîler, Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler velileri bu konuda salâhiyetli görmüşlerdir. Hayatın tekdüze devam ettiği eski dönemlerde küçüklerin namzetleriyle nikâhlandırılması, onların maslahatına uygun bir tasarruf olarak kabul edilmekteydi. Günümüzün sosyal ve ekonomik şartlarında küçükler hakkında verilecek bu türden kararlar ilerleyen yıllarda kendileri için sorunlar sarmalına yol açabilmektedir. Küçükleri nikâhlandırma icthadı, günümüzde beklenen aksine küçüğün maslahatına aykırı sonuçlar doğuruyorsa velinin bu yetkisini kullanması doğru olmayacaktır. Bağlam problemlerinin üçüncü kaynağı, fikhî kitaplarındaki icthadî hükümlerin bütün dönemler için geçerli olduğunun varsayılmasıdır. Bu yaklaşım gelenekselcilikte söz konusu olup, bağlamın bilinçli bir şekilde terk edilmesini gerektirmektedir. Tedavi giderlerini nafakanın dışında bırakan icthadın günümüz için de geçerli sayılması, bu yaklaşımın bir ürünüdür. Fukahanın kahir ekseriyeti kendi dönemlerindeki işlevine bağlı olarak tedaviyi temel ihtiyaçlar arasında görmemiş ve dolayısıyla nafakaya dâhil etmemişlerdir. Günümüzde tedavi yöntemlerinde elde edilen başarılar, tedavinin artık zarûriyâtta sayılmasını istilzam etmektedir. Tedavinin mahiyet ve niteliğinde meydana gelen bu değişimi göz ardı edip, fukahadan nakledilen görüşü dondurup almak, icthadın olgusal bağlamını terk etmektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fikhî Miras, Bağlam, Tahrîc, Güncel Mesele.

The Problem of Using 'Ijtihād Out of Its Context With Current Examples

Summary

While determining the verdict of the new fiqh problems brought about by today's life conditions, the texts (nass) are accepted as the main source of authority, but mostly the inheritance of the fiqh is also used. In fact, it is a method that has been practiced since the earliest times to apply the ruling of an issue that is assumed to be correct to a similar issue encountered later or to use it in the construction

of a new provision. In order to achieve a successful result with this method known as *takhrīj*, the nature and social context of the subject of *'ijtihād* should be determined as well as the evidences of the *'ijtihād*. In the same way, the factual and social contexts of the new issue should be investigated, and the situation of similarity and contrast with the issue to which it is associated should be revealed. Adapting the jurists' *'ijtihād* and *fatwās* to new prob-blems without considering these issues may lead to the emergence of provisions that they will not accept. Given the significant transformations in all aspects of life over this century, the importance of being sensitive to context when seeking solutions to contemporary issues from our *fiqh* inheritance has become increasingly paramount. However, encountering context-based problems in the provisions produced for many new issues shows that this issue is not given enough importance. Therefore, it is crucial to maintain the topic's presence on the academic agenda through independent studies. In this investigation, which examines the primary reasons for the decontextualized application of the *'ijtihād* provisions, attempts have been made to emphasize the issue under consideration through four distinct examples. During the research, it was determined that there are three primary origins of decontextualization of the *'ijtihād* provisions referenced while determining the verdict of new issues. The first of these is the tendency to take advantage of the power of *fiqh* inheritance to justify religiously unlawful acts. In this approach, there is no concern about adhering to any doctrine, and there is no harm in using conflicting views of more than one sect when needed. In this method, in which a kind of the *talfiq* process is carried out, the resulting ruling sometimes does not comply with the paradigm of any of the sects referenced. For example, taking the *'ijtihād* of the Mālikī school of thought regarding the cleanliness of a dog, and the *'ijtihād* of the Ḥanafī school of thought regarding the permissibility of buying and selling dogs in general, and then claiming that it is permissible (*mubāḥ*) to buy a dog for the purpose of keeping it as a hobby, is not an acceptable ruling from the point of view of the approaches of the two sects. Because these doctrines that are cited do not allow the acquisition of dogs except for tangible purposes such as hunting and guarding. The other main reason for the contextual problems that arise while making use of the *fiqh* inheritance is the insufficient analysis of the new issue or the associated source issue. The marriage of young children can be given as an example of this problem that arises as a result of misreading the era or the text. The Ḥanafīs, Mālikīs, Shāfi'īs, and Ḥanbalīs gave the guardians the authority to make decisions on this issue. In ancient times, when life was monotonous, marrying young children by the guardians to suitable candidates was considered to be in their interest. In the current social and economic conditions, such decisions regarding minors may lead to a spiral of problems for them in the coming years. At present, if the marriage of minors, contrary to expectations, leads to results that conflict with the interests of the minor, it would not be appropriate for the guardian to use this power. The third source of context problems is the assumption that the *'ijtihād* provisions in the *fiqh* sources are valid for all periods. In this approach, which is in question in traditionalism, the context is deliberately abandoned. The fact that the *'ijtihād* that excludes the wife's medical expenses from the husband's responsibilities is still exists today is a result of this approach. Most of the *fuqahā'* did not consider treatment a basic need, based on its function in their period, and therefore they did not include it in alimony. The successes achieved today in treatment methods require that treatment be considered a necessity. Ignoring this change that occurred in the nature and type of medical treatment and freezing the opinion transmitted from jurists means abandoning the realistic context of *'ijtihād*.

Keywords: Islamic Law, Fiqh Inheritance, Context, Takhrīj, Current Phenomenon.

Giriş

Güncel fikhî problemlerin hükmü üzerinde yapılan çalışmalarda çoğunlukla nasların yanı sıra fikhî mirasa da müracaat edilmekte ve ilgili olduğu düşünülen görüş ve kurallara atıf yapılmaktadır. Fıkıh kitaplarındaki ictihad ve fetvaları güncel hayata uyarlarlarken veya yeni meselenin hükmünü tespit için ictihadî hükümlerden faydalanırken ictihadın bağlamının tespit edilmesi önem arz etmektedir. İctihadî çevreleyen zamansal ve mekânsal şartlar ile ictihadın konusu olan olgunun

yapısal özelliklerinin netleştirilmesi, icthadın doğru anlaşılmasına imkân sağlar. Keza güncel problemin etraflıca incelenmesi ve bilimsel verilerden yararlanarak mahiyetinin doğru bir şekilde belirlenmesi, isabetli bir hükme varabilmek için aynı derecede önemlidir.

Ekonomide, sosyal ve kültürel alanlarda meydana gelen değişim, geçmişten devam edegelen bazı olgularda yapısal farklılaşmaya yol açabilmektedir. Klasik fıkıh kaynaklarında hükmü ele alınan bazı meseleler, günümüzdeki meseleler ile benzer özellikler gösterse de gerçekte yapısı veya çevreleyen şartlar itibariyle onlardan farklı olabilmektedir. Bilim ve teknolojideki ilerleme, ulaşım ve iletişim imkânlarındaki gelişme ve kültürel etkileşim, son iki yüzyılda hayatın her alanında birkaç yüzyıl öncesine göre çok büyük değişikliklerin yaşanmasına yol açmıştır. Bütün bu hareketliliğe rağmen bağlamları görmezden gelip, yeni veya yenilenmiş olguları klasik kaynaklardaki icthadlara dayanarak hükme bağlamak, tahrîc tekniğini yanlış kullanmaktır. Hükmün yanlış kurgulanmasına yol açan bu duruma düşülmemesi için hem güncel meselenin hem de referans alınan icthadlardaki meselenin bütün bağlamları ile detaylı bir incelemeye tabi tutulması gerekmektedir.

Son birkaç yüzyılda klasik kitaplardaki icthadlar güncel taşınırken veya yeni meseleler için hüküm üretmede kullanılırken bağlamın göz ardı edildiğine sıkça rastlanmaktadır. Esasen şer'î hüküm tesis ederken özellikle de fetva verirken bağlamın gözden kaçırılması, geçmişten beri zaman zaman karşılaşılan bir sorundur. Klasik eserlerde bu problem üzerinde önemle durulmuş, bağlam olarak ifade edebileceğimiz olgunun farklı çeşitleri ile dikkate alınması gerektiği ve bağlamı göz ardı etmenin yanlış hükümlere sebebiyet vereceği vurgulanmıştır. Sözelimi Karâfi (ö. 684/1285) mezhepteki muteber bir icthadı bağlamından kopararak kullanmanın dini bozmaya yol açacağını ifade etmiştir.¹ Günümüzde yapılan çeşitli akademik çalışmalarda da bu meseleyle dikkat çekilmiştir. Örneğin "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim"² ve "Günümüz Fıkıhî-İktisadî Problemlerin Değerlendirilmesinde Fıkıh Mirasımız ile İlişki Biçimimiz"³ adlı makaleler ile "Süreklilik ve Değişim Bağlamında Fıkıh Mirasımıza Yöntemsel Yaklaşımlar"⁴ başlıklı tebliğde icthadı bağlamı dışında kullanma problemi ele alınmıştır. Ancak fetva-icthad usûlü açısından tolere edilemeyen bu sorun gittikçe yaygın hale geldiğinden, problemin farklı akademik mecralarda kaynağı ve sonuçları itibariyle irdelenip gündemde tutulması faydalı olacaktır. Aynı şekilde günümüz meselelerini hükme bağlama sürecinde ortaya çıkan sıkıntılı bağlamsal ilişkilendirmelerin belirli örnekler üzerinden detaylı bir şekilde incelenmesi, sorunun görünürlüğünü arttıracaktır. Bu amaçla kaleme alınan makalede öncelikle bağlamsal problemlere

¹ Bk.: Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mâlikî el-Karâfi, *Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk* (b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/177.

² Ahmet Yaman, "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (Haziran 2014), 7-21.

³ Soner Duman, "Günümüz Fıkıhî-İktisadî Problemlerin Değerlendirilmesinde Fıkıh Mirasımız ile İlişki Biçimimiz", *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 153-170.

⁴ Hacı Mehmet Günay, "Süreklilik ve Değişim Bağlamında Fıkıh Mirasımıza Yöntemsel Yaklaşımlar", *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 121-146.

zemin hazırlayan durumlara temas edilecek, akabinde ictihadın bağlamından kopularak kullanıldığı bazı örnekler üzerinden mevzuya dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Araştırmada tahrîc işlemlerindeki bağlamsal sorunların görünürlüğünü arttırmak hedeflendiğinden, örnek nev'inden incelenen meselelerin hükümleri hakkında ayrıntılı değerlendirmelere girilmeyecektir.

1. Bağlamsal Problemlere Zemin Hazırlayan Durumlar

Yeni meseleler veya değişime uğramış olguların hükmü için fıkıh kaynaklarındaki ictihadlara yapılan atıflarda ortaya çıkan bağlam sorunlarının birçok sebebi vardır. Bunların bir kısmı meseleleri hükme kavuşturmadaki yaklaşım şeklinden, bir kısmı ise ilişkilendirilen meselelerin özü ve şartları hakkında yeterli bilgi sahibi olmaktan kaynaklanmaktadır. Bağlamsal problemleri doğuran fenomenleri üç grupta toplamak mümkündür. Bunlar, nâmeşru bir meseleyi meşrulaştırma çabası, ictihada konu olan meselenin veya ictihadın uyarlanacağı yeni meselenin tam analiz edilememesi ve fıkıh mirasındaki ictihadî hükümlerin bütün dönemlerde geçerli olduğunun varsayılmasıdır.

1.1. Meseleyi Fikhî Miras ile Meşrulaştırma Çabası

Yeni meseleler için üretilen görüşleri güçlendirmek amacıyla benzer meselelere verilen hükümlere gönderimde bulunmak, geçmişten beri başvura gelinen bir yöntemdir. Ancak bazen atıf yapılan hükme konu olan mesele, gerçekte söylemsel, olgusal veya sosyal bağlam itibarıyla yeni meseleden farklı olabilmektedir. Özellikle meşru olmayan veya hükmü şüpheli bir fiilin toplum nezdinde kabul edilebilirliğini sağlamak için geleneğe yapılan gönderimlerde bağlam kopukluğu sorunu daha olası hale gelmektedir. Bu tür işlemlerde, baştan meşruiyetine karar verilmiş bir mesele, geçmişteki bir mezhep veya fakihin otoritesi üzerinden tezkiye edilmektedir. Fikhî mirasa “meşrulaştırıcı” bir rolün verildiği bu teknikte yöntem hassasiyeti gözetilmemektedir; aksine fukahanın görüş ve fetvaları hedefe nasıl ulaştırıcaksa o şekilde kullanılabilir. ⁵ Bazen bir bütün olarak maruf hiçbir mezhebin ölçüsüne uymayan bir muameleyi meşrulaştırmak için onu oluşturan parçalar üzerinden kontroller gerçekleştirilmekte ve her bir parça için uygun düşün mezhebe atıf yapılmaktadır. Bu türden parçacı yaklaşımlar tabii olarak ilinti problemini beraberinde getirmektedir. ⁶ Katılım bankalarının en yaygın uygulamalarından olan murâbahanın hükmü belirlenirken benzer bir sürecin işlendiği görülmektedir. Murâbahaya cevaz verenler görüşlerini delillendirmek için birçok argüman ileri sürmüş ve bunlar arasında mezheplerin tecviz edici ictihadlarına yer vermişlerdir. Örneğin bu işlemin mal sahibi, müşteri ve malı peşin alıp müşteriye vadeli olarak satan kişi arasında geçen akitler üzerinden gerçekleşmesinin hükmü, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) üç taraflı muamele ile ilgili ictihadına dayandırılmış-

⁵ Duman, “Günümüz Fikhî-İktisadî Problemlerin Değerlendirilmesinde Fıkıh Mirasımız ile İlişki Biçimimiz”, 158-159.

⁶ Günay, “Süreklilik ve Değişim Bağlamında Fıkıh Mirasımıza Yöntemsel Yaklaşımlar”, 130-131.

tır.⁷ Ancak söz konusu ihtihadın geçtiği pasajda,

“Bir adam diğerine bir eşyayı gösterip, ‘Bunu sen satın al, sonra ben şu kadar kâr vererek onu senden alayım.’ derse, o da bunu alırsa, bu alışveriş caizdir. ‘Kâr ödeyerek senden alırım.’ diyen kişi muhayyerdir. İsterse yapacağı bir akitle onu alır, isterse vazgeçer...” denmektedir.⁸

Anlaşıldığı üzere İmam Şâfiî bu tür muamelelerde çağdaş murâbahadan farklı olarak, satın alma talimatını veren kişinin vaadini bağlayıcı görmemiştir. Bu sebeple murâbahayı meşru bir ticari muamele olarak kabul edenler, vadin bağlayıcılığı konusunda Mâlikî mezhebinin görüşüne atıf yapmışlardır. Ancak Mâlikîlerde vaat her ne kadar bağlayıcı ise de ortaya çıkan şekliyle murâbaha bu mezhebin de cevaz vermediği bir işlemdir.⁹ Çünkü Mâlikîler çağdaş murâbaha uygulamasında cari olduğu üzere birinin diğerine “Şunu benim için peşin on dirheme satın al, ben de senden on iki dirheme vadeli olarak satın alayım.” demesini faizli bir işlem olarak kabul etmişlerdir.¹⁰ Netice itibariyle katılım bankalarındaki murâbaha ne Şâfiîlerin ne de Mâlikîlerin ölçülerine uymaktadır.¹¹ Görüldüğü üzere çağdaş murâbaha, fıkıh doktrinlerinden istifade ile hükme bağlanırken tam bir eklektik yaklaşım sergilenmiş ve ihtihadlar bağlamlarından koparılarak kullanılmıştır.

1.2. Esas Alınan İctihadın veya Yeni Olgunun Yeterince Analiz Edilmemesi

Hükümün tesisi veya tespitinde bağlamın işletilmemesinin önemli sebeplerinden bir diğeri, esas alınan hüküm veya olgunun yahut yeni olgunun yeterince tahlil edilmemesidir. Fıkıh metinlerindeki yazılı hükümün söylemsel, olgusal veya sosyal bağlamının yanlış teşhisi yahut yeni meselenin doğru tanımlanmaması yanlış hükme yol açabilmektedir. Hanefî mezhebinde ücretle Kur’ân okumanın hükmü hakkında ortaya çıkan yanlısama, bu konuda verilebilecek ilginç bir örnek olarak görülmektedir. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) temel kaynağa müracaat etmenin gerekliliği başlığı altında konuyu şu şekilde anlatmaktadır: Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile İmâmeyn ibadetlerin ücretle yapılmasını caiz görmemişlerdir. Sonraki dönemlerde tercih ve tahrîc ehli fakihler ise zaruret gerekçesiyle ücret karşılığında Kur’ân öğretmeye cevaz vermişlerdir. Çünkü geçmişte hazineden Kur’ân öğreticilerine

⁷ Sâmî Hasan Hammûd, “Bey’u’l-murâbaha li’l-âmir bi’s-şirâi”, *Mecelletü mecme’i’l-fikhi’l-İslâmî* 5/2 (1988), 1096.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1983), 3/39.

⁹ Yûnus Rafîk el-Mısrî, “Bey’u’l-murâbaha li’l-âmir bi’s-şirâi fi’l-mesârifil-İslâmiyye”, *Mecelletü mecme’i’l-fikhi’l-İslâmî* 5/2 (1988), 1152.

¹⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü’l-celîl fi şerhi Muhtasarı Halîl* (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1992), 4/405.

¹¹ Hacı Mehmet Günay, “İslam Hukukunda Akid Teorisi Bağlamında Çağdaş Finasman Enstrümanlarından Murâbaha Uygulamaları”, *Fikhi Açıdan Finans ve Altın İşlemleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 220. Murâbahanın meşruiyetini ortaya koymak üzere ayrıca kabzin vukuu meselesinde dört mezhebe atıf yapılırken, akitte mevzubahis olan şartlar ile vekâlet konularında Mâlikîler ile Hanbelîlerin ilgili görüşlerine, risk meselesinde ise Hanefîler ile Hanbelîlerin ihtihadlarına göndermede bulunmaktadır. Bununla birlikte murâbahayı oluşturan senteze fikhî istidlâl ile ulaşıldığı gerekçesi ile bunun (problemlî bir) telfik sayılamayacağını söyleyenler de vardır. İsmail Cebeci, “Murâbaha Akdi Bağlamında Fıkıh Mirası ile İlişki Biçimimiz”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 87.

sağlanan maddi gelir artık kesilmişti. Kur'ân öğreticileri, öğretim hizmeti karşılığında ücret alamadıkları takdirde işlerini temin için çalışmak zorunda kalacaklardı; bu durumda da Kur'ân öğretimi aksayacaktı. Ancak daha sonraları, bu icthad delil gösterilerek ücret karşılığında Kur'ân okumanın ve ibadette bulunmanın caiz olduğu söylenmiştir. Böylece icthadın kapsamına, onu üretenlerin maksadına aykırı eklemeler yapılmıştır. İbn Âbidîn meseleyi bu şekilde aktardıktan sonra, zaruret açısından Kur'ân öğretmenin okumaktan farklı olduğunu, dolayısıyla ücretle Kur'ân öğretmek için verilen fetvanın ücretle okumaya teşmil edilemeyeceğini belirtmiş ve özensizce yapılan bu tür aktarımlardan veya uyarlamalardan sakınılması gerektiğini vurgulamıştır. Anlatıda ifade edildiği üzere Kur'ân öğretme hizmeti hakkında yapılan icthadın Kur'ân okutmak için kullanılması, iki olgu arasındaki farkların yeterince analiz edilmemesinden kaynaklanmıştır. İbadet ortak niteliğinde her iki mesele birleşmekte ise de bunların birincisinde toplumsal bir ihtiyaç olan öğrenme, ikincisinde ise mahza sevap amaçlanmaktadır. Ancak ibadetler Allah rızası için yapılıncaya sevap hâsıl olmaktadır. Sevap da ücret ile satın alınmamaktadır.¹²

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de kaynak icthadın metinsel, olgusal veya sosyal bağlamının doğru kurulamaması neticesinde mezkûr sorunlarla karşılaşmaktadır. Son iki yüzyılda ortaya çıkan meselelerin çetrefilli olması, bağlamsal problemleri daha olası hale gelmiştir. Güncel fıkhi meselelerin modern tıp, fizik, kimya, ekonomi gibi farklı disiplinlerle ilişkili olup, anlaşılabilmesi için bu alanlarda konuya dair bilgi sahibi olmayı gerektirmesi ve bunun da kolaylıkla gerçekleştirilememesi, fetva ve icthadlarda olgusal bağlam sorunlarına yol açabilmektedir. Nitekim bu tür risklere karşı son dönemlerde meselelerin uzmanlarından destek alarak heyet halinde hüküm belirleme yönüne gidilmektedir.

1.3. Fıkıh Doktrinlerindeki İctihadî Hükümlerin Değişmez Kabul Edilmesi

Klasik kaynaklardaki icthadî hükümlerin genel geçer ve değişmez olduğunun varsayılması, icthadın bağlamının peşinen göz ardı edilmesine yol açan bir durumdur. Hükümün her halükarda geçerli olduğunun kabul edilmesi, ne üretildiği dönemin ne de uygulanacağı dönemin şartlarının önemsendiği anlamına gelir. Mezhep imam ve müctehidlerden nakledilen görüşlere bu gözle bakılması, gelecekselci yaklaşım olarak isimlendirilmektedir. Aşağıda örneklerle somutlaştırılacak bu yaklaşım tarzına göre fıkıh eserlerinde yer alan görüş ve açıklamalar çoğunluk itibarıyla evrensel olup, müslümanların kıyamete kadar karşılaşacağı bütün sorunları çözecek niteliktedir. Bu sebeple fıkıh mirasındaki hazır çözümlere ait bağlamların günümüzdeki meselelerde bulunup bulunmadığının araştırılmasına

¹² İbn Âbidîn konu ile ilgili olarak ayrıca şunları söylemiştir: Kur'ân ücretle okutulmadığında bireysel veya toplumsal hiçbir zarar ortaya çıkmaz. Ücret karşılığında okunması durumunda ise Kur'ân bir ticaret vasıtası haline gelir ve Allah rızası söz konusu olmaz. Bu sebeple ücret ile Kur'ân okutma davranışından umulduğunun aksine ölüye bağışlanacak sevap ortaya çıkmaz. Bk.: *Şerhu 'Ukûdi resmî'l-müftî*, 13-14.

gerek yoktur.¹³ Aynı şekilde fetvanın dayanaklarını yitirmesi, hükümle ulaşılmak istenen hedefe artık ulaşılamaması, verildiği döneme göre toplumsal koşulların değişmiş olması, mezheplerde yerleşik hale gelen fetvaların yenilenmesi için yeterli gerekçeler değildir.¹⁴

Önceki dönemlerde de mezhebin muteber görüşlerini her zaman ve zeminde geçerli sayma yanlışı ile karşılaşıldığından klasik eserlerde bu sorun üzerinde önemle durulmuştur. Örneğin Karâfi geçmişte ortaya konulan görüşleri dondurup, sonraki dönemler için geçerli saymanın, dini ahkâmda yanlış bir yönlendirme ve görüş sahiplerinin amaçları dışına çıkma anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) örf, zaman, mekân ve durum gibi meseleyi çevreleyen hususlara bakmadan fıkıh kitaplarındaki hükümlerle fetva vermeyi, sapmak ve saptırmak olarak nitelemiştir.¹⁶ İbn Âbidîn de benzer bir şekilde, müftü veya kâdının toplumun durumunu araştırmadan, örfü ve açık karineleri terk edip, mezhebin muteber nakilleri üzerinde donup kalmasının, birçok hakkın çiğnenmesine ve zulme yol açacağını belirtmiştir.¹⁷ Çünkü bu yöntem mefhumu metne mahkûm etmekte, hükmü sosyal ve olgusal bağlamından koparıp, inşa edilmiş amacının dışında kullanmaya zemin hazırlamaktadır. Hükmün amacını gerçekleştirilmeyecek şekilde uygulanması ise hukuktan beklenen adaletin yerine zulme sebebiyet verir.

2. İctihadın Bağlamından Koparılarak Kullanıldığı Bazı Güncel Meseleler

Günümüz hayat şartlarının ürettiği meseleler ile değişime uğrattığı olguların hükmünü tespit ederken tahrîc yönteminin işletildiğine ilişkin birçok örnek bulunmaktadır. Bunların bir kısmında bağlamından koparılmış icthadlar kullanılmıştır. Makale formatını aşmamak için burada bu türden dört meseleye değinmekle iktifa edilecektir.

2.1. Tedavi Nafakası

İslam hukukuna göre evli veya iddet bekleyen kadının nafakası, kocasına aittir. Bu konuda fukaha arasında herhangi farklı bir görüş bulunmamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde nafakanın içeriği genel olarak belirlenmiş, ayrıntıları örfে havale edilmiştir. "Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz

¹³ Duman, "Günümüz Fıkhî-İktisadî Problemlerin Değerlendirilmesinde Fıkıh Mirasımız ile İlişki Biçimimiz", 157-158. Bu anlayışa sahip olanlar her türlü ıslah, tecdit, ihya teklifini bir nevi tahrîp ve tahrîf olarak algılamakta ve yeni icthad söylemlerine büyük tepki göstermektedirler. Günay, "Süreklilik ve Değişim Bağlamında Fıkıh Mirasımıza Yöntemsel Yaklaşımlar", 129.

¹⁴ Yaman, "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", 8.

¹⁵ Karâfi, *el-Furûk*, 1/177.

¹⁶ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1423h.), 4/470; Yusuf el-Karadâvî, *Muhâdarât fi'l-fıkh ve'l-fetvâ ve'l-ictihâd* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2011), 44-45.

¹⁷ Muhammed Emin b. Ömer b. 'Abdilazîz İbn Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî* (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2009), 81.

yerde oturtun.”¹⁸ “...Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği örfe uygun olarak babalara aittir...”¹⁹ mealindeki ayetler nafakanın meşruiyeti, kapsamı ve sınırları hakkında bilgi vermektedir. Ebû Süfyân’ın (ö. 31/651-52) eşi Hind’in (ö. 14/635) Hz. Peygamber’e gelerek kocasının cimrilik yapıp, kendisi ile çocuğunun ihtiyaçlarını karşılamadığını, onun malından kendilerine yetecek miktarda gizli bir şekilde alma hakkının olup olmadığını sorması üzerine “Dine ve örfe uygun olarak al.”²⁰ şeklinde verilen cevap da bu konuda kullanılan delillerdendir.²¹ Fakihler bu nasslar ve ilgili diğer delillere²² dayanarak kadının mesken, yiyecek ve giyecek gibi ihtiyaçlarının kocası tarafından karşılanmasına hükmetmişlerdir. Ancak fukahanın kahir ekseriyeti kadının sağlık giderlerini nafakanın haricinde tutmuştur. Hanefiler, Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler kadının tedavisi ile meşgul olmayı ve hacamat ile diğer sağlık işlemlerinin ücretini karşılamayı kocanın sorumluluğu dışında görmüşlerdir. Buna karşılık kadının kerih koku ve dağınıklığı gidermek, cilt ve saç canlılığını korumak gibi amaçlarla kullanacağı yağ ve tarak gibi şeyleri nafaka kapsamında saymışlardır.²³

Tedavi olmak, süslenmekten daha önemli olduğu halde bir kozmetik ürün olarak kullanılan yağın nafakadan sayılıp tedavinin nafaka haricinde tutulması, çeşitli şekillerde izah edilmeye çalışılmıştır. Tedavinin kadının şahsına fayda sağladığı, kadının yağ kullanarak süslenmesinin ise kocasının maslahatına olduğu belirtilerek bu ikisinin farklı hükümler gerektirdiğini söyleyenler olmuştur.²⁴ Yağ temini görevi ile tedavi sorumluluğu arasındaki fark kira sözleşmesi üzerinden de anlatılmıştır. Kiraya verilen evi tamir etmek, kiracının görevleri arasında yer almadığı gibi kocanın da karısını tedavi etmek mecburiyetinde olmadığı,²⁵ buna karşın kadının yağ masrafını karşılamasının sonuçta kocaya yarayacağı ve bunun, kiracının kullandığı evi temizleyerek ondan istifade etmesine benzediği söylenmiştir.²⁶ An-

¹⁸ et-Talâk 65/6.

¹⁹ el-Bakara 2/233.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, 2001), “Nefekât” 14 (5370); Ebû’l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Türâsîl-‘Arabî, ts.), “Akdiyye”, 7 (1714).

²¹ Bk.: Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Mugnî* (b.y.: Mektebetü’l-Kahire, 1969), 8/196-200; Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Meccüddîn Ebû’l-Fadl el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîl’l-Muhtâr* (Kahire: Matba’atü’l-Halebî, 1937), 4/3.

²² Nafaka ile ilgili diğer ayetler için bk.: et-Talâk 65/7; en-Nisâ 4/19.

²³ Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 22/63-64; Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir fi’l-fikhi mezhebi’l-İmâmî’s-Şâfiî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 11/428; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/199; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-Girnâti Mevâk, *et-Tâc ve’l-iklîl li-Muhtasari Halîl* (Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 5/545; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1966), 3/575, 579-580.

²⁴ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 11/428; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mâlikî el-Karâfî, *ez-Zahîra* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 4/470.

²⁵ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/199.

²⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Mugnî’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzi’l-Minhâc* (b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 5/159; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü’l-kınâ ‘an metni’l-İknâ’* (Beyrut: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 1968), 5/463.

cak yağ ve tedavi nafakasına ilişkin bu izahlar hükmün delilleri niteliğinde olmayıp, inşa edilmiş hükmün makuliyetini ortaya koymak için yapılmış problemlerli açıklamalardır. Zira kocanın kiracıya benzetilmesi *kıyas me'a'l-fârik* (birbirinden farklı iki olguyu karşılaştırmak)tır. Koca, nikâh ile birlikte her ne kadar istimtâ' hakkını kazanıyorsa da karısı üzerinde kiracı konumunda değildir. Karı-koca arasındaki ilişki, nikâh bağıyla kurulmuş hayat arkadaşlığıdır. Hayat ortaklığında esas olan merhamet ve sevgi duygusu, kadının hastalanması durumunda kocanın onun tedavisi için sorumlu davranmasını gerektirir.²⁷ Öte yandan kadının yağlanarak süslenmesi kocasına fayda sağladığı gibi hasta kadının iyileşmesinde de kocanın faydası vardır. Diğer taraftan, kadından sağlıklı iken faydalanıp, hastalandığında tedavi olması için onu ailesine göndermek, dinin emrettiği güzel ahlakla bağdaştırılmayacak bir davranıştır.²⁸ Kanaatimizce fakihlerin kadının kullanacağı yağı nafaka kapsamında tutarken sağlık giderlerini dışarıda bırakmış olmalarının gerisinde tamamen yaşadıkları dönemdeki tedavinin işlevselliği ve buna bağlı olarak tedaviye duyulan ihtiyaç seviyesine ilişkin gerçeklik vardır. Çünkü fakihler nafaka kalemlerinin ayrıntıları ile alt ve üst limitlerini belirlerken, mezkûr nassların da müsaade ettiği üzere, yaşadıkları dönemin örf ve ihtiyaçlarını dikkate almışlardır. Son iki yüzyıldan önceki dönemlerde tedavi işlemleri, günümüzdeki kadar başarılı sonuçlar vermiyordu. Bu sebeple geçmişte tedavi, temel ihtiyaçlar arasında görülüyordu. Sağlık giderlerini nafakanın dışında bırakan hüküm temellendirilirken, nafaka konularının sürekli ihtiyaç duyulan şeylerden oluştuğu, tedavinin ise hastalık gibi arızı bir sebebe dayandığı şeklinde yapılan açıklama,²⁹ tedavinin eski dönemlerdeki işlevselliğini ve ihtiyaç derecesini ortaya koymaktadır. Fukaha tedavinin mahiyeti ve günlük hayattaki karşılığına ilişkin oluşan bu olguyu esas alarak ictihadda bulunmuştur.

Tedavi yöntemleri ile tedavide başarı oranı, mezkûr ictihadın ortaya konulduğu dönemlere nispetle günümüzde büyük ölçüde değiştiği halde tedavi nafakası meselesinde söz konusu görüşün dondurulup aktarıldığı görülmektedir.³⁰ Örneğin Suudi Arabistan Fetva Kurulu'na kocanın hasta karısını tedavi etme ve tedavi masraflarını karşılama sorumluluğu hakkında yöneltilen bir soru üzerine 3591 numaralı verilen fetvada Hanbelî mezhebi literatürüne atıf yapılarak sağlık giderlerinin nafakaya dâhil olmadığı belirtilmiş; kadının tedavisiyle ilgilenip gerekli harcamaları yapmak güzel ahlak kapsamında bir mesele olarak değerlendirilmiştir.³¹ Bu fetvada, fukahanın kendi dönemlerinde tıbbın sunduğu imkânları dikkate alarak inşa ettiği görüş, olgusal bağlamı göz ardı edilerek kullanılmıştır.

Son yüzyılda sağlık bilimi ve teknolojisindeki gelişmelere bağlı olarak birçok

²⁷ Abdülkerîm Zeydân, *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 7/185.

²⁸ Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühû* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 10/7381.

²⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şirâzî, *Mühezzeb* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/151.

³⁰ Bk.: Fehd b. Abdülkerîm es-Süneydî, "Nefekatü 'ilâci'z-zevce - dirâsetün fikhîyye", *Mecelletü'l-Cem'iyyeti'l-Fikhîyyeti's-Su'ûdiyye* 16 (2013), 331.

³¹ Heyet, *Fetâva'l-lecneti'd-dâime li'l-bühûsi'l-İlmiyye ve'l-iftâ*, thk. Ahmed b. 'Abdurrazâk ed-Düveys (Riyad: Riâsetü'l-İdâreti'l-Bühûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, ts.), 19/260.

hastalığın tedavisi başarılı bir şekilde sonuçlanmaktadır. Günümüzdeki işleviyle tedavi artık yemek içmek derecesinde bir zaruret haline gelmiştir. Bu sebeple tedavi diğer zorunlu şeyler gibi kocanın nafaka sorumluluğu arasında sayılmalıdır.³² Nitekim tedavi yöntemlerinin gelişmesine paralel olarak son dönemlere doğru bazı Mâlikîler kocanın kendi maddi imkânı ölçüsünce sağlık nafakasından sorumlu olduğuna hükmetmişlerdir.³³ Günümüz İslam hukukçularının kahir ekseriyeti de bu görüştedir.³⁴ Tedavi nafakası ile ilgili ictihadda gerçekleşen bu dönüşüm, sağlık alanında meydana gelen gelişmelere dayanmaktadır. Mezhep taassubunun veya gelenekçilik anlayışının etkisiyle, tedavideki bu değişimi göz ardı edip, fukahanın kahir ekseriyetinin görüşü olduğu argümanı ile tedaviyi nafaka kapsamının dışında görmek, ictihadi, üzerine bina edildiği olgusal bağlamdan koparmaktır.

2.2. Küçüklerin Evlendirilmesi

Günümüzdeki yaşam şekli ve döngüsü sanayi devrimi öncesine göre büyük ölçüde değişmiş durumdadır. Endüstri devrimi öncesindeki sosyal hayat şartlarında küçüklerin nikâhlandırılmaları maslahatlarına uygun bir tasarruf olarak mülahaza ediliyordu. Günümüz yaşam koşullarında ise bu uygulama tam tersi sonuçlar doğurabilmektedir.³⁵ Doktrinlerdeki ictihadî hükümleri her halükârda geçerli sayanlar, sosyal yaşamdaki değişimi görmezden gelip, fukahanın bu meselede kendi dönemlerindeki şartlara uygun olarak ürettikleri ictihadi tercih edebilmektedirler.

Küçükleri evlendirmenin hükmü konusunda fukahanın kahir ekseriyeti, bunun caiz olduğu görüşünde olmuşlardır. Bu ictihadın temel dayanaklarından bir tanesi, Hz. Aişe'nin altı yaşında Hz. Peygamber ile nikâhlandırıldığı, dokuz yaşında ise evlendirildiğine dair bilgidir.³⁶ Diğer bir delil, âdet olmayan kadınların iddetlerinin üç ay olduğunu bildiren ayettir.³⁷ Küçükleri evlendirmeyi mubah görenler, bu ayetin kapsamına yaşı itibarıyla âdet görmeye müsait olmayan küçüklerin de girdiğini söylemişlerdir. Ayette iddetlerinden bahsedildiği için bunların boşanma öncesinde nikâhlanmış oldukları kabulünden hareketle küçüklerle evlenmeye ruhsat

³² Eski dönemlerde tedavinin önemli bir ihtiyaç olarak görülmemesini, insanların gerekli önlemleri almaları sebebiyle sağlıklı yaşamış olma ihtimaline bağlayanlar da vardır. Bk.: Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 10/7381.

³³ Bk.: Ebû Abdillâh el-Mısrî Muhammed İliş, *Minehu'l-celîl şerhu Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1984), 4/392.

³⁴ Bk.: Süneydî, "Nefekatü 'ilâci'z-zevce", 331-332; Üzeyir Köse, *Fikhî Açdan Hamilelik* (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler Yayınları, 2020), 78-81.

³⁵ Küçüklerin evlendirilmesi konusu ile ilgili değerlendirmeler için bk.: Nihat Dalgın, "Aile Kurumunun Nikâh Aşamasıyla İlgili Fikhî Sorunları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 49.

³⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/163; Buhârî, "Nikâh", 39 (5133).

³⁷ "Adetten kesilen kadınlarımızın iddeti hakkında şüpheye düşerseniz, onların bekleme süresi üç aydır. Âdet görmeyenlerin durumu da böyledir..." et-Talâk 65/4. Boşanan ve kocaları ölen kadınların iddetlerini belirleyen Bakara sûresindeki (228 ve 234.) ayetler nazil olunca Hz. Peygamber'e küçüklerin ve hamile kadınların iddet sürelerinin sorulması üzerine bu ayetin nazil olduğu nakledilmektedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdüni vd. (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1964), 18/162-163.

verildiği çıkarımında bulunmuşlardır.³⁸ Ayrıca görüşün teyidi sadedinde, sahabe döneminden bu çeşit evliliğe dair örnekler verilmiştir.³⁹ Bununla birlikte düşük sayıda da olsa bazı fakihler bu yaygın görüşün aksine kanaat belirtmişlerdir. Osman el-Bettî (ö. 143/760),⁴⁰ İbn Şübrume (ö. 144/761) ve Ebûbekir el-Esam (ö. 200/816) yetimlerin evlilik çağına geldiklerinde kendilerine mallarının teslim edilmesini bildiren ayete⁴¹ dayanarak küçüklerin evlendirilemeyeceğini söylemişlerdir. Onlara göre burada evlenme çağı ile ergenlik kastedilmiştir. Eğer buluğdan önce çocukları evlendirmek caiz olsaydı, “evlilik çağı” şeklindeki belirlemenin bir anlamı olmazdı. Bu fakihler, velayet olgusunun amaç ve hikmeti üzerinden de argüman geliştirmişlerdir. Velayet sisteminin küçüklerin maslahatını sağlamak için işletildiğini, yaşı itibariyle küçüğün doğrudan yapamadığı faydalı işleri gerçekleştirmek ve maruz kalması muhtemel zararları engellemek için veliye ihtiyaç duyulduğunu, nitekim küçüklerin lehlerine yapılan bağışın geçerli olması için velinin onayına gerek görülmediğini anlatmışlardır. Bu öncülden hareketle velinin küçüğün şahsı hakkında sadece maslahatının gerektirdiği yönde tasarrufta bulunabileceğini, küçüklüğün evlilikten beklenen faydalanmalara mâni olduğunu ve küçüklerin evlenmeye ihtiyaçlarının olmadığını belirtip, bu yönde bir tasarrufun velayet sisteminin ruhuna aykırı olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴²

Küçüklerin evlendirilmesine cevaz vermeyenler maslahat ilkesine atıf yaptıkları gibi aksi görüşte olan cumhur da aynı ilke üzerinden akli temellendirmede bulunmuştur. Çocuğun küçük yaşta evlendirilmesinin maslahatı çerçevesinde en çok ifade edilen husus, denkliktir. Evlilikten beklenen sonuçların ortaya çıkması için denkliğin önem arz ettiği, bu şartı sağlayan adayın her zaman bulunamayacağı, küçük yaşta karşılaşılan namzedin değerlendirilmemesi durumunda daha sonra bu fırsatın kaçırılacağı ve velayet yetkisi kullanılarak bu durumun önüne geçilebileceği ifade edilmiştir.⁴³ Öte yandan fakihler küçük adına verilecek evlilik kararının gerçekten maslahata uygun olması için evlendirme yetkisine sahip velinin bunu sağlayabilecek evsafa olmasını gerekli görmüşlerdir. Yetkili velinin kimliği ile ilgili tartışmalarda konunun bu yönü öne çıkmıştır. Hz. Ebûbekir’in, kızı Âişe’yi evlendirdiğini bildiren hadis başta olmak üzere konuyla ilgili diğer rivayetlerden hareketle, fukaha babanın bu yetkiye sahip olduğu hususunda ittifak etmiştir. Baba

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzi el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/68-69; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/212; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379h.), 9/190.

³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/163; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/212; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7/40; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/94.

⁴⁰ Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 5/91.

⁴¹ “Yetimleri evlilik çağına erişinceye kadar deneyin; onların rüste eriştiklerini anlarsanız mallarını kendilerine teslim edin...” en-Nisâ 4/6.

⁴² Küçüklerin evlendirilmesini tecviz edenler de “وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ” ayetindeki *nikâh* kelimesi ile ihtilâm/buluğun kastedildiğini kabul etmişlerdir. Ancak onlar, karşı görüştekilerden farklı olarak ayette bu biyolojik aşamanın yetimlere mallarının teslimatı için ön şart olarak ileri sürüldüğünü belirtmişlerdir. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/80; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/212; Aynî, *el-Binâye*, 5/90.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/212-213; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/193; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/94; Aynî, *el-Binâye*, 5/91.

dışındaki velilerin yetkisi hakkında ise çocuğun maslahatının eksene alındığı farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Şâfiîler yeterince şefkatli davranmayacakları gerekçesiyle baba ve dede dışındaki velilerin küçükleri evlendirmesine cevaz vermezken,⁴⁴ Mâlikîler ile Hanbelîler küçüğün evlenmeye ihtiyacı olmadığı ve baba şefkatinin diğer velilerde bulunmadığı gerekçesiyle baba dışındaki velileri buna ehliyetli görmemişlerdir.⁴⁵ Hanefîler ise namzet fırsatını değerlendirme maslahatını öne çıkararak *asabeden* babanın haricindeki velilere de evlendirme yetkisini tanımışlardır; ancak baba ve dededeki şefkat ve hassasiyetin onlarda olmayacağını belirterek bu iki veli dışındakilerin evlendirdiği çocuklara *hiyâr-ı buluğ* (baliğ olunca evliliği sonlandırabilme) hakkını vermişlerdir.⁴⁶

Görüldüğü üzere küçüklerin evlendirilmesi ile ilgili her iki görüşün temel dayanakları nasslar olmakla birlikte, maslahat ilkesi görüşün temellendirilmesinde önemli bir argüman olarak kullanılmıştır. Neticede evlenen çocuk ise de bunun kararı velisi tarafından verilmektedir. Velinin küçük hakkındaki tasarrufu ise küçüğün maslahatına uygun olması şartıyla geçerlidir.⁴⁷ Nitekim babanın küçük kızını dengi olmayan veya kusurlu birisiyle evlendirmesi caiz görülmemiştir.⁴⁸ Buna göre nasslardan hareketle çocukların evlendirilmesine cevaz veren cumhurun görüşü esas alınsa bile bir çocuğun evlendirilebilmesi için bunun onun maslahatına uygun olması şarttır. Evlendirilmesi kendisi için mefset olan bir çocuğun, velisi tarafından nikâhlandırılması, cumhurun yaklaşımı açısından da isabetli değildir.

Sosyal hayatın tekdüze bir yapıda seyrettiği, olağanüstü bir durum olmadığı sürece insanların doğduğu yerde yaşamını sürdürüp tamamladığı geçmiş dönemlerde küçüklerin munasip adaylarla evlendirilmesi, maslahata uygun idiyse de ekonomik ve sosyokültürel şartların hızla değiştiği günümüzde bu tür evlilikler büyük sorunlara yol açabilmektedir. Küçükken nikâhları akdedilen gençler çoğunlukla sonradan evliliği kerhen sürdürmekte ya da düğünden önce veya sonra nikâhlılarından ayrılma yönüne gitmektedirler. Çünkü küçük yaşta birbirinin namzedi olarak görülen çocuklar, farklı seviyelerde eğitim alıp, yekdiğerinden farklı ahlaki ve felsefi görüşler edinebilmektedirler. İşleri veya görevleri gereğince oldukları yerlerden ayrılıp, başka bölgelere yerleşebilmekte; kazandıkları statüye uygun yeni namzetlerle karşılaşabilmektedirler. Hâsılı birbirinin dengi olmaktan çıkacak şekilde ekonomik durumları, bilgi ve görgüleri değişebilmektedir. Bütün bu farklılaşmalara rağmen kişinin geçmişte dengi olan birisiyle evlenmeye mecbur

⁴⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/163.

⁴⁵ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 3/35; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7/41-42.

⁴⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/193; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/94; Aynî, *el-Binâye*, 5/90-92.

⁴⁷ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/245.

⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/20; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7/41; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 5/114. İmâmeyn de bu görüşte olmakla birlikte Ebû Hanîfe baba veya dedenin daha önemli bir amaç ve maslahatı gözettiğini varsayarak küfüvvet şartına riayet etmeden küçükleri evlendirmesine cevaz vermiş; ancak diğer velilerde baba ve dede şefkatinin olmadığını gerekçe göstererek onların küfüvveti aykırı şekilde küçükleri evlendirmelerini caiz görmemiştir. Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/97.

bırakılması, sorunlar cenderesine itilmesi olarak değerlendirilmektedir.⁴⁹ Günümüzde küçüklerin evlendirilmesi, anlatıldığı üzere, mefsedete yol açıyorsa velinin bu yönde tasarrufta bulunması, yetkisini yanlış kullanması anlamına gelir. Böyle bir işlem için cumhurun görüşünün kullanılması ise ictihadı sosyal ve durumsal bağlamından koparmak ve günümüz şartları için cumhurun kabul etmeyeceği bir görüşü kendilerine yamamaktır.

2.3. Eğlence Amaçlı Köpek Edinmek ve Alım Satımını Yapmak

Kişisel zevk için meskende köpek beslemek, günümüzde yaygın bir olgu haline gelmiştir.⁵⁰ Fukaha köpeklerin sadece avcılıkta veya sürü ve zirai ürün bekçiliğinde kullanılmak amacıyla edinilebileceğini bildiren rivayetlere⁵¹ dayanarak somut faydalanma dışında bir maksatla köpek sahiplenmeye cevaz vermemiştir.⁵² Köpeklerin temiz veya necis oluşu konusunda ise temelde iki farklı görüş ortaya konulmuştur. Şâfiîler ile Hanbelîler köpeği *necîsü'l-'ayn* olarak tanımlarken,⁵³ Hanefîlerde tercih edilen görüşe göre köpeğin salyası necis olmakla birlikte dış yüzeyi temizdir.⁵⁴ Mâlikîler ise köpeğin hem dış yüzeyini hem de salyasını temiz kabul etmişlerdir.⁵⁵ Ancak bu iki mezhepte köpeğin dış kısmı temiz sayılsa da biraz önce ifade edildiği üzere somut faydalanma dışında bir amaçla veya keyfi olarak köpek edinmek caiz görülmemiştir.⁵⁶ Buna göre Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin köpeğin temiz olduğuna ilişkin ictihadlarını kullanarak meskende hobi olarak köpek edinmede fıkhen bir beis olmadığını iddia etmek, bu mezheplerin görüşünü yanlış tahlil etmek veya bilinçli olarak çarpıtmaktır.

Öte yandan fakihler ihtiyaç için köpek sahiplenmeye cevaz verirken günümüzdeki gibi pet (evcil) hayvanla iç içe yaşamayı kastetmemişlerdir. Günümüzde eğlenmek amacıyla edinilen köpekler, sahipleri ile aynı meskenin dâhili kısmında yaşamaya mahkûm edilmekte ve ihtiyaçları olan egzersizden mahrum bırakılmaktadır. Bu yönüyle mesele, geçmiştekinden farklı bir veçhete bürünmüştür. Köpek-

⁴⁹ Dalgın, "Nikâh Aşamalarıyla İlgili Fikhî Sorunlar", 48.

⁵⁰ Hüseyin Baysa, "Ev ve Süs Hayvanı Edinme Sâiklerinin Fikhî Açıdan Tahlili", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (Ekim 2021), 236.

⁵¹ "Kim ziraati ve hayvanları korumak ile avcılık dışında köpek edinirse her gün amelinden bir kırat/iki kırat eksilir." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), "Müzâra'at", 3 (2323); "Zebâih ve's-sayd", 6 (5480); Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "Müsâkât", 50 (1574).

⁵² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 5/377; Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim b. fevâidi Müslim* (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998), 5/241; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/191; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/227.

⁵³ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/202; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/304-305; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/35-36; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 1/182.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/48; 11/235; Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhî'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/103; Aynî, *el-Binâye*, 1/473.

⁵⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-ruşd, 2003), 1/269-269; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 1/129. İlgili rivayetlerden hareketle bazı Mâlikîler köpeğin salyasının değdiği şeyleri yıkamayı gerekli görmüşlerdir. Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/175-177.

⁵⁶ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 5/241; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/227.

lerin bu şekilde barındırılması, hayvan refahı ve sağlığı açısından problemli görülmektedir. İzmir, Ankara ve Afyonkarahisar özelinde 2019 yılında yapılan bir araştırmada sahipli köpeklerin % 81,2'sinin evde barındırıldığı, % 8,7'sine ev veya bahçeye istedikleri zaman girip çıkma serbestliğinin tanındığı, % 31,9'una açık havada hareket imkânının verildiği ve köpeklerde fiziksel aktivite ihtiyacının yeterince karşılanmaması sebebiyle davranış problemlerinin ortaya çıktığı ifade edilmiştir.⁵⁷ Diğer taraftan köpekler ile iç içe yaşamak, zoonoz hastalıklara yol açabilmektedir.⁵⁸ Önlem olarak hayvanlara yönelik birtakım sağlık tedbirleri geliştirilmiştir⁵⁹ ve hayvan sahiplerine bu konuda yasal sorumluluk yüklenmişse de bu yeterli olmamaktadır. Örneğin ülkemizde sahipli hayvanlara belirli aşı ve tedavilerin uygulanması için yasal düzenleme yapılmıştır;⁶⁰ ancak mevzuata her zaman için beklenildiği ölçüde riayet edilmemektedir. Biraz önce bahsi geçen araştırmada paylaşılan verilerden bunu görmek mümkündür. Mezkûr araştırmada ismi geçen şehirlerde ektoparazit (dış parazit) tedavisinin sahipli köpeklerin sadece %52,2'sine, endoparazit (iç parazit) tedavisinin ise % 44,9'una düzenli olarak uygulandığı ifade edilmiştir.⁶¹ Buna göre bahsedilen şehirlerdeki pet köpeklerinin neredeyse yarısı için koruyucu sağlık tedbirleri alınmamaktadır. Bu gerçeklik, mevzubahis yaşam prototipinde hem köpek hem de sahipleri için hastalık riskinin bulunduğunu göstermektedir. Kaldı ki yasal mevzuattaki bütün sağlık işlemleri yapılsa dahi hastalık tehlikesi tamamen ortadan kalkmamaktadır. Hayvanlarda geçmişte tespit edilen enfeksiyonların haricinde, öngörülmeyen başka hastalıkların ortaya çıkma ihtimali bulunmaktadır. Nitekim gün geçtikçe yeni zoonoz hastalıklar tespit edilmektedir. Bütün bu sorunları göz ardı edip, tahrîc yoluyla hobi olarak köpek edinmenin hükmünü tespit etmeye çalışmak, olgusal ve sosyal bağlamları terk etmektir.

Aynı bağlamsal problem köpek satışında da söz konusudur. Mâlikîler ve özellikle de Hanefîlerin bu konudaki ictihadları, bağlamından koparılarak kullanılmaktadır. Şâfiîler ile Hanbelîler köpeğin alınıp satılmasını meneden hadis⁶² ile necisliğini ihsas eden⁶³ rivayetleri esas alarak köpeği ticari akde konu etmeye cevaz vermemişlerdir.⁶⁴ Mâlikîlerde sürü ve ekin koruyan köpekler gibi sahiplenil-

⁵⁷ Gizem Sıla Sarial Kubilay, *Pet Hayvanı Sahiplerinin Hayvan Refahına İlişkin Algı ve Tutumu Üzerine Bir Araştırma* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 28, 62, 64, 71.

⁵⁸ Bkz.: Sibel Cevizci - Coşkun Bakar, "Halk Sağlığı Bakışıyla Toxoplasma Gondii", *Türkiye Halk Sağlığı Dergisi* 11/1 (2013), 46; Cüneyt Tamer - Semra Gümüşova, "Ters Zoonotik Viral Enfeksiyonlar", *Erciyes Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 15/2 (15 Ağustos 2018), 154; Gökçen Dinç vd., "Pet Hayvanlardan İnsanlara Bulaşan Önemli Bakteriyel Enfeksiyonlar", *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi* 72/2 (Nisan 2015), 164.

⁵⁹ Umut Fikret Korkmaz vd., "Kedilerde Bağırsak Parazitlerinin Yaygınlığı ve Halk Sağlığı Bakımından Önemi", *Türkiye Parazit Dergisi* 40/4 (Aralık 2016), 197.

⁶⁰ Hayvanların Korunmasına Dair Uygulama Yönetmeliği (HKDUY), *Resmî Gazete* 26166 (12 Mayıs 2006), md. 10/c.

⁶¹ Sarial Kubilay, *Hayvan Refahına İlişkin Algı ve Tutum*, 31.

⁶² Buhârî, "Büyü", 112 (2237).

⁶³ Buhârî, "Vüdü" 34 (172); Müslim, "Tahâret", 91 (279).

⁶⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/253; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15/159; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/189-190; Buhûti,



mesine hadislerde izin verilenleri alıp satmanın hükmü hakkında üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Eğitimsiz köpekler ise hadislerin satmaktan sakındırdığı gruptan sayılmış ve mezhepte bu yönde görüş birliği hâsıl olmuştur.⁶⁵ Hanefiler köpek satışına mutlak olarak cevaz vermişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber, misafirlere ve yabancılara eziyet vermesi sebebiyle köpek edinmekten sakındırmış; insanların bu emre uymakta zorlandıklarını görünce de köpek satmaktan menetmiştir. Daha sonraları Resûlüllâh avcılık yapmak, ekin/tarla ve sürüyü korumak amacıyla köpek beslemeye ve bu türden köpeklerin alınıp satılmasına müsaade etmiştir. Bu temellendirmeden hareketle avcılık veya bekçilik marifetine sahip köpeklerin ticari akde konu edilmesinde bir sakınca görmeyen Hanefiler, köpeklerin potansiyel olarak eğitime yatkın olduklarını gerekçe göstererek henüz eğitilmemiş köpeklerin de bu iznin kapsamında olduğunu söylemişlerdir.⁶⁶ Onlar Mâlikîlere nispetle satılabilecek köpeklerin sınıfını artırmış olmakla birlikte verdikleri hükmü, hadislerde müsaade edilen alanlarda faydalanılacak köpeklerle sınırlı tutmuşlardır. Dolayısıyla hobi olarak meskenin iç kısmında köpek beslemek ve bu niyetle satın almak, Hanefilerin verdikleri fetvanın kapsamı dışında kalmaktadır. Buna göre Mâlikîlerin veya Hanefilerin görüşünü referans göstererek eğlence amaçlı köpek alıp satmanın caiz olduğunu söylemek, refere edilen icthadı bağlamından koparıp istismar etmektir.

2.4. Ticari Sigorta

Ticari sigorta, son iki yüzyılda ortaya çıkan ve çeşitli alanlarda uygulanan bir muamele olup, hükmü hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sigortaya cevaz verenler delilleri arasında işlemin *velâû'l-muvâlâta* benzerliğini zikretmektedirler.⁶⁷ Bir dayanışma ve yardımlaşma sözleşmesi olan *velâû'l-muvâlât*, İslâm'a yeni giren ve *zevî'l-erhâm* derecesinde vârisi olmayan birisinin bir müslümana "Mevlâm ol, diyet gerektiren suç işlersem cezasını sen ve *âkilen* ödersiniz, bunun karşılığında ise öldüğümde mirasçım olursun." şeklinde yaptığı teklifin diğeri tarafından onaylanması ile gerçekleşmektedir. Doktrinler arasında sadece Hanefî mezhebi *muvalât* sözleşmesini geçerli bir akit olarak kabul etmiştir.⁶⁸

Muvâlât, ticari sigortaya şu hususlarda benzemektedir: Sigorta akdinde sigortacıya prim ödenmekte, o da sigortalanan şeyde meydana gelecek zararı karşılamayı taahhüt etmektedir. *Muvâlâtta* ise taraflardan biri, diğer tarafa mirasçı olmak karşılığında onun ileride oluşabilecek diyet cezalarını âkilesi ile birlikte ödeme sorumluluğunu üstlenmektedir. Her iki akitte de giderilmesi taahhüt edilen zarar ihtimal dâhilindedir ve bu zarar gerçekleşsin veya gerçekleşmesin karşı taraf,

→

Keşşâfü'l-kunâ', 4/78.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/146.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/235; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/142-143.

⁶⁷ Mustafa Ahmed Zerka, *İslâm'a Göre Sigorta*, çev. Hayreddin Karaman (İstanbul: Nesil Yayınları, 1992), 248, 287; Abdulkerim Ünalın, "İslâm Hukukunda Muvalât Akdi ve Sigorta Açısından Değerlendirilmesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2008), 16.

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/43-44; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4/170; Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, 4/44.

üzerinde karar kılınan mali varlığa hak kazanmaktadır.⁶⁹ Yine hem muvâlâtta hem de sigortada taraflardan biri geleceğe yönelik kendisini güvence altına almayı, diğeri ise yarar sağlamayı amaçlamaktadır.⁷⁰ Bu ortak yönleri itibariyle sigorta sözleşmesi muvâlât akdinin bir versiyonu gibi görünüyorsa da her iki sözleşme arasında olgusal farklar bulunmaktadır.⁷¹ Şöyle ki muvâlât akdi *'vâz şartlı hibeye* benzemekte olup, mana bakımından *mu'âvaza*, şeklen ise *teberru* grubuna girmektedir. Zira taraflardan biri diğere diyeti gerektiren suçları işlemesi durumunda âkile olmayı teberru etmekte, bunun karşılığında diğeri de kendisinin vefatından sonra geçerli olmak üzere malını ona bağışlamaktadır. Bağış işlemlerinin bedel karşılığında yapılması açısından ise velâü'l-muvâlât mu'âvaza grubuna girmektedir. Bununla birlikte akit teberru özelliği sebebiyle bağlayıcı olmayıp, taraflara birbirlerinin rızasına ihtiyaç duymadan vazgeçme hakkını vermektedir. *Esfel mevlânın* (himayeye alınanın) veya çocuğunun (kastının olmadığı) bir suç işlemesi durumunda *a'lâ mevlâ* (himaye etmeyi kabul eden) tarafından diyetin ödenmesiyle akit bağlayıcı hale gelmektedir.⁷² Ticari sigorta sözleşmesi ise hem genel hukuk teorisinde hem de İslam hukuku çalışmalarında egemen olan görüşe göre ivazlı bir akitir. Sözleşme tamamlandıca sigortacı ile sigortalı karşılıklı olarak birbirlerine borçlanmış olmaktadır. Sigortalı primlerini vadesinde öder, sigortacı ise bunun karşılığında ona sigorta himâyesini sağlama borcu altına girer.⁷³ Sigorta sisteminde bir yardımlaşmanın olduğu varsayılrsa bile bu, sigortalılar arasındadır. Teminat altına alınan rizikonun gerçekleşmesi durumunda zararın diğer sigortalılardan alınan primlerden karşılanması, akdin hükmü ve hukukunun sigortacı ile ilgili olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü akid sigortacı ile yapılmıştır.⁷⁴ Toplanan primlerin taahhüt edilen zararları karşılayamaması durumunda sigortacının eksik kalan meblağı temin etme sorumluluğunu taşıması; tazminat ödemelerinden sonra kasada bir meblağın kalması durumunda bunun yine kendisine ait kabul edilmesi, akdin hüküm ve hukukunun sigortalı ile sigortacı hakkında cari olduğunu göstermektedir. İki akit arasındaki diğer bir fark, sigortada sözleşme ile birlikte sigortalının primleri ödemeye başlaması, muvâlâtta ise himaye edilenin ödeyeceği bedelin kendisinin ölümünden sonra karşı tarafa geçmesidir.⁷⁵ Dolayısıyla muvâlâtta himaye hakkını alan taraf, öldüğü için malından karşı tarafa yapılan aktarımdan etkilenmemektedir. Diğer bir ifadeyle *esfel mevlâ* ile sigortalı, üstlendikleri sorumluluğun tesirinden etkilenme gerçekliği açısından da birbirinden ayrılmaktadır. Yapısal bütün bu farklılıklara rağmen benzer yanlarını esas alarak

⁶⁹ Zerka, *İslâm'a Göre Sigorta*, 287; Ahmet Yılmaz, "İslam Hukuku Açısından Sigorta", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 146.

⁷⁰ Ünalın, "İslâm Hukukunda Muvalât Akdi ve Sigorta Açısından Değerlendirilmesi", 16.

⁷¹ Yılmaz, "İslam Hukuku Açısından Sigorta", 159.

⁷² Serahsî, *el-Mebstû*, 8/93; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/45.

⁷³ Hasan Hacak, "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2006), 38.

⁷⁴ Ayrıntılı değerlendirme için bkz.: Nihat Dalgın, *İslâm'ın Işığında Sigortacılık* (Samsun: y.y., 2002), 47-51.

⁷⁵ Yılmaz, "İslam Hukuku Açısından Sigorta", 146.

muvâlat akdi ile ilgili ictihadın sigorta sözleşmesi için de geçerli olduğunu düşünmek, ictihadın olgusal bağlamını terk etmektir.

Sonuç

Fıkıh kitapları mutlak ictihad ehliyetine sahip olmayan ancak ilmî veya resmî sorumluluğu gereğince fetva/şer'î hüküm verme pozisyonunda bulunanlar için öteden beri temel başvuru kaynakları olarak işlev görmektedir. Bununla birlikte sosyal hayat zamanla değiştiği için daha önce ortaya konulmuş fikhî görüşlerden faydalanırken veya tahrîfte bulunurken kaynak meselelerin mahiyet ve çevreleyen şartlar itibarıyla etraflıca incelenmesi, güncel hallerinin de aynı şekilde her iki açıdan değerlendirilmesi, usûlî bir ilke olarak benimsenmiştir. Bu ilkenin göz ardı edilmesi, problemleri hükümlerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Geçmişte varlık gösteren iktisadi, siyasi ve sosyal olguların kahir ekseriyetinin değişime uğradığı günümüzde fıkıh mirasına atıfta bulunurken bağlamsal problemlerin yaşanmaması için bu ilkenin gözetilmesi daha önemli hale gelmiştir. Ancak son dönemlerde ictihadları bağlamından kopararak kullanma eğiliminde artış olduğu gözlemlenmektedir. Bu sorunun birçok sebebi bulunmaktadır; üç ana kaynak üzerinden bunları okumak mümkündür. Fikhî ölçülere göre nâmeşru olan bir meseleyi klasik kitaplardaki ictihadlar üzerinden meşru gösterme temayülü, söz konusu problemi besleyen ana arterlerden bir tanesidir. Yeni meseleler için eklektik yöntemle üretilen çözümlerde bu eğilimin etkin olduğu görülmektedir. Süs köpekleri ile birlikte meskenin dâhili kısmında yaşamının hükmünü Mâlikîlerin köpeğin temiz olduğuna ilişkin ictihadına, bu türden köpekleri satın almanın hükmünü ise Hanefîlerin ilgili ictihadına istinat ettirerek çıkarımda bulunmak, bağlamın göz ardı edildiği parçacı yaklaşımın tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Çünkü her ne kadar Mâlikîlerde köpek temiz kabul ediliyor ve Hanefîler köpeğin alınıp satılmasını mutlak olarak caiz görüyorlarsa da her iki mezhepte de avcılık ve bekçilik gibi somut faydalanmalar dışındaki amaçlarla köpek sahiplenmeye ve bunun için alım satımını yapmaya cevaz verilmemiştir.

Güncel meseleler için hüküm üretirken bağlam sorunlarının yaşanmasına yol açan diğer bir temel sebep, referans alınan ictihadın veya yeni meselenin yeterince analiz edilmemesine bağlı olarak yanlış ilişkilendirmelerin yapılmasıdır. Fıkıh metinlerinin yanlış anlamlandırılması, ictihada konu olan meseleyi çevreleyen şartların önemsenmemesi veya yeni meselenin gerektiği ölçüde incelenmemesi durumlarında bu bağlam sorunu söz konusu olmaktadır. Ticari sigortaya cevaz verirken işlemin velâû'l-muvâlatâ benzer yönlerinin deliller arasında sayılması buna örnek verilebilir. Taraflardan birinin diğerinde ortaya çıkması muhtemel zararları karşılamayı taahhüt etmesi, bunun karşılığında diğerinin mali varlığından ona transfer yapılması itibarıyla bu iki işlem birbirine benziyorsa da akitlerin yapısı ve sonuçları açısından ikisi arasında farklılıklar söz konusudur.

Bağlamsal problemlerin üçüncü kaynağı, klasik fıkıh eserlerindeki ictihad ve fetvaların her zaman ve zemin için geçerli olduğunun varsayılarak güncel meselelerin kıyaslanan meseleden farklı olan yönlerinin bilinçli olarak göz ardı edilmesidir. Fukahanın tedavi giderlerini nafakanın dışında tutan ictihadını günümüz için de

geçerli kabul etmek, bu bağlam problemi için verilebilecek bir örnektir. İki yüzyıl öncesine kadar tedavi pek etkili olmadığı için temel bir ihtiyaç olarak görülmemiş ve bu sebeple fukaha tedaviyi nafakadan saymamıştır. Ancak tıbbi teknoloji ve yöntemlerdeki gelişmelere bağlı olarak tedavi, günümüzde başarılı sonuçlar verdiği için artık temel zorunluluklar arasına girmiştir. Bu değişim, fıkıh kaynaklarındaki konuyla ilgili görüşün bugün için de geçerli sayılmasını engellemektedir.

İctihadların bağlamından koparılarak kullanılması, günümüzde ortaya çıkan yeni bir sorun değildir. Fıkıh/fetva usûlü ile ilgili metinlerde ictihadları dondurarak aktarmanın yanlışlığı üzerinde durularak meseleye dikkat çekilmiştir. Fıkıh mirasını yanlış kullanmak veya istismar etmek şeklinde kendini gösteren ve şer'î ahkâmı yozlaşmaya yol açan bu problemin önlenmesi için konunun değişik yönleri ile gündemde tutulması önem arz etmektedir.

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

- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Baysa, Hüseyin. "Ev ve Süs Hayvanı Edinme Sâiklerinin Fikhî Açından Tahlili". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (Ekim 2021), 235-262.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Buhâtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1968.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhî'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cebeci, İsmail. "Murâbaha Akdi Bağlamında Fıkıh Mirası ile İlişki Biçimimiz". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 73-95.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Cevzici, Sibel - Bakar, Coşkun. "Halk Sağlığı Bakışıyla Toxoplasma Gondii". *Türkiye Halk Sağlığı Dergisi* 11/1 (2013), 45-58.
- Dalgın, Nihat. "Aile Kurumunun Nikâh Aşamasıyla İlgili Fikhî Sorunları". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 35-50.
- Dalgın, Nihat. *İslâm'ın Işığında Sigortacılık*. Samsun: y.y., 2002.
- Dinç, Gökçen vd. "Pet Hayvanlardan İnsanlara Bulaşan Önemli Bakteriyel Enfeksiyonlar". *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi* 72/2 (Nisan 2015), 163-174.
- Duman, Soner. "Günümüz Fikhî-İktisadî Problemlerin Değerlendirilmesinde Fıkıh Mirasımız ile İlişki Biçimimiz". *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 153-170.
- Günay, Hacı Mehmet. "İslam Hukukunda Akid Teorisi Bağlamında Çağdaş Finasman Enstrümanlarından Murâbaha Uygulamaları". *Fikhi Açından Finans ve Altın İşlemleri*. 207-227. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Günay, Hacı Mehmet. "Süreklilik ve Değişim Bağlamında Fıkıh Mirasımıza Yöntemsel Yaklaşımlar". *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi*. 121-146. İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.
- Hacak, Hasan. "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2006), 21-50.
- Hammûd, Sâmî Hasan. "Bey'u'l-murâbaha li'l-âmir bi's-şirâi". *Mecelletü mecme'i'l-fikhi'l-İslâmî* 5/2 (1988), 1089-1113.
- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân. *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Heyet. *Fetâva'l-lecneti'd-dâime li'l-bühûsi'l-ilmîye ve'l-iftâ*. thk. Ahmed b. 'Abdurrazâk ed-Düveys. 37 Cilt. Riyad: Riâsetü İdâreti'l-Bühûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, ts.
- HKDUY, Hayvanların Korunmasına Dair Uygulama Yönetmeliği. *Resmî Gazete* 26166 (12 Mayıs 2006). Erişim 03 Eylül 2020. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2006/05/20060512-7.htm>.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1966.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz. *Şerhu 'Ukûdi resmî'l-müftî*. Karaçi: Mek-tebetü'l-Büşrâ, 2009.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mek-tebetü'r-ruşd, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379h.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-

- Cevzî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1423h.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Mugnî*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1969.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlül-Mu'lim b. fevâidi Müslim*. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Karadâvî, Yusuf. *Muhâdarât fi'l-fıkh ve'l-fetvâ ve'l-ictihâd*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2011.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mâlikî. *Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk*. 4 Cilt. b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mâlikî. *ez-Zahîra*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-serâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Korkmaz, Umut Fikret vd. "Kedilerde Bağırsak Parazitlerinin Yaygınlığı ve Halk Sağlığı Bakımından Önemi". *Türkiye Parazit Dergisi* 40/4 (2016), 194-198.
- Köse, Üzeyir. *Fikhî Açıdan Hamilelik*. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler Yayınları, 2020.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî vd. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fi'l-fikhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevdüddîn Ebû'l-Fadl. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Muhammed İlîş, Ebû Abdillâh el-Mısırî. *Minehu'l-celîl şerhu Muhtasari Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Rafik el-Mısırî, Yûnus. "Bey'u'l-murâbaha li'l-âmir bi's-şirâi fi'l-mesârifi'l-İslâmiyye". *Mecelle-tü mecme'ül-fikhi'l-İslâmî* 5/2 (1988), 1127-1179.
- Sarıal Kubilay, Gizem Sıla. *Pet Hayvanı Sahiplerinin Hayvan Refahına İlişkin Algı ve Tutumu Üzerine Bir Araştırma*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Süneydî, Fehd b. Abdülkerîm. "Nefekatü 'ilâci'z-zevce - dirâsetün fihhiyye". *Mecelletü'l-Cem'iyyeti'l-Fikhiyyeti's-Su'ûdiyye* 16 (2013), 269-376.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî. *Mühezzeb*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Mugnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Mugnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. b.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmiiyye, 1994.
- Tamer, Cüneyt - Gümüşova, Semra. "Ters Zoonotik Viral Enfeksiyonlar". *Erciyes Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 15/2 (15 Ağustos 2018), 154-160.
- Ünalın, Abdülkerim. "İslâm Hukukunda Muvalât Akdi ve Sigorta Açısından Değerlendirilmesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2008), 1-17.
- Yaman, Ahmet. "Fıkhnın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim". *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (Haziran 2014), 7-21.

- Yılmaz, Ahmet. "İslam Hukuku Açısından Sigorta". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 133-162.
- Zerka, Mustafa Ahmed. *İslâm'a Göre Sigorta*. çev. Hayreddin Karaman. İstanbul: Nesil Yayınları, 1992.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2023

Sosyolojik Açıdan Klasik Kent/Modern Kent Ayrımı ve Din

Classic City/Modern City Discrimination and Religion in Sociological Perspective

Mehmet Akgül 

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Professor, Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
Konya / Türkiye

makgul70@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5845-8626>

Mustafa Laleli * 

Doktora Öğrencisi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi Bilim Dalı
PhD Candidate, Necmettin Erbakan University, Social Science Institution, Philosophy and Religious Sciences Department of Sociology of Religion

Konya / Türkiye

maverick3406@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1706-8605>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1334679

Cite as / Atıf: Akgül, Mehmet – Laleli, Mustafa. "Sosyolojik Açıdan Klasik Kent/Modern Kent Ayrımı ve Din". *Marife* 23/2 (2023) 325-348. <https://doi.org/10.33420/marife.1334679>

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/>

Sosyolojik Açıdan Klasik Kent/Modern Kent Ayrımı ve Din

Özet

Bu makalenin amacı tarihsel süreçte kent ve din arasındaki ilişkinin değişen doğasını bir teorik çerçeve içinde tespit etme çabasıdır. Dünyanın her tarafında ve tarihin uzun bir devresinde kentler parçası oldukları geleneksel/feodal topluma has karakteristik özellikler sergilemişlerdir. Modern kentler de yine aynı şekilde modern toplumların bir parçası olarak kendilerine has özellikler sergilemektedir. Başka bir deyişle kentler, tek başlarına var olan komüniteler olarak ele alınmazlar. Parçası oldukları büyük toplumun temel yapısına izafe edilerek anlaşılabilirler. Bu yönüyle kent, Robert Park'ın ifadesiyle toplumsal davranışın araştırılması için bir "laboratuvar" konumundadır. Özellikle Sanayi Devrimi sonrasında yaşanan gelişmelerle birlikte kentler, genel anlamda toplumların kaderinin belirlendiği ve geleneksel toplumdan farklı bir hayat tarzını temsil eden alanlar hâline gelmiştir. Doğal olarak, yeniden biçimlenen kent hayatında yaşanan değişimler, kentleşme bağlamında din ve kültür alanının değişimini de kaçınılmaz kılmış ve antik dönemden itibaren değişmekte ve dönüşmekte olan kentler ile din arasında asırlardır süren ilişkinin kırılma noktasını modernleşme adı verilen hızlı değişim süreci oluşturmuştur. Bu açıdan kentler, insanların birbirleriyle olduğu kadar; yaşadıkları mekânla da ilişki kurdukları, ondan etkilenmek ya da etkileyip değiştirmek suretiyle onu toplumsal süreçlerin bir parçası hâline getirdikleri alanlardır. İnsanoğlu, tarihin ilk dönemlerinden beri kentlerde yaşamamaktadır. Kent, insanın kendi amaçları ve kendi sosyal ilişkileri doğrultusunda sonradan inşa ettiği bir yaşam alanıdır. Tarih boyunca yıkılan, ortadan kalkan medeniyetler ve kentlerin yerlerini başka medeniyetler ve kentler almıştır. Buna karşın, geçmişte var olan klasik kentler ile Sanayi Devrimi sonrası ortaya çıkan modern sanayi kentlerinin karşılaştıkları güçlükler, daha ileri bir toplum örgütlenmesi veya kentten farklı bir yerleşim/yönetim biçimi ile aşılabılmış değildir. Toplumsal örgütlenmenin ileri bir seviyesi, gelişkin bir örneği olan kentler, tarih boyunca farklı yönetsel ağları ve toplumsal ilişkileri bünyesinde barındıran alanlar olmuştur. Varlık gösterdikleri dönemlerde, nüfusu yoğun bir şekilde kendilerine çekme nedenleri kimi zaman savunma faktörüne, kimi zaman dini öğelere, kimi zaman ticaret ya da sanayi gibi olgulara dayansa da site kentlerinden günümüze modern sanayi kentlerine kadarki süreçte kurulan veya ortadan kalkan bütün kentlerin ortak özelliği; egemen olunan kaynaklar üzerinden ürettikleri gücün sürekliliğidir. Sonuçta, insan toplulukları tarih boyunca, nasıl bir ideal yaşam hayal ediyorlarsa etraflarını da ona göre dizayn ettiklerinden bir kent inşa edildiğinde, kentin fiziksel ve sosyolojik yapısı o toplumun inançlarının, geleneklerinin ve sosyal örgütlenmesinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmıştır. Nitekim Gülzar'ın deyimiyle, kapitalist toplumlar kentlerini gökdelenler, borsalar ve ticaret merkezleri etrafında inşa ederek "eco-centrik"; komünist toplumlar kentlerini büyük meydanlar ve anıtlar etrafında kurarak "sosyo-centrik" bir kent modeli oluştururken; İslam medeniyeti gibi Allah inancına dayalı toplumlar, kentlerini mabetler ve kutsal mekânlar etrafında inşa ederek "teo-centrik" bir model oluşturmuşlardır. Dolayısıyla modern kentin seküler kurumlarının gerek fert gerekse de toplum hayatında insanların gaye ve anlam arayışı gibi birtakım ihtiyaçlarına cevap veremediği durumlarda, dinin yeni roller ve fonksiyonlar kazanarak öne çıkmasının şaşırtıcı bir durum olmayacağından hareketle, 21. yüzyılın modern kentleri özelinde dinin yapı ve fonksiyonlarında meydana gelen değişimler ile toplumun din algısındaki farklılaşmaları daha iyi tespit edebilmek adına yeni saha araştırmalarına ve bulgulara ihtiyaç olduğu düşünülmektedir. Çünkü dinin, kutsal ve aşkın tabiatı yanında, kendisinde var olan değerler sistemi sayesinde insanların önemli ihtiyaçlarını karşılamak suretiyle hem bireysel hem de toplumsal yönden önemli bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir. Bu anlamda çalışmada sosyolojik açıdan klasik kent- modern kent ayrımı özelinde din-toplum ilişkilerinde meydana gelen değişimler, bilimsel araştırma desenlerinden nitel araştırma deseni (stratejisi) benimsenerek teorik açıdan incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Kent, Kentleşme, Modernleşme, Sekülerleşme.

Classic City/Modern City Discrimination and Religion in Sociological Perspective

The aim of this article is to try to determine the changing nature of the relationship between city and religion in the historical process within a theoretical framework. All over the world and over a long period of history, cities have exhibited characteristic features specific to the traditional/feudal society of which they are a part. Likewise, modern cities exhibit their own characteristics as a part of modern societies. In other words, cities are not considered as communities that exist alone. They can be understood by relating them to the basic structure of the larger society of which they are a part. In this respect, the city is, in Robert Park's words, a "laboratory" for researching social behavior. Especially with the developments after the Industrial Revolution, cities have become areas where the fate of societies in general is determined and represent a lifestyle different from the traditional society. Naturally, the changes experienced in the reshaped city life made the change in the field of religion and culture inevitable in the context of urbanization, and the rapid change process called modernization constituted the breaking point of the centuries-old relationship between religion and cities, which have been changing and transforming since the ancient period. In this respect, cities are not only about people but also about each other; They are areas where they establish a relationship with the place they live in and make it a part of social processes by being affected by it or by influencing and changing it. Human beings have not lived in cities since the early periods of history. The city is a living space that people build in line with their own purposes and social relations. Throughout history, civilizations and cities that have collapsed or disappeared have been replaced by other civilizations and cities. On the other hand, the difficulties faced by the classical cities that existed in the past and the modern industrial cities that emerged after the Industrial Revolution could not be overcome with a more advanced social organization or a settlement/management style different from the city. Cities, which are an advanced level and a developed example of social organization, have been areas that have incorporated different administrative networks and social relations throughout history. Although the reasons for attracting the population intensively during the periods in which they existed were sometimes based on defense factors, sometimes on religious elements, and sometimes on facts such as trade or industry, the common feature of all cities that were established or disappeared in the process from city-site cities to today's modern industrial cities is; It is the continuity of the power they produce through the resources they dominate. As a result, throughout history, human communities have designed their surroundings according to the ideal life they dream of, and when a city is built, the physical and sociological structure of the city appears as a reflection of the beliefs, traditions and social organization of that society. As a matter of fact, in Gülzar's words, capitalist societies are "eco-centric" by building their cities around skyscrapers, stock exchanges and trade centers; While communist societies create a "socio-centric" city model by building their cities around large squares and monuments; Societies based on belief in God, such as the Islamic civilization, have created a "theo-centric" model by building their cities around temples and sacred places. Therefore, in cases where the secular institutions of the modern city cannot meet some of the needs of people such as the search for purpose and meaning in both individual and social life, it is not surprising that religion comes to the fore by gaining new roles and functions. It is thought that new field research and findings are needed in order to better detect the differences in society's perception of religion. Because it can be said that religion, in addition to its sacred and transcendent nature, performs an important function both individually and socially by meeting the important needs of people thanks to its inherent value system. In this sense, in the study, the changes in religion-society relations, specifically the distinction between classical city and modern city, were examined from a sociological perspective, from a theoretical perspective, by adopting a qualitative research pattern (strategy) from scientific research patterns.

Keywords: *Sociology of Religion, City, Urbanization, Modernization, Secularization.*

Giriş

Tarihte bitkilerin ıslahı ve hayvanların evcilleştirilmesi yani yeryüzünde tarımın keşfi ve yerleşik hayatın başlaması insanlık tarihi için ilk büyük değişme ve gelişmeyi meydana getirir. Bu anlamda tarımın yaygınlaşması, nüfusun belirli yer-

lerde toplanmasını ve yoğunluk kazanmasını sağlayan önemli bir faktör olmuştur. İnsanlık tarihinde birinci büyük değişim olarak görülen tarımsal üretime geçişten sonraki ikinci ve en önemli değişim ise; sanayileşme sürecinde gerçekleşmiştir. Batı dünyasının gerçekleştirdiği Coğrafi keşifler, Reform ve Rönesans hareketleri gibi gelişmelerin etkisiyle ortaya çıkan ve “Aydınlanma Çağı” olarak adlandırılan tarihsel dönem, aynı zamanda düşünceyi eski, geleneksel ve değişmez kabul edilen varsayımlar ile önyargılardan kurtarıp özgürleştirmeyi ve rasyonel bilgiyi esas almayı amaçlayan yeni bir yaklaşım biçimini ortaya çıkarmıştır. Aydınlanma Çağı’nda özellikle aklın başat konumu ve bilimsel bilginin akıl yolu ile inşa edilmesi sürecinin bir sonucu olarak önce İngiltere’de başlayan Sanayi Devrimi’nin, devam eden süreçte bilimsel-teknolojik gelişmelerin ve hızlı kentleşmenin belirlediği, bilimi ve bilimsel metodu hakikatin yegâne kaynağı olarak gören anlayışa dayalı yeni toplumsal düzen, aynı zamanda Batı toplumlarındaki büyük değişim ve dönüşümlerin bir ifadesidir. Nitekim bu değişimler, sadece Batı toplumları ile sınırlı kalmamış ve özellikle, II. Dünya Savaşı’ndan sonra Dünya ölçeğinde çok sayıda insanı toprağından kopararak; kırsal alanlardan, kent merkezlerine doğru gerçekleşen büyük göç hareketlerine neden olmuştur.¹

Yaşanan söz konusu gelişmelerle birlikte kentler, genel anlamda toplumların kaderinin belirlendiği ve geleneksel toplumdaki farklı bir hayat tarzını temsil eden alanlar hâline gelmiştir.² Doğal olarak, yeniden biçimlenen kent hayatında yaşanan değişimler, din ve kültür alanının değişimini de kaçınılmaz kılmıştır. Dolayısıyla antik dönemden itibaren değişmekte ve dönüşmekte olan kentler ile din arasında asırlardır süren ilişkinin kırılma noktasını modernleşme adı verilen hızlı değişim süreci oluşturmuştur.

Geleneksel-Modern kentle ilgili Durkheim başta olmak üzere pek çok sosyolog yaşananları, toplumsal hayatta artan uzmanlaşma ve karmaşık iş bölümü, mekanik dayanışma biçiminden organik dayanışma biçimine, cemaat yapısından cemiyet yapısına, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş şeklinde açıklamaya çalışmışlardır. Söz konusu gelişmeler din ve değişim alanında çeşitli toplumsal sorun ve tartışmalara yol açmış ve yeni dönemde dinin nerede konumlandırılacağı meselesi, modern zamanların en önemli tartışmalarından biri haline gelmiştir. Bu bağlamda kentleşmeye dair her bir değişkenin din ile ilişkisi yeniden kurulmaya çalışılmıştır. Örneğin, Kirman’ın ifadesiyle, modernleşme sürecinde kentleşme ve eğitim imkanlarının yaygınlaşması gibi faktörler kaçınılmaz olarak dini yaşamda zayıflamaya yol açabilmektedir.³

¹ Anthony Giddens, *Sosyoloji Eleştirel Bir Giriş*. çev. Ülgen Yıldız Battal (Ankara: Phoenix Yayınları, 2001), 97; Suat Oktar- Arzu Varlı, “Türkiye’de 1950-1954 Yılları Arasında Demokrat Partinin Tarım Politikası”, *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 28/1 (2010), 9-12.

² Adnan Halis Arslantaş, “Sosyal Değişme Kentleşme ve Kentleşmenin Din Üzerine Etkileri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 171; Fatih Öztaş- Abdullah Özbolat, “Kentleşen Gelenek, Gelenekleşen Kent”, *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2019), 176-189.

³ Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme* (Adana: Karahan Kitabevi, 2005), 17-18.

Klasik (geleneksel) kent toplumu ile modern (çağdaş) kent toplumu arasındaki dini hayat açısından görülen farklılıkları ele alan bu çalışmada, bilimsel araştırma desenlerinden nitel araştırma deseni (stratejisi) benimsenerek konu teorik açıdan incelenmiştir. Literatür taraması ve belgesel gözlem yoluyla elde edilmiş araştırma verilerinin analizinin birinci aşaması olan betimsel analizde veriler sınıflanmıştır. İkinci aşama olan sistematik analizde veriler neden-sonuç ilişkisine göre analiz edildikten sonra, üçüncü aşamada araştırmanın bulgularına dayalı kişisel yorumlarımız analiz sürecine dâhil edilmiştir.

1. Kent Kavramı

Kenti ele alan tanımlamalarda genel olarak; demografik, ekonomik, kültürel ve sosyolojik ölçütler veya kenti kırsal yerleşmelerden ayıran yapısal özellikler dikkate alınmaktadır.⁴ Örneğin düşünce tarihinde kentin ortaya çıkışı ile ilgili olarak yaşamsal faktörlere dikkat çeken Aristo kenti, insanların daha iyi bir yaşam sürmek için toplandıkları alanlar olarak tanımlamıştır.⁵ Modern dönemde ise, örneğin Bottomore'ye göre kent, milli sınırlar içerisinde belli bir alana yerleşmiş; üretimin gerçekleştiği, mal ve hizmetlerin dağıtımının ve bölüşümünün yapıldığı, çok nüfuslu, birleşik bir topluluk veya sosyal bir organizasyondur. Bu açıdan Bottomore, ekonomik gelişmelerin, siyasal değişmelerin, yeniliklerin, keşif ve icatların, yeni değer ve tutumların ilk olarak kentlerde ortaya çıktığı düşüncesindedir.⁶

Kentlerin ortaya çıkışını ekonomik gerekçeler ile açıklayan Pirenne ise; dokuzuncu yüzyıldan itibaren Avrupa'da çok sayıda büyük ölçekli pazarların kurulması ile kent yaşamının gelişmesi arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir.⁷ Dolayısıyla kent kavramının tarihi süreçte içeriğinde meydana gelen değişiklikler incelendiğinde, uygarlık kavramının, özellikle tarihin ilk dönemlerinden itibaren, bu içeriğin belirlenmesinde belirgin bir rol oynadığı söylenebilir.⁸ Bu anlamda Latince kökenli dillerde medeniyet anlamına gelen "civilization" kelimesinin kent anlamına gelen "civitas" tan türetildiği; yine Arap kültüründe medeniyet kavramının karşılığı olan "hadare" kelimesinin kent anlamında da kullanıldığı görülmektedir.⁹ Kentin tarihi seyrinde önceki dönemlerde "cite", "polis", "medine" ve "kent" gibi birbirine yakın anlamlarda kullanılan kavramlar, sanayi devrimi sonrası kent mekânlarının görünüş ve fonksiyonlarının farklılaşmasının bir neticesi olarak yerini "bourg", "ville", "city" ve "urban" gibi kavramlara bırakmıştır.

Günümüzde kent kavramının tanımında; kent ortamında yaşayanların istihdam biçimi, ekonomik faaliyetler, demografik yapı, sınıf veya tabakalaşma gibi sos-

⁴ Arslantaş, "Sosyal Değişme Kentleşme ve Kentleşmenin Din Üzerine Etkileri", 172.

⁵ Zerrin Toprak Karaman, *Kent Yönetimi ve Politikası* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1998), 6-7.

⁶ Thomas Burton Bottomore, *Toplumbilim*. çev. Ünsal OSKAY (Ankara: Doğan Yayınları, 1977), 98.

⁷ Henri Pirenne, *Orta Çağ Kentleri*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 103.

⁸ Hasan Ertürk, *Kent Ekonomisi* (Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 1997), 42.

⁹ Metin Erten, *Nasıl Bir Yerel Yönetim* (İstanbul: Anahtar Kitap Yayınları, 1999), 30-31.

yal kriterlere ait pek çok farklı özellik kullanılmaktadır. Örneğin İsbir, nüfus boyutunu ön plana çıkararak kenti, “insan ilişkileri açısından belirli bir nüfus büyüklüğüne sahip, toplumun fizyolojik, ekonomik, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarının belirli düzeyde karşılandığı fiziki yerleşim alanı”¹⁰ şeklinde tanımlar. Kentin idari ve sosyo-ekonomik boyutuna vurgu yapan Sezal ise, “idari açıdan belirli bir nüfus büyüklüğüne ulaşmış, sosyal hayatın mesleklere, iş bölümüne, farklı kültür gruplarına göre organize edildiği ve kurumlaşmaların yoğunluk kazandığı yerleşim merkezi” şeklinde tarif etmektedir.¹¹

Diğer taraftan, sosyolojik anlamda karmaşık bir yapı ve organizasyon olan kenti sadece içerisinde barındırdığı nüfus ile -yani sayısal olarak- değerlendirmek de pek bir anlam ifade etmemektedir.¹² Bu açıdan kenti sosyolojik yönüyle ele alan tanımlamalarda genel olarak; bireyler arasındaki toplumsal ilişkilere daha fazla yer verildiği gözlenmektedir. Nitekim Hout, kenti “karmaşık toplum yapısı sayesinde insanların bireysel olarak çözemedikleri sorunlarının üstesinden gelmelerine olanak sağlayan ve kendine has özellikleri bulunan yerleşim sistemi”, Helle, “mekânsal bir birim olmanın ötesinde, sakinlerinin karşılıklı etkileşimlerinden oluşan ve canlılığını sürdüren ilişkiler yumağı” olarak tanımlamıştır.¹³

Sonuç olarak, insanoğlunun bir arada ve karşılıklı ilişki içinde yaşama zorunluluğu neticesinde tarihinin ilk dönemlerinden itibaren var olan kentlerin, geçirdiği toplumsal değişim ve dönüşümlere bağlı olarak süreç içerisinde farklı tanımlamaları yapılabilmektedir.

2. Kentleşme Kavramı

Kent kavramı ile ilişkili bir diğer kavram olan kentleşme kavramı sosyal değişim sürecini etkilemesi ve hatta hızlandırması sebebiyle sosyolojik açıdan önemli bir olgudur.¹⁴

Tarihsel açıdan ilk kentleşmeler, M.Ö. 3000-5000 yılları arasında ziraatın başlangıç yeri olan Mezopotamya ile Nil, İndus (Hindistan) ve Sarı Irmak (Çin) vadilerinde tarımın yoğun bir biçimde sürdürüldüğü verimli tarım arazileri üzerinde görülmekte ve bu kentlerin nüfusu 5000 ile 15000 arasında değişmektedir. Bununla birlikte nüfusu yüz binleri bulan kentlerin ortaya çıkışı ise; Roma İmparatorluğu gibi büyük imparatorluklar zamanına rastlamaktadır.¹⁵ Dolayısıyla dar anlamda

¹⁰ Eyüp Günay İsbir, *Şehirleşme Meseleleri* (Ankara: Gazi Büro Yayınları, 1991), 8.

¹¹ İhsan Sezal, *Şehirleşme* (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992), 22.

¹² Ahmet Kadir Topal, “Kavramsal Olarak Kent Nedir ve Türkiye’de Kent Neresidir”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (2004), 277.

¹³ Hans Jürgen Helle, “Kentleşmiş İnsan. çev. Zeynep Aygen.”, *İstanbul Yapı Kredi Yayınları Cogito Düşünce Dergisi* 8 (1996), 71; Jean Louis Hout, “Dünya’nın İlk Kentleri, Kasabacıklardan Megapolere, çev. Ali Bektaş Girgin”, *Kentlerin Doğuşu* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000), 14.

¹⁴ Kemal Kartal, *Kentleşme ve İnsan* (Ankara: Türkiye Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 1978), 4.

¹⁵ Arslantaş, “Sosyal Değişim Kentleşme ve Kentleşmenin Din Üzerine Etkileri”, 174; Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Köy sosyolojisi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1988), 25; Leonardo Benevolo, *Avrupa Tarihinde Kentler*. çev. Nur Nirven Afa. (İstanbul: Afa Yayınları, 1995), 191; Hout, “Dünya’nın İlk Kentleri,

kent sayısının ve kentlerde yaşayan nüfusun artışı şeklinde tanımlanan ya da tarımsal üretimden daha ileri bir üretim düzeyine geçiş şeklinde ifade edilen ifade edilen kentleşme, kentlerin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapıları başta olmak üzere tüm toplum yapısında kaçınılmaz etkilerde bulunabilmektedir.¹⁶ Bu anlamda kentleşme, sosyolojik açıdan nüfusun belli bir yerde yoğunlaşması tanımının ötesinde fert-toplum ilişkilerinden sosyal kurumlara kadar toplumsal yapının bütün bileşenlerine etki edebilecek; hatta onları değiştirebilecek bir sürece işaret etmektedir.

3. Kentin Sosyolojik Açından Önemi

Kenti çözümlmeye başladığımız zaman kaçınılmaz olarak belli toplumsal durum ve ilişkiler hakkında da düşünmeye başlarız. Bu açıdan kentler, insanların birbirleriyle olduğu kadar; yaşadıkları mekanla da ilişki kurdukları, ondan etkilenecek ya da etkileyip değiştirmek suretiyle onu toplumsal süreçlerin bir parçası hâline getirdikleri alanlardır.¹⁷

Dolayısıyla birbirine benzemeyen, aynı düşünce ve yaşam felsefesine sahip olmayan insanları bir arada barındıran kentlerin yapısı sosyologların daima ilgisini çekmekte; heterojen özellikler sergileyen kentlerin fiziksel ve mekânsal bölüşümde sosyal sınıflara, mesleklere, toplumsal statü ve ekonomik gelire göre oldukça katı bir homojenlik göstermesi, sosyal araştırmalarda kenti daima ilgi odağı haline getirmektedir.¹⁸

Bumin'in deyimıyla kent kavramına pek çok farklı açıdan yaklaşılabilir. Örneğin, "psikanaliz kavramıyla", "cetvel veya pergelle", "roman ve şirdeki yeriyile", "nostalji" yönüyle "düzen ve ilerleme olarak", "sınıf mücadelesinden hareketle" ve "demokrasi ile olan yakın ilişkisiyle..."¹⁹Bununla birlikte kenti daha iyi analiz edebilmek için öncelikle sosyolojiye başvurulması gerektiğini düşünen Hout'a göre kent, insanların bir araya geldiği ve fikirlerin yayıldığı, ilişkilerin ve kararların merkezidir. Kentte farklı faaliyet alanları bir araya gelmek suretiyle, her bir unsurun birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu dışa açık bir sistem ortaya çıkmakta ve sosyolojik açıdan sahip olduğu bu tür özellikleri nedeniyle kent, kırsal yerleşmelerden farklı bir yerde konumlanmaktadır.²⁰

Şüphesiz insanoğlu, tarihin ilk dönemlerinden beri bütünüyle kentlerde yaşamamaktadır. Kent, insanın yeryüzünde var olduğu andan itibaren hazır olarak bulmadığı, kendi amaçları ve kendi sosyal ilişkileri doğrultusunda sonradan inşa

→

Kasabacıklardan Megapollere, çev. Ali Bektaş Girgin", 13.

¹⁶ Ercan Tatlıdil, *Kentleşme ve Gecekondu* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 4.

¹⁷ Eylem Özdemir, "Kent'in Tanımlanmasında Sosyolojik Yaklaşımlar: Toplumsal Süreç ve/veya Mekânın Çözümlemesi", *İdealkent Dergisi* 1/1 (2010), 77.

¹⁸ Ercan Tatlıdil, "Kent Sosyolojisi: Kuramlar Kavramlar", *Ege Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3 (1992), 34.

¹⁹ Kürşat Bumin, *Demokrasi Arayışında Kent* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 18.

²⁰ Jean Louis Hout, "Dünya'nın İlk Kentleri, Kasabacıklardan Megapollere, çev. Ali Bektaş Girgin", 14.

ettiği bir yaşam alanıdır. Nitekim tarih boyunca yıkılan, ortadan kalkan medeniyetler ve kentlerin yerlerini başka medeniyetler ve kentler almıştır. Buna karşın, geçmişte ve sanayi devrimi de dâhil olmak üzere günümüzde kent örgütlenmesinin yerini daha ileri başka bir örgütlenme biçimi alamamıştır.²¹ Bu açıdan kent, aynı zamanda aşılammış bir örgütlenme biçimidir.

Kentin karmaşık ve farklı yaşam tarzlarını barındıran zengin dünyası, sosyoloji açısından vazgeçilmez bir inceleme ve deneyim alanıdır. Bu bakımdan sosyoloji, kentin her yönüne, her unsuruna ilgi duyup, her alanını analiz etmeye çalışırken; toplumsal gösterge alanı olan kentler, sosyolojinin sürekli takip ettiği ve gözlem yaptığı alanlar hâline dönüşür.

4. Dinin Sosyolojik Analizi

Din, insanlığın her döneminde toplumların hayatını etkileyerek; onların yaşam biçimlerinin şekillenmesinde önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak günümüzde sosyal hareketlilik ve göç olgusunun bir sonucu olarak artan kentleşme, rasyonelleşme ve sekülerleşme süreçleri toplum hayatında köklü değişimlere sahne olmaktadır. Bu çerçevede söz konusu toplumsal gelişmelerin anlaşılmasında kentleşme ve sanayileşmeyle birlikte dinin aldığı yeni görünüm önemli bir referans noktası oluşturduğundan bu çalışmada din, klasik kentler ile modern kentler bağlamında geleneksel toplum yapısı ile modern toplum yapısında algılanış ve yaşayış biçimindeki farklılıkları itibarıyla ele alınmıştır.

Dini sosyolojik açıdan ele alan tanımlarda; en genel haliyle bir fenomen olarak ele alınıp teşhis edilmeye çalışılan din, özünden çok yerine getirdiği toplumsal fonksiyonları açısından değerlendirilmektedir. Bununla birlikte sistematik ve yaygın din tanımlamalarının birçoğunda din olgusu; kutsal, bütüncül ve aşkın kabul edilebilecek bir gerçeklik anlayışı inşa ederek; nihayetinde insana bir gaye ve anlam sunan sembolik ve kültürel bir yapı olarak da tarif edilmektedir.²²

Bu açıdan sosyologlar dini tanımlarken, özellikle dinin ne olduğuna ya da toplumda ne gibi fonksiyonlar yürüttüğüne yoğunlaşmış²³ ve bu durumun bir sonucu olarak dini; özsel ya da işlevsel olarak tanımlayan din tanımları ortaya çıkmıştır.²⁴ Bu anlamda Auguste Comte, sosyolojik bir bakış açısıyla din kavramından bahseden ilk düşünürdür. Comte, toplumu başlı başına önemli bir özne olarak görürken, sosyolojik bilgi aracılığıyla geliştirdiği hakikat anlayışını dinin yerine koymak suretiyle "insanlık dini" adını verdiği ve topluma tapınma temelli, seküler ve pozitivist bir din anlayışı geliştirmiştir. Meşhur üç hal yarası'ndan yola çıkan Comte, modernleşme süreçleriyle birlikte insanlık tarihi boyunca dinin egemen olduğu

²¹ Korkut Tuna, *Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 33.

²² Celalettin Çelik, *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 48.

²³ John Bird, *Din Sosyolojisi Nedir. çev. Abdulvahap Taştan-Mustafa Derviş Dereli*. (İstanbul: Lotüs Yayınları, 2019), 23.

²⁴ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayınları, 2019), 39-41.

toplumsal düzenin zamanla ortadan kalkarak yerini bilime bırakacağını savunmuştur.²⁵

Dinin doğaüstü ve kutsal ile bağıni kopararak din-toplum ilişkilerine tarihsel materyalist bir açıdan yaklaşan Karl Marx ise; materyalist tarih anlayışla, insanların hukuksal, siyasal, felsefi ve dinsel görüşlerinin ekonomik yaşam şartları tarafından belirlendiğini belirtmiştir.²⁶ Çatışmacı kuramın öncülerinden olan Marx'a göre, toplumda proleterya ve burjuva arasındaki çatışmanın ana nedeni, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyettir.²⁷ Bu çerçevede din, üretim gücünü elinde bulduran burjuva sınıfının meşruiyetini sağlayan bir araçtır.²⁸ Konu ile ilgili olarak Marx'ın meşhur yabancılaşma kuramı, Hegel'in yoğun etkisi altında olduğu sıralarda yazdığı ilk eserinde karşımıza çıkan bir teoridir. Marx bu konuda ilhamını, Ludwig Feuerbach'tan almıştır. Feuerbach'a göre, "Tanrı insanları değil; insanlar Tanrıyı yaratmıştır. Dolayısıyla insanlar, kendileri olarak gördükleri şey ile gerçekte kendilerinin dışı vurumu olan; ancak dışsal bir güç olarak algıladıkları şey arasında bölünmüşlerdir. Bu bölünme sonucu oluşan ikilem ise yabancılaşmadır".²⁹

Comte ve Marx'ın din hakkındaki sosyolojik analizi böyleyken, Batılı din bilimcileri ve sosyologlar dini, genel hatlarıyla, dinin ne işe yaradığı üzerine yoğunlaşan Durkheim'in işlevsel (fonksiyonalist) yaklaşımına ya da dinin ne olduğu üzerine yoğunlaşan Weber'in özsel yaklaşımına göre tanımlama eğilimindedir.³⁰ İşlevsel tanımlara yoğunlaşan sosyologlara göre din, dünyevi görünümüne, fert ve toplum üzerindeki psikolojik ve sosyolojik etkilerine göre tanımlanır.³¹ Nitekim Durkheim, sosyal bir gerçeklik olarak ele aldığı din olgusunu incelerken "kutsal" ve "kutsal-dışı" şeklinde bir ayrıma giderek, dini, "kutsal şeylerle ilgili inanç ve pratiklerden oluşan dayanışmacı bir sistem" veya "bir inanç etrafında manevî bir birlik oluşturmak üzere bütünleşmiş cemaat" şeklinde tanımlamaktadır Durkheim bu tanımıyla, dinin sosyal bütünleşme ve kontrolün sağlanmasındaki fonksiyonel rolüne işaret ederken; diğer taraftan onu, toplumu meydana getiren temel unsurlardan biri olarak gördüğünü ifade etmektedir.³²

Dini Tanrı, kutsal, hakikat, sır, güç, ruh, tabiat-üstü, tecrübe-ötesi gibi aşkın bir varlığa ve hatta hiçlik gibi şeylere işaret eden inançlar sistemine inanmak şek-

²⁵ Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Din Tanımlamaları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2008), 83.

²⁶ Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz. (Bursa: Sentez Yayınları, 2018), 135-150; Mehmet Özyay, *Sekülerleşme ve Din, Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020), 139.

²⁷ Gönül İçli, *Sosyolojiye Giriş* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2011), 173.

²⁸ Ali Bayer, "Sekülerleşme Din İlişkisi", *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 157.

²⁹ Gunnar Skirbekk- Nils Gilje, *Antik Yunandan Günümüze Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu. (İstanbul: Kesit Yayınları, 2017), 413.

³⁰ Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Din Tanımlamaları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", 74.

³¹ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, 42.

³² Ünver Günay, "Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Sorunları", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/12 (2002), 6.

linde tanımlayan yaklaşımlar ise; dinin özsel tanımları olarak kabul edilmektedir.³³ Başlangıçta, dinin ne olduğunu ve mahiyetini ortaya koyacak bir din tarifi yapmanın hatalı olacağını düşünüp bu konuda çekimser bir tavır sergilese de Weber'in, döneminin din bilimcilerinin izinden giderek³⁴ o dönemde din biliminde geçerli olan özsel tanımları kabul ettiği ifade edilmiştir.³⁵

Sonuç olarak, buraya kadar bahsettiğimiz sosyolojik din tanımlarının, gerçeği yansıtmak adına eksik ya da kusurlu yönlerinin bulunduğu ve bu noktada sosyologların dinin tarifi hususunda fikir birliği içerisinde olmadıkları görülmektedir. Bununla birlikte, dinamik bir bilim dalı olan sosyoloji ve din sosyolojisinde gerçeğin arayışı içerisinde, sosyologların farklı görüşlere yönelmelerinin son derece doğal olduğunu ve daha da önemlisi her iki tanımın da teorik bazı temellere dayandığı³⁶ unutulmamalıdır. Bu anlamda dinin, kutsal ve aşkın tabiatı yanında, kendisinde var olan değerler sistemi sayesinde insanların önemli ihtiyaçlarını karşılamak suretiyle hem bireysel hem de toplumsal yönden önemli bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir.

5. Kent-Din İlişkisi

Kent denince, sosyologların genelinde kalabalık ve karmaşık kent hayatı ile insanların inanç ve norm ilişkileri arasında bir ilişki kurma eğiliminin olduğu gözlenmektedir. Örneğin, Louis Wirth'e göre, modern kent hayatı, geleneksel dayanışma ve akrabalık bağlarının zayıfladığı, bireyselleşmenin, farklılaşmanın, hoşgörünün ve sekülerleşmenin geliştiği, ikincil, anonim ve kurumsal ilişkilerin hâkim olduğu bir ortam ve insanı doğasından uzaklaştıran bir mekandır.³⁷ Bu çerçevede Wirth, modern kent yaşamında dinin konumunu, Batı'da ortaya çıkan modernlik ve sekülerleşme süreçlerinin bir sonucu olarak dini düşüncenin uğramış olduğu değişimle bağlantılı olarak açıklamaktadır. Çünkü geleneksel dönemde klasik kent hayatını anlamlı kılan şey sadece insanların güvenlik ihtiyaçlarını karşılayan kale veya surlar değildi. Toplumsal ve kültürel hayatı şekillendiren din, dinî ritüeller, törenler ve kutlamalarda kent hayatına anlam katan önemli unsurlardı.

Konuyla ilgili olarak Çelik, sekülerleşme ve rasyonelleşme süreçlerinin etkisiyle modern kent hayatında giderek özel alanlara hasredilen kurumsal dinin; bireyselleşmeyle birlikte sosyal kurumların dışına itildiğini ve dinin yapısal değişimi ile ilgili söz konusu bu durumun, modern kent hayatının karakteristiklerinden biri olarak karşımıza çıktığını ifade eder.³⁸ Nitekim Weber'e göre de örneğin modern

³³ Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Din Tanımlamaları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", 76.

³⁴ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 191.

³⁵ Niyazi Akyüz- İhsan Çapçioğlu, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* (Ankara: Ümit Ofset Matbaacılık, 2008), 99; Ali Bayer, *Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006) (204542), 10; Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din, Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, 52.

³⁶ Kemaleddin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 53.

³⁷ Louis Wirth vd., "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme, çev. Bülent Duru-Ayten Alkan", *20. Yüzyıl Kenti*. (Ankara: İmge Yayınları, 2002), 77-106.

³⁸ Celalettin Çelik, "Şehir ve Din", *Kent Sosyolojisi* (Ankara: Hece Yayınları, 2012), 239.

Batı kenti, bir yönüyle kilise ile özdeşleşen dinin ve feodal sistemin baskılarından kurtularak özerk hale gelmenin, bir yönüyle de diğer medeniyetlerden ayrışmanın bir simgesidir.

Kent-din ilişkisinde dikkat çeken bir diğer husus; belli bir inanç etrafındaki insanların toplanma yerleri olan ve kutsal kabul edilen şehirlerin varlığıdır. Kutsal şehirler, kutsalın tezahürlerini gösteren ve dinin tecrübe boyutu anlamında bireylerin ilahi olanla yakınlaşmanın sağlandığı mekânlardır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Mekke'den "şehirlerin anası" -ummu'l kura- (En'am Suresi 92. ayet) şeklinde bahsedilmek suretiyle onun kutsallığına vurgu yapılmaktadır.

Sosyolojik açıdan değerlendirildiğinde de Müslüman kültür, gündelik hayatta kişilerarası ilişkilerin gelişmesinde ve sürdürülmesinde, kente özgü bir sosyal sistemi esas alır. Göçebe kültürüne özgü kabileci ve gelenekçi tutumları reddetmek suretiyle bireylere kendi iradesiyle seçim yapma özgürlüğü getiren ve kente özgü sivil dayanışma biçimlerini onaylayan İslam'ın dini pratikleri, yerleşik bir yaşam tarzını öngörürken, İslam fıkhnının -yani gündelik hayatın dinsel yönünün- yerleşik bir topluma özgü olarak şekillendiği anlaşılmaktadır.³⁹

Sonuç olarak, insan toplulukları tarih boyunca, nasıl bir ideal yaşam hayal ediyorlarsa etraflarını da ona göre dizayn etmişlerdir. Dolayısıyla bir kent inşa edildiğinde, fiziksel ve sosyolojik yapısı o toplumun inançlarının, geleneklerinin ve sosyal örgütlenmesinin bir yansımasıdır. Gerçekten de Gülzar'ın deyimiyle, kapitalist toplumlar kentlerini gökdelenler, borsalar ve ticaret merkezleri etrafında inşa ederek "eco-centrik"; komünist toplumlar kentlerini büyük meydanlar ve anıtlar etrafında kurarak "sosyo-centrik" bir kent modeli oluştururken; İslam medeniyeti gibi Allah inancına dayalı toplumlar, kentlerini mabetler ve kutsal mekânlar etrafında inşa ederek "teo-centrik" bir model oluşturmuşlardır.⁴⁰

5.1. Sanayi Devrimi Öncesi Kent

Kentleri bağlı buldukları toplumların özelliklerine ve teknolojik gelişim düzeylerine göre sınıflandıran Sjoberg'in tipolojisinde kentler, "sanayi öncesi kenti", "geçiş aşamasındaki kentler" ve "sanayi kentleri" olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bir sosyal değişme unsuru olarak kentin, din-toplum ilişkileri üzerindeki etkisini daha iyi kavramak adına, sanayi devrimi öncesi kenti ile sanayi devrimi sonrası modern sanayi kentinin toplumsal özelliklerinin izah edilmesine ihtiyaç vardır.

5.1.1. Klasik Doğu Kenti

Tarihi süreçte ilk kentler, Doğu'da, insan topluluklarının tarih sahnesine çıktıktan sonra karşılaştıkları sorunlara benzer veya değişik çözümler buldukları ve bulunan bu çözümler ölçüsünde gelişme kaydettikleri esnada ortaya çıkmıştır. Bu

³⁹ Hilmi Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi, Bir Müslüman Aydının İslam Üzerine Düşünceleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 155.

⁴⁰ Haydar Gülzar, *Şehirlerin Ruhü. çev. Gürkan Sekmen.* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 23-30.

bağlamda Doğu kentleri, bireylerin belli başlı ilişkilerle birbirine bağlı olduğu örgütlenmiş bir gelişmenin ürünüdür. İlk kentlerin Doğu'da ortaya çıkmasında, toplumsal ve yaşamsal problemlere çözüm üretebilme yeteneğine bağlı olarak; karşılaşılan çeşitli problemleri çözmede elde edilen başarılar, yeni buluş ve gelişmeler, bilgi ve tecrübe birikimi gibi faktörler etkili olmuştur.⁴¹ Konu ile ilgili olarak kent planlaması çalışmalarlarıyla tanınan Emrys Jones, kentleşme sürecinin Doğu'daki ilk kentlerin ortaya çıkmasından başlayarak Antik Yunan siteleri, daha sonra Roma dönemi kentleşmesini ve Orta Çağ klasik kentlerini kat ederek; Rönesans kentleri üzerinden, modern sanayi kentleriyle sonuçlanan bir yol izlediğini ifade etmektedir.⁴²

Diğer taraftan klasik İslam kenti ve Osmanlı-Türk kentiyle bağlantılı bir oluşum olan⁴³ klasik Doğu kentleri aynı zamanda toplumsal güç ve olanakların birleştirildiği, yönlendirildiği ve denetlendiği yerlerdir. İlk kentler ve kentleşmeler açısından bakıldığında Doğu kentleri, sadece iktisadi açıdan değil; aynı zamanda sosyal açıdan bir birlik ve örgütlenme sağlayarak; toplumsal ilişkilerin yönlendirildiği merkezler olmuştur.⁴⁴ Bu manada Doğu uygarlığı, kentle birlikte aynı zamanda medeniyeti de kurmuş ve yaşatmıştır.

5.1.2. Klasik İslam Kenti

İslamiyet öncesi Hicaz Bölgesi'nde halk, Mekke, Medine (eski adıyla Yesrib) ve Taif şehirleri ile yerleşik hayata uygun bazı küçük kasabalar haricinde çadırlarda ve göçebe olarak yaşıyordu.⁴⁵ İslamiyet geldikten sonra, bölge halkı yerleşik hayata geçmeye başladı. Mekke'nin bölgedeki ticaretin merkezi olması ve kutsal mabet Kâbe'nin burada bulunması nedeniyle kendini gerçek anlamda merkezi bir şehirde ilan eden İslam'ın, tarihi boyunca şehirle temas halinde olması bu nedenle anlamlıdır.⁴⁶

İslâm kültürünün Batı kentleri ile buluşması 11. yüzyılın sonunda Selçuklu Devleti akınlarıyla gerçekleşmiştir. Selçuklular yeni kentler kurmak yerine, var olan Bizans kentlerinde, kendi toplumsal özelliklerini yansıtan yeni bir kültürel doku oluşturma yoluna gitmişlerdir. Bu dokuyu oluşturan öğeler içinde klasik İslâm kentinin temel özellikleri arasında sayabileceğimiz, cami, mescit, medrese, zaviye, türbe, han, hamam ve kervansaraylar gibi yapılar bulunmaktadır.⁴⁷ Dolayısıyla İslam kültür ve medeniyeti ile Türk kültür ve medeniyetinin bir sentezi olan Osmanlı kültür ve medeniyeti, kendi kent algısını inşa ederken, önünde, Selçuklu

⁴¹ Korkut Tuna, *Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*, 208.

⁴² Oya Okan, "Şehir, Tarih, Sosyoloji: Korkut Tuna'nın Şehir Yaklaşımı", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011), 315.

⁴³ Köksal Alver, "Korkut Tuna ve Şehir Sosyolojisi", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 22 (2011), 341-346.

⁴⁴ Okan, "Şehir, Tarih, Sosyoloji: Korkut Tuna'nın Şehir Yaklaşımı", 323.

⁴⁵ Neşet Çağatay, *İslamiyet Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 150.

⁴⁶ Alver, "Korkut Tuna ve Şehir Sosyolojisi", 342.

⁴⁷ Örgen Uğurlu vd., "Kentlerin Tarihsel Gelişimi", *Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları* (Ankara: Örgün Yayınevi, 2010), 54.

tecrübesi gibi büyük bir abideyle/birikimle karşılaşmıştır.⁴⁸ Bu açıdan Osmanlı kentlerinin de dâhil olduğu klasik İslam kentlerinde dikkati çeken ve onu diğerlerinden ayıran temel karakteristik özelliği, hemen hepsinin, kentin en merkezi yerinde yer alan ve bütün mimari endamıyla kenti kontrol eden; bir “Ulu Cami” etrafında kurulup, gelişmiş olmalıdır. Bu anlamda kentin cami etrafında organik olarak büyüdüğü söylenebilir.⁴⁹

Sosyolojik açıdan ise camiler, kentin en merkezi ve kalabalık noktalarında yer aldığından, günde beş vakit namaza gelen cemaatle dolup taşıyordu. Bu durum, şehir ahalisi arasında olağanüstü bir etkileşim meydana getirirken; özellikle Cuma namazı için merkez camii veya Ulu Cami’de toplanma, şehir halkına bir araya gelme, tanışma, karşılaşma, haberleşme ve dertleşme imkânı sağlıyordu. Camilerin klasik İslâm kentlerinde yüklendiği bu çok yönlü misyonunun, yüzyılımızın ortalarına kadar büyük oranda devam ettiğini söyleyebiliriz. Ancak İslâm dünyasındaki Batılılaşma hareketleriyle beraber İslam kentinin kurumsal yapıları olan camiler kültürel, siyasi ve iktisadi yönlerinden soyutlanmıştır.⁵⁰

Klasik İslam kentinin bir diğer özelliği loncalar hem İslam iktisadi hayatı hem İslam ahlakı hem de ideal Müslüman tüccar modelini geliştirmesi ve pekiştirme bakımından klasik İslam kentinin en dikkate değer unsurlarındandır. İslam tarihinde bu tür yapılanmaların tarihi 13. yüzyılda Anadolu’da kurulan Ahi teşkilatına kadar uzanır.

Klasik İslam kentindeki loncaların klasik Batı kentlerinden farklı olan yönü ise; toplumsal açıdan çok önemli görülen sosyal yardımlaşma ve dayanışma faaliyetlerinde bulunmuş olmalarıdır. Nitekim klasik İslam kentinde loncalar tarafından “orta sandığı” veya “tarud sandığı” denilen bir yardımlaşma fonu kurularak, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını karşılamak suretiyle sosyal riskler telafi edilmeye çalışılmıştır.⁵¹

Klasik İslam kentinde ön plana çıkan bir diğer özellik olan mahalle; sakinlerinin yakın çevresiyle kurduğu ve onların çağrısını duyma ve yardımına koşma gibi sosyal ilişkileri içeren toplumsal bir ortamdır. Bu yüzden klasik İslam kentindeki mahallenin temelinde dayanışma, yardımlaşma ve ortak çözümler bulma gibi eylemler yatmaktadır.⁵²

Klasik İslam kentinde mahalleyi belli bir kimlik altında bir araya getiren mahalleli kavramı ise; mahallenin yönetim ve güvenliğinden, sokakların bakım ve temizliğinden, çocukların gözetiminden sorumludurlar. Kişinin kendini mahalle-

⁴⁸ Alver, “Korkut Tuna ve Şehir Sosyolojisi”, 343-344.

⁴⁹ Mustafa Demirci, “İslam’da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri”, *Kent Sosyolojisi* (Ankara: Hece Yayınları, 2012), 75; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı. çev. Ahmet Demirhan*. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 68-93.

⁵⁰ Demirci, “İslam’da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri”, 79-80.

⁵¹ Adnan Gülerman- Sevda Taştekel, *Ahi Teşkilatı'nın Türk Toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 53.

⁵² Alver, “Kent İmgesi”, *Kent Sosyolojisi* (Ankara: Hece Yayınları, 2012), 233.

siyle özdeşleştirmesi ve mahalle kimliğinin bir parçası olarak ortaya çıkması doğal olarak mahallenin işleyişine duyarlı olmasını gerekli kılarken, imam, muhtar, eşraf, esnaf, bakkal ve bekçi mahallenin temel yapı taşları olarak öne çıkıyor.⁵³

İslam kentinde mahallenin önemli özelliklerinden biri de komşuluk ilişkidir. Bu anlamda, Hz. Peygamberin komşuluk ve komşu hakları ile ilgili hadislerinin ortaya koyduğu geniş çaplı ilkeler ve teşvikler klasik İslâm kentlerinde modern insanın algılamakta güçlük çekeceği türden bir mahalle ve komşu dayanışmasını beraberinde getirmiştir.⁵⁴

Sonuç olarak klasik İslam kenti Müslümanların İslam dininin temel prensipleri çerçevesinde ideal bir yaşam tasavvurunun pratiği olarak ortaya çıkmıştır. Bir tarafta cami merkezli akıp giden toplumsal hayata katılım, diğer tarafta loncaların İslami ilkelerden beslenen esnaf ahlâkını ticarî hayata hâkim kılma çabaları ve dayanışmacı toplum yapısı klasik İslam kentinde yaşayan halk üzerinde bir kimlik bilinci oluşturmuştur. Bugün Müslüman toplumlar kendi özgün medeniyetleri çerçevesinde tekrar bir gelişim ve atılım hamlesi gerçekleştireceklerse; bu öncelikle her yönüyle özgün bir gündelik yaşam kurmayı ve kendi bilgisini üretecek bir insan modelini yetiştirmeyi gerekli kılmakta ve İslam dünyasının yaşadığı tarihsel tecrübeler bunun ancak bir kent yaşamı ve ilerlemiş bir kent kültürü içinde mümkün olabileceğini göstermektedir.

5.1.3. Klasik Batı Kenti

Avrupa kültür ve medeniyetinin inşa ettiği klasik Batı kenti, "Helen-Roma" modeliyle "Orta Çağ" şehir tecrübesine dayanarak oluşan bir kent modelidir ve Doğu kentinden belli başlı özellikleri ile ayrılmaktadır.⁵⁵

Batı kentlerinin her biri Doğu kentlerinden farklı olarak kendilerini besleyecek art bölgeden ve tarım alanlarından yoksun oldukları için siteler şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu açıdan merkezileşme de yoktur. Askeri örgütlenme topluluk sorunlarını çözmek için istilacı bir yapıda Doğu bölgelerine sızma biçiminde gelişmiştir. Dini anlamda; tek ve mutlak bir gücün kutsallaşmış bir tapınakta cisimleşmesi görülmezken; Tanrılar kişiselleştirilmiştir. Sürüp giden mücadelede değişik ilişki ve toplum unsurlarının varlığı farklı dini unsurların bir arada toplanmasını sağlamıştır.⁵⁶

Zamanla Doğu uygarlık merkezlerinin denetim altına alınması Doğu-dışı örgütlenmelerde yeni gelişmelere yol açar. Bu açıdan, Mezopotamya, Mısır ve Yunan uygarlık merkezlerinin siyasi bir birlik etrafında toplandığı Helenistik dönem, Doğu toplumları ve üretim merkezleri üzerinde Yunan egemenliğinin bir ifadesidir. Helenistik birliğin kısa ömürlü olması ve dağılması, yeni bir güç olarak Roma'nın

⁵³ Alver, "Kent İmgesi", 226.

⁵⁴ Ziyaüddin Serdar, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, çev. Deniz Aydın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 235.

⁵⁵ Tuna, *Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yayımlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*, 147.

⁵⁶ Okan, "Şehir, Tarih, Sosyoloji: Korkut Tuna'nın Şehir Yaklaşımı", 321-323.

önünü açtı. Fetihler yoluyla Helen sistemini devralan Roma, kısa sürede birçok farklı toplumu ve dünyayı kendi bünyesine katmış ve bir kasaba kimliğinden imparatorluk merkezine dönüşmüştür.⁵⁷ Roma döneminde kentler besin ihtiyaçlarını karşılama bakımından kırsal kesime bağımlıydı. Bu yönden üretici değil, tüketici bir karakteri vardı. Kırsal kesime bağımlılık, zamanla kentlerin zayıflamasına ve çöküşüne de yol açmıştır. Üretici olmayan kentte vergilerin artırılması hem kent sakinlerini hem de kent elitlerini zor durumda bırakmış ve bu baskıdan kurtulmak isteyen halk kırsal kesime göç etmeye başlamıştır. Süreç içerisinde Batı Roma Devleti'nde yaşanan kriz bir kent krizine dönüşmüştür.⁵⁸ Orta Çağ ise Batı'da başta hemen her alanda daralma ve içe kapanmaya neden olmuş ve bundan nasibini alan kentlerde genel bir çöküntüye girmişti. Birçoğu yakılıp yıkılmış veya nüfusları azalmıştı.

Nitekim manastır, kilise, şato, askeri bourglar Orta Çağ'da kent örgütlenmesini temsil eden mekânlar olarak öne çıkarken⁵⁹ kırsal alanın ve kentin birbirine muhtaç ve birbirlerini tamamlıyor olması sebebiyle Orta Çağ boyunca, antik dünyada geçerli olan kır-kent karşıtlığı azalmıştır. Bu dönemde rahipler ve soylular gerek ekonomik gerekse de toplumsal açıdan güçlü kişilerdi. Kent sakinleri de onların yaşam biçimlerini kendilerine örnek almaktaydı. Tipik bir kentli yaşam ya da kültür ancak Orta Çağ'ın sonunda ortaya çıkmıştır. Yüksek duvarlar arkasındaki Orta Çağ kentleri, Roma döneminden oldukça farklı bir görüntü sergiliyorlardı. Kent merkezinde kilise -büyük kentlerde "katedral" her bir mahallede ise "mahalle kilisesi" kentin dini yapısını ve kimliğini simgeliyordu. Kent merkezinde kiliselere ek olarak belediye ve pazar gibi yönetim ve ticaret dünyasına ait binalar da yükseliyordu. Kent içinde olduğu kadar kentin dışında da bulunan çok sayıda manastır; hastane, misafir ve öksüz evi gibi birçok sosyal hizmet faaliyetinden sorumluydular.⁶⁰

Toplumlararası ilişkilerde Haçlı Seferleri ile başlamış olan Batı girişimleri İstanbul'un fethi ile karşılanmıştır. İstanbul'un fethi Batıda uzun süredir sürdü-rülmemekte olan Hindistan'a yeni yol arayışı girişimlerini hızlandırmış, bu girişimler yeni Hindistan yolunun ve Amerika kıtasının keşfi ile sonuçlanmıştır.⁶¹ Yeniçağ başlangıcındaki bu gelişmeler dar, sınırlı ve kendi kendine ancak yeten feodalizm düzeninin hızla çözülmesini sonucunu doğurmuştur. Toplumsal dengeler hızla çözülürken, Hıristiyanlık bölünmekte, feodal krallar merkezi monarşilere dönüşme uğraşısında, köylü ayaklanmaları, din savaşları birbirini izlemektedir. Bu çerçevede Yeniçağ başlangıcı modernliğin mayalandığı dönem olarak okunmaktadır.⁶²

⁵⁷ Alver, "Korkut Tuna ve Şehir Sosyolojisi", 341.

⁵⁸ Canatan vd., "Batı Kenti", 98.

⁵⁹ Alver, "Korkut Tuna ve Şehir Sosyolojisi", 341.

⁶⁰ Canatan vd., "Batı Kenti", 100-101.

⁶¹ Raimondo Luraghi, *Sömürgecilik Tarihi. çev. Halim İnal*. (İstanbul: E Yayınları, 1975), 73-79.

⁶² İsmail Coşkun vd., "Ütopya ve Kent", *Kent Sosyolojisi* (Ankara: Hece Yayınları, 2012), 65.

Neticede klasik Batı kenti, tarihsel süreç içinde değişen ve farklı biçimlere giren dinamik bir kenttir. Klasik Batı kenti Antik Yunan'da (polis), köylerin bir araya gelmesiyle oluşmuş ve kırsal bir arka-bahçeye sahip bir kent modelidir. Orta Çağ'da klasik Batı kenti, kilisenin merkeze yerleştiği ve duvarlarla dış dünyadan soyutlandığı bir yerdir. Güvenlik ve savunma amaçlı yapılmış bu duvarlar aynı zamanda, Orta Çağ klasik kentinin kapalı toplum yapısını da simgelemektedir. Diğer taraftan klasik Batı kentinde görülen katı tabakalaşma sistemi sebebiyle bu toplum yapısında orta sınıf görülmez. Din, aile kurumu ve lonca örgütlenmeleri önemli sosyal kontrol mekanizmaları arasında sayılabilir. Örneğin toplumsal bir grubun üyesinin evli olmayışı -sosyal düzen içinde kabul edilebilir dini bir görev yapan kişi gibi- mazur görülebilir. Yine kocası ölen ve yeniden evlenmeyen kadınlar kolaylıkla alt tabaka içinde yer alabilmekte ve istenmeyen kişi statüsüne düşebilmektedir.⁶³

5.2. Sanayi Devrimi Sonrası Modern Sanayi Kenti

Modern sanayi kenti, medeniyette yeni bir dönemin başlangıcını simgeler. Fakat günümüzdeki haliyle kent, tamamen son şeklini almış bir olgu değildir. Park'ın deyimiyle sürekli değişir ve bu değişime bağlı olarak insanoğlunun, dolayısıyla toplumun karakteri de değişir.⁶⁴ Modern insan ve toplum, çoğunlukla modern kentin bir ürünüdür. Modern sanayi kentinin toplumu nasıl dönüştürdüğü kavrayabilmek adına onun arka planını ve temel felsefesini oluşturan modernlik ve modernleşme kavramları ile modern sanayi kenti-din ilişkisi bağlamında sekülerleşme kavramını tanımlamaya ihtiyaç vardır.

Üzerinde tam bir fikir birliği olmasa da birbirinin yerine kullanılan modernleşme ile modernlik kavramları arasında modernlik, daha çok Avrupa merkezli bilimsel, kültürel ve teknolojik değişim ve dönüşüm süreçlerine, modernleşme ise; söz konusu değişimlerin ve Batılı anlamdaki genel hayat tarzının yeryüzü genelinde yaygınlık göstermesine atıfta bulunmaktadır.

Sekülerleşme kavramına değinecek olursak; konu ile ilgili olarak Weber, kapitalizmin ortaya çıkışında büyük rol oynadığını iddia ettiği rasyonel düşüncenin gelişmesiyle birlikte dinin, geleneksel/feodal toplumlardaki merkezi konumunu yitireceğini ifade etmiştir.⁶⁵ Bu anlamda sekülerleşme, çeşitli fikişel, tarihsel ve toplumsal süreçlerin eşliğinde önce Avrupa'da deneyimlenmekle birlikte modernleşme ve rasyonelleşme süreçlerinin etkisiyle yeryüzü genelinde yaygınlık gösteren bir kutsaldan kopuş durumuna karşılık gelmektedir.

Sanayileşmenin etkisiyle kent nüfusunun, kırsal nüfusun üstüne çıkmaya başlaması durumu ilk kez, 19. yüzyılın ortasında İngiltere ve Galler'de kendini hissettirmiştir. Bu andan itibaren kentler, bir yandan içten bir değişim geçirirken diğer yandan da topluma damgasını vurmuşlardır. Her ne kadar endüstri kentleri, söz konusu yüzyılda büyük kentler olmasalar da birçok bakımdan dominant bir

⁶³ Çelik, *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*, 53-56.

⁶⁴ Park-Burgess, *Şehir*, çev. Pınar Karababa Kayahgil, 230.

⁶⁵ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, çev. Zeynep Aruoba (İstanbul: Hil Yayınları, 1985), 93.

hale gelmişlerdir. İlk endüstri kentleri temelde kırsal-köy yerleşimlerdir. Manchester, Leeds, Scheffield, Dortmund, Essen, Belfort, Chemnitz ve Charleroi gibi kentler, endüstrileşme nedeniyle köyün kente dönüştüğü alanlar olmuştur.⁶⁶ Nitekim Mumford'un da belirttiği gibi bu açıdan Sanayi Devrimi ile birlikte kentlerin üç temel öğesini; fabrika, demiryolu ve bakımsız konut oluşturmaktadır.⁶⁷

Gelişmekte olan toplumlarda kentler genellikle teknolojik ilerleme ve sanayileşmeden ziyade kırsal alanlardan gelen göçler veya doğum oranlarının ölüm oranlarından daha yüksek olması gibi nedenlerle gelişmiştir.⁶⁸ Dolayısıyla Türkiye'nin de içinde bulunduğu gelişmekte olan ülkeler, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, çeşitli sebeplerden dolayı artan göç olgusunun sonucunda hızlı bir kentleşme sürecine girmiş; kentlerin ve bilhassa büyük kentlerin nüfusu hızlıca artarken; kente göç eden insanların barınma ihtiyacını karşılayacak yeterli konut arzındaki eksiklik onları gecekondu adı verilen konutları yapmaya zorlamıştır.⁶⁹

Modern kent hayatında dikkat çeken bir diğer husus da geleneksel aile yapısında meydana değişimlerdir. Klasik kent toplumunda evlilik müessesesinden çocuklara verilen isimlere, kadın-erkek ilişkilerinden eş seçimine kadarki bütün süreçlerde dinin ve geleneğin etkisi görülürken; modern kentin çekirdek ailesinde dinin etkisi zayıflamıştır. Eşlerin evlenmelerine genelde aile büyüklerinin karar verdiği ve çocukların sayısı konusunda bir sınırlamanın bulunmadığı klasik kentin geniş ailesinde erkek çocuklara gerek ailenin devamı olduğu düşünülerek gerekse de ekonomik sebeplerle daha çok değer atfedilirken; kişilerin kendi özgür iradeyle evlilik kararı alabildiği modern kentin çekirdek ailesinde çocuk sayısının sınırlı olduğu ve çocuğun cinsiyeti konusunda fazla ayırımın olmadığı gözlenmekte ve öncelikle ülkenin yüksek bir değer atfettiği çocuklar büyük bir sorumluluk meselesine dönüşmektedir. Bundan ayrı olarak modern kent toplumunda, klasik kent toplumuna göre aile geçindirmek çok daha zordur. Bu yüzden evlilik, klasik kente göre daha geç gerçekleşir; hatta bazen hiç gerçekleşmez. Yine geleneksel geniş ailede çocukların denetimi üzerinde babanın hâkimiyeti söz konusu iken, modern toplumun çekirdek ailesinde babanın otoritesi zayıflamış; onun yerini okul, arkadaş çevresi veya sosyal çevre ile televizyon, internet, sosyal medya, vb. iletişim araçları almıştır.⁷⁰

Modern kentte geniş ailenin çözülmesiyle ortaya çıkan bir diğer gelişme de bireyi yetiştirme, kültür aktarması yapma, aile fertlerini koruma ve güvence altına alma fonksiyonlarının artık aileden alınmış olmasıdır. Eğitim, özellikle beceri ve

⁶⁶ Canatan vd., "Batı Kenti", 101.

⁶⁷ Bumin, *Demokrasi Arayışında Kent*, 83.

⁶⁸ Celalettin Çelik, *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*, 28.

⁶⁹ Niyazi Akyüz, *Gecekondularda Dini Hayat ve Kentleşme* (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2007), 38.

⁷⁰ Vehbi Ünal, "Geleneksel Aileden Çekirdek Aileye Geçiş Sürecinde Boşanma Sorunu ve Din", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/26 (2013), 591; Robert Ezra Park- Ernes Watson Burgess, *Şehir, çev. Pınar Karababa Kayalığı*, 83.

uzmanlaşma gerektiren eğitim, artık toplumca sağlanmakta iken; söz konusu eğitime erişilebilirlik kent yaşamının temel belirleyicilerinden biri haline gelmiştir. Diğer taraftan basın, yayın, tiyatro, müzik, sinema, opera, spor, yarışma ve benzeri etkinlikler gündün güne yenilenecek toplumun zenginliğini oluşturmaktadır. Bu türden modern yaşam ilişkileri aile üyeleri arasındaki etkileşimi oldukça azaltmakta ve çocuklar zamanlarının büyük bölümünü evden çok okulda veya iş yerinde geçirirken; buralardaki sosyal ilişki biçimlerinden etkilenmektedir.⁷¹

Bu anlamda toplumsal yaşamda esas olan bütünleşme ve dayanışma olsa da modern kent yaşamında toplumsal çözülme bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal çözülme, bir toplumdaki sosyal ilişkilerin o toplumun bütünlüğünü bozacak şekilde esnetilmesi ve gevşetilmesidir. Bu durumda aile, toplum ya da cemaat işleyen bir bütün ve mekanizma olma özelliğini büyük ölçüde kaybeder. Dolayısıyla eğitimin toplumun tüm kesimlerine yayıldığı modern kentte bireyselleşme artmış, aileyi ve toplumu ayakta tutan değerler farklılaşmıştır. Ayrıca kadınların çalışma hayatına katılımı ile roller ve statüler değişmiş, mahremiyetin dönüşümü ile şeffaflık adına her şey kamusal hale gelmiştir. Yine eşlerde aranan tercih kriterleri maddi/ekonomik kriterler planında öncelikli hale gelirken; tüm toplumsal kurumlar gibi din kurumu da söz konusu değişim ve dönüşümlerden nasibini almıştır/almaktadır. Nüfus sabit değildir; aileler ve çocuklar ev dışında, genellikle şehrin farklı yerlerinde farklı mesleklere sahip olduğu; binlerce kişinin yıllarca yan yana, birbirine selam vermekten öte gitmeyen bir tanışıklık haliyle yaşadığı modern kentte, birincil ilişkilerin zayıflaması; bu ilişkilerden güç alan ahlaki düzenin bozulmasına/değişmesine neden olabilmektedir.⁷²

Bu açıdan modern kent ortamı, geleneksel veya klasik yapılardaki ilişkiler sistemini ve kültür kodlarının değiştirirken; modern kent-din ilişkisini bir problem alanı olarak karşımıza çıkarmaktadır.⁷³ Nitekim modern sanayi kentinin dini hayat üzerindeki etkilerini ortaya koyan F.Boulard'ın çalışmasında, Fransa'da dini uygulamalara ve ibadetlere bağlılık açısından kentlerin, köy ve kasabalara göre daha zayıf ve gevşek tutumlar içerisinde olduğu görülmüş; aynı çalışmada İspanya'da dinî pratiklere bağlılık oranının en düşük olduğu kesimlerin modern endüstrinin hâkim olduğu merkezler olduğuna ilişkin bulgulara rastlanmıştır.⁷⁴ Yine konu ilgili olarak yapılan araştırmalarda yaş ve eğitim düzeyi değişkeninin dini anlayış ve uygulamalarda farklılaşmalara yol açtığına ilişkin veriler elde edilmiştir.

Nitekim Çelik'in köyden kente göç eden aileler üzerinde yaptığı çalışmada, Allah'a kesin olarak inanmaya yönelik tutum oranlarının -yaş grupları arasında dalgalı bir yükselme eğilimi gösterse de- 18-25 yaş grubunda %82,4; 41-50 yaş grubunda %87,5 ve 51-60 yaş grubunda %91,9 olmasından hareketle kentte do-

⁷¹ Mübcecel Kıray, *Kentleşme Yazıları* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1998), 142-144.

⁷² Nedim Öz, "Modern Seküler Süreçte Ailenin Çözülmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 831-832; Park-Burgess, *Şehir*, çev. Pınar Karababa Kayalığı, 62.

⁷³ Celalettin Çelik, *Şehirleşme ve Din* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2002), 21.

⁷⁴ Ünver Günay, "Modern Sanayi Topluluklarında Din", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/3 (1986), 55-61.

ğup, büyümek suretiyle kent kültüründen daha fazla etkilenmiş genç kuşağın, Allah inancına yönelik tutum oranlarının üst yaş gruplarına göre daha olumsuz olduğu görülürken; aynı araştırmada deneklerin dini pratikleri yerine getirme tutum oranlarında da benzer veriler elde edilmiştir.⁷⁵

Konu ile ilgili olarak Akyüz'ün araştırmasında, hiçbir delile ihtiyaç duymadan Allah'ın varlığına inananların hiç okula gitmemişlerde %98, ilkokul mezunlarında %97, lise mezunlarında %92, bu oranın üniversite mezunlarında %78'e düştüğü görülmektedir. Aynı araştırmada ahirete inanmaya yönelik tutum oranları, hiç okula gitmeyenlerde %97,3; ilkokul mezunlarında %95,2; lise mezunlarında %94,4 iken; bu oranın üniversite mezunlarında %78,6'ya düştüğü görülmektedir. Aynı araştırmada, kadere inanmaya yönelik tutum oranları, hiç okula gitmeyenlerde %84,3; ilkokul mezunlarında %92,6; lise mezunlarında %94,4; üniversite mezunlarında %64,3 şeklinde olduğu gözlenmiştir.⁷⁶ Yine Koştaş'ın Ankara Üniversitesi ile Gazi Üniversitesi'ne bağlı çeşitli fakültelerde okuyan öğrencilere yönelik yapmış olduğu araştırmada katılımcıların %49,9'u eş seçiminde dindarlığa önem vermeyeceğini; %32,5'i önem vereceğini belirtirken; %12,3'ü kararsız olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷ Dolayısıyla modern kentte oluşan rasyonel bilinç, bireylerin doğa olaylarını sebep-sonuç içerisinde algılamalarına ve toplumsal davranışına yön veren düşüncelerinin doğaüstücülükten arınmasına sebep olabilmektedir.⁷⁸ Ancak bu değişimin yönünün her zaman dini tecrübenin bütün boyutlarında (inanç, ibadet, bilgi ve etki) bir zayıflama ya da gevsemeye yol açacağını beklemek, klasik sekülerleşme tezlerinin bir yanılmasıdır. Nitekim kentleşme sürecinde dini hayatın çeşitli boyutlarında aynı olmayan değişimler, modern kentin statü ve rollere göre ayrılaşmış kendine has yapısına uygun rasyonel ve bireysel bir dindarlık modeliyle; modern kent pratiğinde tezahür eden yeni dini ya da sözde dini oluşumlara veya cemaatçi eğilimlere zemin hazırlamaktadır.⁷⁹ Bu duruma, ülkemiz özelinde -gecekondu- olgusu çerçevesinde kırsal-geleneksel kültürün ve dindarlık tarzlarının, oluşan yerel atmosfer içerisinde etkinliğini sürdürmesi ve çoğu kez yeni formlar altında modern kentte varlığına devam etmesi örnek gösterilebilir.

Sonuç

Toplumsal örgütlenmenin ileri bir seviyesi, gelişkin bir örneği olan kentler, tarih boyunca farklı yönetsel ağları ve toplumsal ilişkileri bünyesinde barındıran alanlar olmuştur. Varlık gösterdikleri dönemlerde, nüfusu yoğun bir şekilde kendilerine çekme nedenleri kimi zaman savunma faktörüne, kimi zaman dini öğelere, kimi zaman ticaret ya da sanayi gibi olgulara dayansa da site kentlerinden günü-

⁷⁵ Çelik, *Şehirleşme ve Din*, 199-244.

⁷⁶ Akyüz, *Gecekonduarda Dini Hayat ve Kentleşme*, 109-120.

⁷⁷ Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 79.

⁷⁸ Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 135.

⁷⁹ Çelik, *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*, 35-37.

müzün modern sanayi kentlerine kadarki süreçte kurulan veya ortadan kalkan bütün kentlerin ortak özelliği; egemen olunan kaynaklar üzerinden ürettikleri gücün sürekliliğidir.

Diğer taraftan modern kentin, klasik kentten ya da kırsal kesimden tamamen farklılaşmış bir zihniyeti simgelediği ve kenti oluşturan farklı statüdeki toplumsal gruplar ve kesimler tarafından oluşturulmuş ve sakinlerinin istese de istemese de eklenileceği farklı sosyal dünyaları bünyesinde barındırdığını söyleyebiliriz. Neticede modern kent hayatı, klasik kent hayatına veya geleneksel yaşama yabancı olan, yeni bir toplumsal düzen ve örgütlenme biçimidir. Bu yeni düzende aile, mahalle, toplum, din, devlet modern kentin ihtiyaçlarına göre yeni kurumlara dönüşür, düzenlemeleri değişir ve bir dizi yeni fonksiyonlar edinir. Bununla birlikte geleneksel toplumunun çözülmesi; toplumsal yapının bütünlüğünün tamamen ortadan kalkacağı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla klasik kent hayatında sosyal hayatın geniş ilişkiler ağına ve toplumsal yapılarına hâkim olan dinin, sekülerleşme bağlamında modern kent hayatında işlevsel bir daralmaya uğraması, süreç içerisinde modern toplumların tamamen dinsizleşeceğinin/dinden uzaklaşacağına bir göstergesi olarak anlaşılamaz.

Nitekim modern sanayi kentinde artan rasyonelleşme ve sekülerleşme süreçlerinin etkisiyle dinin geriye çekilen ya da zayıflayan işlevlerinin daha çok kurumsal boyutuna özgü olduğu; buna karşın, başka boyutlarda anlam ve önemini koruduğu gözlenmektedir. Çünkü insanoğlunun vazgeçemeyeceği bir olgu olan ve kuşattığı alan itibarıyla varlığını gelecekte de sürdüreceği gözükenden dinin, kutsal ve aşkın tabiatı yanında, kendisinde var olan değerler sistemi sayesinde insanların önemli ihtiyaçlarını karşılamak suretiyle hem bireysel hem de toplumsal yönden önemli bir fonksiyon icra ettiği bilinmektedir. İlâveten farklı dinamik ve süreçlere tabi modern kent-din ilişkisinin sadece çatışma biçiminde olmadığı; aynı zamanda hem gelenek ile modern yan yana bulunduğu hem de modernleşme sürecine özgü olarak farklılaşan yeni kentsel dindarlık biçimlerine zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Örneğin modern kent hayatında seküler yaşam tarzlarıyla birlikte görülen geleneksel, kentsel, entelektüel, bireyci veya rasyonel dindarlık formlarının varlığı; yine modern kentin pratiğinde tezahür eden yeni dini ya da sözde dini hareket ve oluşumlar ile cemaatçi eğilimler; dini algılayış ve yaşayış kalıplarındaki farklılaşmalarla birlikte, dinin modern kent hayatında da bir şekilde varlığını sürdürdüğünü göstermesi bakımından önemli görülmektedir. Bu anlamda modern kentin seküler kurumlarının gerek fert gerekse de toplum hayatında insanların gaye ve anlam arayışı gibi birtakım ihtiyaçlarına cevap veremediği durumlarda, dinin yeni roller ve fonksiyonlar kazanarak öne çıkması şaşırtıcı bir durum olmayacaktır. Dolayısıyla 21. yüzyılın modern kentleri özelinde dinin yapı ve fonksiyonlarında meydana gelen değişimler ile toplumun din algısındaki farklılaşmaları daha iyi tespit edebilmek adına yeni saha araştırmalarına ve bulgulara ihtiyaç olduğu düşünülmektedir. Çünkü anlayış ve yaşayıştaki değişim ve dönüşümlere rağmen din, insan ve toplum yaşamı için önemli bir inanç kaynağı ve değerler sistemini temsil ettiğinden; insanların din yoluyla cevap aradıkları sorular durdukça -ki bunlara başka yollardan tam olarak çözüm bulunması bilimsel olarak mümkün gö-

rünmemektedir- dinin varlığının da devam edeceği değerlendirilmektedir.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* MA (%50), ML (%50); *Literature review / Literatür taraması:* MA (%50), ML (%50); *Data collection / Veri toplama:* MA (%50), ML (%50); *Data analysis / Veri analizi:* MA (%50), ML (%50); *Writing the article / Makalenin yazımı:* MA (%50), ML (%50); *Revision the article / Makale revizyonu:* MA (%50), ML (%50)

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

- Akyüz, Niyazi. *Gecekonduarda Dini Hayat ve Kentleşme*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2007.
- Akyüz, Niyazi- Çapcıoğlu, İhsan. *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. Ankara: Ümit Ofset Matbaacılık, 2008.
- Alver, Köksal. "Kent İmgesi". *Kent Sosyolojisi*. Ankara: Hece Yayınları, 2012.
- Alver, Köksal. "Korkut Tuna ve Şehir Sosyolojisi". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 22 (2011), 331-346.
- Arslantaş, Adnan Halis. "Sosyal Değişme Kentleşme ve Kentleşmenin Din Üzerine Etkileri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 171-196.
- Benevolo, Leonardo. *Avrupa Tarihinde Kentler*. çev. Nur Nirven Afa. İstanbul: Afa Yayınları, 1995.
- Bayer, Ali. "Sekülerleşme Din İlişkisi". *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Otto Yayınları, 2021.
- Bayer, Ali. *Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006. 204542
- Bırd, John. *Din Sosyolojisi Nedir*. çev. Abdulvahap Taştan-Mustafa Derviş Dereli. İstanbul: Lotüs Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Köy sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1988.
- Bottomore, Thomas Burton. *Toplumbilim*. çev. Ünsal OSKAY. Ankara: Doğan Yayınları, 1977.
- Bumin, Kürşat. *Demokrasi Arayışında Kent*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Canatan, Kadir. "Batı Kenti". *Kent Sosyolojisi*. Ankara: Hece Yayınları, 2012.
- Çağatay, Neşet. *İslamiyet Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Coşkun, İsmail. "Ütopya ve Kent". *Kent Sosyolojisi*. Ankara: Hece Yayınları, 2012.
- Çelik, Celalettin. *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Çelik, Celalettin. "Şehir ve Din". *Kent Sosyolojisi*. Ankara: Hece Yayınları, 2012.
- Çelik, Celalettin. *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Demirci, Mustafa. "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri". *Kent Sosyolojisi*. Ankara: Hece Yayınları, 2012.
- Ertürk, Hasan. *Kent Ekonomisi*. Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 1997.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Erten, Metin. *Nasıl Bir Yerel Yönetim*. İstanbul: Anahtar Kitap Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Günay, Ünver. "Modern Sanayi Topluluklarında Din". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/3 (1986), 41-88.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Günay, Ünver. "Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Sorunları". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/12 (2002), 1-20.
- Gülzar, Haydar. *Şehirlerin Ruhu*. çev. Gürkan Sekmen. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Gülerman, Adnan - Taştekil, Sevda. *Ahi Teşkilatı'nın Türk Toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji Eleştirel Bir Giriş*. çev. Ülgen Yıldız Battal. Ankara: Phoenix Yayınları, 9. Basım, 2001.
- Helle, Hans Jürgen. "Kentleşmiş İnsan. çev. Zeynep Aygen." *İstanbul Yapı Kredi Yayınları Cogito Düşünce Dergisi* 8 (1996), 71-79.
- Hout, Jean Louis. "Dünya'nın İlk Kentleri, Kasabacılardan Megapollere, çev. Ali Bektaş Girgin". *Kentlerin Doğuşu*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000.
- İçli, Gönül. *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2011.

- İsbir, Eyüp Günay. *Şehirleşme Meseleleri*. Ankara: Gazi Büro Yayınları, 1991.
- Karaman, Zerrin Toprak. *Kent Yönetimi ve Politikası*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1998.
- Kartal, Kemal. *Kentleşme ve İnsan*. Ankara: Türkiye Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 1978.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din ve Sekülerleşme*. Adana: Karahan Kitabevi, 2005.
- Kıray, Mübeccel. *Kentleşme Yazıları*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1998.
- Koştaş, Münir. *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayınları, 22. Basım, 2019.
- Kurt, Abdurrahman. "Sosyolojik Din Tanımlamaları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu". *Ulu-dağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2008), 73-93.
- Luraghi, Raimondo. *Sömürgecilik Tarihi*. çev. Halim İnal. İstanbul: E Yayınları, 1975.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Sanatı ve Manevîyatı*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Öz, Nedim. "Modern Seküler Süreçte Ailenin Çözülmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 795-835.
- Okan, Oya. "Şehir, Tarih, Sosyoloji: Korkut Tuna'nın Şehir Yaklaşımı". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011), 305-328.
- Özdemir, Eylem. "Kent'in Tanımlanmasında Sosyolojik Yaklaşımlar: Toplumsal Süreç ve/veya Mekânın Çözülmesi". *İdealkent Dergisi* 1/1 (2010), 44-77.
- Öztaş, Fatih - Özbolat, Abdullah. "Kentleşen Gelenek, Gelenekleşen Kent". *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2019), 176-189.
- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din, Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Park, Robert Ezra - Burgess, Ernes Watson. *Şehir*, çev. Pınar Karababa Kayalığıl. Ankara: Heretik Yayınları, 2016.
- Pirenne, Henri. *Orta Çağ Kentleri*, çev. Şadan Karadeniz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Oktar, Suat - Varlı, Arzu. "Türkiye'de 1950-1954 Yılları Arasında Demokrat Partinin Tarım Politikası". *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 28/1 (2010), 11-22.
- Tatlıdil, Ercan. "Kent Sosyolojisi: Kuramlar Kavramlar". *Ege Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3 (1992), 25-44.
- Tatlıdil, Ercan. *Kentleşme ve Gecekondu*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Taş, Kemaleddin. *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Tuna, Korkut. *Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Topal, Ahmet Kadir. "Kavramsal Olarak Kent Nedir ve Türkiye'de Kent Neresidir". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (2004), 276-294.
- Uğurlu, Örgen vd. "Kentlerin Tarihsel Gelişimi". *Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları*. 25-70. Ankara: Örgün Yayınevi, 2010.
- Ünal, Vehbi. "Geleneksel Aileden Çekirdek Aileye Geçiş Sürecinde Boşanma Sorunu ve Din". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/26 (2013), 588-603.
- Serdar, Ziyaüddin. *İslam Medeniyetinin Geleceği*, çev. Deniz Aydın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Sezal, İhsan. *Şehirleşme*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.
- Skirbekk, Gunnar - Gilje, Nils. *Antik Yunandan Günümüze Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2017.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz. Bursa: Sentez Yayınları, 10. Basım, 2018.
- Wirth, Louis vd. "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme, çev. Bülent Duru-Ayten Alkan". 20

- Yüzyıl Kenti*. 76-106. Ankara: İmge Yayınları, 2002.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba. İstanbul: Hil Yayınları, 1985.
- Yavuz, Hilmi. *İslam'ın Zihin Tarihi, Bir Müslüman Aydın'ın İslam Üzerine Düşünceleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

İsmail Hakkı Bursevî'nin Muhammediye Şerhi Ferahu'r-Rûh'ta Bazı İnanışlar

Some Beliefs in Ismail Hakki Bursevî's Muhammadiyya Commentary Book Entitled Ferahu'r-Rûh

Ahmet Kavaklıyazı 

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı
Assist. Prof., Selçuk University, Faculty of Letter, Department of Classical Turkish Literature
Konya / Türkiye
akavakliyazi@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7932-4272>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1348985

Cite as / Atıf: Kavaklıyazı, Ahmet. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Muhammediye Şerhi Ferahu'r-Rûh'ta Bazı İnanışlar". *Marife* 23/2 (2023) 349-376. <https://doi.org/10.33420/marife.1348985>

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."

İsmail Hakkı Bursevî'nin Muhammediye Şerhi Ferahu'r-Rûh'ta Bazı İnanışlar

Özet

Klasik Türk edebiyatında 15. yüzyılın ilk yarısında dinî-tasavvufî eserler arasında hacmiyle ve zengin muhtevasıyla dikkat çeken Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'sinin önemli bir yeri vardır. 1449'da yazılan eser zaman içerisinde çok okunan ve rağbet gören bir başucu kitabı hâline gelmiştir. Ancak gerek dili gerekse sahip olduğu ince manalar, anlaşılmasında güçlükler hissedilmesine sebep olmuştur. Bu güçlükler neticesinde eserin kolay anlaşılması için nazire ve şerh türünde bazı eserler yazılmıştır. Muhammediye'ye yazılan şerhlerden biri de İsmail Hakkı Bursevî'nin 1695 yılında yazımını tamamladığı Ferahu'r-Rûh adlı eseridir. Bu eser hacimli oluşuyla, muhtevasının genişliğiyle ve Türkçe bir esere yazılmış olması dolayısıyla şerh türündeki eserlerin geneli arasında öne çıkmıştır. Ayrıca müellifin çok yönlülüğü, dinî ilimlerdeki yetkinliği ve çok sayıda eser kaleme almış üretken bir kimliğe sahip oluşu gibi hususlar da eseri değerli kılmaktadır. Bursevî, Muhammediye'yi şerh ederken sahip olduğu geniş bilgi birikimi sayesinde dil, edebiyat, tarih, coğrafya, din ve özellikle de tasavvuf gibi pek çok farklı alana dair zengin bir içerik ortaya koymuştur. Ele aldığı kelime, kavram, hadise, gelenek, inanış vb. hakkında açıklamalar sunarken titiz hareket etmiş; çeşitli kaynaklardan aktarmalarla, tasavvufî izahlarla ve bazen de kendi görüş ve düşüncelerini katarak anlatımını zenginleştirmiştir. Hatta değindiği pek çok konuya dair öğretici maksatla ve sade bir dille manzumeler söyleyerek tabir yerinde ise şairliğini konuşturmuş ve eserine farklı bir çeşni katmıştır. Ferahu'r-Rûh'un bu geniş muhtevası içerisinde dil ve edebiyat malzemesi olarak ele alınıp incelenmeye değer pek çok unsur bulunmaktadır. Bu çalışma, bu unsurlardan inanışlar üzerine odaklanmış ve eserde yer alan bazı inanışların tespit edilip açıklanmasını amaçlamıştır. Çalışmanın giriş bölümünde ilk önce Muhammediye'nin anlaşılmasında yaşanan güçlük neticesinde kaleme alınan nazire ve şerhlerden söz edilmiştir. Sonra Muhammediye şârihi Bursevî'nin eserlerine ve edebî kişiliğine kısaca değinilmiş; Ferahu'r-Rûh'un yazılma sebepleri, tertibi, yazma ve basma nüshaları, şerh yönteminin dikkat çeken noktaları, bir şerh kitabı olarak önemi gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Giriş bölümünün sonunda Ferahu'r-Rûh'la ilgili yayınlardan söz edilmiş, bu çalışmanın amacı ve yöntemi belirtilmiştir. Çalışmanın esasını oluşturan bölümde ise Muhammediye şerhinde kelime ve kelime gruplarının açıklanması esnasında şârihin temas ettiği bazı inanışların tespiti ve açıklamaları yapılmıştır. Bunun için ilk önce Muhammediye'den ilgili beyit alıntılanarak, o beytin bağlamı ortaya konmuştur. Daha sonra belirlenen durulan inanışların Ferahu'r-Rûh'ta nasıl ele alındığı, ne manaya geldiği açıklanarak bazı ilavelerle konu hakkındaki bilgiler desteklenmiştir. Bir kısım inanışların halk inanışı özelliği göstermesi ve klasik edebiyatta da kullanılıyor olması üzerinde de durulmuştur. Tespit edilen inanışlar içeriklerine göre gruplandırılarak yedi başlık altında ele alınmıştır. Bu başlıklar "dinî kişiliklerle, hayvanlarla, bitkilerle, kıymetli taşlarla, olağanüstü varlık, durum ve olaylarla, rüyayla ilgili inanışlar ve diğer inanışlar" şeklindedir. Toplamda otuz beş inanış ele alınmıştır. Çalışmanın sonuç bölümünde ise üzerinde durulan inanışların hangi bakımlardan birbirine benzer yapısal bir bütünlük oluşturduğu, ne tür inanışların çoğunlukta olduğu, Bursevî'nin inanışlar noktasındaki açıklamalarında nasıl bir yol izlediği, Muhammediye ve onun şerhi olan Ferahu'r-Rûh arasında müellifin mensup olduğu tarikat muhiti bakımından nasıl bir ilgi olduğu ifade edilmiştir. Bu çalışmayla inanışlar konusundaki literatüre ilavelerde bulunmanın yanında Ferahu'r-Rûh'un zengin muhtevasına dikkat çekilmesi ve eserin tahliline dönük çalışmaların genişlemesine yönelik bir adım atılması da hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, şerh, İsmail Hakkı Bursevî, Ferahu'r-Rûh, inanış.

Some Beliefs in Ferahu'r-Rûh by İsmail Hakkı Bursevî, the Annotation to Muhammediye

Summary

In the Classical Turkish Literature, Muhammediye by Yazıcıoğlu Mehmed, which stands out with its volume and rich context among the religious-Sufi works of the first half of the 15th century. The work was written in 1449 and became a reference book that was widely read and respected. However, both its language and fine details caused challenges in understanding the work. Because of such challenges, some replies and annotations were written for better understanding the work. One such annotation to Muhammediye is the work entitled Ferahu'r-Rûh by İsmail Hakkı Bursevî in 1695. This work stands out among the majority of works in the genre of commentary due to its volume, breadth of content, and the fact that it was written on a Turkish work. In addition, the author's the versatility, competence

in religious knowledge and productive nature that provided many works also make the work valuable. While annotating the Muhammediye, Bursevî created a rich content on many different fields such as language, literature, history, geography, religion and especially Sufism with his expansive knowledge. When providing explanations about the words, concepts, events, traditions, belief, etc. that he was reviewing, he acted meticulously and enriched his own narrative with citations from various sources, Sufi explanations and sometimes with his own views and thoughts. He even created poetry in plain language with educational purposes on many subjects, by which he displayed the poet in himself and added diversity to his work. There are many elements that need to be reviewed and examined as language and literature material in the wide context of Ferahu'r-Rûh. This study focuses on the beliefs among such elements and has the purpose of identifying and explaining some beliefs in the work. The introduction part of the study mentions the replies and annotations that are written because of the challenges in understanding the Muhammediye. After that, the works and literary character of the poet Bursevî are briefly mentioned, and the reasons behind writing the Ferahu'r-Rûh, its disposition, writing and printing copies, distinct points in the annotation method and its importance as a book of annotation are highlighted. At the end of the introduction, publications regarding Ferahu'r-Rûh are mentioned, and the purpose and method of this study is stated. In the chapter that creates the core of this study, the identification of and explanation for some beliefs mentioned by the poet when he explains the words and word groups in the annotation of Muhammediye are provided. For that, the relevant verse from Muhammediye and the context of such verse is provided. Then, how the identified beliefs are handled in Ferahu'r-Rûh and what they meant are explained, and the subject is supported with some additions. It is also mentioned that some beliefs are public beliefs and are used in classical literature. The identified beliefs are grouped based on their contexts and reviewed under seven different groups. These groups are "beliefs related to religious characters, animals, vegetation, precious stones, supernatural entities, situations and events, dreams and other beliefs". A total of 35 beliefs were reviewed. In the conclusion chapter of the study, it is mentioned that which of the mentioned beliefs were similar and which ones created a structural integrity, which beliefs were predominant, the method of Bursevî when explaining such beliefs, and what kind of interest there was from the order of the author for Muhammediye and its annotation Ferahu'r-Rûh. Besides contributing to the literature regarding the beliefs, this study aimed to highlight the rich context of the Ferahu'r-Rûh and taking a step towards expanding the studies for the review of the work.

Keywords: Classical Turkish Literature, annotation, İsmail Hakkı Bursevî, Ferahu'r-Rûh, belief.

Giriş

Klasik Türk edebiyatının kuruluş dönemi olarak kabul edilen XV. yüzyılda dinî-tasavvufî edebiyat alanında Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i ile Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'si şöhret ve tesir bakımından emsalleri arasında ön plana çıkmıştır. Her iki eser de çok okunmuş ve halkın dinî duygularının şekillenmesinde önemli etkileri olmuştur.

Geniş bir muhtevaya sahip olan *Muhammediye*'nin dili, özellikle beyitlerin kafiyelenişinden ötürü yer yer ağırlaşmaktadır. Ayrıca yaratılış ve ahvâl-i kıyamet gibi izaha muhtaç bazı dinî-tasavvufî konulara da temas edilmesi eserin anlaşılabilirliği noktasında güçlükler doğurmuştur. Bundan dolayı *Muhammediye*'nin anlaşılabilirliği noktasında nazirelerinin ve şerhlerinin yazıldığı görülmektedir. Eserin nazireleri arasında Kadı Bedreddîn Mahmûd'un *Mahmûdiye*'si¹ ile Kastamonulu Yûsuf'un *Muhammediye*'si başı çekmektedir. Şerhler arasında ise ilk olarak Esîrî Yûsuf Efendi'nin 1541-42 yılında mensur olarak kaleme aldığı *Şerh-i*

¹ Bu eser üzerine Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesinde Prof. Dr. Erol Öztürk danışmanlığında Mehmet Çıraklı tarafından bir doktora tezi hazırlanmaktadır.

Muhammediye'si gelmektedir.² *Muhammediye*'nin Hasan b. Mustafa tarafından kelime temelli bir şerhinin yapıldığına dair M. Bilal Yamak'ın bir tespiti söz konusudur (2022, 228-229). *Muhammediye*'nin üçüncü ve en kapsamlı şerhi ise İsmail Hakkı Bursevî tarafından yazılmıştır.

1. *Muhammediye* Şârihi İsmail Hakkı Bursevî

İsmail Hakkı Bursevî³ (1653-1725) yalnızca kendi çağının değil, bütün Türk edebiyatının en çok eser veren müellifleri arasında ilk sıralarda yer alan üretken bir ediptir. Kaynaklarda eserlerinin sayısının yüzden fazla olduğu belirtilmiştir. Bu denli üretken bir müellif oluşunu onun mutasavvıf, müfessir, âlim, şârih, şair ve musikîşinâs kimliğine bağlamak mümkündür. Bursevî tefsir, hadis, fıkıh, kelim gibi dinî ilimlere ve tasavvufa dair eserler kaleme almıştır. *Dîvân* sahibi bir şair olmasının yanı sıra mensur eserlerinin içinde de yeri geldikçe pek çok manzume söylemiştir. İbn Arabî takipçisi olan Bursevî'nin eserlerinde tasavvufî yön daima ağır basmakta olup şiiri ilahî aşkı dile getirmede ve tasavvufa dair düşüncelerini aktarmada bir araç olarak kullanmıştır. Dönemine kıyasla nispeten sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. *Rûhü'l-Beyân*, *Ferahu'r-Rûh*, *Rûhü'l-Mesnevî*, *Şerh-i Pend-i Attâr*, *Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl*, *Silsilenâme-i Celvetiyye*, *Kitâbü'n-Necât* vb. onun ilk göze çarpan eserlerindedir.⁴

2. Bursevî'nin *Muhammediye* Şerhi: *Ferahu'r-Rûh*

Ferahu'r-Rûh, İsmail Hakkı Bursevî'nin Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'sine yazdığı hacimli şerhtir. Sebeb-i telif noktasında eserin bir ihtiyaca binaen kaleme alınması ve müellifin gördüğü rüyalar genel sebepler olarak belirtilebilir. Özel olarak ise *Ferahu'r-Rûh*'un yazılmasına, Ak Baba İmamı olarak bilinen Şeyh Mehmed'in⁵ İstanbul'daki Sultan Selîm Camiine *Muhammediye* okutma vazifesiyle tayin olunması üzerine Bursevî'den eserde geçen Arapça ve Farsça bazı kısımların tercümesini talep etmesi sebep olmuştur (Utku, 2000, 1/16). *Bursevî'nin Muhammediye'yi şerh etmesinde* ayrıca Yazıcıoğlu Mehmed'in Bayramîliğe, kendisinin de Celvetîliğe mensubiyetinin bulunması etkili olmuş olabilir. Nitekim Bursevî'nin *Ferahu'r-Rûh*'ta yer yer övgüsüne yer verdiği

² Bu eser üzerine Nehri Aydınçe (2023) doktora tezi hazırlamıştır.

³ *Muhammediye* şârihinin hayatına dair bilgilerin önemli bir kısmına *Silsile-nâme-i Celvetiyye* ve *Tamâmü'l-Feyz* gibi kendinden çokça söz ettiği eserlerinden ulaşılmaktadır. Ayrıca varidat, makalat ve mektubat türündeki eserleri ile bazı eserlerinin sebeb-i telif kısımlarından onun hayatına dair bilgiler edinmek mümkündür (Yurtsever, 2018, 13). Ayrıca ayrıntılı bilgiler ihtiva etmeleri bakımından Mehmed Ali Aynî'nin (1944) *Türk Azizleri I İsmail Hakkı* adlı kitabına, Sâkıb Yıldız'ın (1976) *Türk Müfessiri İsmâ'il Hakkı Burûsevî'nin Hayatı* başlıklı makalesine ve Ali Namlı'nın (2001) *İsmail Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı* adlı kitabına müracaat edilebilir.

⁴ Bursevî'nin eserleri ile ilgili derli toplu bilgi için *DÎA*'daki *İsmail Hakkı Bursevî/Edebî Yönü* (Yurtsever, 2001) maddesine ve Ali Namlı'nın (2018) *Kitâbetle Mübtelâ Olmak: İsmâ'il Hakkı Bursevî* başlıklı makalesine müracaat edilebilir.

⁵ Mustafa Utku mukaddimede geçen bu kısmın tercümesinde, parantez içinde, talepte bulunan kişinin Yazıcızade olduğunu belirtmiştir (2000, 1/16). Ancak önceki paragrafta Ak Baba İmamı'ndan söz edildiği için talep ona ait olarak anlaşılmalıdır.

Celvetîlik, Bayramiye tarikatının Aziz Mahmûd Hüdâyî tarafından kurulan bir koludur.

İsmail Hakkı Bursevî, *Muhammediye* şerhini tek cilt olarak yazmayı planlamış; ancak kitabın hacmi düşündüğü miktarı aşınca iki cilt olmasına karar vermiştir (Günay, 2004, 59). Ancak bazı matbu nüshaların,⁶ hacminden ötürü birinci cildin kendi içinde ikiye bölünmesi neticesinde üç cilt olarak tanzim edildiği görülür. Bu durumda birinci cilt "cild-i evvel", ikinci cilt "bakıyye-i cild-i evvel", üçüncü cilt ise "cild-i sânî" olarak adlandırılmıştır. Müellif eserini Bursa'da yazmış olup birinci cildi H 1105/1693, ikinci cildi ise H 1107/1695 yılında tamamlamıştır (Çelebioğlu, 1996, 1/193-194). Eserin müellif hattı nüshası Bursa İnebey Genel 59, 60 ve 61 numarada kayıtlı bulunmaktadır.

Ferahu'r-Rûh, şerh türünde yazılmış bir eser olarak tasavvufi şerh kavramının sınırlarına dâhil edilmektedir (Yılmaz, 2007, 271). Klasik Türk edebiyatındaki şerhler arasında *Ferahu'r-Rûh*'u farklı kılan, onun Türkçe bir esere yazılan Türkçe bir şerh kitabı olmasıdır. Her ne kadar böyle başka eserler bulunuyor olsa da bu derece hacimli başka bir esere rastlamak pek mümkün değildir.

İsmail Hakkı Bursevî, hem dinî ilimlerdeki geniş bilgi birikimi hem de kaynaklara vukufiyeti sayesinde, *Muhammediye*'yi şerh ederken muhtevayla bağlantılı olarak pek çok konuyu enine boyuna ele almış, döneminin gündelik meselelerine temas etmiş ve oldukça geniş bir çerçeve çizmiştir. Ele aldığı bir konuda M. Ali Karavelioğlu'nun deyişiyle âdetla "*el atmadık mesele bırakmamıştır*" (1999, VI). Eserde o dönemin ilim ve fikir hareketlerinin, tasavvufi çevrelerin, kültürel ve sosyal hayatın izlerini sürmek de mümkündür. Ayrıca kelime ve kavramların sözlük anlamları ile beraber gramer yapıları hakkında da bilgiler verilmesi, klasik edebiyatın hayal dünyası, ifade kalıpları ve klişe mazmunlarına değinilmesi, birtakım şahsiyetlerin biyografilerine dair bilgiler sunulması, tasavvufun çeşitli kavram ve terimleri hakkında detaylı bilgiler verilmesi yanında bazı tasavvuf çevrelerine eleştirilerde bulunulması; gelenekler, örf ve âdetler, inanışlar, darb-ı meseller vb. konusunda ayrıntılı açıklamalarda bulunulması sebebiyle eser dil, edebiyat ve kültür malzemesi açısından zengin bir kaynak hükmündedir (Eşmeli, 2001, 347-348; Uzun, 2006, 9). Dolayısıyla Bursevî'nin eseri yalnızca bir şerh kitabı değil, aynı zamanda muhtevasının çok yönlülüğü ve zenginliğiyle dil, edebiyat, kültür ve tasavvuf çalışmaları için bir başvuru kaynağı konumundadır.

3. Önceki Çalışmalar, Amaç ve Yöntem

İsmail Hakkı Bursevî ve eserleri hakkında yapılan çalışmalarla ilgili Özlem Güngör (2020) tarafından bir bibliyografya hazırlanmıştır. *Ferahu'r-Rûh* özelinde ise makale, tez ve kitap türünde bazı çalışmalar bulunmaktadır.

Ferahu'r-Rûh'un metin neşrine dair beş yüksek lisans tez çalışması tespit

⁶ Örneğin 1256 tarihli Bulak baskısı üç cilttir.

edilebilmiştir. Bunların hepsi eserin üç ciltlik 1256 tarihli Bulak baskısını esas almıştır.⁷ Bu baskıya göre “Cild-i Evvel” üzerine Murat Ali Karavelioğlu (1999), birinci cildin devamı olan “Bakıyye-i Cild-i Evvel” üzerine Muhammet Ali Eşmeli (2001) tez hazırlamıştır. Eşmeli’nin çalışmasında matbu nüshaya göre ikinci cildin esas alındığı ve 320 sayfalık bu cildin metninin hazırlandığı (2001, IV-V) belirtilmiş olsa da İÜ Dijital Tez Koleksiyonu üzerinden erişilen dosyada ilk 89 sayfanın metninin verildiği görülmektedir. Ancak İSAM veri tabanından, dosya erişimi olmasa da, bu tezin iki cilt hâlinde 1055 sayfa olarak hazırlandığı anlaşılmaktadır. Şu hâlde “Bakıyye-i Cild-i Evvel”in 89-320. sayfaları arasına erişim sağlanamamıştır. Matbu nüshaya göre üçüncü cilt olan “Cild-i Sâni”nin ilk 105 sayfası üzerine Mehmet Akif Günay (2004), 105-192. sayfaları üzerine İbrahim Hakkı Uzun (2006) ve 192-278. sayfaları üzerine de Betül Başlı (2005) tez hazırlamıştır. “Cild-i Sâni” üzerinde hazırlanan bu üç çalışmada metin neşriyle beraber tasavvufi kavramlar da incelenmiştir. Ancak nüshanın tamamı 362 sayfa olduğu için 278-362. sayfalar arasının Betül Başlı’nın tezinin kapsamında bulunmadığı ve bu kısmın neşrinin yapılmadığı anlaşılmaktadır.

Ferahu’r-Rûh’un metnini içeren tek kitap çalışması Mustafa Utku’ya aittir. Bu çalışma 2000-2010 yılları arasında 10 cilt - 9 kitap olarak yayımlanmıştır.⁸ Çalışma eserin tamamını kapsamakta olup sadeleştirilmiş metnini içermektedir. Çalışmada Mustafa Utku, konuya uygun başlıklar ekleyerek bölümlendirmeye gitmiş, Bursevî’nin “li-muharririhî” ve “ilâhî” başlıklarıyla verilen şiirlerinden bazıları ile başka şairlerden verilen şiirlerin bir kısmını kendisi şerh etmiştir.

Ferahu’r-Rûh’u konu edinen bu çalışmalara bakıldığında genel olarak metin neşri ile birlikte eserde geçen tasavvuf kavramlarının irdelendiği görülmektedir. Yalnızca Muhammet Ali Eşmeli’nin (2001) tezinde metin neşrinin yanı sıra muhteva incelemesine de yer verilmiştir. Esasen eserin hacmi, metin ve içerik tahlilinin bir arada yapılmasını güçleştirmiştir. Oysa eser dil ve edebiyat malzemesi yönünden de incelenmeye değer bir niteliktedir. Bu noktada yapılacak her çalışma, *Ferahu’r-Rûh*’ta sunulan bilgi birikiminin yeni araştırmalarda kullanılmasına imkân sağlayacaktır. Bu düşünceden hareketle bu çalışmada eserde geçen ve edebiyat malzemesi kapsamında değerlendirilebilecek bazı inanışların tespit edilmesi amaçlanmıştır. Zira şârih *Muhammediye*’de geçen bir kelime ya da kelime grubunun açıklanması esnasında bazı inanışlara temas ederek bunlar hakkında izahlarda bulunmuştur. Bu inanışların bir kısmı bilindik olsa da önemli bir kısmı az bilinen ve nadirat sayılabilecek türdendir. Bu çalışmayla klasik edebiyatın mazmunlarının çözümlenmesinde inanışlar noktasında katkı sağlanması hedeflenmiştir.

Şârihin eserinde değindiği birtakım inanışların tespitinde ilk önce şerhe konu olan ilgili beyitler *Muhammediye*’den alıntılı ve bu beyitlerin hangi konuyla ilgili olduğu belirtilerek bağlamı ortaya kondu. Daha sonra *Ferahu’r-Rûh*’ta

⁷ Bunlar içerisinde yalnızca Betül Başlı’nın tezinde söz konusu baskıyla birlikte TDV İSAM Kütüphanesinde 22664 numarada kayıtlı olan 1255 Bulak baskısı da kullanılmıştır (2005, 4-5).

⁸ Utku’nun bu neşrinin 2020 yılında ikinci baskısı yapılmıştır.

söz konusu beyit şerh edilirken üzerinde durulan inanışın muhtevasının ne olduğu tespit edilmeye çalışıldı. Tespiti yapılan inanışların bazılarına dair ilave açıklamalarda bulunuldu. Tamamı mümkün olmasa da bir kısım inanışların klasik edebiyatla olan bağlantıları üzerinde duruldu. *Muhammediye*'den alınan beyitler için Âmil Çelebioğlu (1996) neşri esas alındı. *Ferahu'r-Rûh*'tan yapılan alıntılar içinse hem tezlerden hem de Mustafa Utku neşrinden istifade edildi. Ayrıca eserin Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi Koleksiyonu 513-515 numaralarda bulunan Bulak baskısından (İsmail Hakkı Bursevî, 1256) da alıntılar yapıldı. Belirlenen inanışlar muhtevalarına göre gruplandırılarak yedi başlık altında incelendi.

4. Dinî Kişiliklerle İlgili İnanışlar

4.1. Bütün Varlıklar Kırk Senede Kemale Erişir

Çünkü tatvîr etti onu hikmet-i tadrîc ile/Kodu **kırk yıl** durdu onu nûr-ı şemse in'ikâs (830-31)

Hz. Âdem'in yaratılışı bahsinde söylenmiş olan bu beyitte onun balçığının kırk yıl güneş altında kaldığı ifade edilmektedir. Bursevî, bundaki hikmetin ne olduğu sorusuna cevap olarak iki muhtemel sebep ortaya koymaktadır. Birincisi peygamberlerin çoğuna ilahî vahiy kırkıncı senede geldiği için Hz. Âdem'in balçığının kırk sene süreyle güneşte bırakılmış olabileceğidir. İkincisi ise bütün varlıkların kemal bulmasının ancak "devr-i kâmil" ile, yani tam bir dönüş ile mümkün olabileceği şeklindedir. Bursevî, tam bir dönüşün kırk sene olduğunu belirtmektedir. Nitekim yedi gezegenin dönüşleri kırk yılda tamamlanır. Sonrasında bütün varlıkların kırk senede mükemmel hâle geldiği düşüncesini desteklemek için bazı misaller sunmaktadır.⁹ Örneğin çömlek yapılacak toprağın kırk sene terbiye edilmesi, Hindistan ağaçlarından olan öd ağacının güzel koku verebilmesi için de kesildikten sonra kırk sene yere gömülmesi gerekir. Bursevî'nin inanış kabîlinden ortaya koyduğu bu bilgiler kültürümüzde belirli sayıların, özellikle de kırk sayısının taşıdığı önemle yakından ilgilidir.¹⁰ Ayrıca *Muhammediye*'nin bir önceki beytinin şerhinde "*Yedide, kırkda ve yetmişde ba'zı havas konulmuşdur ki gayrı 'adedlerde yokdur.*" cümlesini sarf etmektedir (Karavelioğlu, 1999, 152; Utku, 2000, 1/232-233).

4.2. Hindistan'ın Kokuların Kaynağı Olması

Akardı yaşı çün etti hatîât/Biterdi **zencebil ıssı nebâtât** (1237)

Bu beyitte Hz. Âdem'in cennetten çıkarıldıktan sonra döktüğü

⁹ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi* adlı kitabında kırk sayısı ile ilgili Batı ve Doğu kültüründeki müktesebatı "Hazırlanma ve Tamamlanma" başlığı altında incelemiştir (2022, 236-243). Genel anlamda kırk sayısının bir bekleme ve hazırlanma süresi olarak değerlendirilmesi bu inanış noktasından bakıldığında dikkat çekici bir nitelik taşımaktadır.

¹⁰ *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*'nda (Şentürk, 2016, 96) Âdem maddesine ait bir özellik olarak "balçığının kırk yıl güneşte kalması" hususu *Ferahu'r-Rûh* kaynaklı olarak ele alınmıştır.

gözyaşlarından zencefil ve diğer bazı hararet verici otların¹¹ bittiğine değinilmektedir. Beytin şerhinde ise “*Rivayetde gelmiştir ki...*” denilerek Hint beldelerinin güzel kokuların ve güzel kokulu ağaçların kaynağı olması Hz. Âdem’e bağlanmıştır. Söz konusu rivayete göre, Hz. Âdem yeryüzüne indiğinde üzerinde cennet ağaçlarının yapraklarından bir yaprak bulunuyordu. Rüzgâr o yaprağı Hint beldelerine doğru uçurduğu için Hindistan güzel kokuların kaynağı oldu. Ayrıca Hz. Âdem’in gözyaşından da zencefil, sandal, dikenli ardiç ve kâfur ağaçları ortaya çıktı ve Hindistan çölü kokulu ağaç çeşitleri ile doldu (Karavelioğlu, 1999, 237; Utku, 2000, 1/337).

Bu inanişaya başka bir beytin şerhinde bir kez daha temas edilmiştir. “*Yedi ol yaprağı âhû yaşı âsilere şeffâ’* (1329)” mısraında geçen şeffâ’ kelimesi açıklanırken Hz. Âdem’in üzüntüyle çok fazla gözyaşı döktüğü ve onun gözyaşlarında misk kokusu bulunduğu üzerinde durulmuş, Hindistan’ın koku çeşitlerinin kaynağı olmasının bundan ileri geldiği belirtilmiştir (Karavelioğlu, 1999, 259; Utku, 2000, 1/361-362).

4.3. Gözyaşından İnci ve Mercan Oluşumu

Akardı **gözlerinden yaş** ile kan/Denizlerde olurdu **dürr ü mercân** (1239)

Muhammediye’nin bundan önceki beyitlerinde Hz. Âdem’in döktüğü gözyaşlarından zencefil ve hararet verici bazı otların ortaya çıktığı belirtilmişti. Aynı şekilde Hz. Havva’nın gözünden dökülen yaşlarla denizlerdeki incilerin oluşumu, kanlarla da mercanların oluşumu ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla çok üzüntü ve acı duymak manasına gelen “kan ağlamak” tabirine vurgu yapılmıştır. Şârih, “...enbiyâ ve evliyâyı teşrif için bu makûle hârik-ı ‘âde umûr zuhûr eder.” şeklinde bir açıklamayla bu tür olağanüstü durumların peygamberleri ve velileri teşrif etmek için ortaya çıkmış olduğunu vurgulayarak *Kıyas-ı Enbiyâ* adlı eserde de Hz. Havva’nın gözyaşından karanfil ve hoş kokulu nesnelere meydana geldiğinden bahsedildiğini ilave etmektedir (Karavelioğlu, 1999, 237; Utku, 2000, 1/337-338). Aynı inanişaya *Muhammediye*’nin başka bir beytinde de rastlanmaktadır: *Firâkında yakardı çünkü dil cân/Olurdu gözü yaşı lü’lü mercân* (1279)

4.4. Dillerin Çeşitlenmesi

Dedesî Şis’e benzerdi müşekkel/Hem ol yazdı cihanda **hattı evvel** (1449)

Beytin ikinci mısra’ı şerh edilirken dillerin çeşitlenmesi ve çoğalması ilk insan ve ilk peygamber olmasından ötürü Hz. Âdem’le ilişkilendirilmiştir. Buna göre Hz. Âdem on iki farklı yazı çeşidi kullanmıştır: *Arabî, Fârisî, Süryânî, İbrânî, Himyerî, Yunânî, Rûmî, Kıbtî, Berberî, Endülîsî, Hindî, Sînî*. Bu on iki yazı çeşidi ile kerpiçler üzerine yazılar yazdırarak o kerpiçleri pişirmiş ve yere gömmüştür. Tufan hadisesinden sonra bu yazılı kerpiçler kimin eline geçtiyse ona göre yazmış,

¹¹ Yazıcıoğlu Ahmed’in *Envârü’l-Âşıkîn* adlı eserinde aynı hadise şöyle anlatılmıştır: “*Nitekim Âdem uçmak firâkından ağlardı zencebil ve ıssı otlar biterdi.*” (Uğur, 2019, 260). Buradaki “ıssı ot”, *Muhammediye*’deki “ıssı nebâtât” karşılığı olup *Tarama Sözlüğü*’ne göre “biber” manasına gelir (Türk Dil Kurumu, 2009, 3/1984).

dolayısıyla farklı diller ve yazı çeşitleri yayılmıştır (Karavelioğlu, 1999, 294-295).

Dillerin çeşitlenmesi ile ilgili bir diğer inanış da Hz. İbrahim'in davetçi olarak gönderildiği Nemrud'la ilgilidir. *Muhammediye*'de Hz. İbrahim kırk yaşına gelince Cenab-ı Hakk'ın onu Nemrud'a gönderdiği, ancak Nemrud'un ilahi daveti kabul etmediği için "çarhının yıkıldığı" belirtilmektedir. O zamana kadar yalnızca Süryani dili konuşulurken bu hadiseden sonra yetmiş iki dilin ortaya çıktığı ve sonra gelenlerin bu dilleri konuştukları anlatılmaktadır:

Kaçan kim kırkına erdi onu Nemrûd'a gönderdi/İşittin **çarhı** yıkıldı çün etti Hak'tan istinkâf

Ona dek cümle Süryânî dilince söylenirdi söz/Belirdi **yetmiş iki dil** cihânı tuttular ahlâf (1462-63)

Ferahu'r-Rûh'ta ise çarh kelimesi yerine "sarh" (köşk, saray, büyük bina) kelimesi verilerek açıklanmıştır. Buradaki açıklamaya göre "Sarh-ı Nümrüd" Babil'de inşa edilmiştir. Yüksekliği dört bin zirâ' ve genişliği iki bin fersaktır. Nemrud'un bu sarayı yaptırma maksadı güya Tanrı ile vuruşmak, yeryüzünü zapt ettiği gibi gökyüzünü ve göktekileri de zapt etmektir. Fakat böyle bir hâldeyken bir rüzgâr eserek o sarayı temelinden koparmıştır. Sarayın tepesi denize gömülmüş, kalanı da Nemrud'un hanesi üzerine düşmüştür. Ve bu olayın heybetinden halkın lisanı çeşitlenmiştir. O zamana kadar Süryani dilinde konuşulurken yetmiş iki lisan ortaya çıkmış ve her kavim bunlardan biriyle konuşmuştur (Karavelioğlu, 1999, 304-305; Utku, 2000, 1/424-425).

4.5. Ashâb-ı Kehf'in İsimlerinin Faydaları

Getirdi sûre-i Kehf'de dedi **Ashâb-ı Kehf** kimdir/Dahi bildirdi Zü'l-karneyn ki gezdi şark u garb etrâf (2521)

Şerhte Ashâb-ı Kehf hakkında kısaca bilgi verildikten ve bunların isimleri sayıldıktan sonra Arapça bir kısım yer alır. Bu kısımda konu hakkında tefsirlerde daha ayrıntılı bilgi bulunduğu belirtilmiş, Nisâbü'rî'nin İbn Abbâs'tan aktardığı bir rivayete yer verilmiştir. Bu rivayete göre Ashâb-ı Kehf'in isimleri etrafında pek çok inanışın ortaya çıktığı görülmektedir. Söz konusu kısmın tercümesi¹² şöyledir:

"Kehf ashâbının isimleri talep, kaçınma ve yangın söndürme maksadıyla bir bez parçasına yazılıp ateşin ortasına atılırsa yangın söner. Çocukların ağlamasını kesmek için ise bir kâğıda yazılıp beşikteki çocuğun altına konur. Hasat için ise bir kâğıda yazılıp ekinin ortasında dikilen bir kazığa bağlanır. Çarpıntı, üç çeşit humma, baş ağrısı hastalıklarına karşı; zenginlik, şöret ve sultanlara yakın olmak maksadıyla sağ uyluk üzerine bağlanır. Zor doğum yapan kadının sol uyluğuna bağlanır. Aynı zamanda malı muhafaza etmek, denizde yolculuk ve öldürülmekten kurtulmak için kullanılır. Sa'dü'l-Müftî'nin *Havâşî*'sinde böyle yazılıdır." (Utku, 2002, 3/111)

Ashâb-ı Kehf'in isimleri ile ilgili inanışların bugün Anadolu'da hâlen yaygın

¹² *Ferahu'r-Rûh*'ta Arapça söylenen bunun gibi bölümlerin tercümeleri Mustafa Utku'nun çalışmasından alıntılanmıştır.

biçimde çeşitli uygulamalarla kendini gösterdiği bilinmektedir.¹³ Örneğin Altınışık ve Daştan ortak çalışmalarında Erzurum ilindeki bazı işletmelerde Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin yangından korunma, malın ve dükkânın korunması, müşteri çekme, rızık ve bereketin artması gibi amaçlarla çeşitli dua tablolarına yazılarak asıldığını tespit etmişlerdir (2023, 432).

4.6. Hurma Ağacının Yaratılması

Kişi ger **cenâbette** bir kılıcı/Teninden giderse işt dilini (5917)

Şerhte beden temizliği konusundaki bir hadis-i şerife¹⁴ yer verilerek temizlik neticesindeki fazlalıkların toplanmasının ve toprağa gömülmesinin müstehap olduğu belirtilmektedir. Ayrıca bunu yapmanın insana saygı göstermek ve sihir yapılmasından sakınmak için olduğu ilave edilmektedir. Sonrasında hurma ağacının yaratılması ile Hz. Âdem'in beden temizliği arasında bağlantı kurulmuştur. "*Rivayet edildi ki*" denilerek aktarılan inanışa göre Hz. Âdem tırnaklarını kesmiş, bıyıklarını tıraş etmiş, bedenini yıkamış ve bunların artıklarını toprağa gömmüştür. Cenab-ı Hak da bundan hurma ağacını yaratmıştır. Tırnaklardan hurma dalı, saçtan hurma lifi ve kirden de odun yaratılmıştır (Uzun, 2006, 141; Utku, 2007, 7/335).

5. Hayvanlarla İlgili İnanışlar

5.1. Hümanın Gölgesi Kime Düşerse Sultan Olur

Nazar kıldı ona ervâh-ı insân/**Kimi kim gördü başın oldu sultân** (186)

Muhammediye'de nûr-ı Muhammedî'nin yaratılması bahsinde bu nura bakıp da baş kısmını gören insan ruhlarının sultan olduğu belirtilmektedir. Şerhte ise bununla ilgili olarak insanın uzuvları içinde başın önemine binaen Muhammedî nurun başını görenlerin halk arasında başta bulunmasının lazım geldiğine değinilmiş, sonrasında söz hüma kuşuna getirilmiştir. Nûr-ı Muhammedî'nin mübarek başının sırrının hüma kuşuna emanet edildiği, bu nedenle hümanın gölgesi kimin üzerine düşerse o kişinin ya sultan ya da sultan gibi sözü geçen bir devletli kimse olacağına temas edilmiştir (Karavelioğlu, 1999, 54; Utku, 2000, 1/99-100). Burada Avnî mahlaslı şair Fâtiḥ Sultan Mehmed'in, cihan sultanlarının hükümdarı olmasını sevgilinin saçlarının hümasının gölgesinin kendi üzerine düşmesine bağlayan beytine de yer verilmiştir: *Aceb mi oldı-sa Avnî cihân sultânları hânı/Düşüpdür üstine sâye senüñ zülfüñ hümâsından* (İsmail Hakkı Bursevî, 1256, 1/25). Hümanın geçtiği başka bir beytin¹⁵ şerhinde bu kuşun havada yavru

¹³ Elbette ki burada verilen örnek, uygulamaya dönük örneklerden yalnızca biridir. Ashâb-ı Kehf'in isimleri etrafında gelişip şekillenen buna benzer pek çok halk inanışı mevcuttur. Söz konusu inanışlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Karaoğlu, 2019, 178-180).

¹⁴ "Peygamberlerin sünneti (fitrat) beştir -yahut beş şey fitrat gereğidir-: Sünnet olmak, kasıkları tıraş etmek, bıyıkları kırmak, tırnakları kesmek, koltuk altını temizlemek." (Uzun, 2006, 141).

¹⁵ Söz konusu beyit şöyledir: "*Ben hümâ-yı Hazretem toprak değildir cevherim/Gerçi birkaç gün kafes buldum bu topraktan misâl*" (3197)

çıkardığı, kemikle beslendiği ve dirisinin ele geçmediği gibi bazı dikkat çekici bilgilere yer verilmiştir (İsmail Hakkı Bursevî, 1256, 2/99).

5.2. Akbaba Bin Yıl Yaşar

Anda **herkes** sûretinde hep melek/Nice döner gör felek fevka'l-felek (439)

Âmil Çelebioğlu'nun (1996, 2/30) *Muhammediye* neşrinde “herkes” olarak geçen kelime *Ferahu'r-Rûh*'ta “kerkes” olarak kaydedilmiştir (İsmail Hakkı Bursevî, 1256, 1/35). Anlam bakımından “kerkes” daha uygundur. Zira eserde yerin ve göğün yaratılışı bahsinde (427. beyitten itibaren) her bir kat gökte bulunan meleklerin yüzleri tasvir edilmiştir. Örneğin birinci kat melekleri sığır, ikinci kat melekleri anka, üçüncü kat melekleri ise yukarıdaki beyitte de geçtiği üzere akbaba yüzlüdür. Şerhte *Hayâtü'l-Hayevân*'a¹⁶ göndermede bulunularak kerkese Türkçede *akbaba* dendiği, bin yıl yaşadığı ve bir günde doğudan batıya uçabildiği; bu mesafenin beş yüz yıllık yol olduğu belirtilmiştir (Karavelioğlu, 1999, 88; Utku, 2000, 1/147).

Klasik Türk şiirinde ihtiyarlık ve uzun yaşama sembolü olan akbabanın uzun ömürlü olarak ele alınışı, esasen leşle beslenen yırtıcı bir kuş olmasına rağmen etrafındaki diğer canlılara zarar vermemesine dayandırılır (Şentürk, 2016, 201-202). Çünkü yemeyi beklediği leşin başında başka bir yırtıcı varsa o çekilinceye kadar kalır ve ancak ondan sonra leşin yanına gelir (Ceylan, 2015, 28).

5.3. Ceylanların Misk Kaynağı Olması

Asâ Mûsâya verildi yüzük degdi Süleymâna/Yedi ol yaprağı **âhû** yaşı âsilere şeffâ' (1329)

Muhammediye'de Hz. Âdem'in cennetten çıkarıldığı zaman yanına dört nesne aldığı, bunların “asâ, hâtem, gözyaşı ve incir yaprağı” olduğu belirtilmektedir (b. 1327-29). Yukarıdaki beyit, bu nesnelere kimlere/nelere intikal ettiği ve ne tür faydalar sağladığı konusunda söylenmiştir. Beytin şerhinde ceylanlar hakkında önce Sûdî'nin *Hâfiz Dîvânî Şerhi*'nden alınan bazı bilgilere yer verilmiştir.¹⁷ Sonra *Hayâtü'l-Hayevân*'dan¹⁸ nakille, ahuların güzel koku kaynağı olmasını Hz. Âdem'le ilişkilendirilmiştir. Adı geçen eserde anlatıldığına göre, Hz. Âdem yer yüzüne indiğinde vahşi hayvanlar gelerek onu ziyaret etmiş ve duasını almıştır. Ceylanlar geldiğinde Hz. Âdem onlar için de dua edip mübarek eliyle sırtlarına dokununca bu hayvanlarda misk göbekleri (nevâfic-i misk) ortaya çıkmıştır. Diğer bazı hayvanlar durumu öğrenince aynı maksatla Hz. Âdem'e gelmiş, ancak aynı netice onlarda

¹⁶ Akbaba ile ilgili söz konusu bilgiler eserin *en-nesr* maddesinde “el-Emsâl” başlığı altında ele alınmıştır. Eserde akbabanın bin yıl yaşadığı belirtilmemiş olsa da uzun ömürlü olduğu, hatta bir kimsenin uzun ömürlü olduğunu ifade etmek için de “*Akbabadan daha uzun ömürlü.*” darb-ı meselinin kullanıldığı ifade edilmiştir (Kemâleddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, 2005, 4/58).

¹⁷ *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*'nun “ceylan” maddesinde (Şentürk, 2017, 408) Sûdî'nin *Hâfiz Dîvânî Şerhi*'nde verilen bilgiler bir araya toplanmış hâldedir. Bunlar incelendiğinde bir kısmının Bursevî'nin şerhine aynen alındığı görülüyor.

¹⁸ Söz konusu hikâye, eserin *ez-zabyu* [ahu] maddesinde anlatılmaktadır (Kemâleddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, 2005, 3/65).

gerçekleşmemiştir (Karavelioğlu, 1999, 258-259; Utku, 2000, 1/361). Dolayısıyla ceylanlardan misk elde edilmesinin sebebi olarak Hz. Âdem'in dua ederek eliyle onların sırtlarını mesh etmesi gösterilmiştir.

5.4. Harem'in Güvercinleri

Geldi bu kez bir ankebût ağ gerdi fi'l-hâl kapıda/İki **güvercinler** gelip yaptı yuva tuttu makâm (2561)

Hz. Peygamber'in hicret esnasında Hz. Ebûbekir'le beraber sığındıkları mağaranın girişine iki güvercinin yuva yaptığına dair bir rivayet bulunmaktadır. Yukarıdaki beytin şerhine göre, bu iki güvercin Hz. Peygamber mağaradan çıkıp Medine tarafına hicret edince Harem'e varıp orayı yurt edinmiş ve Hz. Peygamber onlar hakkında bereket ile dua etmiştir. Bu sebeple bazı âlimler Harem'de bulunan güvercinlerin o iki güvercinin neslinden olduğunu düşünmüşlerdir. Bazı âlimler ise Harem güvercinlerinin Hz. Nûh'un güvercininin neslinden olduğunu ifade etmişlerdir. Zira Hz. Nûh, tufandan sonra yeryüzünün durumundan haber getirmesi için güvercini göndermiş, güvercin Harem'in olduğu vadiye gelip ayakları kırmızı çamura bulaşmış bir hâlde geri dönünce ona bereket ile dua edip Harem'de yuva tutmalarını sağlamıştır. Harem güvercinleri ile ilgili olarak bu iki görüşe yer verildikten sonra güvercinin ayağındaki kırmızılığın Harem vadisindeki kırmızı çamurun izi olduğu ve boynundaki halkanın da Hz. Nûh'un mesh ettiği yer olduğu söylenmiştir (Karavelioğlu, 1999, 714-715; Utku, 2002, 3/138-139). Hem tufan hadisesindeki habercilik rolü hem de Hz. Peygamber'in hicreti esnasında yaşandığı aktarılan bu hadisedeki koruyuculuk rolü güvercinlerin insanlar için sevimli kuşlar telakki edilmesinde ve Müslümanlar arasında şöhret bulmasında etkili olmuştur (Ceylan, 2015, 107, 142).

5.5. Hedîl İçin Ağlayan Güvercinler

Ağladılar ehl-i beyti cümlesi feryâd edip/Fâtıma edip nidâ vâ-vahşetâh etti **niyâh** (3811)

Ferahu'r-Rûh'ta "niyâh" kelimesi "Sagu sagmak yani meyyit üzerine ağlayıp ahlâkın ve mehâsinin addeylemek burada murâd bukâ-i mücerreddir zirâ niyâhat menhîdir." şeklinde açıklanmış ve *Hayâtü'l-Hayevân'da*¹⁹ geçen bir rivayete yer verilmiştir (İsmail Hakkı Bursevî, 1256, 2/211; Utku, 2004, 5/236):

Hazret-i Nûh (AS) zamânında Hedîl dirler bir kebûter-beçe var-idi bir gün sibâ'-ı tayrdan biri anı sayd eyleyüp götürdü bu sebeple güvercinler ilâ yevmi'l-kıyâm anın mâtemin iderler ve firâkla nevhalar gösterürler."

*Kâmûs Tercemesi'*nde "hedîl" kelimesine *güvercin kuşunun âvâzı, güvercin ötmek ve erkek güvercin yavrusu* manaları verilmiştir. Ayrıca Nûh peygamber zamanında bir güvercin yavrusu olduğu, susuzluktan öldüğü ya da yırtıcı kuşlardan biri tarafından avlandığı için hâlen dahi bütün güvercinlerin onun için

¹⁹ Eserin *el-hedîl* maddesinde anlatılmaktadır (Kemâleddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, 2005, 4/153-154).

ağlayıp feryat ettiği belirtilmiştir (Mütercim Âsım Efendi, 2014, 5/4825).

Bu rivayetlere göre güvercinlerin ötüşleri, bir çeşit ağıt yakma ve feryat etme olarak düşünülmüş, bunun sebebi olarak güya Hedîl adlı güvercinin avlanmasından diğer güvercinlerin kıyamete kadar üzüntü duyacak olmaları gösterilmiştir. Bursevî de bu konuyla ilgili şu dörtlüğü söyleyerek güvercinlerin feryadına göndermede bulunmuştur: *Rûzgâr aldı elimden gül-i sad-bergimi/Bülbül-i cânıma kâr itdi benim hâr-ı cefâ/Çün kebûter iderim nevha demâdem zîrâ/Âşiyân-ı dilime konmadı bir murg-ı safâ* (İsmail Hakkı Bursevî, 1256, 2/211).

5.6. Karganın Uğursuz Sayılması

Garîbe mededsiz ehsân edin/Sözümü tutun doğru yola gidin (3849)

“Garîb” kelimesine şerhte *vatanından uzak olan kişi* anlamı verilmiştir. Vatanından uzak düşmek *gurbet*, vatanından uzak olan ise *gurâbü'l-beyn* [ayrılık kargası] olarak adlandırılmıştır. Sonrasında bununla ilgili olarak *el-Mekâsîdü'l-Hasene* adlı eser kaynak gösterilerek Arapça alıntılanan kısımda karganın ayrılık manası taşımasından ötürü uğursuz sayılmasıyla ilgili inanışa yer verilmiştir. Buna göre “*Nûh (AS) kargayı su araması için gönderdiğinde gitmiş ve geri dönmemiştir. Bu sebeple kargayı uğursuz saymışlar, onun isminden 'gurbet' manası çıkartmışlardır.*” Arapça kısımdan sonra Hz. Nûh'a atfedilen ve kendisine verilen vazifeyi yerine getirmeyen söz konusu karganın suretinin Kurtuba camisinde nakşedilmiş olduğuna dair bir rivayete yer verilir: “*Dimişlerdir ki diyâr-ı Mağribde Kurtuba şehrinin câmi'inde bir sûtân vardır anda yed-i kudretle gurâb-ı Nûh'un sûreti tasvîr olunmuşdur.*” Bursevî bununla ilgili olarak şu dörtlüğü söylemiştir: “*Kim ki hıdmetde kusûr ide bir gün/Sanma dillerde hüsn-i yâd bula/Yazdı Hak resm-i gurâb-ı Nûhı/Levh-i âlemde tâ ki 'ibret ola*” (İsmail Hakkı Bursevî, 1256, 3/214; Utku, 2004, 5/247).

Ayrılık kargası adlandırılmasına konu olan karga cinsi, Türkçede *alakarga* olarak karşılıyor olsa da “gurâbü'l-beyn” Arap edebiyatında fiziksel olarak farklı özelliklerde tanımlanmıştır.²⁰ Ancak bu ismi almasının sebebi yaygın kanaate göre Hz. Nûh'un gemisinden ayrılan ilk hayvan olmasıdır. Aynı şekilde Hz. Nûh tarafından keşif için gönderilen, ancak geri dönmeyen karga için söylenen *gurâbü Nûh* (Nûh'un kargası) sözü, dönmesi mümkün olmayan kimse için Arapçada mesel olarak kullanılmıştır (Kavak, 2013, 120-122).

Osmanlı Şiiri Kılavuzu'nda “gurâbü'l-beyn” olarak adlandırılan karganın *alaca karga*, yani *saksağan* olduğu; bu tabirin de mecazen *nefret edilen, uğursuz kimse* manasına geldiği belirtilmiştir. Ayrıca her şeyin keskin tarafına *gurab* denmesi sebebiyle ara bozucu insanlar için bu tabirin kullanılmış olabileceği değerlendirilmiş, esasen Arapların tetayyur denilen kuş falından uğursuzluk manası çıkardıkları için böyle bir anlam kazandığının rivayet edildiği, gurâbü'l-

²⁰ *Kâmûs Tercemesi*'nde de “gurâbü'l-beyn” tabir edilen karganın tanımlanmasında belirlilik bulunmayıp *alakarga* veya *ekin kargası* denilen burnu ve ayakları kırmızı olan karga olduğu belirtilmiştir (Mütercim Âsım Efendi, 2014, 6/5297).

beyn tabirinin yalnız başına da *ayrılık* manasına geldiği ifade edilmiştir (Şentürk, 2021, 353).

5.7. Baykuşun Uğursuz Sayılması

Bu kez **baykuş** öter ki hayy lâ-yemût/Bu kez perde-dâri-durur ‘ankebût (5799)

Bu beyit, İstanbul’un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmed’in eski Bizans imparatorlarının harap olmuş saraylarını gördüğünde söylemiş olduğu belirtilen “*Bûm nevbet mî zened ber-târem-i Efrâsiyâb/Perdedârî mî koned der-kasr-ı Kayser ‘ankebût*”²¹ (Onay, 2000, 205) şeklindeki Farsça beyitten ilhamla yazılmış gibidir.²² Baykuşun bulunduğu yerin viran olacağı, bunun hane sahibinin ölümüne bir işaret olduğu yaygın bilinen bir inanıştır. *Ferahu’r-Rûh*’ta baykuşun viraneyi mesken edinip ötmesinin “*Hayy u lâ-yemût olan ancak Allah’tır.*” manasına işaret ettiği belirtilir. Devamında *İnsânü’l-‘Uyûn* adlı esere göndermede bulunulan Arapça bir kısım gelmektedir. Bu kısmın tercümesi şöyledir:

Süleymân’dan (AS) nakledilir ki; kuşlar arasında âdemoğluna karşı baykuştan daha açık sözlü ve şefkatlisi yoktur. Bir harabeye konduğunda der ki: Hani nerede o dünyada nimetlenenler orada çalışıp çabalayanlar? Âdemoğluna yazıklar olsun! Önlerinde belalar döşenmiş bir hâldeyken nasıl da uyuyorlar. Ey gafiller, sefere hazırlanın (Uzun, 2006, 112).

Bursevî, bundan dolayı baykuşu uğursuz saymamak gerektiğini; ancak bir yanılma eseri olarak halk arasında uğursuz sayıldığını belirtir. Söz konusu inanışla ilgili olarak baykuş gibi kuşların ve bütün varlıkların yaratılışlarında bazı hâllere işaret bulunabileceği, baykuşun da özelliğinin öttüğü yerin viranlığı olabileceği şeklinde bir yorum getirmektedir (Uzun, 2006, 112-113; Utku, 2007, 7/304). Ayrıca Sa’dî ve İbn Kemal’den verdiği örnek iki şiirle baykuş-hüma tezadına dikkat çekmiştir. Zira Klasik Türk şiirinde gölgesi uğurlu sayılan ve devlet kuşu olarak bilinen *hüma* ile uğursuzluk getirdiğine inanılan *baykuş* arasında genellikle bir tezat oluşturulmuştur (Şentürk, 2017, 123). Sa’dî’nin beyti şöyledir: *Kes neyâbed be-zîr-i sâye-i bûm/Ver humây ez cihân şevd ma’dûm*.²³ İbn Kemal’den alınan kıt’a²⁴ ise Sa’dî’nin beytinin aynı vezinle tercümesi gibidir: “*Uçdu ise hüma yuvasından/Yirine konmağa komañ bûmı/Dimesinler görenler ol şûmı/Ol hüma yirine konan bu mı*” (Uzun, 2006, 112-113).

5.8. Hüdhüdden Tütsü Olarak Faydalanmak

Biri neml-i Süleymândır alısar/Birisi **hüdhüd-i Belkîs** olısar (6244)

Hüdhüd, *çavuş kuşu* veya *ibibik* olarak da bilinir. Kur’ân-ı Kerîm’de Neml suresi 20. ayetten itibaren Hz. Süleymân ile hüdhüdün kıssası anlatılır. Bu

²¹ Efrasiyab’ın çadırında baykuş nevbet çalıyor. Kayser’in sarayında örümcek kapıcılık ediyor.

²² *Ferahu’r-Rûh*’ta da “*Bu kez perde-dâri-durur ‘ankebût*” mısra’ının şerhinde söz konusu Farsça beyit örnek verilmiştir (Uzun, 2006, 113-114).

²³ “*Sahn-ı âlemde hüma sâyesi yoktur diyerek/Baykuşun gölgesini kimse penâgâh etmez*”. (Uzun, 2006, 112)

²⁴ Bu kıt’a, *Kemâl Paşazâde Divânı* neşrinde “Ekler” başlığı altında (Saraç, 2021, 396) yer almaktadır.

sebepten *murg-ı Süleymân* olarak da anılır. Zira Hz. Süleyman ile Belkis arasındaki haberleşmeyi hüdhüd sağlamıştır. *Muhammediye*'de cennete girecek on çeşit hayvan arasında "Sebe melikesi Belkis'ın hüdhüdü" de sayılır. Şerhte ise hüdhüdle ilgili olarak ibiğinden tütsü yapılırsa deliyi delilikten kurtaracağı, aynı şekilde etinden tütsü yapılırsa da kadından bağlanmış ve büyü yapılmış kimseyi bu sıkıntısından kurtaracağı belirtilmiştir. Hüdhüde dair bu inanışa kaynak olarak Demîrî'nin *Hayâtü'l-Hayevân*'i²⁵ gösterilmiştir (Uzun, 2006, 240; Utku, 2007, 7/434). Halk hekimliği uygulamalarının bir örneği olarak değerlendirilebilecek bu inanışa benzeri olarak hüdhüd etrafında gelişmiş pek çok halk inanışı bulunmaktadır.²⁶

6. Bitkilerle İlgili İnanışlar

6.1. Buğday Tanesinin Küçülmesi

Dâne kim Âdem yedi ger gevher olsa bakmayam/Etmeyem hergiz nazar görür isem zerrîn-cibâl (3199)

Muhammediye'nin "Kıssatü Fethi Mekke" başlığı altında söylenmiş olan bu beyitte Hz. Âdem'in cennette iken yediği yasak meyve konusuna değinilmiştir. Beytin şerhinde "dâne" kelimesi ile buğday ağacının meyvesinin kastedildiği ve Hz. Âdem'in yediği söz konusu meyvenin o olduğu belirtilmiştir. Esasında bu meyvenin testi büyüklüğünde olduğu ve zamanla derece derece küçüldüğü, ahir zamanda da mısır tanesi kadar kalacağı; bunun da insanların küfür, şirk ve günahlarının neticesinde olduğu ifade edilmiştir:

Dânenen murâd buğday ağacının dânesidir ki Âdem (AS) Cennetü'l-Me'vâda anı tenâvül itdi. Dimişlerdir ki ol ağacın bî-hisâb dalları ve her dalında nice sünbülesi var idi ki her sünbülenin dâneleri büyük destiler kadar idi, râyihada misk gibi ve südden beyâz ve 'aselden lezzetlü idi. Âdem zemîne hübüd itdükte Mîkâ'îl (AS) ol şecerenin sünbülesinden getirüp Âdem anı hars eyledi ve Âdem, Şîs ve İdrîs zamânında buğdayın her dânesi deve kuşu yumurtası kadar idi. Sonra halk küfrân-ı ni'am-i İlähiyye oldukda tedrîcle noksân-pezîr olup İlyâs (AS) gününde tavuk yumurtası kadar oldu. Sonra Hz. İsâ (AS) zamânında güvercin yumurtası mikdârına tenezzül itdi ve Hz. Yahyâ (AS) şerbet-i şehâdet nûş itdükte funduk kadar kaldı ve Hz. Uzeyr (AS) asrında nohud cüssesine girdi ve bizim günümüze gelince dahı noksân buldu. Dimişlerdir ki zamân-ı ahir olunca daru dânesi kadar kalsa gerekdür. Pes bu tenezzülât ve mahv-ı berekât küfr ü şirk ü ma'âsinin âsâridir (İsmail Hakkı Bursevî, 1256, 2/101).

Buğday tanesinin küçülmesinin insanların kendi günahlarının neticesinde gerçekleştiği hususu "Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirmeye kadar Allah, onlarda bulunanı değiştirmez." (*Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 2017, er-Ra'd 13/11) mealindeki ayet-i kerime ile ilişkilendirilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili

²⁵ Eserin *el-hüdhüd* maddesinde "el-Havâss" başlığı altında anlatılmaktadır (Kemâleddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, 2005, 4/150).

²⁶ Söz konusu halk inanışları için bk. (Ceylan, 2015, 127-128).

olarak Bursevî (1256, 2/101) "li-muharririhî" kaydıyla şu beyti söylemiştir: *Olah halk-ı cihân Hâlık 'âk/Kesilüp dâne oldı âb zü'âk.*²⁷

6.2. Reyhan Nezle ve Baş Ağrısına İyi Gelir

Makâmın cennet ola ravh u **reyhân**/'Ayân ola cemâl-i vech-i Sübhân (3999)

Beyitte geçen "ravh u reyhân" sözü ile Vâkı'a suresinde yer alan "*Feravhun ve reyhânun ve cennetu na'îm(in): Ona rahatlık, güzel rızık ve Na'îm cenneti vardır.*" (56/89) mealindeki ayet-i kerimeye işaret edilmektedir. Beytin şerhinde "reyhân"ın manası *Kâmûsü'l-Muhî't*'ten Arapça olarak alıntılanmıştır. İlgili kısmın tercümesi şöyledir: "*er-reyhân: Fesleğen ta'bîr olunan hoş-bû nebâta denir, 'âlâ-kavlin mutlakan hoş-bû olan nebâta yâhud uçlarına yâhud yapraklarına denir ki mahall-i râyihadır.*" (Mütercim Âsım Efendi, 2013, 2/1134). *Ferahu'r-Rûh*'ta ise buradan hareketle "*İkinci tefsîre göre reyâhîn-i tayyibenin cümlesine ism olmuş olur. İhtâruhu Ni'metu'llâh fî lügatihi.*" (İsmail Hakkı Bursevî, 1256, 2/228) cümlesiyle güzel kokuların hepsine reyhân dendiği, Nimetullah lügatinde de bu mananın tercih edildiği belirtilmiştir. Sonra reyhânla ilgili olarak *Hayâtü'l-Hayevân*'da geçen bir hikâyeye²⁸ yer verilmiştir:

Denildiğine göre Kistrâ Nûşirevân eyvanında otururken bir yılan, yavrularını yemek için kapıların üzerindeki bir güvercin yuvasına birden saldırdı. Yılana bir ok atıldı ve öldürüldü. Aradan birkaç gün geçtikten sonra güvercin gagasında bir tane ile geldi. Onu Nûşirevân'ın önüne bıraktı. Taneyi aldılar, Nûşirevân onun toprağa ekilmesini emretti. Bu taneden o bölgede hiç bilinmeyen bir reyhân bitti. Nûşirevân, güvercinin bize getirdiği şey ne iyi oldu. Melik, nezlesi ve baş ağrısı çok olan birisiydi. Reyhânı kullandı ve ondan çok istifâde etti. *Hayâtü'l-Hayevân*'da böyledir (Utku, 2004, 5/306).

Her ne kadar *acayib ve garâyib* türünde de olsa bu hikâyeden fesleğenin ilk olarak Nûşirevân zamanında bulunduğu ve nezle ile baş ağrısına iyi geldiğine dair bir inanın söz konusu olduğu anlaşılıyor. Ayrıca bu inancı da halk hekimliğinin bir örneği olarak ele almak mümkündür.

6.3. Dünyada İlk Biten Serviler

Bitmiş anda nice türlü hûb ağaç/Benzemez **serv** ü sanavber sâc ü âc (6759)

Muhammediye'de "El-Mevtınu'r-Râbi' es-Sırât (Dördüncü Yurt, Sırat)" başlığı altında cennet ağaçlarının tasvir edildiği bir kısımda geçen bu beyitte söz konusu ağaçların dünyadaki *serv*, *sanavber*, *sâc*²⁹ gibi ağaçlara benzemediği ifade edilmektedir. *Ferahu'r-Rûh*'ta ise *serv* ağacının ilk defa ortaya çıkışı ile ilgili bir

²⁷ Dünya halkı Yaratan'a isyan ettiğinden beri buğdayın bereketi azaldı, sular ise tuzlu hâle geldi/acılaştı.

²⁸ Söz konusu hikâye eserin *el-hayye* (yılan) maddesinde anlatılmaktadır. Kissanın kaynağı olarak Kazvinî'nin *'Acâyübü'l-Mahlûkât'* gösterilmiştir. Ayrıca *Ferahu'r-Rûh*'ta Nûşirevân'a reyhân tohumunu getirenin bir güvercin olduğu anlatılmaktayken *Hayâtü'l-Hayevân*'daki hikâyede söz konusu tohumu getiren yılan (Kemâleddin Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, 2005, 2/173-174).

²⁹ Hindistan'da yetişen, kerestesi çok sert ve değerli iyi cins ağaç (Ayverdi, 2011, 3/2652).

hikâyeye yer verilmektedir:

Dimişlerdir ki Benî-İsrâ'îlden bir kimse bir ırmakda cenâbet-i zinâdan iğtisâl itmek murât itdikde ırmak aña hitâb idüp Allâhdan hayâ itmez misin diyü tevbih idicek şahs-ı mezbûr tâ'ib ve müstağfir olup on iki nefer 'ibâd ile kemer-i ictihâdi der-miyân itdi. Ba'd-i zamân ol nehirden 'ubûr itmek murâd itdiklerinde sâhibü'l-iğtisâl istihyâ'-i tahallûf eyledi yine nehirden âvâz geldi ki sizden biriñiz veledine gazab itse tevbesin kabûl ider. Pes siziñ dahı tevbeñiz makbûldür. Velâkin leb-i cûda oturup 'ibâdete meşğul oluñuz didi. Bunlar dahı bu güftâr-ı tenbîh-eserden mütenebbih olup ta'yîn olunan mevzi'de 'ibâdet iderlerken bir gün sâhibü'l-iğtisâliñ gûşına hitâb-ı *irci'î* vârid olup orada vedâ'-ı 'âlem-i fânî kıldı. Nehri-i mezkûr bunlara tekrâr hitâb idüp meyyiti benim kenârıma defn idiñiz didi. Anlar dahı defn idüp sabâh oldukda gördüler ki kabri üzerinde on iki 'aded sevr ağacı bitmiş. Dimişlerdür ki dünyâda ibtidâ biten servler bunlardur ki ol on iki nefer 'ibâdiñ çemenistân-ı dilleriniñ ter ü tâzeliği nişânı ve teveccühleriniñ Hakka doğru ser çekdiğiniñ 'alâmetidir. Sonra bakiyye dahı birer birer vefât itdikçe orada defn olunup ziyâretgâh-ı Benî-İsrâ'îl oldu (İsmail Hakkı Bursevî, 1256, 3/177).

Olağanüstü olaylarla örülü olan bu hikâyeye bakıldığında servi ağacının tövbe ve istiğfar eden bir kimsenin ölümü neticesinde, cenazesinin defnedildiği yerden ortaya çıkmış olması dikkat çekmektedir. Ayrıca bu ortaya çıkış bir kulluk nişanesi olarak değerlendirilmiştir. Tövbe ve istiğfar ederek nefis mücadelesine koyulmak, tövbelerin kabul olması, belli bir mekânda sürekli olarak ibadetle meşgul olmak gibi tasavvufi öğeler de ayrıca göze çarpmaktadır. Bu inanış, geçmişten günümüze yaygın biçimde görülen mezarlıklara servi ağacı dikilmesi geleneğini de akla getirmektedir.

6.4. Safran Olan Eve Kertenkele Girmez

Sıvası misg-i ezferdir turâbı **za'ferândandır**/Taşı lü'lûyile yâkût nazîrin görmedi ebsâr (7047)

Bu beyit *Muhammediye*'de cennet makamları ve derecelerinin anlatıldığı (7042. beyitten itibaren) kısımda bulunmaktadır. Beyitte geçen "za'ferân"la ilgili olarak şerhte *Kâmûsü'l-Muhî'te* göndermede bulunularak tek cümlelik Arapça bir açıklamaya yer verilmiştir (İsmail Hakkı Bursevî, 1256, 3/213). *Kâmûs Tercemesi*'nde za'ferân için şöyle denilir: *Dârû-yı ma'rûf ismidir ki 'avâmm-ı Türkîde safran ta'bîr ederler. Bulunduğu hâneğe sâmm-ı abras dâhil olmaz.*" (Mütercim Âsım Efendi, 2013, 2/1980). Buna göre safran bulunan eve "samm-ı abras" giremeyeceğine dair bir inanış olduğu anlaşılmaktadır. Samm-ı abras "*alacalı muzır kertenkele, keler*" (Mehmed Salâhî, 2019, 2/11) manasına gelmektedir.

Safranla ilgili olarak şerhte geçen ve *Kâmûsü'l-Muhî'te* işaret eden Arapça cümle,³⁰ Betül Başlı'nın (2005, 175) tez çalışmasında "*Evde bulunduğu oraya*

³⁰ Safranla ilgili hususun, *Hayâtü'l-Hayevân*'da da *el-vezâğa* maddesinde "*İçinde safran kokusu olan eve alaca keler giremez*". (Kemâleddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, 2005, 4/210) cümlesiyle aynen ifade edildiği görülmektedir.

kertenkele girmez.” şeklinde çevrilirken Mustafa Utku'nun (2009, 8/251) çevirisinde *“Bir evde za'feran varsa oraya sam lekesi, (abras) hastalığı giremez.”* şeklindedir. Esasen bu iki çeviri birbirini tamamlamaktadır. Zira baras denilen alaca hastalığına bu kertenkele cinsinin sebep olduğu belirtilmiştir. Bununla ilgili olarak *Hayâtü'l-Hayevân*'da sâmmu abras anlatılırken tuz içerisinde yuvarlandığı zaman o tuzun, yiyen kişinin baras hastalığına yakalanmasına sebep olan bir maddeye dönüştüğü ifade edilmiştir (Kemâleddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, 2005, 2/500). *Kâmûs Tercemesi*'nde ise “sâmm-ı ebras”ın *vezeğat* denilen canlının büyüğüne dendiği, kertenkeleye benzeyip siyah benekleri bulunduğu, çok pis ve zararlı olduğu ve *“deminden bedene isâbet eylemesi illet-i barası mûcib bir alaca keler”* olduğu belirtilmektedir (Mütercim Âsım Efendi, 2013, 3/2880). Buradaki bilgiye göre ise bu hayvanın kanının insan vücuduna bulaşması alaca hastalığına sebep olmaktadır.

6.5. Nar Çiçeği Yutmak Göz Ağrısına Faydalıdır

Ona girmezler illâ kim girerler üç bölük insân/Nebîler birle siddikler şehîdler ey yüzü **gülnâr** (7060)

“Gülnâr” beyitte yüz için benzetmelik ögesi olarak kullanılmıştır. Şerhte bunun *“nar çiçeği ve kiraz yemişi”* manasına geldiği belirtilerek sağlık için bir faydasından bahsedilmiştir. *Kâmûsü'l-Muhît* kaynak gösterilerek Arapça verilen bilgiye göre *“olabildiğince en küçüklerinden üç tane yutan o sene göz ağrısı ve göz iltihabı çekmez.”* (Utku, 2009, 8/253). Fesleğenin nezle ve baş ağrısına iyi geldiğine dair inanış gibi bunu da bir çeşit halk hekimliği örneği olarak değerlendirmek mümkündür.

7. Kıymetli Taşlarla İlgili İnanışlar

7.1. Yüzük Taşındaki Akik, Yakut ve Zümrütün Faydaları

Gâh giyerdi **hâtem** ü huf na'l ol/Gâh kara tülbent sarınırdı resûl (1960)

Şerhte hatem (mühür/yüzük) ile ilgili olarak inanış kabîlinden bazı açıklamalara yer verilmiştir. Buna göre yüzük taşı akikten olursa gamın giderilmesine vesile olur; yakut vebadan ve yıldırımdan korur, hafakan ve vesveseleri defeder; zümrüt ise fakirliği giderir. Ayrıca bir sonraki maddede de değinileceği üzere yılan ve akrep zümrüt taşıyandan kaçır, yılan zümrüt görürse gözü kör olur (Karavelioğlu, 1999, 470; Utku, 2001, 2/216).

Kaşında yakut bulunan yüzük taşıyanların vebadan ve yıldırımdan korunacağına dair inanışa Muhammed b. Mahmûd-ı Şîrvânî'nin *Tuhfe-i Murâdî*'sinde de tesadüf edilmektedir: *“Kızıl yâkûtı yüzük kaşında ve hamâyılda götürenlere vebâ ve tâ'ûn 'illeti vâki' olmaz, sâ'ikadan emîn olurlar, gözlerde ve gönüllerde 'aziz ve şîrîn gözükürler.”* (Argunşah, 1999, 113-114). Aynı eserde akik taşı yüzüğün uğurlu sayıldığı ve faydalı olduğu, zira Hz. Peygamber'in hadislerinde de geçtiği belirtilmiştir (Argunşah, 1999, 163).

7.2. Yılan ve Akrep Zümrütten Kaçar

Döşedi bu **zümürüd**in ferşi/Verdi sudan hayât ba'de memât (4322)

Ferahu'r-Rûh'ta yılan ve akrebin zümrüt taşıyan kimseden kaçacağı, hatta yılanın zümrüt görürse gözünün kör olacağı belirtilmektedir. Buna İranlı kaside şairi Zahîr-i Fâyâbî'nin bir rubaisi de örnek verilmiş olup tercümesi şöyledir: “*Şahın düşmanları arslan gibi güçlü olsa da ordusu ve hizmetkârları karıncalardan çoktur. Ey şah, senin kılıcın zümrüttür, düşmanın engerek. Engerek yılanı zümrüde bakınca kör olur*” (Utku, 2006, 6/91-92).

Zümrütle ilgili inanışlar içerisinde yılanın gözünü kör edeceği hususuna yaygın bir biçimde tesadüf edilmektedir. Tahir Olgun, Ahmet Talât Onay'a yazdığı ve çeşitli beyitlerin izahını yaptığı bir mektubunda Ömer Hayyâm'ın bir rubaisinde geçen ve söz konusu inanışa telmihte bulunan şu mısralara temas etmiştir: *Derhokka-i la'l ez-ân zumurrud rîzem/Tâ dîde-i efî-i gamem kûr şevad (Beni yılan gibi sokağın gamın gözü kör olsun diye la'l hokkaya zümrüt dökerim; yani ağızıma esrar atarım.)*” (2012, 74).

Mustafâ b. Seydî'nin *Cevher-nâme-i Murâdî* adlı eserinde zümrütle ilgili bu inanışın kaynağı olarak Aristoteles'in kıymetli taşlarla ilgili kitabı³¹ gösterilmiştir: “*Hâssa-i Ahcâr kitabında hakîm Arestatalîs'den menkûldür ki zümürüdi efî yılanı karşı tutsalar gözi kör olup yılanuñ fermânı kalmaz.*” (Murad, 2019, 113).

Şîrvânî'nin *Tuhfe-i Murâdî*'sinde de söz konusu inanışa değinilmekle birlikte bu inanışın gerçekliğinin tecrübe edildiğini ve doğru olduğunu ifade eden bir rivayete³² yer verilmiştir: “*Şemseddîn-i Belhî ve Râzî eydürler: 'Zübâbî zümürüdüñ hâsiyyetlerinden biri ol durur kim, kaçan kim efî gözi zümürüdi-i zübâbîye tuş gelse, fi'l-hâl gözleri patlayup çıkar.' Tîgâşî eydür: 'Ben birkaç efî yılanı legende bıraktım ve hâlis zübâbî zümürüdi ağaç ucına mûm-ıla berkitdüm, efîlere yakın iletdüm; kaçan kim, zümürüdi gördiler, kaçmak istediler, kaçmadılar, gözleri patladı, çıktı, suyu yüzlerine akdı. Bu hâsiyyeti gözüm-ile gördüm.' didi...*” (Argunşah, 1999, 127).

Yılan ve akrebin zümrüt taşıyan kimseden kaçacağına dair inanışa ise Muhammed b. Garsüddîn el-Halebî'nin *Cevher-nâme*'sinde de rastlanmaktadır. Eserde zümrüdün, zeberced taşının daha kuvvetli bir cinsi olduğu; bu taşın bir kısmını ezip içen kimseye yılan, çıyan gibi sürüngenlerin zarar vermeyeceği belirtilmiştir: “*Menfa'ati budur ki bir kim[se] ki bir mikdârını ezüp içse yılan, çıyan, haşerât-ı arz şerrinden emîn olur.*” (Murad, 2023, 164).

³¹ Aristoteles'e atfedilen *Kitâbu'l-Ahcâr*'da doğrudan böyle bir ifadeye rastlanmasa da eserin Ayasofya yazmasında “*Aristoteles der ki: Şeytan ve kötü ruh, zümrütten kaçır.*” şeklinde bir cümle yer almaktadır (Aksoy, 2021, 111).

³² Zümrüt ile ilgili bu inanış her ne kadar çok yaygın bir şekilde dillendiriliyor olsa da böyle bir şeyin gerçek olmadığı da ifade edilmiştir. Fatma Sabiha Kutlar'ın değerli taşlarla ilgili çalışmasında, yazma hâlinde bulunan ve Yahyâ b. Muhammed el-Gaffârî'nin *Kitâbu Cevheri'l-Cevâhir*'inden bir alıntı yapılmıştır. Buradaki Hâce Ebû Reyhân kaynaklı rivayete göre bir yıl süreyle boğazına zümrüt gerdanlık bağlanan bir yılanın gözüne bundan bir zarar gelmediği, ayrıca dövülerek toz hâline getirilen zümrüt yılanın gözüne döküldüğü hâlde kör olmadığı anlatılmaktadır (2005, 26).

7.3. Yakut Kalbe Faydalıdır

İki altından kanadı var-durur ol kapının/Dürr ile **yâkût** ile tezyîn ediptir Kirdigâr (4955)

Beysin şerhinde yakutla ilgili olarak *Kâmûsü'l-Muhît'e* göndermede bulunulan Arapça bir kısma yer verilmiştir (İsmail Hakkı Bursevî, 1256, 3/33). Bu sözlükteki açıklamaya göre içildiği takdirde yakutun vesvese, yürek çarpıntısı ve kalp zayıflığına iyi geldiğine; asıldığında ise kan donmasına veya kurumasına engel olduğuna dair bir inanın olduğunu söylemek mümkündür (Mütercim Âsim Efendi, 2013, 1/824).

Yakut taşının kalp için sağladığı söz konusu faydalar el-Halebî'nin *Cevher-nâme'sinde* de hemen hemen aynı şekilde ortaya konmuştur: "(...) *bu taşı bir âdem götürse (...) yürek oynamasından ve hafakân zahmetinden, vesvese-i sevdâviyyeden berî ola. Mücerred götürmek ile vesveseden, hafakân zahmetinden kurtula.*" (Murad, 2023, 148).

Taşıldığına inanılan bazı özellikleri dolayısıyla yakutun çeşitli macunlara katıldığına, bunların yürekle ve kanla ilgili bazı faydaları olduğuna başka birçok eserde de değinilmiştir (Kutlar, 2005, 19). Örneğin Şîrvânî'nin *Tuhfe-i Murâdî'sinde* Hâce Nâsîrüddîn-i Tûsî'ye atıfla şöyle denir: "*Hôca eydür: Kaçan kim, yâkût müferrih ma'cûnlara girse yürege geregince fâyide ider, harâretin ve neşâtın ve kuvvetin arturur, kanı ol hadd-ile sâfî ve pâk ider ve uyuşmuşın giderür.*" (Argunşah, 1999, 114).

8. Olağanüstü Varlık, Durum ve Olaylarla İlgili İnanışlar

8.1. Hâtiften Ses İşitme

Bulardan sonra geldiler Şu'ayb Hârûn ile Mûsâ/Kelîmu'llâh idi Mûsâ değildi söyleyen **hüttâf** (1479)

Hüttâf, hâtif ism-i fâilin mûbalağasıdır. Hâtif, "*seslenici, ses verici, bağıricı*" anlamlarına gelmekte olup "*bu münasebetle gâipten nida eden melek manasında kullanılır.*" (Mehmed Salâhî, 2019, 2/638). Bu mısradaki Hz. Mûsâ'nın bizzat Cenab-ı Hak ile konuştuğu, ona seslenenin hâtif olmadığı vurgulanmaktadır. *Ferahu'r-Rûh'ta* belirtildiğine göre eski zamanlarda bazı kimseler bir işe giderken veya bir şeyi düşünürken duvar ardından veya sahradan bir ses işitirmiş ki bu ses o iş veya düşünülen şey hakkında olumlu veya olumsuz birtakım haberler verirmiş. İşte gâipten gelen bu sesin sahibine "hâtif" denilirmiş. *İnsânü'l-'Uyûn* adlı eserde belirtildiğine göre hâtif sesi işitilen, ancak kendisi görülmeyen şeye denir. Bursevî, her ne kadar hâtifin ya bir ruh ya bir melek veya bir cinnî olduğunu söylese de bu konudaki düşüncesinin şüpheden uzak olmadığı kaydını da düşmektedir (Karavelioğlu, 1999, 307; Utku, 2000, 1/427).

8.2. Kıyamet Gününde Ölümün Koç Suretinde Görünmesi

Güzel yigit misâlinde gelip görüştü pes İslâm/Kemâlince nazar eyle nider zül-kemâl Allâh (2086)

Bu beytin şerhinde “*Ma’ânî ecsâmla temessül etmek şâyîdir (Manaların cisimlerle şekil bulması yaygındır).*” denilerek ölümün de kıyamet gününde koç suretine bürüneceği üzerinde durulmuştur. Devamında “... ölümü ve hayatı yaratmıştır.” (el-Mülk 67/2) mealindeki ayet-i kerimeye temas edilir ve *Siretü'l-Halebiyye* adlı eser kaynak gösterilerek Arapça bir alıntıya yer verilir. Bu kısmın tercümesine göre Cenab-ı Hak, ölümü koç suretinde yaratmıştır, onun uğradığı herkes ölür; hayatı da at suretinde yaratmıştır, onun uğradığı her şey hayat bulur. Bu da ölümün bir cisim olduğunu ve ölünün, ölümün kendisine geldiğini gördüğünü gösterir. Bazı vefat edecek hastalara ölümün koç suretinde görünmesi bu manadan ötürüdür (Utku, 2006, 6/328).

8.3. Kerbela Toprağının Kana Dönüşmesi

Sonucu öyle oldu hem ki kasd etti Yezîd mel'ûn/Birine zehr içirdiler birini ettiler **ışhâd** (4666)

Muhammediye'de “Vefâtü'l-Hasen ve'l-Hüseyn” başlığı altında yer alan bu beyitte geçen *ışhâd* kelimesi açıklanırken *Savâ'ik* adlı eserden nakille Hz. Peygamber'in Kerbela hadisesini önceden bildiğini ifade eden şu rivayete yer verilmiştir:

Savâ'ik'ta gelür ki bir gün Cibrîl (AS) Hz. Hüseyin'in makteli olan Kerbelâ'dan bir kabza türâb-ı ahmer getirüp Fahr-ı Âlemi kıssadan âgâh eyledi. Fahr-ı Âlem dahı ol hâk-i sürhü ümmü'l-mü'minîn Ümmü Seleme'ye (RA) virüp buyurdu ki bu toprak Hüseyin'in makteli olan arzın türbesindedir. Her ne zamân kana mütehavvil olursa oğlum Hüseyin ol vakitte şerâb-ı şehâdet nûş ider. Ümmü Seleme dahı ol toprağı bir şişeye vaz' idüp vakti geldikde gördü ki hûn olmuştur (İsmail Hakkı Bursevî, 1256, 2/306).

Hız. Peygamber'e atfedilen bu rivayette kırmızı toprağın kana dönüşmesi şeklinde olağanüstü bir hadiseden söz edilmiştir. Bu rivayetin devamında benzer bir hadiseye daha yer verilmiştir. *El-Vâkı'atü'l-Mahmûdiye* adlı Arapça eserde geçtiği belirtilerek Hz. Peygamber'in mübarek eşlerinden birine iki şişe vererek şöyle buyurduğu kaydedilir: “*Bu ikisinden biri sarı renk aldığında Hasan zehirle şehit olacak. Diğerindeki kırmızı renk alınca Hüseyin boğazlanarak şehit olacak.*” (Utku, 2006, 6/235). Bursevî, Kerbela toprağının şişenin içerisinde kana dönüşmesi ile ilgili olarak “li-muharririhî” kaydıyla şu dizeleri söylemiştir: “*Göricek şişede o demde demi / Cigeri pâreleri hûn oldu / Bildi kim düşdü hâke cism-i Hüseyin / Elifkadd-i servi nûn oldu*” (İsmail Hakkı Bursevî, 1256, 2/306).

8.4. Cehennem Su Sığırı Suretindedir

Pes cehennem **su sığırı** sûretinde yürüye/Tütününden çıka odlar sıda ödlar târümâr (5387)

Türkçede *manda*, *camız* gibi isimlerle de anılan su sığırına şerhte belirtildiği üzere Arapçada *câmûs* denilmekte olup bu kelime Farsça “gâv-ı mîş”ten Arapçalaşmıştır. Susuz bölgelerde yaşamını devam ettirememesi dolayısıyla bu şekilde adlandırılmıştır. *Muhammediye*'nin “Faslun fi Cehennem” başlığı altında geçen bu beyitte cehennemın sureti, yani biçiminin/görünüşünün su sığırı (camus,

manda) şeklinde olduğu belirtilmektedir. Bursevî'ye göre, cehennem Sevr burcunda yaratıldığı için su sığırı suretinde olmuştur. Yani Cenab-ı Hak cehennemi yarattığı zaman Zuhâl, Sevr burcunda; Güneş ve Ay, Kavs burcunda ve diğer parlak gezegenler ise Cedy burcunda idi. Her ne kadar bazı keşif ehli kimselere yılan suretinde görünmüşse de Bursevî cehennemnin asıl suretinin su sığırı olduğu görüşündedir (Günay, 2004, 286; Utku, 2007, 7/164-165).

9. Rüya ile İlgili İnanışlar

9.1. Rüyada İncir Görmek

Buyurdu vardı Cebra'îl girüp Firdevs bâğına/Alıp çıkardı cennetden ana iki **bakar** iblâğ (117)

*Muhammediye'*de Hz. Âdem'in toprağa buğday ekişinin anlatıldığı bölümde geçen bu beytin şerhinde yasak meyvenin ne olduğu ile ilgili olarak İmam Süheylî'nin *et-Ta'rîf ve'l-Î'lâm* adlı eserindeki bir rivayete değinilir. Söz konusu kitapta anlatıldığına göre, yasak meyvenin ne olduğu konusunda ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bazıları asma olduğunu söylemişler, şarap bu yüzden haram kılınmıştır. Bazıları sünbüle (başak) olduğunu söylemişler, buğday bu nedenle insanoğlunun gıdası olmuştur. Bazıları da incir olduğu görüşündedir, bir kimse rüyasında incir yediğini görse bu sebepten ötürü pişmanlıkla tabir olunur. Çünkü Hz. Âdem de onu yiyince pişman olmuştur (Karavelioğlu, 1999, 278).

9.2. Rüyada Peygamberlerden Birini Görmek

'Asâ Mûsâya virildi yüzük değdi Süleymâna/Yedi ol yaprağı âhû yaşı âsilere **şeffâ'** (1329)

Şeffâ' (şefaet edici) kelimesi şerhte açıklanırken rüyada peygamberlerden birini görmekle ilgili olarak şöyle bir hüküm ortaya konmuştur: *"Ehl-i ta'bîr yazmışlardır ki bir kimesne vâkı'asında enbiyâdan bi-'aynihi birini görse ol nebînin şiddet ü rehâdan hâli ne ise onunla ta'bîr olunur."* (Karavelioğlu, 1999, 259). Buna göre peygamberler hayatlarında iyi ve kötü ne yaşamışlarsa onlardan birini rüyasında gören kişinin de aynı akıbeti uğrayacağı yorumunda bulunulmuştur. Örneğin bir kimse rüyasında Hz. Âdem'i güzelliği üzerine görse ehil bir veli ise çok mala sahip olur. Hz. Nûh'u görse uzun ömürlü olur, ancak önceleri halktan şiddet ve eziyet görüp sonunda kurtuluşa erişir. Hz. İbrâhîm'i görse hacca gitmek kısmet olur,³³ ancak önceleri kudretli bir hükümdardan eziyet çekip sonra kurtuluşa ulaşır. Hz. Yûsuf'u görse zulme uğrayıp hapse atılır ve sonra mal ve makam bakımından yükselir. Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'u görse Allah teala onun elinde bir inatçıyı helak eder. Hz. Süleymân'ı görse kadı, vali veya fıkıhla uğraşan bir kimse olur. Hz. İsmâ'yı görse kutlu yolculuklar yapar ve halka faydalı olur. Hz. Peygamber'i (SAV) görse, nahoş bir iş söz konusu değilse, rüyasında nasıl görmüşse öyle olur.

³³ *Kapı açıldı İbrâhîm'i gördüm/Bu atandır selâm ver dedi verdim* (2121) beytinin ilk mısra'ının şerhinde de Hz. İbrâhîm'i rüyada görmenin hacca işaret olduğuna değinilmiştir (Karavelioğlu, 1999, 553).

Gördüğü rüyada kıtlık zamanı yaşıyorsa ferahlık ortaya çıkar, mazlum bir kavmin diyarında gördüyse Allah'ın yardımıyla kurtuluşa ulaşırlar (Karavelioğlu, 1999, 259-260; Utku, 2000, 1/362).

9.3. Rüyada Aslan Görmek

İbni Mes'ûddan rivâyettir ki kendi nakl eder/Dedi bana ol Aliyy ibni Ebî Tâlib **cevâd** (5286)

Cevâd (cömerd) kelimesinden hareketle Hz. Ali'nin cömertliğinin meşhur olduğu, rüyada aslan ve aslan yavrusu görülürse bazen cömertlikle tabir olunduğu, zira Hz. Ali'nin esedullah (Allah'ın aslanı) lakaplı olduğu belirtilmiştir (Günay, 2004, 250). Rüyada arslan görmek genellikle sultanlık veya sultanla ilgili işlerle tabir olunur. Örneğin Ahmed-i Dâ'î'nin *Kitâbü't-Ta'bîr* adlı eserinde rüyada aslan görmek hep bu yönde tabir edilmiştir (2021, 258).

9.4. Rüyada Su Sığırı Görmek

Pes cehennem **su sığırı** sûretinde yürüye/Tütününden çıka odlar sıda ödler târümâr (5387)

Şerhte ilk önce "su sığırı" isimlendirmesi üzerinde durulmuştur. Susuz yerlerde yaşaması ve hayatını devam ettirmesi nadir görüldüğü için bu hayvanın suya nispet olunduğu belirtilmiştir. Sonra sâlik olan bir kimsenin rüyasında su sığırı görmesinin nasıl tabir edileceği ele alınmıştır. Buna göre dervişin su sığırı görmesi, çok su içmekle tabir olunur. Çok yemek, içmek ve uyumak kesin olarak hayvanî sıfatlardandır. Hak yolunda yolculuk edecek kimsenin ilk başta bunlara bir çare bulması gerekmektedir (Günay, 2004, 286).

9.5. Rüyada Güvercin Görmek

Kimi la'le kimi yâkûta benzer/Kimisi **kuvvete**³⁴ yâ kûta benzer (7099)

Muhammediye'de "Faslun fi'l-Hûr (Hurilere Dair)" başlığı altında huriler tasvir edilirken söylenmiş olan bu beytin ikinci mısra'ının şerhinde "*Evvelki kuvvet ile murâd kuvvet-i güvercindir zîrâ mahbûbeyi kebûtere teşbîh şâyi'dir. Ve rüyâda dahî görülse avrat ile ta'bîr olunur.*" (Başlı, 2005, 191) cümlesinden anlaşıldığı üzere rüyada güvercin görmek kadına işaret olarak değerlendirilmektedir. Bu tabirde Arapçada güvercin anlamına gelen *hamâme* kelimesinin aynı zamanda kadın manasının bulunması etkili olabilir: "...ve 'avrete yâhud güzel ve dil-ber olanına denir." (Mütercim Âsım Efendi, 2014, 5/4937).

³⁴ Mustafa Utku bu kelimeyi "kût" olarak almış ve "güvercin yemi" manasını vermiştir (2009, 8/273). Ancak "kût" okunduğu takdirde mısra vezne göre eksik kalmaktadır. Söz konusu kelimenin "fuvvet" olması muhtemeldir. Fuvvet kelimesine *Kâmûs Tercemesi*'nde "*Kızıl boya ve boyacılar kökü ta'bîr olunan kök ismidir ki boyacılar kullanırlar.*" (Mütercim Âsım Efendi, 2014, 6/5928) manası verilmiştir. Dolayısıyla birinci mısradaki geçen ve kırmızı renkte olan la'l ile yâkût gibi "fuvvet" in de kırmızı rengi ile benzetme ögesi olarak kullanıldığı düşünülebilir. Beyitte geçen "kût" kelimesine ise *Ferahu'r-Rûh*'ta rızık manası verilmiştir. Ancak *Muhammediye*'de "kuvvet" ile rızık manasının, "kût" ile de *kuvvet-i güvercin* manasının kastedilmiş olabileceği de belirtilmiştir (Başlı, 2005, 191).

10. Diğer İnanışlar

10.1. Erkek ve Kadının Kefen Sayısının Farklı Olması

Çün Âdem bin yaşına erdi yitti/Yerine oğlu Şis'i kodu gitti (1436)

Vefat eden erkeğin üç, kadının ise beş kat kefen bezine sarılması, *Hâlisatü'l-Hakâ'ik* adlı eserde geçtiğine göre, Hz. Âdem'in cennetten çıktığında incirden üç yaprakla, Hz. Havvâ'nınsa beş yaprakla örtünmüş olmalarından ileri geldiği belirtilmiştir (Karavelioğlu, 1999, 292).

10.2. Yıldızların İnsan Karakterine Tesir Etmesi

Tâli'i mes'ûd idi kendi sa'îd/Fî-sebîlillâh şehîd oldu şehîd (3149)

Bu beyit, Hz. Hamza için söylenmiş olup onun yıldızının uğurlu olduğu dile getirilmiştir. Yıldızların insan karakteri üzerinde tesirli olduğu yaygın bilinen bir inanıştır.³⁵ Beytin şerhinde anlatıldığı üzere gece ve gündüz yirmi dört saat olup her bir saat yedi gezegenden biriyle ilişkilidir. Her doğan çocuk hangi saatte doğmuşsa o saatin yıldızına "kevkib-i velâdet" denir. O yıldızın tabiatı neyi gerektiriyorsa çocukta o hâl ortaya çıkar. Örneğin bir saatin yıldızı Zühre ise o saatte doğan çocuk iştret ehli olur, çalgıya meyleder. Yıldız Müşterî olan bir saatte doğan çocuk ise iyi bir kimse olur, zühde ve takvaya meyleder (Eşmeli, 2001, 289-290; Utku, 2003, 4/111).

10.3. Matem Kelimesinin İlk Defa Kullanılışı

Şu kim geldi bu **dâr-ı mâteme** âh/Sonucu ömrü erdi hâtîme âh (4210)

Matem kelimesi *Muhammediye*'de daha önce de (4122. beyitte) geçmiş ve şerhte "*Mâtem aslında me'temdir mak'ad vezninde sonra hemze elife kalb olunmuştur ve hüve küllü müctemi'in fî hüzni ev ferahi kemâ fi'l-Kâmûs*" (İsmail Hakkı Bursevî, 1256, 2/239) şeklinde açıklanmıştır. *Kâmûs Tercemesi*'ne göre erkeklerin ve kadınların hüznün veya sevince dair toplanmalarının hepsine matem denir (Mütercim Âsım Efendi, 2014, 5/4842). Yukarıdaki beytin şerhinde ise yine bu anlamıyla birlikte ilk defa bir belaya ilişkin toplanma için kullanılışı Arapça olarak anlatılmaktadır. Bununla ilgili rivayet Celâleddin es-Suyûtî'nin *Kitâbü'l-vesâ'il ilâ Ma'rifeti'l-evâ'il* adlı eserinden alınmıştır. Söz konusu rivayetin anlatıldığı kısmın tercümesi şöyledir:

"(...) Dâvûd (AS) zamanında hurma yapraklarından siperlik yapan bir adam vardı. İsrailoğulları ondan Beytül-Makdis'te namaz kıldıklarında kendilerini güneşten koruyacak bir gölgelik yapmasını istediler. Adam ve oğulları işi yapmaya koyuldular. İsrailoğulları sabah-akşam gelip nasıl gittiğini soruyorlar, o da 'Henüz tamamlanmadı, tamamlandığında onu size vereceğim.' diyordu. O adam

³⁵ *Tuhfe-i Atâiyye* adlı eserinde Bursevî, kendi yıldızının Utarid olduğunu; bu sebepten ötürü çok kitap yazdığını söylemektedir. Çünkü Utarid'in vasfı feleğin kâtibi olmasıdır: "(...) *Ve bu fakîrin yıldız-ı mezkûru Utarid'dir. Onun için Hak taâlâ bu kulunu kitâbetle mübtelâ etmişdir ki bu âna kadar tahrîr ettiğim âsâr kaleme gelmez.*" (2000, 133).

bu hâldeyken ölüm onu yakaladı ve öldü. İsrailoğulları yine geldiler. Onun işini bitirdiğini sanıyorlardı. Onu ölmüş olarak bulduklarında 'mâ temme (tamamlanmadı)' dediler ve ağlamaya başladılar. Sık sık 'mâ temme' deyip ağlıyorlardı. İşte bu musibet hâlindeki toplanmada kullanılan ilk matemdir." (Utku, 2004, 5/394).

10.4. Ölünün Kabrine Basılmaz

Kabz eder **ervâhı** hep ola melekler hem helâk/İlle uşbu dört melâyik kim mukarrebdir şidâd (5001)

Ferahu'r-Rûh'ta "ervâh"ın, "hayat veren, yaşamaya vesile olan" manalarına gelen ruh kelimesinin çoğulu olduğu belirtilmiştir. Ölünün kabrine basılması, kemiklerinin kırılması gibi şeylerin yasaklanmış olması "Küllü nefsin zâ'ikatü'l-mevt: Her canlı ölümü tadacaktır." (el-Âl-i İmrân 3/185) ayetinden hareketle açıklanmıştır. Buna göre, söz konusu ayette ölümün nefse nispet edilmesi, nefsin asıl olması dolayısıyladır; yani bedenın acı duyması ruhla ilgili ve ona bağılı olmasından ötürüdür. Ruhtan ayrılan ceset cansızdır ve hissetmekten uzaktır. His olmayınca zevk ve idrak de olmaz. Örneğın bir canlının bir uzvu kesildiğinde hem can hem de beden acı duyar. Ancak ölü için böyle değildir, ölünün bir uzvu kesilse ceset acı duymaz; belki sadece ruh acı duyar. Her ne kadar ölüm sebebiyle ruhun nuru, bedenın zahirinden ve batınından ayrılmış olsa da ceset ile ruhun manevi bakımdan alakası vardır (Günay, 2004, 169; Utku, 2006, 6/406). İşte bu yüzden kabrine basılmasından veya kemiğının kırılmasından ölünün ızdırıp duyacağı düşünölmüş ve bunun gibi şeylerin yasaklanmış olduğu ifade edilmiştir.

Sonuç

Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye'si* yazıldığı dönemden günümüze çok okunmuş ve rağbet görmüş, çeşitli tesirler oluşturmuş bir eserdir. Eserin anlaşılmasında yaşanan güçlük nazire ve şerhlerinin yazılmasına vesile olmuştur. *Muhammediye'ye* yazılan şerhler içerisinde hacimce en geniş ve muhtevası bakımından en zengin olanı hiç şüphesiz İsmail Hakkı Bursevî'nin *Ferahu'r-Rûh* adlı eseridir. Bursevî, dinî ilimlerde çok sayıda eser kaleme almış; mutasavvıf, müfessir, âlim, şârih ve şair kimliğiyle öne çıkmış bir şahsiyettir. *Muhammediye'yi* şerh ederken çok farklı ilim dallarına ait geniş bir muhteva ortaya koymuştur. Bu bakımdan eser dil, edebiyat ve kültür malzemesi bakımından hayli zengindir.

Eserde bazı kelime ve kelime grupları açıklanırken edebiyat malzemesi kapsamında ele alınabilecek çeşitli inanışlara temas edilmiştir. Bu makalede muhtevalarına göre gruplandırılan bu inanışların tespiti ve izahları yapılmıştır. Söz konusu inanışların temelde iki özellik taşıdığı düşünülebilir. Birincisi bunların bir kısmının bazı varlıkların oluşumuyla ve çeşitli durumların ortaya çıkışıyla ilgili olmasıdır. Zira pek çoğu, hakkında yeterince bulunmayan hususlarla ilgili olup yer yer olağanüstülük özelliği de gösterebilmektedir. Örneğın Hz. Havvâ'nın gözyaşlarından inci ve mercan ortaya çıkışı, hurma ağacının yaratılması, ceylanların misk kaynağı olması gibi inanışlar bu niteliktedir. Özellikle yaratılışla ilgili olarak zikredilen bu tür hususlar klasik dönemin kozmogonik önermeleri

niteliğinde olup gelenekten gelen telakkileri ve kabulleri göstermeleri bakımından mühimdir. Ele alınan inanışların temel ikinci özelliği ise bir kısmının halk inanışı niteliğinde olmasıdır. Bunu birincisinden ayıran husus ise halk arasında çeşitli uygulamalarla kendisini göstermesi, fayda sağlamaya dönük olması ve devamlılık arz etmesidir. Ashâb-ı Kehf'in isimleriyle ilgili inanış bu özellikteki inanışlara örnek gösterilebilir.

Hakkında çok fazla bilgi bulunmayan konularda Bursevî'nin çeşitli kaynaklara veya rivayetlere dayanarak verdiği inanış kabîlinden bilgiler dikkat çekici niteliktedir. Örneğin Hindistan'ın kokuların kaynağı olması, dünyada ilk biten serviler, matem kelimesinin ilk kez kullanımına dair inanışlar bu niteliktedir. Ayrıca bilinen bazı hususlara dair getirilen açıklamalar incelenmeye değerdir. Örneğin öd ağacının güzel koku verebilmesi için kesildikten sonra kırk sene toprağa gömülmesi bilinen bir husustur. Bursevî ise bunu bütün varlıkların olgunluğa erişmesi için kırk sene geçmesi gerektiği şeklinde açıklamaktadır.

Tespit edilen inanışlara bakıldığında Hz. Âdem'le, yıldızlarla, hayvanlarla, bitkilerle ve rüyalarla ilgili inanışların çoğunlukta olduğu görülmektedir. Esasen Hz. Âdem'le ilgili olanlarda varlıkların ilk suretine ve ortaya çıkışlarına olan merak duygusunun, yıldızlar ve rüyalar konulu inanışlarda geleceği öğrenme isteğinin, hayvanlar ve bitkilerle ilgili olanlarda ise günlük hayata dair çeşitli faydalar elde etme düşüncesinin baskın olduğu söylenebilir.

Bursevî, inanışlar noktasında verdiği bilgilerin bir kısmının kaynaklarını belirtmiştir. Örneğin hayvanlarla ilgili inanışlarda özellikle *Hayâtü'l-Hayevân*'dan istifade etmiştir. Sözlüklerden ise en çok *Kâmûsü'l-Muhît*'ten yararlanmıştır. Kendi görüşlerini ise genellikle tasavvufi bakış çerçevesinde dile getirmiştir. Baykuşun uğursuzluğuna dair inanışın yanılma kaynaklı olduğunu söylemesi, hüma kuşunun devlet kuşu olarak kabul edilmesini nur-ı Muhammedî ile açıklaması buna örnektir.

XV. yüzyılın ortalarında yazılan *Muhammediye*'ye iki buçuk asır sonra aynı tasavvufi çevreden gelen bir müellif tarafından yazılan *Ferahu'r-Rûh*, gelenek içinde bir metnin kavram ve anlayışlarıyla yeniden üretilmesi olarak değerlendirildiğinde ayrı bir önem kazanmaktadır. Çok yönlü, geniş bilgi birikimine sahip ve hayli üretken bir âlim olan Bursevî'nin kendinden önce İslam medeniyeti dairesinde ortaya konan bilgi birikimini derleme, yeniden üretme ve sonraki nesillere aktarma şeklinde bütün eserlerinde kendini gösteren vasfı bu eserde de fazlasıyla dikkat çekicidir. Neticede *Ferahu'r-Rûh*, *Muhammediye* ile birlikte ele alındığında dil ve edebiyat unsurları vb. bakımından incelenmeye değerdir. Özellikle anlamı ve yapısı açıklanan kelimeler ve kelime grupları, halk kültürü malzemeleri, klasik edebiyatın mazmunları ve müellifin eleştirdiği tasavvuf çevreleri bakımından eser üzerinde yeni 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.

Kaynakça

- Ahmed-i Dâî. *Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bîr*. haz. İhsan Sabri Çebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Aksoy, Gürsel. *Aristoteles'in Taşlar Kitabı Kitâbu'l-Ahcâr li-Aristâtâlis / İnceleme - Arapça Metin - Çeviri - Yorum*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021.
- Altınışik, Muhammet Emin - Daştan, Nihangül. "Halk İnanışları Bağlamında İşletmelerdeki Dinsel-Büyüsel Levhalar: Erzurum Örneği". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 11/34 (2023), 422-442. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1233863>
- Argunşah, Mustafa. *Tuhfe-i Murâdî [Muhammed b. Mahmûd-ı Şîrvânî] / İnceleme-Metin-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999.
- Aydinçe, Nehri. *Esîrî Mehmed Yusuf ve Şerh-i Muhammediye (İnceleme-Metin)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora, 2023.
- Aynî, Mehmet Ali. *Türk Azizleri I İsmail Hakkı*. İstanbul: Marifet Basımevi, 1944.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011.
- Başlı, Betül. *Bursevî'nin Muhammediye Şerhinde Tasavvuf Kavramları (III. Cilt 192-278. Sayfalar Arası)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2005.
- Ceylan, Ömür. *Kuşlar Dîvânı: Osmanlı Şiir Kuşları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Çelebioğlu, Âmil. *Muhammediye I-II*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Eşmeli, Muhammet Ali. *İsmail Hakkı Bursevî'nin Muhammediye Şerhi (II. Cilt)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2001.
- Günay, Mehmet Akif. *Bursevî'nin Muhammediye Şerhinde Tasavvufi Kavramlar (III. Cildin İlk 105 Sayfası)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2004.
- Güngör, Özlem. "İsmâil Hakkı Bursevî ve Eserlerine Dair Bir Bibliyografya Denemesi". *The Journal of Turcic Language and Literature Surveys (TULLIS)* 5/2 (28 Aralık 2020), 199-232. <https://doi.org/10.30568/tullis.832927>
- Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Ferahu'r-Rûh*. 3 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ, 1256.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Kâbe ve İnsan (Tuhfe-i Atâiyye)*. haz. Veysel Akkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Karaoğlan, Hamza. *Ashab-ı Kefh Yedi Uyurlar / Dinler Tarihinde Mitoslar*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2019.
- Karavelioğlu, Murat Ali. *İsmail Hakkı Bursevî'nin Muhammediye Şerhi (Birinci Cilt) Ferahu'r-Rûh*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1999.
- Kavak, Fadime. "Klasik Arap Edebiyatı Kaynaklarında Karga Motifi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013), 117-142. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13474/162749>
- Kemâleddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî. *Hayâtü'l-Hayevânî'l-Kübrâ*. 4 Cilt. Dîmişk: Dâru'l-Beşâ'ir, 2005.
- Kutlar, Fatma Sabiha. *Klasik Dönem Metinlerinde Değerli Taşlar ve Risâle-i Cevâhir-Nâme*. Ankara: Öncü Kitap, 2005.
- Mehmed Salâhî. *Kâmûs-ı Osmânî*. haz. Ali Birinci. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Murad, Sibel. *Cevher-Nâme [Muhammed b. Garsüddîn el-Halebî] [İnceleme-Sadeleştirilmiş Metin-Tıpkıbasım/Çeviri yazılı Metin-Dizin]*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2023.
- Murad, Sibel. *Cevher-Nâme-i Sultân Murâdî [Mustafa B. Seydî] / İnceleme - Tenkitli Metin - Dizin - Tıpkıbasım*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2019.
- Mütercim Âsım Efendi. *El-Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsî'l-Muhîd / Kâmûsu'l-Muhîd*

- Tercümesi 1-2-3. Ciltler.* haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Mütercim Âsım Efendi. *El-Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît / Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi 5-6. Ciltler.* haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Namlı, Ali. *İsmail Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Namlı, Ali. "Kitâbetle Mübtelâ Olmak: İsmâil Hakkı Bursevî". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 16/31-32 (2018), 333-368. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/talid/issue/53194/705843>
- Olgun, Tahir. *Şiir Açıklayan Mektuplar / Divan Edebiyatının Bazı Beyitlerinin İzahına Dair Edebî Mektuplar.* haz. Cemal Kurnaz. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2012.
- Onay, Ahmet Talat. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı.* haz. Cemal Kurnaz. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Saraç, M. A. Yekta. *Kemâl Paşazâde Divân ve Diğer Şiirler.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi.* çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.
- Şentürk, Ahmet Atilla. *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 1.* İstanbul: OSEDAM, 2016.
- Şentürk, Ahmet Atilla. *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 2.* İstanbul: OSEDAM, 2017.
- Şentürk, Ahmet Atilla. *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 5.* İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021.
- Türk Dil Kurumu. *Tarama Sözlüğü.* 8 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Uğur, Abdullah. *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin).* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2019.
- Utku, Mustafa. *Ferahu'r-Rûh I [İsmail Hakkı Bursevî].* Bursa: Uludağ Yayınları, 2000.
- Utku, Mustafa. *Ferahu'r-Rûh II [İsmail Hakkı Bursevî].* Bursa: Uludağ Yayınları, 2001.
- Utku, Mustafa. *Ferahu'r-Rûh III [İsmail Hakkı Bursevî].* Bursa: Uludağ Yayınları, 2002.
- Utku, Mustafa. *Ferahu'r-Rûh IV [İsmail Hakkı Bursevî].* Bursa: Uludağ Yayınları, 2003.
- Utku, Mustafa. *Ferahu'r-Rûh V [İsmail Hakkı Bursevî].* Bursa: Uludağ Yayınları, 2004.
- Utku, Mustafa. *Ferahu'r-Rûh VI [İsmail Hakkı Bursevî].* Bursa: Uludağ Yayınları, 2006.
- Utku, Mustafa. *Ferahu'r-Rûh VII [İsmail Hakkı Bursevî].* Bursa: Uludağ Yayınları, 2007.
- Utku, Mustafa. *Ferahu'r-Rûh VIII [İsmail Hakkı Bursevî].* Bursa: Uludağ Yayınları, 2009.
- Uzun, İbrahim Hakkı. *Bursevî'nin Muhammediye Şerhinde Tasavvuf Kavramları (III. Cilt, 105-192. Sayfaları Arası).* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006.
- Yamak, Mehmet Bilal. *Yazıcızâde Kardeşler Muhammed Efendi - Ahmed-i Bîcân / İlmî, Tasavvufî, Görüşleri - Eserleri - Osmanlıya Tesirleri.* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022.
- Yıldız, Sakıb. "Türk Müfessiri İsmâ'il Hakkı Burûsevî'nin Hayatı". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (1976), 103-126.
- Yılmaz, Ozan. "Klâsik Şerh Edebiyatı Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9 (2007), 271-304. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/talid/issue/43481/530745>
- Yurtsever, M. Murat. "İsmâil Hakkı Bursevî / Edebî Yönü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 23/107-108. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Yurtsever, M. Murat. *İsmail Hakkı Bursevî.* İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mantıksal- Matematiksel Zeka Profilleri Açısından Akademik Başarı Durumlarının İncelenmesi

Examination of Academic Achievement Status of Theology Faculty Students in Terms of Logical-Mathematical Intelligence Profiles

Yasemin İpek* 

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Religion Education
Ankara / Türkiye
ipek.yasemin@hbv.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-5218-0870>

Ayşe Çalal 

Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Res. Assist. PhD., Ankara University, Faculty of Theology, Religion Education
Ankara / Türkiye
auyanik@ankara.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-5319-3166>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 26.09.2023
Accepted / Kabul Tarihi: 27.12.2023
Published / Yayın Tarihi: 30.12.2023

DOI: 10.33420/marife.1366969

Cite as / Atıf: İpek, Yasemin – Çalal, Ayşe. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mantıksal-
Matematiksel Zeka Profilleri Açısından Akademik Başarı Durumlarının İncelenmesi". *Marife* 23/2
(2023) 377-400. <https://doi.org/10.33420/marife.1366969>

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."

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mantıksal-Matematiksel Zekâ Profilleri Açısından Akademik Başarı Durumlarının İncelenmesi

Özet

İlahiyat bilimlerinin ilerleyebilmesi için matematiksel becerilerin gerekliliği tarihten günümüze değişmeyen bir gerçekliktir. Fıkıh, kalam, felsefe gibi İslam ilahiyatının temel alanlarının matematiğin farklı boyutları ile olan ilişkisi durumun örneklerindedir. Çalışmada kısmen yer verilen bu örnekler matematiğin İslam düşünce geleneğindeki önemini ve işlevini anlamak adına önemli olmuştur. Günümüzde üniversitede bir bilim alanı olarak yer alan ilahiyatın matematiksel becerilerle olan ilişkisinin tarihi kökenlerine atıfta bulunmak hedeflenmiştir. Matematiksel düşünme becerisinin ilahiyat alanındaki önemi ve işlevselliği İslam düşünce geleneğinden bu yana daha da artmaktadır. Matematiksel bilgi ve kavramları kullanarak, soyutlama, tahminleme, genelleme, hipotez kurup test etme gibi becerilere odaklanan matematiksel düşünme sadece matematik problemlerinin çözümünde değil hayatın içerisinde karşılaşılabilecek tüm problemlerin çözümünde işe koşulması gereken bir yetkinliktir. Dinî konulardaki yeni problem ve ihtiyaçlar karşısında çözüm üretmesi beklenen ilahiyat alanının bu yetkinliğe sahip öğrencilere hitap etmesi ideal olacaktır. Bu düşüncelerden yola çıkılarak araştırmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin üst düzey düşünme becerilerinden mantıksal-matematiksel düşünme becerilerine sahip olma durumlarına göre ilahiyat öğretimi süreçlerindeki ders çalışma ve öğrenme yaklaşımlarının değişip değişmediği ve bu durumun genel akademik başarıları üzerinde etkili olup olmadığı incelenmiştir. Bu amaçla tahmin değişkeni olarak öğrencilerin mantıksal-matematiksel zekâ algı düzeylerinin (X) sonuç değişkeni olarak genel akademik başarılarına (Y) etkisini açıklamada öğrenme ve ders çalışma yaklaşımları (M) açıklayıcı bir role sahip midir, sorusuna cevap aranmış ve araştırmanın yöntemsel yaklaşımı bu soru etrafında belirlenmiştir. Nicel bir yaklaşımla tasarlanmış bu araştırmada nedensel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma evreni, Türkiye genelinde 2022-2023 eğitim öğretim yılında İlahiyat (birinci veya ikinci öğretim) programlarına devam eden öğrencilerdir. Bu kapsamda 2022-2023 eğitim öğretim yılında İlahiyat Fakültelerine devam eden 452 öğrenciye ulaşılmıştır. Bu öğrencilerin belirlenmesinde olasılıklı olamayan örnekleme yöntemlerinden kolaylıkla bulunabilmeye başvurulmuştur. Veri toplama aracı olarak "Çoklu Zekâ Öz Algı Ölçeği"nin alt ölçeklerinden biri olarak "Mantıksal-Matematiksel Zekâ Öz Algı Ölçeği" ile "Akademik Başarı Envanteri Ölçeği"nin genel akademik başarı alt ölçeği olan "Öğrenme ve Ders Çalışma Yaklaşımları Envanteri (ÖDYE-Kısa Form)" kullanılmıştır. Araştırmanın sonuçları değerlendirildiğinde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mantıksal-matematiksel zekâ düzeylerinin ilahiyat öğretimi süreçlerindeki öğrenme ve ders çalışma yaklaşımlarını etkilediği ayrıca bu ilişkinin genel akademik başarıları üzerinde anlamlı bir düzeyde ve olumlu bir yönde belirleyici olduğu ortaya çıkmıştır. Öğrencilerin mantıksal-matematiksel zekâ algılarındaki artışın derinlemesine yaklaşımlı öğrenmelerini ile düzenli çalışma ve çalışmayı izleme şeklindeki davranışlarını da anlamlı bir düzeyde arttırdığı saptanmıştır. Aynı zamanda öğrencilerin mantıksal-matematiksel zekâ düzeyleri düştükçe öğrenmelerinin de daha yüzeysel bir yaklaşımla gerçekleştiği ve bu durumun da genel akademik başarılarını düşürdüğü sonucuna ulaşılmıştır. Son yıllarda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin akademik başarı düzeylerinin düşüş eğiliminde olduğuna ilişkin tartışmaların yaşandığı görülmektedir. Bu düşüşün nedenleri pek çok açıdan tartışılabilir. Fakat mantıksal ve matematiksel düşünme becerileri yüksek öğrencilerin ilahiyat fakültelerini tercih etmesini sağlayacak bir puanlama sistemi bu düşüşün önüne geçilebilmesi için yapılması gerekenlerden birisi olarak düşünülebilir. Araştırma sonuçlarının da bu düşünceleri destekliyor oluşu konuya bu boyuttan bakılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, İlahiyat, Üst Düzey Düşünme Becerileri, Mantıksal-Matematiksel Zekâ, Ders Çalışma ve Öğrenme Yaklaşımları.

Examination of Academic Achievement Status of Theology Faculty Students in Terms of Logical-Mathematical Intelligence Profiles

Summary

The necessity of mathematical skills for the advancement of sciences specific to Islamic divinity is a reality that has not changed from history to the present. The relationship of the main areas of Islamic divinity such as fiqh, kalam, philosophy with different dimensions of mathematics is one of the examples of this situation. These examples, which are partially included in the research, have been important for understanding the importance and function of mathematics in the Islamic thought

tradition. It is aimed to refer to the historical origins of the relationship of divinity, which is currently included as a field of science at the university, with mathematical skills. The importance and functionality of mathematical thinking skills in the field of divinity have been increasing even more since the Islamic thought tradition. Mathematical thinking, which focuses on skills such as abstraction, prediction, generalization, hypothesizing and testing by using mathematical knowledge and concepts, is a competence that should be used not only in solving mathematical problems but also in solving all problems that may be encountered in life. It would be ideal if the field of divinity, which is expected to produce solutions in the face of new problems and needs in religious issues, appeals to students with this competence. Based on these thoughts, the research examined whether the approaches to studying and learning in the divinity teaching processes have changed according to the state of having logical-mathematical thinking skills from high-level thinking skills of students of the faculty of divinity and whether this situation has an impact on their overall academic achievement. For this purpose, learning and study approaches (M) have an explanatory role in deciphering the effect of students' logical-mathematical intelligence perception levels (X) as a prediction variable on their overall academic achievement (Y) as a result variable. The answer to the question was sought and the methodological approach of the research was determined around this question. In this research, which was designed with a quantitative approach, the causal screening model was used. The study universe of the research is the students who are attending divinity programs in 2022-2023 academic year throughout Turkey. 452 students attending the faculties of divinity have been reached as of the 2022-2023 academic year. In determining these students, it has been applied to easily find sampling methods that cannot be probabilistic. As a data collection tool, the logical-mathematical intelligence self-perception scale and the Learning and Study Approaches Inventory (LSAI-Abbreviated Form), which is the general academic achievement subscale of the Academic Achievement Inventory, were used as one of the subscales of the "Multiple Intelligence Self-Perception Scale". When the results of the research were evaluated, it was revealed that the logical-mathematical intelligence levels of the students of the faculty of divinity affected their learning and study approaches in the divinity teaching processes, and this relationship was significantly and positively determinant on their overall academic achievement. It has been found that the increase in students' logical-mathematical intelligence perceptions significantly increases their in-depth learning and their behavior in the form of regular study and monitoring study. At the same time, it has been concluded that as students' logical-mathematical intelligence levels decrease, their learning also takes place with a more superficial approach, and this situation also reduces their overall academic achievement. It is observed that in recent years there has been a debate about the declining academic achievement levels of students of the faculty of divinity. The reasons for this decline can be discussed in many ways. However, a scoring system that will enable students with high logical and mathematical thinking skills to choose theology faculties can be considered as one of the things that need to be done to prevent this decline. The fact that the research results also support this idea shows that it is necessary to look at the issue from this dimension.

Keywords: Religious Education, Higher Religious Education, Divine, High-level Thinking Skills, Logical-Mathematical Intelligence, Studying and Learning Approaches.

Giriş

İslami İlimlerin temelini oluşturan İslam düşünce geleneğinin matematik bilimi ile ilişkisinin kadim temellere dayanması bir gerçekliktir (Türker, 2020). İslam Bilimi araştırmacılarının farklı bakış açılarıyla ortaya koydukları bilim tasnifleri matematiğin yeri ve önemini anlamak adına en bariz örneklerdir. Örneğin Erten'in yaptığı çalışmanın sonuçlarına göre yazdıkları eserlerle bilimler tasnifi yapan İslam bilim adamları bilimler kategorisi içerisinde özellikle matematiğe yer vermişlerdir. Bunun yanında bu eserlerin pek çoğunda bilim öğrenecek kişilerin eğitimlerine öncelikle matematik öğrenerek başlamaları gerektiği yönünde öneriler yer almıştır (Yılmaz Erten, 2019, 41). Matematiğe ilişkin bu bakış açısı aynı zamanda İslam bilim adamlarının matematiğe büyük katkılarda bulunmalarına imkân tanımıştır. İslam

ilahiyatına özgü bilimlerin ilerleyebilmesi için matematiksel becerilerin artırılması bir gereklilik olarak görülmüş ve bu da matematik alanında uzmanlaşmayı ve aynı zamanda matematik bilimini daha ileriye taşıyacak gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Çavuşoğlu konu ile ilgili yapmış olduğu çalışmasında matematik ve fıkıh bilimi arasındaki ilişkiyi değerlendirmiş ve fıkıh konuları için gerekli olan hesap işlemlerinin İslam medeniyetindeki matematik çalışmalarının artırılmasında etkili olduğunu dile getirmiştir (Demirhan Çavuşoğlu, 2021, 580). Matematik, Fıkıh ilminin en önemli araçlarından birisi olmanın yanında fıkıh olgusunun özülüyle de derin bir bağlılık içerisindedir. “Anlamak, kavramak, keskin zekâ” gibi ifadelerle sözlük anlamları verilen fıkıhın “sıradan bir bilme değil, bilinen şeyin sanki yarıp içine girmiş gibi künhüne nüfuz eden ince ve etraflı bir bilme”, “kafa yormayı gerektiren bir şeyi anlama, görünenin bilgisi ile görünmeyenin bilgisine ulaşma ve soyut şeyleri anlama vb.” olarak tanımlandığı görülmektedir (Beşer, 2006, 34). Fıkıhın tanımında kullanılan kavrama, anlama, soyut düşünme olgularının matematiksel düşünme becerilerinin çeşitli boyutlarıyla olan ilişkisi Fıkıh ve matematik arasındaki ilişkiye dair ipuçları sunmaktadır. Kâtip Çelebi'nin matematik bilen fakih ile bilmeyen fakihî kıyasladığı eseri “el-İlhâmü'l-mukaddes min fezyi'l-akdes” bu konuda İslam geleneğinde öne çıkan eserlerden birisidir. Katip Çelebi eserinde örnekler yoluyla matematik bilmeyen fakihînin yapabileceği muhtemel hatalara yer vermiş ve ortaya çıkacak yanlış kararları eleştirel bir dille sorgulamıştır (Şimşek, 2019, 35).

İslam düşünce geleneğinde hayatın teorik ve pratik pek çok boyutu ile ilgili bilgi üretme sorumluluğunu yüklenen bilimlerden birisi olan fıkıh analiz-sentez-değerlendirme düzeyindeki soyut düşünme yetkinliklerini ve dolayısıyla mantıksal- matematiksel düşünme becerilerini elzem kılmaktadır. Bununla birlikte fıkıh biliminin matematiğin sembolik boyutu ile olan doğrudan ilişkisi, “matematik üretimini” de İslam düşünürleri için bir sorumluluk haline getirmiştir. Öte taraftan İslam düşünce geleneğinin felsefi ve kelâmî boyutu ile ilgili düşünceler, eserler ya da farklı bir deyişle sözlü veya yazılı olarak ortaya konulan bilgiler matematik ile kurulan ilişkinin bariz diğer örnekleridir. Örneğin ilk İslam filozofu Kindî matematik bilmeyen kişinin tam anlamıyla bilgiye sahip olamayacağını belki ezberleyebileceğini fakat bunun da bilgiye tam anlamıyla hakim olmaya imkân tanımayacağını dile getirmiş ve matematik bilmeyi felsefe öğrenmenin şartı olarak görmüştür (Kindî, 2015). Metafiziğin alanına giren konuları anlamlandırma ve temellendirme de matematiğin verilerinden yararlanma İslam düşünce geleneğinde sık sık başvurulan bunun yanında zaman zaman kabul görüp zaman zaman da eleştirilen bir yöntem olmuştur. Basra çevresinde 10. Yüzyılda “İhvân-ı Safâ” ismiyle ortaya çıkan felsefi bir topluluk İslam felsefe düşüncesinde büyük bir etki oluşturmuş ve matematiği diğer tüm bilimlerin temeli olarak kabul etmiştir (Koçhan, 2017, 92). Tarihten günümüze kelamcılar ve matematikçiler arasında dini düşünce ve matematik ilişkisine dair tartışmalar süregelmiş ve bu tartışmalar bilimsel çalışmalara da konu olmuştur (Heinen vd., 2012). Aynı şekilde kelam biliminin fizik, matematik ve metafiziği içeren bir bilimler mecmuası olarak teorik felsefeye mukabil bir şekilde nazari yönünü güçlendirebilecek potansiyeline dikkat çeken çağdaş araştırmacılara da rastlanılmaktadır (Türker, 2020). Tüm bunların yanında elbette ki İslam dininin salt matematiksel bir bakış açısıyla anlaşılamayacağı, İslam dininin matematik

kuralları ile anlam kazanacak veya anlam oluşturacak bir din anlayışıyla değerlendirilemeyeceğini dile getiren düşünceler de ortaya konulmuştur (Namlı, 2017).

İslam düşünce geleneğinde konu ile ilgili var olan örnekler matematiğin farklı boyutları ile İslam düşünce geleneğindeki yeri ve işlevini anlamak için önemlidir. Fakat bu makalenin amacı geleneğimizde matematik uğraşına verilen değeri vurgulamak ya da Müslüman bilim adamlarının tarihteki bu konuyla ilgili başarılarına yoğunlaşmak değildir. Ancak matematiksel düşünme becerilerinin ehemmiyetine dair İslam düşünce tarihindeki referanslara atıfta bulunmak tarihten günümüze süregelen bir ihtiyacı temellendirmeye katkı sağlayacaktır. Başka bir deyişle matematiksel düşünme becerilerinin bir gereklilik olduğu düşüncesinin ilahiyat alanı için yeni veya popüler bir söylem olmadığı veyahut zamanın şartları gereği ön plana çıkmadığı aksine bu becerilerin kadim bir gereklilik ve hatta ihtiyaç olduğu gerçekliği vurgulanmak istenmiştir. “İlahiyat” alanının bir bilim olduğu gerçekliğinden yola çıkıldığında mahiyeti itibarıyla matematiksel alanla ve dolayısıyla matematiksel becerilerle ilişkisinin yadsınamayacak kadar köklü olduğu da görülmektedir.

İlahiyat eğitiminin öncelikli amaçlarından biri din konusunda bilgi üretebilecek ilahiyatçılar yetiştirmektir. Diğer bir ifadeyle ilahiyatçı ihtiyaç halinde ilahiyat alanında bilgi üretebilme becerisine sahip olabilmelidir. İlahiyat ise teoloji ve metafizik gibi soyut alana yönelen iki kavramı içerisinde barındırmakla birlikte soyut ile somut olanın sentezlendiği bir alandır (İlahiyat, ilahiyatçı ve ilahiyat eğitimi konuları için bk. Çalal, 2022). Dolayısıyla soyut konularla ilgili bir alanda varlık gösterecek olan ilahiyatçının soyut düşünebilme becerilerine sahip olması olmazsa olmaz bir durum olacaktır. Bununla birlikte yükseköğretim seviyesine gelmiş bir öğrencinin bu beceriyi daha önceki yıllarda edinmiş olması beklenir. Şayet bir öğrenci bu becerilere sahip olmadan üniversite düzeyine gelebilmişse bu becerilerin bu süreçten sonra kazandırılması imkânsız olmasa da oldukça zor olacaktır. Ki bunun yanında üniversitenin görevi bu becerileri kazandırmak değil var olanın üzerine ekleyerek geliştirmek olmalıdır. Aksi durumda alan ya da meslek eğitimi ikinci plana alınarak öğrencinin bilişsel gelişimine odaklanmak gerekecektir. Bu durumda ilahiyat eğitiminden öğrenciyi mevcut becerilerini kullanarak alan bilgisini edinme, dönüştürme veya üretmesi yolunda yönlendirmesi mi ya da öğrencide var olması beklenen temel düşünme becerilerini kazandırması mı beklenecektir sorunsalı ortaya çıkacaktır. Böyle bir durum hem öğrencinin alan bilgisi ve becerilerini edinme yönündeki gelişimini hem de ilahiyat alanının toplumsal hizmet boyutuna sunacağı katkıyı zayıflatacaktır.

Düşünme becerilerinin temel bileşenlerinden birisi olan soyut düşünme becerisinin öğrenciye yükseköğretim süreçlerinden çok daha önce kazandırılması gerekmektedir. İlkokul çağı ile birlikte matematik öğretiminin devreye girmesiyle hedeflenen kazanımlardan birisi de budur. Çünkü soyut düşünebilmeyi öğreten ve ezberlemekten ziyade anlamaya odaklanan matematik, bilimlerin en soyut özellikte olanı olarak tarif edilmektedir (Kahramaner - Kahramaner, 2002, 19). Ayrıca hayatın her aşamasında ve alanında işlevsel olan bu beceriye duyulan ihtiyaç bazı alanlarda daha çok dikkat çekmektedir. Din olgusunun kaynağının aşkın olması ve dolayısıyla soyut bir varoluş etrafında konumlandırılması (Yıldız - Meçin, 2012, 248) gerçeğin-

den hareketle bu alanda bilgiyi anlamlandırarak, dönüştürecek veya ilerletecek kişilerin gelişkin soyut düşünebilme becerilerine sahip olması beklenmektedir.

Matematikselsel düşünme "bireyin önceden öğrenmiş olduğu matematikselsel bilgi ve kavramları kullanarak, soyutlama, tahminleme, genelleme, hipotez kurup test etme, usa vurma, ispatlama ve betimlemelerle yeni bir bilgiye ya da kavrama ulaşmasıdır." (Alkan - Güzel, 2005, 223) Farklı bir tanım yapmak gerekirse matematikselsel düşünme salt matematikselsel bir durum çerçevesinde belirli kuralları uygulayarak bir matematik probleminin çözümü değil hayatın içerisinde karşılaşılabilir tüm problemlerin çözümünde öğrenilen matematikselsel becerilerin uygulanmasıdır (Yeşildere - Türnüklü, 2007, 185). Matematiğin kendisi "hazır bilgiler yumağı değil bir düşünme, çözüm üretme etkinliğidir." (Ersoy, 2012, 25). Matematikselsel düşünme becerisini oluşturan söz konusu bileşenlere ilahiyat eğitiminde de mevcut bilgileri edinme, bu bilgileri yaşamla bütünleştirme, ihtiyaç halinde bağlam odaklı değerlendirme ve üretebilme şeklinde ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle İlahiyat eğitimi var olan bilgilerin aktarılıp ezberletildiği bir süreç değil aksine Bilgin'in dile getirdiği gibi yeni problem ve ihtiyaçlar karşısında çözüm üretme sorumluluğu olan bir "arama hareketi" dir (Bilgin, 2007, 14).

İlahiyat eğitimi ile ilgili ortaya konulan problem alanları incelendiğinde pek çok konu başlığının ortaya çıktığı görülmektedir. Bu konulardan birisi, ilahiyat öğrenimi gören öğrencilerin sahip olmaları gereken bilgi, beceri ve yetkinlikleri ne ölçüde kazandıkları ile ilgilidir. Fakat bu konular tartışılırken meselenin çok yönlü ele alınmaması ile ilgili bir problemle karşılaşmaktadır. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin ilahiyat eğitimi sürecinde elde etmesi gereken kazanımlar üzerinde tartışılmakta fakat öğrencilerin bu kazanımları elde edebilecek bilişsel alt yapıya sahip olup olmadıkları üzerinde durulmamaktadır. Başka bir deyişle ilahiyat eğitiminin öğrenci merkezli ve niteliksel değerlendirildiği araştırmalarda bu fakülteleri tercih eden öğrencilerin üst düzey düşünme becerilerine ne düzeyde sahip oldukları ya da bu becerilerin akademik gelişimlerini ne yönde etkilediği üzerinde durulmadığı görülmektedir. Ancak eğitim süreçlerinin her aşaması ve türünde niteliği belirleyici olan unsurlardan birinin öğrencinin öğretim sürecine giriş özellikleri olduğu bilinmektedir (Demirel, 2011, 151).

Bu araştırmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin üst düzey düşünme becerilerinden mantıksal-matematiksel düşünme becerilerine sahip olma durumlarına göre ders çalışma ve öğrenme yaklaşımlarının değişip değişmediğinin ve bu durumun genel akademik başarıları üzerinde etkili olup olmadığının incelenmesi amaçlanmıştır. Konu ile ilgili literatür tarandığında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin öğrenme davranışlarının ve genel akademik başarılarının üst düzey düşünme becerilerinden etkilenip etkilenmediğini ele alan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Literatürde Hacer Aşık Ev'in 2014 yılında yayımlanmış olduğu araştırmasında İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin eleştirel düşünme eğilimlerini tespit edilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Baltacı ise 2014 yılındaki çalışmasında veri madenciliği yöntemini merkeze alarak ilahiyat fakültesine giren öğrencilerin eğitime başladıkları süreçten itibaren akademik başarılarını yönlendiren unsurların neler olduğunu ortaya koymaya çalışmış-

tır. Bu çalışmada öğrencilerin düşünme becerilerinden ziyade yerleşme puanları ile not ortalamaları ve başarısız olunan dersler arasındaki ilişkiye odaklanılmıştır. Uçar ise 2017 yılındaki İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilerin bazı özelliklerinin yanında akademik eğilimlerini de analiz etmiştir. Fakat bu analiz öğrencilerin yine bilişsel alt yapılarından ziyade, derslere karşı duydukları aidiyet düzeylerine odaklanmıştır. Elbette ki doğrudan konu ile ilgili yapılmış hiçbir araştırmanın olmaması bu araştırmayı daha anlamlı ve önemli hale getirmektedir.

Araştırmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mantıksal-matematiksel zekâ profilleri ile öğrenme süreçleri arasındaki ilişkinin yanı sıra bu ilişkinin genel akademik başarıları üzerindeki etkisi incelenmiştir. Araştırma konusunun detaylandırılması ve sınırlandırılmasında şu sorular belirleyici olmuştur:

- İlahiyat fakültesi öğrencilerinin mantıksal-matematiksel zekâ öz algı düzeyleri ile öğrenme ve ders çalışma yaklaşımları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- İlahiyat fakültesi öğrencilerinin mantıksal-matematiksel zekâ öz algı düzeyleri ile öğrenme ve ders çalışma yaklaşımları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki varsa, öğrencilerin genel akademik başarılarını anlamlı bir düzeyde ve olumlu yönde yordamakta mıdır?

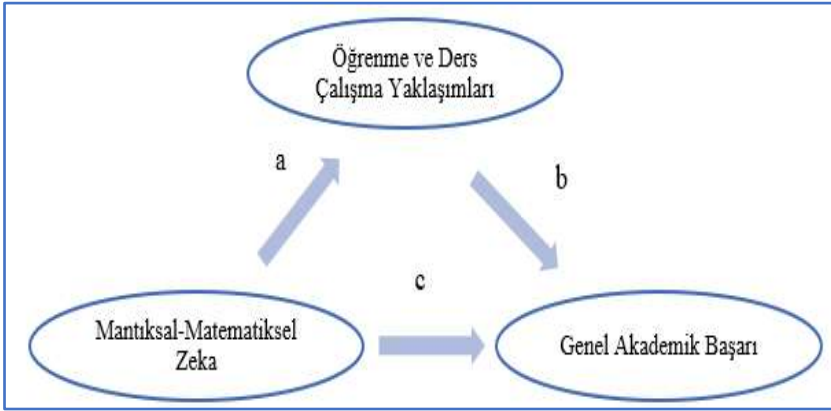
1. Araştırmanın Yöntemi ve Modeli

Bu çalışmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mantıksal-matematiksel zekâ profillerinin ilahiyat öğretim süreçlerindeki genel akademik başarı düzeylerine etkisinde ders çalışma ve öğrenme yaklaşımlarının aracılık rolü test edilmek istenmiştir. Bu doğrultuda Tahmin değişkeni olarak öğrencilerin mantıksal-matematiksel zekâ algı düzeylerinin (X) sonuç değişkeni olarak genel akademik başarılarına (Y) etkisini açıklamada öğrenme ve ders çalışma yaklaşımları (M) açıklayıcı bir role sahip midir, sorusuna cevap aranmış ve araştırmanın yöntemsel yaklaşımı bu soru etrafından belirlenmiştir. Nicel bir yaklaşımla tasarlanmış bu araştırmada nedensel tarama modeli kullanılmıştır. Bu tür araştırmalarda “bir ya da birden fazla bağımlı değişken üzerinde etkili olan bağımsız değişken veya değişkenlerin tespiti”(Gürbüz - Şahin, 2014, 105-106) çabası söz konusudur. Yine bu kapsamda “iki değişken arasındaki aracı (mediation) veya düzenleyici (moderation) etkiler”(Gürbüz - Şahin, 2014, 106) ortaya çıkarılabilmektedir.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin matematiksel-mantıksal zekâ algı düzeyleri ile öğrenme ve ders çalışma yaklaşımları arasındaki ilişkinin öğrencilerin akademik başarıları üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olacağı düşünülmüştür. Nitekim öğrenme yaklaşımları salt öğrenenler arasındaki öğrenme farklılıklarının değil öğrenen ile öğrenilen arasındaki korelasyonun dikkate alındığı yaklaşımlar olarak literatürde yer bulmaktadır (Biggs, 2001, 74). Öğrenme yaklaşımları ile ilgili yapılan araştırmalar sonucunda üç temel yaklaşım ortaya konulmuştur. Makale çerçevesinde bu yaklaşımlardan ilk ikisi olan “derinlemesine yaklaşım” ve “yüzeysel yaklaşım” ele alınmıştır. Derinlemesine öğrenme yaklaşımını tercih eden öğrenciler ortaya konulan teorileri sorgulayarak anlamaya çalışan, düşünceler arasında ilişkiler kurarak konulara bütüncül bir bakış açısıyla bakan öğrenen özelliklerini

göstermektedir. Yüzeysel yaklaşımı tercih eden öğrenciler ise konuyu ya da düşünceyi anlamaya çalışmadan, düşünceler arasında ilişki kurmaktan ziyade parçacı bir bakış açısıyla bilgiye yaklaşan ve genellikle sadece ölçme değerlendirme süreçlerini başarıyla tamamlayabilmek için geçici süreli ezberleme yöntemini seçen öğrenen özelliklerini sergilemektedirler (Biggs, 1993). Derinlemesine öğrenme yaklaşımında öğrenmenin anlama ve bütünleştirmeye dayalı bir çabanın ürünü olduğu ve bilginin herhangi bir otorite tarafından sunulması değil de bireyin kendi muhakemesiyle ulaştığı bir olgu olduğu görülmektedir. Yüzeysel yaklaşım da ise bunun aksine bilginin herhangi bir otorite tarafından sunulması ve kesin değişmez bir olgu olarak kabulü söz konusudur (Topkaya vd., 2011, 194). Makalede bu iki öğrenme yaklaşımının yanı sıra ders çalışma yaklaşımları arasında kabul edilen “çaba yönetimi”, “düzenli çalışma” ve “çalışmayı izleme” yaklaşımlarının da yine öğrencilerin matematiksel-mantıksal algı düzeyleri ile genel akademik başarılarını arasındaki ilişkiye aracılık edip etmediği irdelenmiştir. Araştırmanın değişkenleri arasındaki ilişkiyi gösteren söz konusu model şöyledir:

Şekil 1. Araştırmanın Modeli



1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın çalışma evreni, Türkiye genelinde 2022-2023 eğitim öğretim döneminde İlahiyat (birinci veya ikinci öğretim) programlarına devam eden öğrencilerdir. Türkiye’de 2022-2023 öğretim yılı itibariyle İlahiyat/İslami İlimler/İslam ve Din Bilimleri Fakülteleri birinci veya ikinci öğretim lisans programlarında kayıtlı öğrenci sayısı (uzaktan eğitim ilahiyat lisans tamamlama programları hariç) 37.566 erkek ve 63.723 kadın olmak üzere toplam 101.289’dur. Buna göre çalışma evreni Türkiye genelinde 2022-2023 itibariyle lisans düzeyinde İlahiyat fakülteleri birinci ve ikinci öğretim programlarına kayıtlı 101.289 öğrenciden oluşmaktadır (YÖK, 2023) Uygun örnek hacminin belirlenmesinde araştırmacıların referans alabileceği tablolar dikkate alındığında 50.000 - 100.000 arası bir çalışma evreni için örneklemin asgari düzeyde yaklaşık 382 kişiden oluşması önerilmektedir (Karagöz, 2016, 288). Araştırmamızda bu kapsamda 2022-2023 eğitim

öğretim yılı itibarıyla İlahiyat Fakültelerine devam eden 452 öğrenciye ulaşılmıştır.¹ Çalışmaya dâhil edilecek öğrencilerin belirlenmesinde olasılıklı olmayan örnekleme yöntemlerinden kolaylıkla bulunabilmeye başvurulmuştur. Kolaylıkla bulunabilme örnekleme; araştırmacıya çalışmasını “yakın çevrede bulunan, ulaşılması kolay, elde mevcut ve araştırmaya katılmak isteyen (gönüllü) bireyler üzerinde”(Erkuş, 2009, 98) gerçekleştirme imkânı vermektedir. Bu araştırmada da araştırmaya dahil edilen öğrencilerin seçimi, araştırma kriterlerini sağlamak kaydıyla ekonomiklik, ulaşılabilirlik ve gönüllülük ilkeleri etrafında şekillenmiştir. Örneklem grubunun demografik özelliklerini betimleyici tablo aşağıda sunulmuştur:

Tablo 1. Katılımcılara Ait Demografik Özellikleri

DEĞİŞKEN TÜRÜ	DEĞİŞKEN DÜZEYİ	N	%
Cinsiyet	Kadın	317	70,1
	Erkek	135	29,9
	Toplam	452	100
Öğrencisi Olduğu Üniversite/Program	Pamukkale Üniversitesi	157	34,7
	Ankara Üniversitesi	109	24,1
	Dicle Üniversitesi	101	22,3
	Bayburt Üniversitesi	85	18,8
	Toplam	452	100,0
Sınıf Düzeyi	Birinci Sınıf	80	17,7
	İkinci Sınıf	125	27,7
	Üçüncü Sınıf	163	36,1
	Dördüncü Sınıf	84	18,6
	Toplam	452	100,0

1.2. Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracı olarak; kişisel bilgilere yönelik soruların yer aldığı formun yanı sıra Yeşil ve Korkmaz (2010) tarafından geliştirilen “Çoklu Zekâ Öz Algı Ölçeği”(Yeşil - Korkmaz, 2010) nin alt ölçeklerinden biri olarak “Mantıksal-Matematiksel Zekâ Öz Algı Alt Ölçeği”; Prevatt vd. (2011) tarafından üniversite öğrencilerinin akademik başarısını ölçmek için geliştirilen ve Orçanlı, Bekmezci ve Boztoprak (2021) tarafından Türkçeye uyarlanmış “Akademik Başarı Envanteri Ölçeği”(Orçanlı vd., 2011)nin genel akademik başarı alt ölçeği; Hounsell ve diğerleri (2002) tarafından geliştirilen ve Topkaya, Yaka ve Öğretmen (2011) tarafından Türkçeye uyarlanan “Öğrenme ve Ders Çalışma Yaklaşımları Envanteri (ÖDYE-Kısa Form)”(Topkaya vd., 2011) kullanılmıştır.

Çalışmaya dahil edilen bu araçların öncelikle ölçek maddeleri arasındaki iç tutarlılık düzeyini gösteren bir değer olarak Cronbach’s Alpha katsayı hesaplanmıştır. Bu kapsamda 21 maddeden oluşan “Mantıksal-Matematiksel Zekâ Öz Algı

¹ Bu çalışma için etik kurul izni, Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu’nun 11/05/2022 tarih ve 10-22 numaralı kararı ile alınmıştır.

Ölçeği" için bu değer 0,94 olarak; 17 maddeden oluşan "Genel Akademik Başarı Ölçeği" için 0,95 olarak saptanmıştır. Söz konusu bulgular doğrultusunda bu iki ölçeğin yüksek derecede güvenilir olduğu ortaya çıkmıştır.

"Öğrenme ve Ders Çalışma Yaklaşımları Envanteri (ÖDYE-Kısa Form)" toplamda 18 maddeden ve 5 alt ölçekten oluşmaktadır. Söz konusu alt ölçeklerden 4 maddeye sahip "yüzeysel öğrenme" için Cronbach's Alpha katsayısının 0,62 olduğu görülmüştür. 6 maddeye sahip "derinlemesine öğrenme" için bu değer 0,79 olarak; 2 maddeye sahip "çaba yönetimi" için 0,26 olarak; 4 maddeye sahip "çalışmayı izleme" için 0,70 olarak ve 2 maddeye sahip "düzenli çalışma" için 0,70 olarak Cronbach's Alpha katsayısı saptanmıştır. "çaba yönetimi" dışındaki ölçeklerin güvenilirlik katsayılarının $60 \leq \alpha < 90$ aralığında olmasından hareketle oldukça güvenilir bir derecede (Can, 2014, 369) olduğuna ulaşılmıştır. Ancak bunlardan "çaba yönetimi"nin Cronbach's Alpha katsayısının oldukça zayıf bir değere sahip olması söz konusu alt ölçeğin çalışmanın dışında bırakılmasını gerektirmiştir. Bu şekildeki bir değer elde edilmesinin birden fazla nedeni olabileceği gibi bunlardan başlıcasının "Öğrenme ve Ders Çalışma Yaklaşımları Envanteri"nin kısa formunun kullanılması ile ilişkili düşünülebilir. Nitekim psikolojik test üretmeye dair bilimsel yazında bir ölçme işlemindeki madde sayısı arttıkça birimler küçüldüğünden ölçme aracının duyarlılığının arttığı ve böylelikle güvenilirliğin de yükseldiğine ya da tersi bir şekilde madde sayısı azaldıkça ölçme aracının duyarlılığının azaldığı ve bunun sonucunda güvenilirliğin de zayıfladığına ilişkin açıklamalara rastlanılmaktadır (Şekercioğlu, 2021, 128-129,141).

1.3. Veri Analizi

Bu araştırmada verilerin analiz edilmesinde IBM SPSS paket programına ve yine bu programın Process Makro eklentisine (Model 4)(Hayes, 2017) başvurulmuştur. Analizlere geçmeden önce veri setinin normal dağılım gösterip göstermediği incelenmiştir. Veri dağılımı normalliğinin sınanmasında merkezi dağılım ile çarpıklık ve basıklık katsayıları değerleri dikkate alınmıştır. Bu kapsamda esas alınan değerler ve ölçütler aşağıda sunulmuştur.

Tablo 2. Ölçeklerin Veri Dağılım Normalliğini Değerlendirmeye Yönelik Betimleyici İstatistikler

ÖLÇEKLER	N	MEAN	MED.	MOD	S. S.	SKEW	KURT.	
Mantıksal-Matematiksel Zekâ Öz Algı Ölçeği	452	2,974	2,952	2,9524	,8070	,119	-,051	
Genel Akademik Başarı Ölçeği	452	4,625	4,705	4,53	1,2720	-,316	-,441	
Öğrenme ve Ders Çalışma Yaklaşımları Envanteri	Derinlemesine Öğrenme Alt Ölçeği	452	4,111	4,166	4,00	,6561	-,923	,701
	Çalışmayı İzleme Alt Ölçeği	452	4,065	4,250	4,00	,6882	-,749	,174
	Düzenli Çalışma Alt Ölçeği	452	3,379	3,500	4,00	1,0672	-,356	-,723

Yüzeysel Öğrenme Alt Ölçeği	452	2,491	2,500	2,00	,8341	,552	-,074
------------------------------------	-----	-------	-------	------	-------	------	-------

Tablodaki değerler incelendiğinde “Mantıksal-Matematiksel Zekâ Öz Algı Ölçeği” ile “Genel Akademik Başarı Ölçeği”den ve “Öğrenme ve Ders Çalışma Yaklaşımları Envanteri”nin alt ölçeklerinden elde edilen veri setinin merkezi eğilim ölçülerinin —aritmetik ortalama ve ortanca değerlerinin ile tepe değerinin— birbirine yakın bir sayısal değere sahip olduğu görülmektedir. Merkezi dağılım ölçülerinin birbirine yakın olması veri setinin normal dağılım gösterdiğine referans olarak alınmıştır (Can, 2014, 82). Yine her üç ölçeğe ait veri setinin normal bir dağılım gösterip göstermediğini değerlendirmek üzere çarpıklık ve basıklık katsayılarına da bakılmıştır. Normal bir dağılımda bu değerlerin +1,00 ile -1,00 aralığında olması beklenmektedir (Gürbüz - Şahin, 2014, 210). Tablodaki çarpıklık ve basıklık katsayılarının da belirtilen değer aralığında olduğu görülmektedir. Söz konusu değerler ve değerlendirmeler neticesinde veri setinin normal ya da normale yakın bir dağılım gösterdiğine ulaşılmıştır.

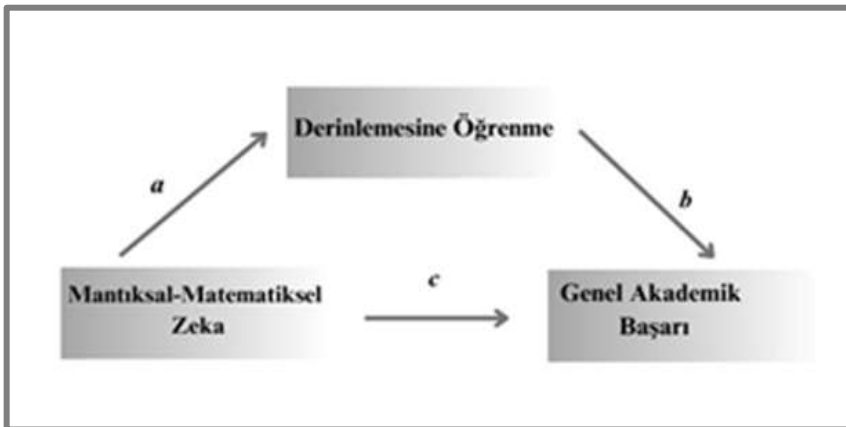
Araştırmada değişkenler arası ilişkileri belirlemek üzere Sosyal Bilim araştırmalarında çağdaş bir yaklaşım olarak gittikçe yaygınlığı artan Bootsrap yöntemine başvurulmuştur (Gürbüz, 2021, 59). Basit aracılık analizi olarak yapılan regresyon analizi, Hayes (2018) tarafından geliştirilen Process makro (3.5 version) uygulaması ve İBM SPSS (24 version) programı üzerinden gerçekleştirilmiştir. Söz konusu analiz Hayes’in bir aracı değişken için önerdiği “Model 4” üzerinden test edilmiştir. Analizlerde Bootsrap tekniği ile 5000 yeniden örneklem seçeneği tercih edilmiş ve güven aralığı %95 olarak tutulmuştur.

Bulgular

Araştırmanın hipotezleri doğrultusunda ulaşılan bulgular şöyledir:

1) *H₁: Öğrenme ve ders çalışma yaklaşımlarından derinlemesine öğrenme, mantıksal-matematiksel zekâ düzeyi ile genel akademik başarı arasındaki ilişkiye aracılık eder.*

Şekil 2. Test Edilen Aracılık Modeli



İlahiyat fakültesi öğrencilerinin mantıksal-matematiksel zekâ algı düzeylerinin ilahiyat öğretim süreçlerindeki genel akademik başarı düzeylerine etkisinde derinlemesine öğrenme yaklaşımının aracılık rolü olup olmadığı test edilmiştir. Bu modele göre öğrencilerin mantıksal-matematiksel zekâ algı düzeylerinin öncelikle derinlemesine öğrenme yaklaşımı düzeylerini etkilediği ve öğrencilerin yine bu öğrenme yaklaşımına sahip olma düzeylerinin genel akademik başarıları üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir. Başka bir anlatımla öğrencilerin mantıksal-matematiksel zekâ algı düzeylerinin genel akademik başarılarına etkisi, derinlemesine öğrenme yaklaşımı vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Buna göre öğrencilerin mantıksal-matematiksel zekâ algı düzeyleri arttıkça derinlemesine öğrenme yaklaşımlarının da arttığı ve dolayısıyla genel akademik başarılarının da arttığı hipotezimiz doğrultusunda beklenmektedir. Hipotezi test etmek üzere Bootsrap yöntemini esas alan regresyon analizi yapılmıştır. Bu amaçla yapılan analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 3. Aracılık Testine İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları (N=452)

Tahmin Değişkenleri	SONUÇ DEĞİŞKENLERİ					
	DERİNLEMESİNE ÖĞRENME VE DERS ÇALIŞMA YAKLAŞIM (M)			GENEL AKADEMİK BAŞARI (Y)		
	<i>b</i>	<i>S.H.</i>	<i>b</i>	<i>S.H.</i>		
X (Mantıksal- Matematiksel Zekâ)	<i>a</i>	.246***	.036	<i>c'</i>	.301***	.072
M (Derinlemesine Öğ- renme ve Ders Çalışma Yaklaşım)	—	—	—	<i>b</i>	.554***	.088
Sabit	<i>İM</i>	3.378***	.113	<i>İY</i>	1.451***	.365
		$R^2 = .092$			$R^2 = .151$	
		$F(1; 450) = 45.4846;$			$F(2; 449) = 40,0099;$	$p < .001$
		$p < .001$				

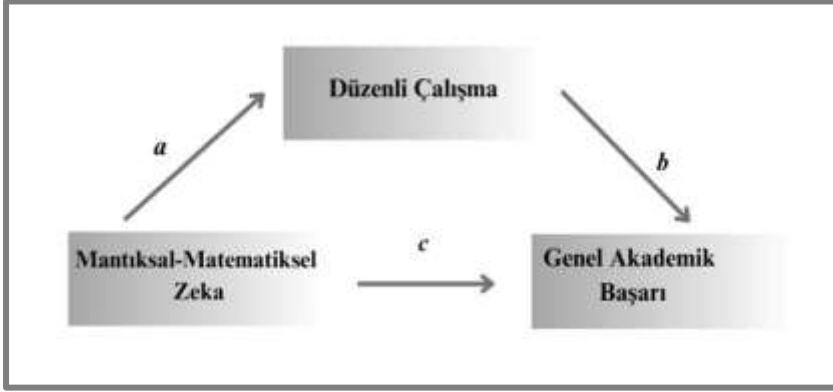
Not. *** $p < .001$; *c'*: doğrudan etki; *S.H.*: Standart Hata. Standardize edilmemiş beta katsayısı (*b*) raporlanmıştır.

Yukarıdaki tabloda öğrencilerin mantıksal-matematiksel zekâ algı düzeylerinin genel akademik başarıları üzerinde dolaylı bir etkisinin olup olmadığını gösteren analiz sonuçlarına yer verilmiştir. Tablodaki analiz sonuçları ve Bootsrap tekniği ile elde edilen güven aralığına göre öğrencilerin mantıksal-matematiksel zekâ algı düzeylerinin genel akademik başarıları üzerinde dolaylı bir etkisinin olduğu, dolayısıyla da derinlemesine öğrenme ve ders çalışma yaklaşımlarından biri olarak derinlemesine öğrenmenin mantıksal-matematiksel zekâ algı düzeyi ile genel akademik başarı arasında aracılık ettiği tespit edilmiştir ($b = .136$, %95 GA [.0800, .2034]). Yüzdellik yöntem ile elde edilmiş Bootsrap alt ve üst güven aralığı değerleri, 0 (sıfır) değerinin kapsamadığı da dikkate alındığında araştırmanın al-

ternatif hipotezinin doğrulandığı ortaya çıkmıştır.

2) H_1 : Öğrenme ve ders çalışma yaklaşımlarından düzenli çalışma yaklaşımı, mantıksal-matematiksel zekâ düzeyi ile genel akademik başarı arasındaki ilişkiye aracılık eder.

Şekil 3. Test Edilen Aracılık Modeli



İlahiyat fakültesi öğrencilerinin algılanan mantıksal-matematiksel zekâ düzeylerinin ilahiyat öğretim süreçlerindeki genel akademik başarı düzeylerine etkisinde ders çalışma ve öğrenme yaklaşımlarından *düzenli çalışma* yaklaşımının aracılık rolü olup olmadığı test edilmek istenmiştir. Bu modele göre öğrencilerin algılanan mantıksal- matematiksel zekâ düzeylerinin öncelikle öğrenme süreçlerindeki düzenli çalışma düzeylerini etkilediği ve öğrencilerin düzenli çalışma yaklaşımına sahip olma düzeylerinin de genel akademik başarıları üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir. Başka bir anlatımla öğrencilerin algılanan mantıksal- matematiksel zekâ düzeylerinin genel akademik başarılarına etkisi, düzenli çalışma yaklaşımına sahip olma durumları vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Buna göre öğrencilerin mantıksal-matematiksel zekâ düzeyleri arttıkça öğrenme süreçlerindeki düzenli çalışma becerilerinin de arttığı ve bu durumun genel akademik başarılarını da arttırdığı hipotezimiz doğrultusunda beklenmektedir. Hipotezi test etmek üzere Bootsrap yöntemini esas alan regresyon analizi yapılmıştır. Bu amaçla yapılan analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 4. Aracılık Testine İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları (N=452)

	SONUÇ DEĞİŞKENLERİ			
	ÖĞRENME VE DERS ÇALIŞMA YAKLAŞIMI/DÜZENLİ ÇALIŞMA (M)		GENEL AKADEMİK BAŞARI (Y)	
Tahmin Değişkenleri	<i>b</i>	<i>S.H.</i>	<i>b</i>	<i>S.H.</i>
X (Mantıksal-Matematiksel Zekâ)	<i>a</i>	.155*** .035	<i>c'</i>	.696*** .045

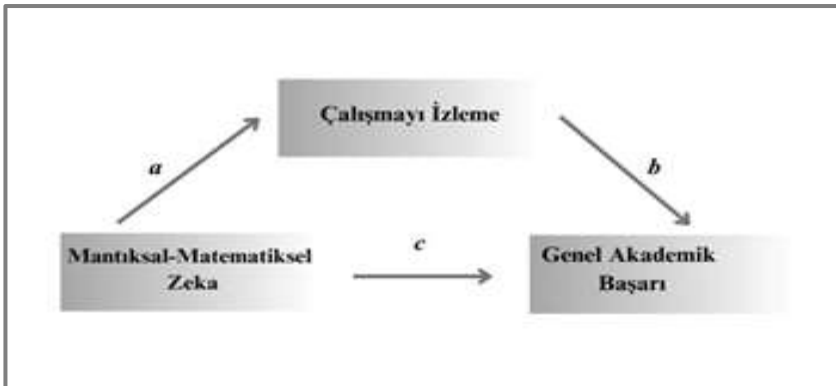
M (Öğrenme ve Ders Çalışma Yaklaşımı/Düzenli Çalışma)	—	—	—	<i>b</i>	.252***	.060
Sabit	<i>İM</i>	2,456***	.122	<i>İY</i>	1.4465***	.216
			$R^2 = .042$			$R^2 = .390$
			$F(1; 450) = 20.1021; p < .001$			$F(2; 449) = 144.4806; p < .001$

Not. *** $p < .001$; *c'*: doğrudan etki; S.H.: Standart Hata. Standardize edilmemiş beta katsayıları (*b*) raporlanmıştır.

Yukarıdaki tabloda öğrencilerin algılanan mantıksal-matematiksel zekâ düzeylerinin genel akademik başarıları üzerinde dolaylı bir etkisinin olup olmadığını gösteren analiz sonuçlarına yer verilmiştir. Bootstrap tekniği ile elde edilen güven aralığı ve analiz sonuçlarına göre öğrencilerin algılanan mantıksal-matematiksel zekâ düzeylerinin genel akademik başarıları üzerinde dolaylı bir etkisinin olduğu, dolayısıyla da öğrenme ve ders çalışma yaklaşımlarından biri olarak düzenli çalışma yaklaşımının algılanan mantıksal-matematiksel zekâ ile düzeyi ile genel akademik başarı arasında aracılık ettiği tespit edilmiştir ($b = .0391$, %95 GA [.0142, .0724]). Yüzdeler yöntemi ile elde edilmiş Bootstrap alt ve üst güven aralığı değerlerinin 0 (sıfır) değerini kapsamadığı da dikkate alındığında araştırmanın alternatif hipotezinin doğrulandığı ortaya çıkmıştır. Buna göre öğrencilerin mantıksal-matematiksel zekâ düzeyleri arttıkça öğrenme süreçlerindeki düzenli çalışma becerilerini de arttırdığı ve bu durumun genel akademik başarılarının da arttırdığı sonucuna ulaşılmıştır.

3) *H₁: Öğrenme ve ders çalışma yaklaşımlarından çalışmayı izleme yaklaşımı, - mantıksal- matematiksel zekâ düzeyi ile genel akademik başarı arasındaki ilişkiye aracılık eder.*

Şekil 3. Test Edilen Aracılık Modeli



İlahiyat fakültesi öğrencilerinin algılanan mantıksal- matematiksel zekâ dü-

zeylerinin ilahiyat öğretim süreçlerindeki genel akademik başarı düzeylerine etkisinde ders çalışma ve öğrenme yaklaşımlarından *çalışmayı izleme* yaklaşımının aracılık rolü olup olmadığı test edilmek istenmiştir. Bu modele göre öğrencilerin algılanan mantıksal- matematiksel zekâ düzeylerinin öncelikle öğrenme süreçlerindeki çalışmayı izleme düzeylerini etkilediği ve öğrencilerin düzenli çalışma yaklaşımına sahip olma düzeylerinin de genel akademik başarıları üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir. Başka bir anlatımla öğrencilerin algılanan mantıksal- matematiksel zekâ düzeylerinin genel akademik başarılarına etkisi, çalışma süreçlerini izleme becerisine sahip olma durumları vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Buna göre öğrencilerin mantıksal-matematiksel zekâ düzeyleri arttıkça öğrenme süreçlerindeki çalışmayı izleme becerilerinin de arttığı ve bu durumun da genel akademik başarılarını da arttırdığı hipotezimiz doğrultusunda beklenmektedir. Hipotezi test etmek üzere Bootsrap yöntemini esas alan regresyon analizi yapılmıştır. Bu amaçla yapılan analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 5. Aracılık Testine İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları (N=452)

Tahmin Değişkenleri	SONUÇ DEĞİŞKENLERİ					
	ÖĞRENME VE DERS ÇALIŞMA YAKLAŞIMI/ ÇALIŞMAYI İZLEME (M)			GENEL AKADEMİK BAŞARI (Y)		
	<i>b</i>	<i>S.H.</i>	<i>b</i>	<i>S.H.</i>		
X (Mantıksal-Matematiksel Zekâ)	<i>a</i>	.217***	.038	<i>c'</i>	.300***	.070
M (Öğrenme ve Ders Çalışma Yaklaşımı/Çalışmayı İzleme)	—	—	—	<i>b</i>	.563***	.083
Sabit	<i>İM</i>	3,418***	.120	<i>İY</i>	1.4324***	.354
		R ² = .065			R ² = .157	
		F(1; 450) = 31,2694; p<.001			F(2; 449) = 42,1088; p<.001	

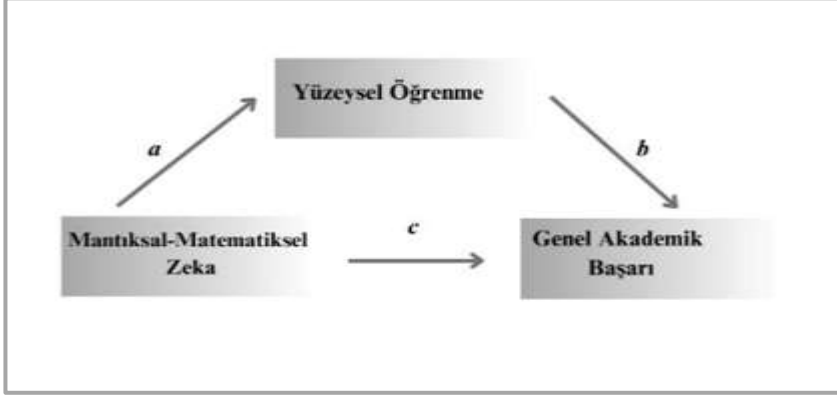
Not. *** p<.001; GA: Güven Aralığı *c'*: Doğrudan Etki; *S.H.*: Standart Hata; R²: Açıklanan Varyans. Standardize edilmemiş beta katsayıları (*b*) raporlanmıştır.

Yukarıdaki tabloda öğrencilerin algılanan mantıksal-matematiksel zekâ düzeylerinin genel akademik başarıları üzerinde dolaylı bir etkisinin olup olmadığını gösteren analiz sonuçlarına yer verilmiştir. Bootsrap tekniği ile elde edilen güven aralığı ve analiz sonuçlarına göre öğrencilerin algılanan mantıksal-matematiksel zekâ düzeylerinin genel akademik başarıları üzerinde dolaylı bir etkisinin olduğu ortaya çıkmıştır. Bir diğer ifade ile öğrenme ve ders çalışma yaklaşımlarından biri olarak öğrencilerin çalışmayı izleme becerilerine sahip olma durumlarının algılanan mantıksal-matematiksel zekâ düzeyleri ile genel akademik başarıları arasındaki ilişkiyi açıklamada aracılık rolüne sahiptir (*b*= .122, %95 GA [.0671, .1891]). Yüzdeler yöntemi ile elde edilmiş Bootsrap alt ve üst güven aralığı değerlerinin 0 (sıfır) değerini kapsamadığı da dikkate alındığında araştırmanın alternatif hipotezinin doğrulandığı ortaya çıkmıştır. Buna göre öğrencilerin mantıksal- matematiksel zekâ düzeyleri arttıkça öğrenme süreçlerindeki çalışmayı izleme becerilerinin

de arttırdığı ve bu durumun genel akademik başarılarını da arttırdığı sonucuna ulaşılmıştır.

4)H₁: Öğrenme ve ders çalışma yaklaşımlarından yüzeysel öğrenme yaklaşımı, mantıksal- matematiksel zekâ düzeyi ile genel akademik başarı arasındaki ilişkiye aracılık eder.

Şekil 4. Test Edilen Aracılık Modeli



İlahiyat fakültesi öğrencilerinin algılanan mantıksal- matematiksel zekâ düzeylerinin ilahiyat öğretim süreçlerindeki genel akademik başarı düzeylerine etkisinde ders çalışma ve öğrenme yaklaşımlarından *yüzeysel öğrenme* yaklaşımının aracılık rolü olup olmadığı test edilmek istenmiştir. Bu modele göre öğrencilerin algılanan mantıksal- matematiksel zekâ düzeylerinin öncelikle öğrenme süreçlerindeki yüzeysel öğrenme düzeylerini etkilediği ve öğrencilerin yüzeysel öğrenme yaklaşımına sahip olma düzeylerinin de genel akademik başarıları üzerinde olumsuz yönde etkili olduğu düşünülmektedir. Başka bir anlatımla öğrencilerin algılanan mantıksal- matematiksel zekâ düzeylerinin genel akademik başarılarına etkisi, düzenli çalışma yaklaşımına sahip olma durumları vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Buna göre öğrencilerin mantıksal- matematiksel zekâ düzeyleri düştükçe öğrenme süreçlerindeki yüzeysel öğrenme yaklaşımlarının arttığı ve bu durumun genel akademik başarılarını da düşürdüğü hipotezimiz doğrultusunda beklenmektedir. Hipotezi test etmek üzere Bootsrap yöntemini esas alan regresyon analizi yapılmıştır. Bu amaçla yapılan analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 6. Aracılık Testine İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları (N=452)

SONUÇ DEĞİŞKENLERİ				
	ÖĞRENME VE DERS ÇALIŞMA YAKLAŞIMI/ ÇALIŞMAYI İZLEME (M)		GENEL AKADEMİK BAŞARI (Y)	
Tahmin Değişkenleri	<i>b</i>	<i>S.H.</i>	<i>b</i>	<i>S.H.</i>

X (Mantıksal-Matematiksel Zekâ)	<i>a</i>	-.137	.045	<i>c'</i>	-.1148***	.07 1
M (Öğrenme ve Ders Çalışma Yaklaşımı/Çalışmayı İzleme)	—	—	—	<i>b</i>	.426***	.07 3
Sabit	<i>İM</i>	3.319***	.120	<i>İY</i>	3.558***	.30 7
			R ² = .020			R ² = .080
			F(1; 450) = 9.1887 ;		F(2; 449) = 19.7841 ;	
			p<.001		p<.001	

Not. *** p<.001; GA: Güven Aralığı *c'*: Doğrudan Etki; S.H.: Standart Hata; R²: Açıklanan Varyans Standardize edilmemiş beta katsayıları (*b*) raporlanmıştır.

Yukarıdaki tabloda öğrencilerin algılanan mantıksal-matematiksel zekâ düzeylerinin genel akademik başarıları üzerinde dolaylı bir etkisinin olup olmadığını gösteren analiz sonuçlarına yer verilmiştir. Boostrap tekniği ile elde edilen güven aralığı ve regresyon analizi sonuçlarına göre öğrencilerin algılanan mantıksal-matematiksel zekâ düzeylerinin genel akademik başarıları üzerinde dolaylı bir etkisinin olduğu, dolayısıyla da öğrenme ve ders çalışma yaklaşımlarından biri olarak yüzeysel öğrenme yaklaşımının algılanan mantıksal-matematiksel zekâ ile düzeyi ile genel akademik başarı arasında aracılık ettiği tespit edilmiştir (*b*= -.0583, %95 GA [-.109, -.013]). Yüzdeler yöntemi ile elde edilmiş Boostrap alt ve üst güven aralığı değerlerinin 0 (sıfır) değerini kapsamadığı da dikkate alındığında araştırmanın alternatif hipotezinin doğrulandığı ortaya çıkmıştır. Buna göre öğrencilerin mantıksal- matematiksel zekâ düzeyleri azaldıkça yüzeysel öğrenme eğilimlerinin arttığı ve bu durumun genel akademik başarılarını düşürdüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Tartışma ve Sonuç

Araştırmanın sonuçları değerlendirildiğinde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mantıksal-matematiksel zekâ düzeylerinin ilahiyat öğretimi süreçlerindeki öğrenme ve ders çalışma yaklaşımlarını etkilediği ayrıca bu ilişkinin genel akademik başarıları üzerinde anlamlı bir düzeyde ve olumlu bir yönde belirleyici olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre öğrencilerin derinlemesine öğrenme, düzenli çalışma, çalışmayı izleme ve yüzeysel öğrenme şeklindeki davranışlarından oluşan öğrenme ve ders çalışma yaklaşımlarına sahip olma düzeylerinin mantıksal-matematiksel zekâ profilleri ile genel akademik başarı arasındaki ilişkiye aracılık ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Daha açık bir ifadeyle öğrencilerin mantıksal-matematiksel zekâ algılarındaki artışın derinlemesine yaklaşımlı öğrenmelerini ile düzenli çalışma ve çalışmayı izleme şeklindeki davranışlarını da anlamlı bir düzeyde arttırdığı saptanmıştır. Bu sonuçlara ek olarak öğrencilerin mantıksal-matematiksel zekâ düzeyleri düştükçe öğrenmelerinin de daha yüzeysel bir yaklaşımla gerçekleştiği ve bu durumun da genel akademik başarılarını düşürdüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Üniversiteye girişte uygulanan merkezi sınavlarda ilahiyat fakültesine gelen öğrenciler Türkçe ve Sosyal Bilimler ağırlıklı “sözel puan” türü ile tercihte bulunmaktadır (Ayrıntılı bilgi için bk. YÖK, 24 Ağustos 2023) Sosyal Bilimlerin çatısı altın-

daki bir alan olması açısından ilahiyat fakültelerine alınacak öğrencilerde Türkçe ve Sosyal Bilimlere yönelik akademik becerilerin aranması ve öncelenmesi olağandır. Öte yandan ilahiyat alanındaki bilimsel faaliyetleri, meslekleri ya da sorumlulukları üstlenmek ve din referanslı gelenek ile güncel hayat arasında bağ kurarak bu kapsamda karşılaştıkları problemlere diyalektik bir yöntemle çözüm üretebilme yetkinliği de ilahiyat fakültesi mezunlarından beklenen nitelikler arasındadır (Çalal, 2022, 267-270). Bireyin söz konusu yetkinliklere sahip olması ise hem ilahiyat alan bilgisine hem de disiplinler arası -bilgiye bağlamsal, mantıksal, nesnel, eleştirel, bütüncül ve analitik yaklaşım gibi- bazı bilgi ve becerilere sahip olması ile yakın ilişkilidir. Nitekim bireylerin bir problemi doğru bir şekilde anlama ve tanımlamasının yanı sıra ona makul çözümler üretebilmesi sistemli, tutarlı ve mantıklı belli adımları izlemesini gerektirmektedir. Her alanda olduğu gibi dinsel alanda da bireyin bir konuyu ya da problemi analiz etme, irdeleme ve parça-bütün ilişkisi içerisinde değerlendirme ve ona makul çözümler üretebilme çabası problem çözme becerisinin yanı sıra mantıksal, eleştirel ve analitik düşünme gibi bazı üst düzey becerilerle nitelik kazanmakta ve karşılık bulmaktadır (Çalal, 2022, 107-114, 158-160). Üst düzey düşünme becerilerinin her biri kompleks bileşenlerden oluşmaktadır ve birbiriyle de girift bir ilişki içerisinde. Ayrıca bu beceriler ortak birçok bileşene sahip olduğu gibi kendisine özgü süreç ve teknikleriyle birbirinin tamamlayıcısı rolündedir (Değirmenci, 2018, 52-53; Gül, 2018, 131; Çelik vd., 2015, 397; Güneş, 2012, 131). Örneğin üst düzey düşünme becerilerinden eleştirel düşünmeye sahip olan birey bilginin kaynağını sorgulama onu neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde değerlendirme, bu kapsamda uygun sorular sorup çıkarımlara ulaşma ve bunları formüle etme şeklinde bir süreç işletebilmektedir (Ennis, 1993, 180). Benzer şekilde analitik düşünme becerisine sahip kişiler ise, bütünü parçalarına ayırarak analiz edebilmekte ve parça bütün ilişkisini çözümleyip bütüncül düşünebilmektedir (Akkuş-Çakır - Senemoğlu, 2016, 1490).

Bilimsel ya da mesleki zeminde ilahiyat alanına mensup kişilerden beklenen soyut düşünmeyi kapsayan üst becerileri kullanmak üzere belli bir düzeyde eleştirel düşünebilmesi, mantık-muhakeme yapabilmesi ya da problem çözebilmesi ve analiz yapabilmesidir. Nitekim "İlahiyat" soyut düzeyde nitelendirilebilecek pek çok alanı içerisinde barındıran bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Aynı zamanda ilahiyat alanının disiplinler arası özellikte bir bilgi üretim sahası olduğu ve ilahiyat eğitiminin de bilimsel bilginin üretimine odaklanan bir bakış açına sahip olması gerektiği düşünülmektedir. Hayatın içerisinde toplumun ihtiyaç ve problemlerine çözüm sunabilecek bilgiyi üretmesi beklenen ilahiyat fakültelerinin, mensup ve mezunlarına problem çözücü bir bakış açısını kazandırması bu eğitimden beklenen yeterlilikler arasında görülmektedir (Çalal, 2022). Bu noktadan yola çıkıldığında ilahiyat fakültelerine yönelen öğrencilerin veya bu fakülte mensuplarının soyut ve analitik düşünme becerilerine sahip olmalarını beklemek olağan bir durum olacaktır. Nitekim kavramsal, kuramsal, tümel, simgesel ve akılcı düşünme olarak tanımlanan soyut düşünme biçimi, bilgi üretme sürecinde olmazsa olmaz bir beceri olarak kabul görmektedir. Simgesel ve soyut problemleri çözebilme, tümevarım ve tümden gelim yöntemlerini başarılı bir şekilde uygulayabilme, düşünceler ve olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi kurabilme becerileri ise mantıksal-matematiksel zekâ türü ile ilişkilidir (Çüçen ve Ertürk, 2008).

Türkiye ilahiyat fakültesi geleneğinde ilahiyatın tam olarak ne anlama geldiği, sosyal bilim alanı olmakla birlikte yükseköğretim bilim anlayışı çerçevesinde işlevsel olarak bulunduğu konumun ne olduğu veya ne olması gerektiği üzerinde tam anlamıyla bir netliğin olmaması bir ilahiyatçıda olması gereken yetkinlikleri belirsiz bırakmıştır. Örneğin bir ilahiyatçının iyi derecede matematik bilmesinin diğer anlamda yüksek düzeyde matematiksel düşünme becerilerine sahip olmasının gereklilik olduğu bilimsel düzlemde tartışılmamıştır. Ya da daha ayrıntılı bir örnek vermek gerekirse; din ve din anlayışları arasındaki farklılıkları anlayıp değerlendirebilme becerisine sahip bir ilahiyatçı tasarlandığı takdirde bu ilahiyatçının yüzeysel değil de derinlemesine öğrenme yaklaşımına sahip olması gerektiği üzerinde düşünülmemiştir. Çünkü bu öğrenciden otoritenin sunduğu bilgiyi alıp üzerinde düşünmeden kabul etmek yerine, kendi çabasıyla bilgiye ulaşması beklenmektedir ki bu da derinlemesine öğrenebilme becerisinin bir zorunluluk oluşunu beraberinde getirecektir. Derinlemesine öğrenen bir öğrenci öncelikle “din” nedir sorusu üzerinde düşünüp anlayacak sonrasında ortaya çıkan farklı din anlayışlarını yorumlayarak doğru bir dini bilgiye dayanıp dayanmadığını ayırt edebilecektir. Bu konular üzerinde düşünülmemesi ve süregelen belirsizlikler ilahiyat fakültesine gelecek öğrencilerin belirlenmesinde geleneksel tutumun devam etmesine yol açmıştır.

İmam hatip liseleri uzun yıllar boyunca ilahiyat fakültelerinin öğrenci kaynağını oluşturan kurumlar olmuştur. Günümüzde bu durum kısmen değişse de ilahiyat fakültelerinin öğrenci popülasyonu büyük oranda bu kurumlardan sağlanmaya devam etmektedir. Tarihi sürece bakıldığında YÖK’ün kanun içeriğinde 1999 yılında yapılan değişikliklerin ardından, imam hatip lisesi ve diğer meslek liselerinden mezun olan öğrencilerin üniversiteye girişlerinde etkili olan “katsayı uygulaması” yürürlüğe konulmuş ve bu değişiklik özellikle imam hatip lisesi mezunlarının yükseköğretime geçişinde kısıtlamalara neden olmuştur. Uygulamaya konulan bu katsayı değişikliğiyle birlikte imam hatip lisesi mezunlarının ilahiyat fakülteleri dışındaki yükseköğretim kurumlarına geçişleri neredeyse imkânsız olabilecek derecede zorlaşmıştır (Aşlamacı, 2017, 189). Geline bu noktada imam hatip liselerinde okuyan ve akademik başarısı yüksek pek çok öğrenci tüm diğer nedenlerden bağımsız zorunluluk olarak ilahiyat fakültesini tercih etme durumunda kalmıştır. Çünkü devam eden bu süreçte imam hatip lisesi öğrencileri için yükseköğretime devam etmenin neredeyse tek yolu ilahiyat fakültelerini tercih etmek olmuştur. Bunun yanında 1998-1999 öğretim yılında yapılan diğer bir değişiklikle ilahiyat fakültelerinde kontenjan sınırlandırılmasına gidilmiş ve ayrılan kontenjanlar yarı yarıya düşürülmüştür (Aşlamacı, 2017, 196). Bu durum o yıllarda az sayıda olan ilahiyat fakültelerinin giriş puanlarını daha da yüksek hale getirmiştir. Akademik başarıları yüksek olan imam hatip lisesi öğrencileri sözel puan türü ile öğrenci alan bir alan olmasına rağmen çok yüksek puanlı olan ilahiyat fakültelerine girebilmek için yükseköğretime giriş sınavlarında matematik alanına dair soruları da doğru olarak cevaplamak durumunda kalmışlardır. Diğer bir deyişle bu onların yüksek akademik becerilerinin bir getirisi olmanın yanında bir zorunluluk haline de gelmiştir. Çünkü bu öğrenciler her ne kadar sözel bilim alanlarının ağırlıkta olduğu bir puan türünü hedefliyor olsalar da yeterli puan düzeyine ulaşabilmek için matematik sorularının bu puanlamaya olan az miktardaki katkısını da dikkate almak durumunda kalmışlardır. Nitekim kat-

sayı uygulamasının olduğu dönemlerde ilahiyat fakültesine girebilecek puan seviyesine ulaşabilmek için yüksek oranda matematik sorusuna cevap verebilmek bir gereklilik haline gelmiştir. 2012 yılına gelindiğinde ise 1999 yılından beri yürürlükte olan katsayı uygulaması kaldırılmış ve imam hatip lisesi ve meslek lisesi mezunlarının eşit şartlarda yükseköğretim kurumlarına girişi yeniden sağlanmıştır.

Uçar 2017 tarihli ilahiyat fakültesi öğrencilerinin aldıkları ilahiyat eğitimine ilişkin algılarını, öğrenci profili, akademik eğilimleri vb. açılardan değerlendirdiği çalışmasında konu ile ilgili olarak daha önceki yıllarda çeşitli ilahiyat fakültelerinde yapılan çalışmaları değerlendirmiştir. Buna göre 1999 tarihinden ilgili çalışmanın yapıldığı yıl olan 2017'ye kadarki süreçte konu ile ilgili yapılan çalışmalarda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin bu fakülteleri tercih nedenlerinin arasında büyük oranda sınav sisteminin yönlendirmesi ya da katsayı uygulaması sebebiyle mecburiyetten gelme vb. nedenler yer alırken, bu oranın katsayı uygulamasının kaldırılması ile düştüğü görülmüştür. Bunun yanında isteksiz şekilde gelme nedeni olarak "alınan puanın ancak ilahiyat fakültesine yetiyor oluşu" gerekçesi öne sürülmüştür. Başka bir ifadeyle mecburiyetten ya da istemeden bu fakültelerin seçilmesi durumunun boyut değiştirdiği ve nicelik olarak daha az olan puanlarla ilahiyat fakültesine girilebildiği için bu tür bir tercih nedeninin ortaya çıktığı görülmüştür (s. 41). Aynı şekilde katsayı probleminin kaldırılması ile birlikte ilahiyat fakülteleri ile ilgili yaşanan gelişmeler devam etmiş ve 2010'lu yıllardan itibaren yeni ilahiyat fakültelerinin açılması ile Türkiye'deki ilahiyat fakültesi sayıları hızlı bir şekilde artmıştır. Fakülte sayılarının artışının yanında kontenjanlarının da artması ortaya niceliksel olarak büyüyen fakat niteliksel olarak zayıflayan bir ilahiyat fakültesi tablosu çıkartmıştır ve bu konu bilimsel düzlemlerde tartışılır hale gelmiştir (Köylü, 2013). İlahiyat fakültelerinin ve bu fakültelelere ayrılan kontenjanların sayıca kontrolsüz artışı ve akademik başarıları yüksek olan öğrencilerin büyük bir bölümünün daha yüksek puanlı farklı yükseköğretim kurumlarını tercih etmeye başlaması ilahiyat fakültesine giriş puanlarını düşürmüştü ve bu durum istisnalar haricinde daha düşük akademik profile sahip öğrencilerin bu fakülteleri tercih etmeleri sonucunu beraberinde getirmiştir. Sözel puan türü ile öğrenci almaya devam eden ilahiyat fakültelerinin giriş puanları her geçen yıl daha da düşerek bu fakültelelere yönelecek öğrencilerin matematik alanında kendilerine gösterecek ya da fark atmalarını gerektirecek bir durum ortada kalmamıştır.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik başarı düzeylerinin tartışıldığı ve son yıllarda düşüş eğiliminde olduğu yönünde görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir (Çalal, 2022, 250). Elbette ki öğrencilerin akademik bilgi ve becerilerinde gözle görülür zayıflamanın çok sayıda etkeninden bahsedilebilir. Ancak bu fakültelerin ve kontenjanlarının hızlı artması karşısında bu fakültelelere öğrenci kabul edilmesinde öğrencinin niteliksel özelliklerini belirleyici herhangi bir düzenlemenin gelmemesi bu kapsamda üzerinde durulması gereken bir neden olarak durmaktadır. Makale çerçevesinde vurgulanmak istenen durum tam bu noktada belirginleşmektedir. Varılmak istenen nokta "Katsayı uygulaması varken öğrenciler akademik olarak daha başarılıydı!" şeklindeki bir sonuç değildir. Katsayı uygulaması döneminde gözlemlenmek zorunda kalınan bu durumun gerçekliği anlama yolunda ulaştırdığı sonuçtur. Bu sonuca göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik başarılarını artırmada en

önemli faktörlerden birisi de mantıksal-matematiksel zekâ profillerinin belli bir seviyede olmasının gerekliliğidir. Ki araştırmanın bulguları akademik başarı ve mantıksal-matematiksel düşünme becerisi arasındaki doğrudan ilişkiyi destekler durumdadır. Bu nedenle yapılması gerekenlerden en önemlisi ilahiyat fakültesine girişteki puanlama sistemini çok yönlü gözden geçirmek ve bu kapsamda Türkçe-Matematik ağırlıklı puan türü ile öğrenci alımının uzun soluklu kazanımlarını ön görebilmektir. Mantıksal ve matematiksel düşünme becerileri yüksek öğrencilerin ilahiyat fakültelerine gelmelerinin beraberinde öncelikli olarak ilahiyat fakültelerine bilinçli ve nitelikli bir hedef kitlesi kazandırması söz konusudur.

İlahiyatın yüksek akademik başarı gerektiren bir alan oluşu, gerekli alt yapıya sahip olmadan gelen öğrenciler için de durumu karmaşıklaştırmaktadır. İlahiyatın tam anlamıyla ne olduğu konusunda öğretim üyelerinin zihninde bile bir netlik oluşmamışken (öğretim üyelerinin ilahiyatın ne olduğu ile ilgili düşünceleri için bk. Çalal, 2022) henüz yeterli zihinsel olgunluğa ulaşmadan üniversite tercihi yapan öğrencilerden ilahiyatı anlayarak gelmelerini beklemek haksızlık olacaktır. Bu durumda gerekli bilişsel alt yapıya sahip olmadıkları gibi alanın ne olduğu konusunda zihni netleşmeden ilahiyat fakültesini tercih eden öğrencilerin akademik anlamda beklenen seviyeye ulaşamamaları olağan kabul edilmelidir. Bu durum öğrencilerin alana karşı aidiyetlerini azaltacağı gibi öğrencilerde motivasyon kaybına yol açma riskini de barındırmaktadır. Özellikle Kur'an-ı Kerim veya Arapça gibi derslere sahip olmasıyla ezber ağırlıklı bir program algısı oluşturan ilahiyat öğretiminin analitik, eleştirel, mantıksal, problem çözme gibi becerilere duyulan ihtiyacının gölgede kaldığı görülmektedir. Ancak İslam düşünce geleneğine dönüldüğünde bu tür bir anlayışın İslam eğitim tarihindeki bakış açısıyla da reddedildiği görülmektedir. Nitekim İslam eğitim tarihinde hafızayı güçlü tutarak ezber yapmak, ezber yöntemini kullanarak bilgileri hafızaya almak en başta gelen öğrenme yöntemlerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Öğrenciler ezber yapmaya yönlendirilmiş hatta ezberin ne zaman, ne şekilde, hangi kurallara göre yapılacağı gibi pek çok konuya da eserlerde yer verilmiştir. Ancak ezber yöntemi "muhakemesiz ve mekanik bir öğrenme anlamına gelmeyen, zekâ ve kavrama/anlama ile takviye edilen" bir metot olarak kullanılmış, bir metni sadece tekrar eden ile o metni anlayan kişiler arasında bir ayrıma gidilmiştir (Makdisi, 2004, 167). İslam eğitimcilerinden İbn Cemaat eğitim ile ilgili yazdığı eserinde öğretmenin uygulaması gereken yöntemleri şöyle açıklamaktadır: Öğretmen öğrencinin zihinsel yeteneklerini gözlemleyerek yeterli olduğuna kanaat getirirse, öğrenciyi zihinsel seviyesine uygun olan bir kitaba geçirebilir. Çünkü bu durum öğrencinin okuma isteğini artırır. Aksine zihinsel kabiliyetlerinin yeterli olmadığı kitapları okutmak ise öğrencinin okuma isteğini azaltır ve öğrenciyi kitaptan uzaklaştırır (El Kinani, 2023, 123).

İslam eğitim tarihinin bir parçası olan ve eğitimin ilk basamağını oluşturan mektep seviyesinden itibaren öğrencinin bilişsel seviyesine dikkat edilmiş ve öğrencilerde herhangi bir bıkkınlığın oluşmasını engellemek için zekâ ve yetenekleri doğrultusunda ders verilmiştir (Bozkurt, 2004). Günümüze dönüldüğünde İslam eğitim tarihindeki öğrencinin öğrenme özelliklerine yönelik bu bakış açısının değişmediğini, değişenin kavramlar ya da yöntemler olduğunu söylemek mümkündür. Aynı şekilde

günümüzde bilgi artmış ve artmaya devam etmektedir ki bununla birlikte bilgiyi elde etme yollarının artması ve farklılaşması olağan olacaktır. Fakat geçmişten günümüze değişmeyen şey insanın doğası ve devam eden bilgi ihtiyacıdır. Her birey kişisel gelişim özellikleri ve ulaşmak istediği bilginin zeminini oluşturan gerekli becerilere sahip olduğu oranda bilgiyle buluşacaktır. Bu nedenle ilahiyat alanı ile ilgili gerekli zihinsel alt yapıya sahip olmadan bu alanın bilgisiyile yüzleşmek ilahiyat alanına yönelik bir haksızlık olacağı gibi öğrenciye yönelik de bir haksızlık olacaktır. Elbette ki bu gerekli alt yapıya sahip olmadan gelecek her öğrenci yetersiz ya da başarısız olacaktır anlamına gelen bir sonuç değildir. Öğrenci ve belki öğreticinin çabası ile durumu farklı bir düzleme taşımak imkân dahilinde olabilir. Fakat bilimsel çalışmaların hedefi ideal olanı ortaya koymaktır. İdeal olana odaklanan bu araştırmada da mantıksal-matematiksel zekâ algı düzeyindeki artışın öğrencilerin ilahiyat öğretimi süreçlerindeki öğrenme davranışlarını olumlu etkilediği ve genel akademik başarılarını yükselttiği ortaya çıkmıştır. Diğer bir deyişle bu araştırma sınırları içerisinde ilahiyat fakültesine öğrenci kabul süreçlerinde aranması gereken ideallerden biri öğrencilerin merkezi sınav sistemine göre alımlarında matematiksel düşünme becerilerinin de işe koşulduğu bir değerlendirmeye tabi tutulmalarıdır. Bu gerekliliği daha güçlü bir alt yapıyla temellendirebilmek için bu konuyla ilgili yapılacak daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Bu bağlamda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mantıksal-matematiksel düşünme becerilerine odaklanan saha çalışmalarının artırılması gerekmektedir. Hatta mümkünse bu çalışmaların Türkiye geneline yayılması ve daha geniş örneklem gruplarıyla yapılması öğrenci seçme ve değerlendirme sistemi ile ilgili yapılacak düzenlemeler açısından bilimsel dayanakları ortaya koymada etkili olacaktır.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* Yİ (%50), AÇ (%50); *Literature review / Literatür taraması:* Yİ (%50), AÇ (%50); *Data collection / Veri toplama:* Yİ (%50), İY (%50); *Data analysis / Veri analizi:* Yİ (%50), AÇ (%50); *Writing the article / Makalenin yazımı:* Yİ (%50), AÇ (%50); *Revision the article / Makale revizyonu:* Yİ (%50), AÇ (%50)

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

- Akkuş-Çakır, Nur - Senemoğlu, Nuray. "Yükseköğretimde Analitik Düşünme Becerileri". Kastamonu Eğitim Dergisi 24/3 (15 Temmuz 2016), 1487-1502.
- Alkan, Hüseyin - Güzel, Esra Bukova. "Öğretmen Adaylarında Matematiksel Düşünmenin Gelişimi". Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi 25/3 (2005), 221-236.
- Âşık Ev, Hacer. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme (Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencileri Örneği)". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 7/32 (2014), 425-456.
- Aşlamacı, İbrahim. "Din Eğitimi Politika ve Uygulamalarında AK Parti'nin 15 Yılı". Ak Partinin 15 Yılı Toplum. ed. İsmail Çağlar - Ali Aslan. İstanbul: Seta Yayınları, 2017.
- Baltacı, Ali. "Veri Madenciliği: İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Akademik Başarının Veri Madenciliği İle Ölçülmesi". Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 1/1 (15 Haziran 2018), 1-23.
- Beşer, Faruk. "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi". Usul İslam Araştırmaları 5/5 (01 Haziran 2006), 33-62.
- Biggs, John. "Enhancing Learning: A Matter of Style or Approach?" Perspectives on Thinking, Learning and Cognitive Styles. ed. Robert J. Sternberg - Li F. Zhang. London: Rotledge, 2001.
- Biggs, John. "What Do Inventories of Students Learning Processes Really Measure? A Theoretical Review and Clarification". British Journal of Educational Psychology 63 (1993), 1-17.
- Bilgin, Beyza. Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi. Ankara: Ankara Gün Yayınları, 2007.
- Bozkurt, Nebi. "Mektep". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C. 29. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Can, Abdullah. Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Çalal, Ayşe. Öğretim Üyeleri, Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Çelik, Harun vd. "Öğrencilerin Analitik Düşünme Becerisinin Gelişimi Üzerine Fen Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri". Akademik Platform Dergisi, 396-408.
- Değirmenci, Murat. "Yansıtıcı Düşünme ve Günlük Ders Planı Örneği". Düşünme Eğitimi Kuramdan Uygulamaya. ed. Hasan Güner Berkant. 193-219. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2018.
- Demirel, Özcan. Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2011.
- Demirhan Çavuşoğlu, Halime Mücella. "İslam Medeniyetinde Matematiğin İşlevselliği: İlm-i Ferâiz Örneği". Tokat İlmîyat Dergisi 9/2 (30 Aralık 2021), 555-582.
- El Kinani, Bedruddin İbn Cema. İslami Gelenekte Eğitim Ahlakı. çev. Muhammet Şevki Aydın. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Ennis, Robert H. "Critical Thinking Assessment". Theory Into Practice 32/3 (1993), 179-186.
- Erkuş, Adnan. Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma Süreci. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2009.
- Ersoy, Esen. Probleme Dayalı Öğrenme Sürecinde Üst Düzey Bilişsel Düşünme Becerileri ve Duyuşsal Kazanımlardaki Değişim. Eğitim Bilimleri Enstitüsü İlköğretim Ana Bilim Dalı Matematik Eğitimi Bilim Dalı: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Gül, Mustafa. "Yansıtıcı Düşünme ve Günlük Ders Planı Örneği". Düşünme Eğitimi Kuramdan Uygulamaya. ed. Hasan Güner Berkant. 193-219. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2018.
- Güneş, Firdevs. "Öğrencilerin Düşünme Becerilerini Geliştirme". Türklük Bilimi Araştırmaları 32 (2012), 127-146.
- Gürbüz, Sait. Sosyal Bilimlerde Aracı ve Düzenleyici Etki Analizleri IBM SPSS Process Makro Uygulamalı, Örnek Veri Setleri. Seçkin Yayıncılık, 2021.

- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Felsefe-Yöntem-Analiz). Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2014.
- Hayes, Andrew F. Introduction to Mediation, Moderation, and Conditional Process Analysis, Second Edition: A Regression-Based Approach. Guilford Publications, 2017.
- Heinen, Anton vd. "Kelâmcılar ve Matematikçiler Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43/2 (2012), 305-320.
- Kahramaner, Yasemin - Kahramaner, Rıfki. "Üniversite Eğitiminde Matematik Düşüncenin Önemi". İstanbul Ticaret Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi 1/2 (2002), 15-25.
- Karagöz, Yalçın. İstatistiksel Analizler. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Kindi. "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine". çev. Mahmut Kaya. Felsefi Risaleler. 269-272. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Koçhan, Metin. "Matematik, İhvân-ı Safâ Felsefesinin Dayandığı Aksiyomatik Zemin midir?" Artuklu Akademik Dergisi 4/2 (2017), 77-95.
- Köylü, Mustafa. "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35/35 (01 Eylül 2013), 21-44.
- Makdisi, George. Orta Çağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Namlı, Abdullah. "Uluhiyet Bağlamında İslam'ın Matematiksel Olmayan Yönü". KADER Kelam Araştırmaları Dergisi 15/2 (31 Temmuz 2017), 421-445.
- Orçanlı, Kenan vd. "Adaptation of Academic Success Inventory Scale for College Students to Turkish: Validity and Reliability Study". PUS-International Journal of Society Researches 17/37 (2011), 3999-4026.
- Şekercioğlu, Güçlü. "Psikolojik Testlerin Özellikleri". Psikolojik Testler: İlkeler, Uygulama ve Tanıtım. ed. Yasemin Yavuzer - Zeynep Karataş. 106-155. Ankara: Paradigma Akademi Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Şimşek, Murat. "Kâtip Çelebi'de Fıkhın İlimler Tasnifindeki Yeri ve Matematik ve Astronomi Bilmeyen Fakihin Eleştirisi". Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 8 (2019), 13-36.
- Topkaya, Nursel vd. "Öğrenme ve Ders Çalışma Yaklaşımları Envanteri'nin Uyarlanması ve İlgili Yapılarla İlişkinin İncelenmesi". Eğitim ve Bilim Dergisi 36/159 (2011), 192-204.
- Türker, Ömer. İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam - Felsefe - Tasavvuf. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)". İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/2 (27 Aralık 2017), 105-178.
- Yeşil, Rüştü - Korkmaz, Özgen. "Reliability and Validity Analysis of the Multiple Intelligence Perception Scale". Education 131/1 (2010), 8-32.
- Yeşildere, Sibel - Türnüklü, Elif B. "Öğrencilerin Matematiksel Düşünme ve Akıl Yürütme Süreçlerinin İncelenmesi". Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi 40/1 (2007), 181-213.
- Yılmaz Erten, Safiye. "İslam Dünyasında İlimlerin Tasnifi Eserlerinde Matematiğin Konumu". Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 77 (2019), 23-44.
- Yıldız, Muharrem - Meçin, Mehmet Mekin. "Din Fenomenolojisi ve Belli Başlı Öncüleri". EKEV Akademi Dergisi 16/53 (2012), 247-278.
- YÖK. "Lisans Tercih Sihirbazı". Yükseköğretim Program Atlası. Erişim 24 Ağustos 2023. <https://yokatlas.yok.gov.tr/tercih-sihirbazı-t4-tablo.php?p=s%C3%B6z>
- YÖK. "Tablo 106. Öğrenim Düzeyleri ve Birimlere Göre Öğrenci Sayıları, 2022 - 2023". Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi. a 2023. Erişim 04 Eylül 2023. <https://istatistik.yok.gov.tr/>

Zehrân el-Kâsımî'nin Teğrîbetu'l-Kâfir İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi

Technical and Thematic Review of Zahran al-Qasimi's Novel The Water Diviner

Ahmet Yıldız 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Education, Department of Arabic Language Teaching

Konya / Türkiye

ayildiztr@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7074-0405>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1359444

Cite as / Atıf: Yıldız, Ahmet. "Zehrân el-Kâsımî'nin Teğrîbetu'l-Kâfir İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Marife* 23/2 (2023) 401-428. <https://doi.org/10.33420/marife.1359444>

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."

Zehrân el-Kâsımî'nin Teğrîbetu'l-Kâfir İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi

Özet

Tüm toplumlarda tahkiye türü eserler mevcuttur. Batı edebiyatında olduğu gibi Arap edebiyatında da tahkiye türü eserlerden olan roman sanatı son çağlarda yaygınlık kazanmıştır. Özellikle günümüzde bu tür eserler insanın iç dünyasında yer alan duygu ve düşünceleri ifade etmenin bir aracı olarak çokça kullanılmaktadır. Zehrân el-Kâsımî de Umman Sultanlığı'nda yaşayan halkın yaşantılarını roman sanatı ile ifade eden yazarlardan biridir. Çok sayıda şiir divanı, hikâye kitabı ve romanı bulunan yazarın Teğrîbetu'l-Kâfir (التَّغْرِيبَةُ لِز سُرُجُوعِ الْكَاْفِرِ) isimli romanı el-Câizetu'l-Âlemiyetu li'r-Rivâyeti'l-Arabiyye isimli kuruluş tarafından 2023 yılı birincisi seçilmiştir. Romanda su kıtlığı ve suyun insan hayatındaki önemine atıflar yapılarak yakın gelecekte ortaya çıkabilecek sorunlara temas edilmektedir. On bir bölüm ve bir son bulunan eser, 228 sayfadan oluşmaktadır. Romanın teknik incelemesi yapıldığında Teğrîbetu'l-Kâfir isimli romanın adının ana temanın kuraklık olması nedeniyle içeriği olarak yansıtma konusunda vasat kaldığı görülmektedir. Romanın ana kahraman yer altındaki su sesini duyabildiği için el-Kâfir (القافر/لِز سُرُجُوعِ الْكَاْفِرِ) lakabı verilen Salim b. Abdullah'tır. Romanda her şeyi bilen tanrısal anlatım konumu tercih edilmiştir. Böylece kahramanların iç dünyaları ve onların bakış açıları yerine olaylar daha nesnel bir şekilde anlatılmıştır. Bu da olay örgüsünün daha ön plana çıkmasına neden olmuştur. Romanın nesnel zamanı olarak bir tarih yerine Meryem'in boğulma anı seçilmiştir. Olaylar tarih verilmeden anlatılmış bunun yerine Salim'ni yaşı zikredilmiştir. Romanın olay örgüsü, Umman Sultanlığı'nın başkenti Maskat yakınlarındaki bir köy olan Misfah'da geçmektedir. Köyün tabiatı romanda kısmen belirtilmişken, köyün çevresi, evlerin yapısı, şekli veya hangi maddelerden inşa edildiği gibi konulara hiç değinilmemiştir. Romanın konusu göz önüne alındığı zaman, mekân unsurunun olayların anlatımında yetecek kadar kullanıldığı değerlendirilmektedir. Romanda hâkim dil Fasih Arapçadır. Kahramanların kurdukları diyaloglar aktarılırken Ammice kullanılmıştır. Roman sade ancak edebî bir dille yazılmıştır. Bu durumun özellikle Arap olmayan okuyucuyu olaylarla daha çabuk bütünleşmesine neden olduğu görülmektedir. Romanın ana konusunun kuraklık olmasının da etkisiyle su ile ilgili kelimelerin çokça kullanıldığı görülmektedir. Romanda ana tema yanında toplumda örf ve adet olarak nitelendirilebilecek güzel konuşmaya verilen değer, kahvenin toplumdaki önemi, herkese bir lakap takma, yeni doğan bebeklere bakarak hallerine uygun bir isim bulmaya çalışma gibi davranışlar da zikredilmiştir. Böylece yazar hem topluma bir ayna olmuş hem olay örgüsüne gerçeklik katmıştır. Yazar, Kâziye ile Va'ri, Asya ile İbrahim ve Nasrâ ile Salim arasındaki aşka değinmiştir. Bu aşkların aşırıktan uzak ve ahlaki değerlere uygun kalmış olması da insani bir duygu olan aşkın çerçevelerini okuyucuya iletme anlamında önemli bir yeri vardır. Sadece aşktan bahsedilmemiş, yaşanan sıkıntılara birlikte göğüs gerdikleri de anlatılarak vefa duygusuna dikkat çekilmiştir. Toplum liderlerinden Şeyh Hâmid b. Ali'nin şeriat adına makul olmayan bir şeyi emretmesi, bir araziye haksız yere gasp etmesi gibi hususlar dile getirilmiştir. Yazar toplumdaki batıl inançları da eleştirmiştir. Bu bağlamda çocuğu hasetten korumak için kötü bir isim verilmesi, muska takılması, tütsüler kullanılması, mezarlara bazı eşyalar bırakılması, su kaynaklarına şeker atıp çeşitli dilekler dilenmesi eleştirilmiştir. Aynı şekilde giybet, her duyduğunu yayma, başkasının malını haksız yere gasp etme, insanların düştüğü zor durumda alay etme, zayıf ve güçsüzleri dikkate almama, güçlü ve zengin kişilerden çekinme ve sadece onların sözlerini dinleme gibi tavırları da eleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Roman Sanatı, Zehrân el-Kâsımî, Teğrîbetu'l-Kâfir, Umman Sultanlığı.

Technical and Thematic Review of Zahran al-Qasimi's Novel *The Water Diviner*

Summary

There are narration type works in all societies. As in Western literature, the art of the novel, which is one of the literary works in Arabic literature, has become widespread in recent ages. Especially today, such works are widely used as a means of expressing the feelings and thoughts in people's inner world. Zahran al-Qasimi is one of the writers who expresses the lives of the people living in the Sultanate of Oman with the art of novel. The author's novel *The Water Diviner* (تغريبية القافر/The Exile of the Tracker), who has many poetry divans, story books and novels, was selected as the winner of 2023 by the organization The International Prize for Arabic Fiction (IPAF). The events in the novel take place in the village of Misfah, Oman, and the problems that may arise in the near future are touched upon by referring to the drought in the village and the importance of water in human life. The work, which has eleven chapters and an ending, consists of 228 pages. When the technical analysis of the novel is made, it is seen that the name of the novel named *The Water Diviner* is mediocre in terms of its content, since the main theme is drought. The main hero of the novel is Sâlim b. 'Abdullâh who was nicknamed al-Kâfir (الكافر/Tracker) because he can hear the sound of water underground. In the novel, the position of divine narration, who knows everything, is preferred. Thus, the events were explained more objectively instead of the inner worlds of the heroes and their perspectives. This caused the plot to come to the fore. As the objective time of the novel, the moment of the Mary's drowning was chosen instead of a date. The events were told without giving a date, instead Sâlim's age is mentioned. The plot of the novel takes place in Misfah, a village near Muscat, the capital of the Sultanate of Oman. While the nature of the village is partially stated in the novel, the environment of the village, the structure and shape of the houses or the materials they were built from were never mentioned. Considering the subject of the novel, it is evaluated that the element of space is used sufficiently in the narrative of the events. The dominant language in the novel is Arabic. Vernacular was used when conveying the dialogues of the heroes. The novel is written in a simple but literary language. It seems that this situation causes the non-Arab reader to integrate with the events more quickly. Due to the fact that the main subject of the novel is drought, it is seen that words related to water are used frequently. In addition to the main theme, the value given to beautiful speech, the importance of coffee in the society, giving everyone a nickname, working to find suitable name by looking at newborn babies are also mentioned. Thus, the author has become both a mirror to society and has added reality to the plot. The author touched upon the love between Kâziye and Va'ri, Âsyâ and Ibrâhim, and Nasrâ and Sâlim. The fact that these loves are far from extremism and are suitable for values also has an important place in terms of conveying them to the reader beyond being a human feeling. Not only love was mentioned, but also the sense of loyalty was emphasized by telling that they faced the events together. Features such as Shaykh Hâmid b. 'Ali, one of the leaders of the community, ordering something unreasonable in the name of Islam, and usurping a land unjustly were mentioned. The author also criticized the superstitious beliefs in society. In this context, giving a bad name to protect the child from envy, wearing amulets, using incense, leaving some items on the graves, throwing sugar into water sources and begging various wishes have been criticised. In the same way, behaviors such as backbiting, spreading everything that is said, usurping someone else's property unjustly, mocking the plight of people, ignoring the weak and the powerless, being afraid of powerful and rich people and only listening to their words have also been criticized.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Novel Art, *The Water Diviner*, Zahran al-Qasimi, Sultanate of Oman.

Giriş

İnsanoğlu duygu, düşünce, ihtiyaç ve arzularını ifade etmede çeşitli tahkiye türleri kullanmış ve daha çok surreal olayları anlatan tahkiye türlerinden, daha realist olayları konu edinen roman sanatı 17. yüzyılda ortaya çıkıp sonrasında yaygınlık kazanmıştır.¹ 1974 yılında Dima W'Attayeen kentinde doğan Zehrân el-

¹ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Basımevi, 2003), 82; Mücahit Küçükşarı, →

Kâsımî de roman sanatını kullanan yazarlar arasındadır. *Cebelu's-Şu'*, *el-Kannâs*, *Cû'u'l-'Asel* ve *Teğrîbetu'l-Kâfir* isimli dört romanının yanında hikâye ve şiir divanları bulunan yazarın, 2021 yılında yayımlanan on bir bölüm, bir son ve 228 sayfa-dan oluşan *Teğrîbetu'l-Kâfir* isimli eseri, özelde Umman Sultanlığı'ndaki halkın yaşıntısına, genelde tüm toplumlarda yaşanabilecek su kıtlığına değinmekte ve giderek önemi artıran bir kaynak olarak değerlendirilen suyun yokluğunun ne gibi sorunlara yol açabileceğini ifade etmektedir. Eserin, Birleşik Arap Emirlikleri merkezli el-Câizetu'l-Âlemiyyetu li'r-Rivâyeti'l-Arabiyye isimli kuruluş tarafından 2023 yılı birincisi seçilmesi, roman sanatı açısından da eserin önemli bir yerinin olduğunu göstermektedir.

Çalışmada *Teğrîbetu'l-Kâfir* (تَغْرِيبَةُ الْقَافِرِ / İz Sürücünün Gurbeti) isimli roman teknik ve tematik açıdan incelenecektir. Bu sayede incelenen romanın sanatsal değeri ortaya çıkarılmaya çalışılacağı gibi ele alınan temaların da tepiti yapılacaktır. Ayrıca incelenen romanın uluslararası bir ödül alması nedeniyle, Arap roman sanatının geldiği seviye hakkında da fikir edinilmesine vesile olacağı da bir gerçektir.

1. Romanın Teknik İncelemesi

Çalışmada *Teğrîbetu'l-Kâfir* isimli eser, roman sanatının özelliklerine ne ölçüde uyduğunu belirlemek için teknik açıdan incelenecektir. Bu işlemin yapılabilmesi içinde eseri oluşturan parçaların her birinin ayrı ayrı ele alınması gerekmektedir.² Bu başlık altında romanı oluşturan parçalar tek tek incelenecektir.

1.1. Romanın Adı

Roman türünde yazılmış bir eserle okuyucunun ilk karşılaşması romanın adı vesilesiyle gerçekleşir. Okuyucu romana verilen ada göre romanı zihninde anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Bu nedenle romana seçilecek ad, içerik kadar önemlidir.³

Su kaynağının önemine değinen *Teğrîbetu'l-Kâfir* isimli romanın adı, içeriği tam yansıtmaya da ana kahramanın lakabını ve yaşadığı gurbeti ifade etmesi açısından romanın içeriği ile bağlantı kurduğu ifade edilebilir. Romanın adı ilk duyulduğunda, kişiye tam bir mana ifade etmemesi bir eksiklik olarak değerlendirilse de belirsizliğin okuyucuda uyandırdığı merak yazar tarafından tercih edilmiş olabilir. Nitekim 'el-Kâfir' lakabının romanın ortalarında ortaya çıkması bu merakı canlı tutmaktadır. Tüm bunlar düşünüldüğünde seçilen adın romanla uyumunun orta derecede olduğu değerlendirilebilir.

→

"Tevfik Yûsuf el-Avvâd'ın 'Er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmajı", *Mütefekkir* 3/6 (Aralık 2016), 308; Yusuf Bildik - Ahmet Yıldız, "Zekeriyâ Tâmir'in el-Hısrım Adlı Hikâye Kitabında Sosyal Eleştiri", *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 349; Yusuf Bildik, *Hasib Keyyâli'nin Hikâyelerinde Sosyal Problemler* (Konya: Billur Yayınevi, 2019), 13.

² Ahmet Yıldız, "Mansûra İzzuddîn'in Besâtînu'l-Basra İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Arap Edebiyatının Gelişim Serüveni 1* (Konya: Palet Yayınları, 2022), 188.

³ Çetin, *Roman*, 230; Mevlüt Öztürk, "Muhammed Said er-Reyhânî'nin 'Yazarın Ölümü' Adlı Hikâye Koleksiyonunda Ölüm Teması", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (2022), 383.

1.2. Şahıs Kadrosu

Roman, olayların sebep-sonuç ilişkisi içinde anlatılması olarak tanımlandığına göre bu olayların faillerinin de olması zorunludur.⁴ *Teğrîbetu'l-Kâfir* isimli romanda çok sayıda kahraman bulunmaktadır. Ancak neredeyse romandaki tüm bölümler doğumundan vefatına kadar Salim'e odaklandığı için Salim, ana kahraman olarak öne çıkmakta, diğerleri ise *dekoratif kahraman*⁵ olarak kalmaktadırlar. Romandaki kahramanlar şöyledir:

Salim b. Abdullah el-Kâfir: Meryem'in oğludur. Annesi kuyuda boğulduğu sırada karnında hareket ettiği fark edilerek kurtarılmıştır. Kâziye tarafından bakımı üstlenilmiş Asya ise sütanneliğini yapmıştır. Yeraltındaki suyun sesini işitebildiği için suyun yerini belirleyebilmektedir. Küçük yaşlarda yeri dinlemeye başladığı için köy halkı tarafından deli veya cinlenmiş gibi lakaplar takılmış ve diğer çocuklar tarafından dışlanmıştır. Kuraklık döneminde su bularak kuraklığı gidermesi nedeniyle el-Kâfir (أَلْقَاوُ/İz Sürücü) lakabı takılmıştır. Nasrâ ile evlenmiştir. Uzak bir köyde bir suyu bulduğu sırada akıntı kuvvetinin kendisini kanala çekmesi sonucu vefat etmiştir.

Meryem binti Hamd Vud Ğânim: Kuyuda boğulmuş olarak bulunan kişidir. Salim b. Abdullah el-Kâfir'in annesi, Abdullah b. Cumeyyil'in eşidir. Erken yaşta annesini kaybetmiş ve teyzesi Aîşe binti Mebruk tarafından büyütülmüştür. Babası da Zanzibar'a giderken geminin alabora olması sonucu denizde boğulmuştur.⁶ Köyde çeşitli tarzlarda güzel elbiseler dikmektedir.⁷ Uzun süre çocuğu olmaz. Hamile olduğunda da bir baş ağrısına yakalanır. Baş ağrısı ancak başını suya sokunca geçmektedir. Bu nedenle yakındaki bir kuyuya sürekli gitmeye başlar ve bir gün kuyuya düşüp boğulur.

Kâziye binti Ğânim: Babası küçük yaşlarda iken evi terk etmiştir. Meryem'in halasıdır. Meryem'in vefatının hemen ardından çocuğu karnından kurtaran sonra ona evladıymış gibi bakan ve ona Salim adını veren kadındır.

Asya binti Muhammed: Doğan tüm çocukları küçük yaşta vefat etmiş, Salim'e sütanneliği yapmış kişidir. Kocası köy halkının hakkında konuşmasından bıkararak köyü terk etmiş hastalandığında karısı Asya'yı çağırmıştır. Romanda hasta kocasının davetiyle köyden ayrıldıktan sonra kendisinden bahsedilmez.

Abdullah b. Cumeyyil: Meryem'im kocası, Salim'in babasıdır. Dedesi ailesiyle birlikte köyden göç etmiştir. Sonraki yıllarda Abdullah köye dönünce dedesinin topraklarını istemiş ama toprakları aralarında bölüşen köylüler dedesinin hiç mal olmadığını iddia ederek kendisine bir şey vermemiştir. O da fakirlik içinde bahçe-

⁴ Roland Bourneur - Réal Quellet, *Roman Dünyası ve İncelemesi*, çev. Hüseyin Gümüş (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 141; Hasen Behrâvî, *Bunyetu's-şekli'r-rivâi (el-Fezâ'-ez-Zemen-eş-Şahsiyye)* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 1990), 223; Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 48; Selçuk Pekparlatır, "'Sudanlı Yazar Et-Tayyib Sâlih'in Hafnetu Temr Adlı Kısa Öyküsünün Teknik ve Tematik İncelemesi'", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 555.

⁵ Dekoratif kahraman tanımı için bk. Aktaş, *Roman Sanatı*, 158.

⁶ Zehrân el-Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir* (Tunus: Dâru Reşm li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2022), 24.

⁷ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 17.

lerde çalışarak köyde yaşamını sürdürmektedir. Oğlu Salim'in su bulmaya başlaması üzerine çeşitli yerlere giderek su çıkarma işinde çalışır. Bir gün açtığı kanalın üzerine yıkılması sonucu hayatını kaybeder.

Salam Vud Âmûr el-Va'rî: Meryem kuyuya düştüğünde onu kurtaran genelde bahçesinde kendi işleriyle meşgul olan, insanlarla fazla diyalog kurmayan iri yapılı bir kişidir. Hem annesiz hem babasız büyümüştür. Romanda vakar sahibi ve sorunları çözen kişiliği ile öne çıkmaktır

Nasrâ binti Ramazan: Salim b. Abdullah el-Kâfir'in eşidir. Salim, babasıyla su aramak için bir köye gittiğinde orada kendisini görmüş ve babasının onayı ile evlenmişler ardından da Salim'in yaşadığı köye gelmiştir. Salim'in vefatının ardından köyden ayrılmamış ve Salim'in hatırasına sahip çıkmıştır.

1.3. Olay Örgüsü

Olayların neden-sonuç ilişkisine göre anlatılması olay örgüsü olarak tanımlanmaktadır.⁸ Tahkiye türü sanatlarda anlatılan bir olay bulunurken roman sanatında olay örgüsü bulunmaktadır. Yazar olayları anlatırken çok miktarda şahıs kadrosu kullanmamıştır. Romanda olaylar ana kahraman olan Salim etrafında cereyan etmektedir. *Teğrîbetu'l-Kâfir* isimli romanın bölümlere göre içerikleri şu şekildedir:

1.3.1. Birinci Bölüm

Roman, "Boğulan var! Boğulan var!" ifadeleri ile başlar ve insanların kuyunun etrafında toplanması ile devam eder. Kuyudan çıkan cesedin Meryem binti Hamd vud Ğânim olduğu anlaşılır. Kocasını çok üzülür. Teyzesi Aişe binti Mebrûk karnındaki bebeğin yaşadığını fark eder. Kâziye binti Ğânim, Meryem'in karnını açar ve bebeği kurtarır. Birinci bölümde Meryem'in hayatına değinilerek onun erken yaşta annesinin ve babasının vefatından, halasının yanında büyümesinden ve evlendikten sonra çocuk sahibi olamamasından bahsedilir. Hamile kaldığında da baş ağrısına yakalanır. Baş ağrısı ancak suya sokunca geçmektedir. Bunun üzerine evinin yakınlarındaki bir kuyuya gitmeye başlar. Ancak son gidişinde kuyuya düşer.⁹

1.3.2. İkinci Bölüm

Kâziye, bebeği evine götürür. Komşusu Asya binti Muhammed eve gelir ve bebeği emzirir. Asya'nın beş çocuğu olmuş hiçbiri hayatta kalmamıştır. Sonuncusunu da olaydan iki gün önce defnetmiştir. Abdullah b. Cümeyyil, Kâziye'yi ziyarete gelir. Bir çocuğunun olduğunu orada öğrenir. Kâziye çocuğa Salim adını verir ve bunun sebebinin kuyudan kurtulması olduğunu belirtir. O günlerde mevsim yaz bol miktarda yağmur yağar. Yağmur dindiğinde ise vadiler otlarla dolar, bahçeler

⁸ Edward Saïd, *Raeytu Râmallah İsimli Romana Yazılan Mukaddime* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 2011), 60-62.

⁹ Kâsimî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 7-26.

ürünlerini vermeye başlar ve tabiat canlanır.¹⁰

1.3.3. Üçüncü Bölüm

Salim, Kâziye'nin korumasında ve Asya'nın şefkatinde altı seneyi tamamlar. O yıl gelen bir kumaş satıcısı Asya'ya kocasının el-Ğafiteyn isimli köyde hasta olduğunu iletir. Asya bir rehberle yola çıkar. Yolda Asya Salim'in konuşmaya geç başladığını, yürürken başını sol tarafına doğru eğdiğini hatırlar. Salim'in bazen yere uzanıp yeri dinlediğini bu durumu kendisini ve Kâziye'yi endişelendirdiği için kimseye söylemediklerini düşünür.¹¹

Sonunda el-Ğafiteyn'e ulaşırlar. Kocasını İbrahim b. Mehdî'yi bulur. Hastalıktan halsiz düşmüş bir şekilde bir ağacın altında uyumaktadır. Gerekli bakımlarını yapar. Kocasını günden güne iyileştir.¹²

1.3.4. Dördüncü Bölüm

Bölüm Salim'in yere uzanıp "su, su" demesiyle başlar. Bu halini gören Kâziye ise Salim hakkında endişe etmektedir. İnsanların tavırlarını tahmin ettiği için bu durumu insanlardan gizlemeye karar verir. Salim dokuz yaşına geldiğinde aynı durum babasının yanında da gerçekleşir. Babası su isteyip istemediğini sorduğunda Salim yerden su sesi duyduğunu belirtir. Sonraki günlerde köy halkı da Salim'in durumunu öğrenirler ve yerin altındakiler onunla konuşuyor ve ona cin musallat olmuş şeklinde yorumlar yaparlar. Ancak o bahçedeki ağaç yaprağın kıvılcıması, farenin yürümesi, yılanın sürünmesi gibi sesleri duymakta ve bu seslerden hoşlanmaktadır.¹³

1.3.5. Beşinci Bölüm

Salim bir gün yolda yürürken Selam el-Va'rif ile karşılaşır. Heybetli görüntüsüne rağmen kendisini ona yakın hisseder. Kâziye'ye durumu anlattığında onun annesini kuyudan kurtaran kişi olduğunu söyler.¹⁴

1.3.6. Altıncı Bölüm

Meryem'in vefatının üzerinden on beş yıl geçmiştir. İnsanlar refah içinde yaşamakta, gösterişte yarışmaktadır. Bu hali gören ve köyün delisi olan 'Arîk b. Hamîs, yaşananların kıyamet alameti olduğunu yakında kıyametin kopacağını belirtir ancak kimse onu ciddiye almaz. Yaz mevsimi sıcak ve kurak geçer. Köydeki tüm pınarlar çekilir. Sadece Selâm Vud 'Âmûr el-Va'rif'nin bahçesinde çıkan küçük bir pınar kalır. Selâm tüm ailelerin suyun biriktiği havuzdan günde bir kova almalarına müsaade eder. Selâm, Kâziye ve Salim'i bir gün bu bölgeden geçerken bahçesine kahve içmeye çağırır, bahçeye girdiklerinde Salim az ilerleyip dağın yamacı-

¹⁰ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 27-44.

¹¹ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 45-55.

¹² Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 56-63.

¹³ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 83-95.

¹⁴ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 97-114.

na gelerek orada su olduğunu söylemiştir. Selâm orayı kazınca küçük bir kaynak çıkmıştır. Önceleri önem verilmeyen kaynak, sular çekilince önemli hale gelmiştir. Su kıtlığı olunca Şeyh kendisi ile konuşup köylülerin bu pınardan faydalanmasını sağlamıştır.¹⁵

Kıtlığın devam etmesi üzerine köylülerden biri dere yatağını kazıp su arama fikrini ortaya atar. Şeyh'in de onayı ile tüm köylüler bir kanal kazmaya başlarlar. Haftalar geçmesine rağmen suya ulaşamazlar. Salim suyun çıkmadığını görünce babası Abdullah'a bir gün "Baba su burada değil su şurada." diyerek dere yatağının uzağında bir yere işaret eder. Ancak babası insanların alay etmesinden korkarak Salim'i susturur. Kâziye'ye durumu anlatır. Kâziye, Salim'in yerin altındaki su sesini duyduğunu anlar.¹⁶

1.3.7. Yedinci Bölüm

Salim suyun bulunduğu yeri işaret eder. Ancak halk onu alaya alır. Abdullah ise oğluna güvenip gösterdiği yeri kazmaya başlar. Sonunda su bulunur. Salim'e bu nedenle iz sürücü anlamında el-Kâfir lakabı verilir. Abdullah yine eskisi gibi bahçelerde ücret karşılığı çalışmaya devam eder. Ama bu sefer Salim de onun yanında çalışır. İnsanlar Salim'e eziyet etmeyi bırakırlar.¹⁷

1.3.8. Sekizinci Bölüm

Bulunan su nedeniyle Misfah köyü göç almaya başlar. Civar köyde yaşayanlar su bulması için el-Kâfir ile anlaşma imzalarlar. el-Misila köyüne su bulmaya gittiğinde orada karşılaştığı Nasrâ adında bir kızla evlenir. Düğün sabahı kanal kazmaya devam ettikleri sırada kanal yıkılır ve babası Abdullah orada can verir. Babasını orada defnedip eşi ile birlikte köyüne geri döner. Yer altında hapis olan suyu çıkarmanın doğru olmadığını bu nedenle babasının vefat ettiğini düşünerek su bulma işine bir son verir. Abdullah'ın öldüğünü öğrenen Kâziye de üzüntüden vefat eder.¹⁸

1.3.9. Dokuzuncu Bölüm

Olay kısa sürede yayılır ve yine Salim hakkında aklını yitirdiğine dair söylentiler dolaşmaya başlar. Salim ise üzgün bir şekilde bahçelerde çalışmaya devam eder. Bir gün yanına gelen bir yabancı ve yaşadığı köyde su bulmasını ister. Su bulmaları halinde köyün yarısının kendisinin olacağını belirtir. Eşi Nasrâ gitmesini istemese de Salim onu ikna eder. Durumu herkesten sakladıkları için güneş doğmadan önce yola çıkarlar. Köye vardıklarında eski su kanalını bulup inceleme yaparlar. Kanalı kırarak içeri doğru girmeye başlarlar. Bu şekilde yirmi bir odayı geçerek su kaynağına doğru ilerlerler. Sonunda sert bir kayaya ulaşırlar. Çabalarına rağmen kayayı kıramazlar. Suyu yaklaştıklarını söylemesine rağmen işçiler çalış-

¹⁵ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 97-106.

¹⁶ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 106-114.

¹⁷ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 115-134.

¹⁸ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 135-151.

mak istemezler. Ertesi gün Salim onlardan habersiz kanala gelir ve çalışmaya başlar. Kuvvetli bir vuruşla kaya kırılır ve fişkiran çok güçlü bir su kanalı bir anda doludur.¹⁹

1.3.10. Onuncu Bölüm

Bir anda fişkiran su nedeniyle el-Kâfir yere düşer. Başını çarpar. Bazı yaralar alır. Meydana gelen cüruf onu kanalın içine çekmiştir. Akıntının tersine yürümeye çalışsa da başarılı olamaz. Kanalın duvarlarındaki örümcek, kertenkele ve suyun içindeki küçük balıklarla beslenir. Gücünü topladığı bir anda akıntının tersine giderek çıkışa gelir ancak çıkış çöker.²⁰

1.3. 11. On Birinci Bölüm

Nasrâ binti Ramazan eşinin yolunu gözlemeye devam etmektedir. Günler uzadıkça köydeki hikâyeler de çoğalmaya başlar. Yaklaşık bir sene sonra babası ve kardeşleri ziyaretine gelir. Evlerine geri dönmeyi teklif ederler ama Nasrâ kabul etmez. Birkaç ay içinde ailesi defalarca gelir ancak eli boş geri dönerler. Son gelişlerinde memleketlerindeki ileri gelenlerden biri ile evlendirmeyi teklif ederler ancak Nasrâ, elindeki yünleri eğirdikten sonra olumlu cevap verebileceğini iletir. Nasrâ yünleri eğirmeye başlar. Eğirdiği her top ipe Salim'in su bulduğu kaynaklardan birinin ismini verir. Sanki her vadide Salim'i arıyor gibi yünleri eğirmeye devam eder.²¹

1.3.12. Son

Salim, kanaldan kurtulmak için çabalamaya devam eder. Kanalda kazığını ve çekicini bulur. Bulduğu yerden kurtulmak için elindeki aletlerle bir çıkış kazmaya başlar. Biraz açıklık meydana geldiğinde elindeki kazık suyun içine düşer ve akıntıda kaybolur. Kendini kaybeder ve elindeki çekiçle kayalara vurmaya başlar. Sonunda kaya çöker ve su her şeyi alır götürür.²²

1.4. Anlatım Konumu ve Anlatıcı

Tahkiye türünde yazılmış eserlerde olduğu gibi romanda da olayları veya olay örgüsünü okuyucuya aktaran bir anlatıcı ve anlatım konumu bulunmak zordur.²³ Olayı anlatanın kim olduğu, bu kişinin anlatılanların içinde mi dışında mı olduğu gibi konular bize anlatım konumunu göstermektedir.²⁴ Roman sanatının

¹⁹ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 153-183.

²⁰ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 185-198.

²¹ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 199-215.

²² Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 217-228.

²³ Meral Demiryürek, "Kurgusal Metinlerde İkinci Kişili Anlatıcı ve Bakış Açısı", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Dergisi* 2 (2013), 120; Ahmet Yıldız, "Abdulvehhâb 'İsâvî'nin ed-Dîvânü'l-İsbartî İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *akif* 51/1 (ts.), 80.

²⁴ Philip Stevick, *Roman Teorisi*, çev. Sevim Kantarcıoğlu (Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Matbaası, 1988), 112; Duralı Yılmaz, *Roman Sanatı ve Toplum* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1996), 60; Ünal Aytür, *Roman Sanatı İsimli Esere Yazılan Çevirmen Önsözü* (İstanbul: Adam

gelişmesiyle, çeşitli anlatım konumları kullanılmaya başlanmıştır.²⁵

Tağribetu'l-Kâfir isimli romandaki olay örgüsü, kahramanların dışında her şeyi gören ve bilen bir anlatıcı tarafından tahkiye edilmektedir. Bu nedenle incelediğimiz romanda "Tanrısal anlatım konumu"²⁶ hâkimdir. Romanda yazar, tanrısal anlatım konumunu kullanarak olayların iç yüzünü anlatabilme yeteneği kazanmıştır. Romandaki bu anlatıma şu örnek verilebilir:

"Tüm vaktini için önünde geçiriyordu. Gözleri de aşağı doğru inen iplikten ve iğinin yavaş dönüşünden başkasını görmüyordu. Yünü eğiriyor ve ruhuyla bütün ipliklerinin çevresinde dolaşıyordu. İpliklere Salim b. Abdullah el-Kâfir'in günlerin birinde girdiği ve kaynak sularını aramak için kollarıyla çalıştığı yarıkların isimlerini veriyordu. İlk ipe es-Semedî ismini verdi ve eşinin kendisine kaynak sularının dağların yüksek noktalarından aktığını anlattığı bu yarığı hatırladı. es-Semedî'nin ipliği uzuyor ve ayaklarının kenarına hafifçe dolanıyordu. Yumuşaklığı nedeniyle neredeyse ruhu da onunla birlikte hareket ediyordu. Eğirmesi sırasında es-Semedî hakkındaki unutulmaz hikâyeyi ve Salim b. Abdullah el-Kâfir'in suya ulaşarak tatlandığı günleri hatırladı."²⁷

Yazar, eserinde her şeyi bilen ve her şeye hâkim olan tanrısal anlatım konumu kullanarak kahramanların iç dünyalarını ve onların bakış açılarını vermek yerine olayları daha nesnel anlatarak yaşananları ön plana çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Bu nedenle kahramanların hayatlarından çok, yaşanan su kıtlığı ve su kaynağının değerli oluşu, yazarın altını çizdiği bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.5. Zaman

Romanın gerçek hayattan alınmış veya gerçek hayatta yaşanması muhtemel olan olayları kurgusal olarak aktarması nedeniyle zamana bağlılık, romanda önemli bir unsurdur.²⁸ *Tağribetu'l-Kâfir* isimli romana baktığımızda olay örgüsünün hangi tarihler arasında geçtiği tespit edilememektedir. Su çıkarmak için insanların teknik aletlerden ve iş makinelerinden yoksun olmaları nedeniyle nesnel zamanın 19. yüzyıl veya öncesinde geçtiği anlaşılmaktadır. Nesnel zamana değinilmese de olay örgüsünün anlatımı esnasında okuyucuya gerçeklik hissi vermek için zaman kavramının kullanıldığı görülmektedir. Tam tarihi belli olmasa da romanın Meryem'in boğulmasıyla başlaması nesnel zamanın bir tarihten ziyade bir olay olduğunu göstermektedir. Bazı kahramanların hayat hikâyelerinin anlatılması dolayısı ile romanda tarih bakımından çok kısa geriye dönüş/genişletme²⁹ yapılmakta ve Salim'in vefatıyla bittiği için romanın en çok iki nesillik bir zaman dilimini kapsa-

→

Yayımları, 2001), 19; Yumnâ el-İd, *Tekniyyâtu's-serdi'r-rivâi fi davi'l-menheci'l-bunyevi* (Beirut: Dâru'l-Fârâbî, 2010), 134-138.

²⁵ Fatih Tepebaşılı, *Roman İncelemesi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 202.

²⁶ Ben anlatım konumu için bk. Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 214-221.

²⁷ Kâsımî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 213.

²⁸ Bourneur - Quillet, *Roman Dünyası*, 119; Edward Morgan Forster, *Roman Sanatı*, çev. Ünal Aytür (İstanbul: Adam Yayınları, 2001), 67.

²⁹ Stevick, *Roman*, 48; Çetin, *Roman*, 161-162; Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 159.

dığı görülmektedir.

Romanda nesnel zamanın belli edilmemesi yaşanan olayların her çağda meydana gelebileceğini göstermek ve zamandan daha çok olaylara dikkat çekmek gibi bir sebeple olabilir.

1.6. Mekân

Roman sanatında zaman gibi mekân da okuyucuya anlatılanların gerçek olduğu hissini vermektedir. Kahramanlar hakkında bilgi vermek, olayların meydana geldiği çevreyi tanıtmak gibi nedenlerle kullanılan mekân, okuyucuyu romanda anlatılan olaylarla bütünleştiren bir unsur olarak kullanılmaktadır.³⁰ *Tağribetu'l-Kâfir* isimli romanda somut ve açık mekânların kullanıldığı görülmektedir. Olayların bir köyde geçişi, köy isminin Umman Sultanlığı'nda hala var olan Misfah köyünden alınması, mekânların simgesel değerlerinden³¹ istifade edildiğini ve gerçeklik hissini artırdığını göstermektedir. Romanda köyün tabiatı hakkında bilgi verilmişken, evlerin yapısı şekli veya hangi maddelerden inşa edildiği gibi konulara hiç değinilmemiş ve tasvirleri yapılmamıştır.

Yazar romanda Zanzibar, Maskat, Misfah gibi mekânları kullanmıştır. Romanın konusu ele alındığı zaman, mekân unsurunun olayların anlatımına yetecek kadar kullanıldığı değerlendirilmektedir.

1.7. Dil

İnsanların birbirleri ile iletişim kurmak için kullanılan dil; günlük dil, bilimsel dil ve edebî dil olmak üzere üç kısma ayrılır. Edebî dil, daha çok duygusal yanı olmakla birlikte birden fazla anlam ilişkisine, kurguya, muhatabına göre değişen anlam çağrışımlarına sahip bir dildir.³² Roman türünde bir eserin başarısı günlük dili edebî dile dönüştürebildiği oranda artar.³³

Tağribetu'l-Kâfir isimli romanda süslü ifadelerden kaçınıldığı görülmektedir. Dil olarak Fasîh Arapça seçilmiş ancak kahramanların kurdukları diyaloglar aktarıırken Ammice kullanılmıştır. Roman dilinin ilk okuyuşta anlaşılabilir derecede sade olduğu görülmektedir. Romanda genelde günlük dilde kullanılan kelimeler seçilmiş ancak telifleri özenle kurgulandığı için dilin edebî olma özelliğine zarar

³⁰ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2012), 143; Hasan Harmancı, *Abdurrahman Munîf'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 64-65; Ahmet Yıldız, "Murfîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 35.

³¹ Mekân'ın simgesel değeri için bk. Çetin, *Roman*, 166-167; Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 91,130; Mehmet Bakır Şengül, "Romanda Zaman Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/16 (2011), 533-535.

³² Mehmet Önal, "Edebî Dil ve Üslup", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008), 27.

³³ Çetin, *Roman*, 158; Ali Eminoğlu, "Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağîrun' (Küçük Bir Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 158; Ahmet Yıldız, "Celâl Berces'in 'Defâtîru'l-Verrâk' İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (2022), 506-507.

vermemiştir. Bu durum özellikle Arap olmayan okuyucunun olaylarla daha çabuk bütünleşmesine neden olduğu görülmektedir.

Romanın konusunun su sıkıntısı olmasının da etkisiyle el-Mâ' (الْمَاءُ)³⁴, el-B'ir (الْبَيْرُ)³⁵, el-Felc (الْفَلَجُ)³⁶, el-İstiskâ (الْإِسْتِسْقَاءُ)³⁷, es-Sehâb (السَّحَابُ)³⁸, ed-Delve (الدَّلْوَةُ)³⁹, es-Seyl (السَّيْلُ)⁴⁰, el-Menba' (الْمَنْبَأُ)⁴¹, el-Matar (الْمَطَرُ)⁴², el-Havz (الْحَوْضُ)⁴³, es-Saky (السَّكْيُ)⁴⁴, el-Cerf (الْجَرْفُ)⁴⁵, el-'Ataş (الْعَطَشُ)⁴⁶, el-Cebel (الْجَبَلُ)⁴⁷, eş-Şecer (الشَّجَرُ)⁴⁸, el-Vadi (الْوَادِي)⁴⁹, el-'Arz (الْعَرْضُ)⁵⁰, es-Sahra (الصَّحْرَاءُ)⁵¹ gibi kelimelerin çokça kullanıldığı görülmektedir.

1.8. Üslup

Üslup, dili kişisel ve özgün bir kullanımla duygu ve düşünceleri kendine has bir şekilde ifade ediş şekli olarak tarif edilmektedir.⁵² Bu anlamda roman türü bir eserdeki üslup; yazarın hem kelimelerde hem de kelimelerin telifinde yapmış olduğu tercihtir.⁵³

Köy halkının tutumu, Şeyh'in yaptıkları gibi bazı konular eleştirilmekte ve Romanda eleştirel üslubun çokça kullanıldığı görülmektedir. Eleştirel üsluba şu örnek verilebilir:

"Köy, Salim b. Abdullah'a eziyet etmeyi ve her gün boğulan kadının oğlu olduğunu anmayı bıraktı ve ona 'el-Kâfir' diye seslenmeye başladı. O da yeni lakabı kabul etti ve hoşlandı. Yaptıkları ise içinde ve gönlünün derinliklerinde kaldı. Ancak köyde bir değişiklik olmadı. Babası Abdullah b. Cumeyyil ve annesi Kâziye'nin dediği gibi insanlar eskiden oldukları gibi devam ettiler: 'Yeme ve içmeden kesilir, açlık ve susuzluğa sabrederler ama konuşmaya sabretmezler.'"⁵⁴

³⁴ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 9.

³⁵ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 10.

³⁶ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 11.

³⁷ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 99.

³⁸ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 42.

³⁹ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 23.

⁴⁰ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 30.

⁴¹ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 128.

⁴² Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 31.

⁴³ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 100.

⁴⁴ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 16.

⁴⁵ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 189.

⁴⁶ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 99.

⁴⁷ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 38.

⁴⁸ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 59.

⁴⁹ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 37.

⁵⁰ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 63.

⁵¹ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 97.

⁵² Çetin, *Roman*, 291-292.

⁵³ Ştevic, *Roman*, 211.

⁵⁴ Kâsimî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 134.

Kullanılan dilin edebî bir dil olmakla birlikte cümle içlerinde günlük hayatta kullanılan ve kolay anlaşılır kelimelerin seçilmesi nedeniyle romanda yalın üslubun⁵⁵ kullanıldığı görülmektedir. Tüm roman buna örnek olarak verilebilirken aşağıdaki paragrafı zikretmemiz yeterli olacaktır:

"انْقَضَتْ أَيَّامٌ وَلَيَالٍ لَا يَعْرِفُ عَدَّهَا وَلَا حِسَابَهَا لَا تُشْرِقُ عَلَيْهِ شَمْسٌ لِيَعْلَمَ أَنَّ النَّهَارَ قَدْ ظَهَرَ وَلَا تَلْمَعُ نُجُومٌ فَوْقَ رَأْسِهِ لِيُدْرِكَ جَمَالَ اللَّيْلِ. لَقَدْ ابْتَلَعَتِ الْعَتَمَةُ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ حَوْلِهِ، وَظَلَّ سَجِينًا لَا رَفِيقَ لَهُ غَيْرَ الْحِجَارَةِ وَالْكَاتِنَاتِ الَّتِي تَسْكُنُ بَاطِنَ الْأَرْضِ، تِلْكَ الْكَاتِنَاتِ الَّتِي صَارَ يَشْعُرُ بِأَنَّهُ وَاحِدٌ مِنْهَا."

"Üzerine, gündüzün ortaya çıktığını anlayabileceği bir güneşin doğmadığı, başının üstünde gecenin güzelliğini anlayacağı yıldızların parlamadığı, sayısını ve hesabını bilemediği (kadar çok) günler ve geceler geçip gitti. Karanlık etrafındaki her şeyi yuttu. Taşlar ve yer altında yaşayan, kendisinin de onlardan biri olduğunu hissettiği canlılardan başka hiçbir yoldaşının olmadığı bir mahkûma dönüştü"⁵⁶

Yazarın önemli gördüğü sahnelerde sanatkârane üslubu⁵⁷ kullanarak yaşananları güzel bir tarzla anlattığı görülmektedir. Bunlar arasında Asya'nın eşinin yanına gidip onun iyileşmesi sürecinin anlatıldığı bölüm örnek verilebilir:

"مَرَّتِ الْأَسَابِيعُ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهَا تُطَبِّهُ وَتَنْظِفُهُ وَتُدَلِّكُ جَسَدَهُ وَتُدَاعِبُهُ وَتُسَلِّيهِ. لَمْ يَرَ تِلْكَ الرُّوحَ الْمَرِحَةَ فِيهَا مِنْ قَبْلُ، لَا سِوَا بَعْدَ تَوَالِي مَرَاتِ الْحَمْلِ وَالْفَقْدِ. كَانَ يَرِاقِبُ رُوحَهَا سِنَوَاتٍ وَهِيَ تَدْوِي، وَهَا هُوَ يَرَاهَا وَكَأَنَّهُ يَكْتَشِفُهَا لِلْمَرَّةِ الْأُولَى، بِجَسَدِهَا الْمَصْقُولِ، فَمَشِيَّتِهَا الْمُتَعَجِّجَةَ، وَعِنْدَمَا يَنْحَسِرُ لِحَافِ شَعْرِهَا عَنِ الرَّأْسِ وَيَلْمَعُ نَحْرُهَا تَقَرَّبَ مِنْهُ كَأَنَّهَا لَا تَقْتَصِدُ ذَلِكَ وَتَبْدَأُ فِي فُلِّي شَعْرَهُ..."⁵⁸

"Özellikle art arda olan pek çok hamilelik ve kayıptan sonra bu şımarık ruhun görmediği şekilde onu tedavi ederek, temizleyerek, bedenini sıvazlayarak, onunla oynayarak ve teselli ederek haftalar geçti. Ruhunu eriyerek yıllarca onu gözetlemişti. İşte şimdi parlak bedeni ve işveli yürüyüşüyle ilk defa keşfediyormuşçasına onu görüyordu. Saçının örtüsü başından inip boynu parlamaya başlayınca farkında değilmiş gibi kendisine yaklaşır ve saçını açmaya başlar..."⁵⁸

Yukarıdaki açıklama ve örnekler göz önüne alındığında *Tağrîbetu'l-Kâfir* isimli eserde farklı üslup özelliklerinin uyumlu bir şekilde var olduğu, toplumun her kesiminin anlayabileceği sadelikte fasih bir Arapça sayesinde dünyanın farklı coğrafyalarında bile kolayca anlaşılacak bir dilin kullanıldığı görülmektedir. Arap edebiyatında insicam ve suhulet - zarâfet olarak da ifade edilen,⁵⁹ kullanılan ibarelerin anlaşılmasının kolaylığına yazarın dikkat ettiği düşünülmektedir.

⁵⁵ Yalın üslubun tanımı için bk. Çetin, *Roman*, 322-323.

⁵⁶ Kâsimî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 196.

⁵⁷ Sanatkârane üslubun tanımı için bk. Çetin, *Roman*, 297-323.

⁵⁸ Kâsimî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 56-57.

⁵⁹ Ramazan Bezci, *Arap Edebiyatında Sehl-i Mümteni Şairi Bahâ Züheyr'in Şiirlerinde Muhteva ve Edebi Sanatlar* (Çanakkale: Paradigma Akademik Yayınları, 2023), 37-40.

1.9. Anlatım Teknikleri

Bir anlamın anlatım biçimi, anlatım tekniği olarak isimlendirilmekte ve edebî sanatlarda anlatım biçimine, anlatılandan daha çok değer verildiği görülmektedir.⁶⁰ Bu nedenle yazarlar, ister manzum olsun ister mensur olsun eserlerinde çeşitli anlatım tekniklerini kullanmak zorunda kalmaktadır.⁶¹ *Tağrîbetu'l-Kâfir* isimli esere baktığımızda pek çok romanın aksine iç monolog tekniğinin kullanılmadığı görülmektedir. Kahramanların iç dünyalarında var olan duygu ve düşünceler tanrısal bir şekilde verilmiş ve kişiler konuşurulmamıştır. Bu nedenle roman pek çok romana göre farklılık göstermektedir. Ancak diyalog tekniğinin çokça kullanıldığı görülmektedir. Roman içinde birden fazla kişinin karşılıklı konuşması anlamına gelen diyalog tekniğinde günlük dil kullanılmıştır. Diyalog tekniğine aşağıdaki örneği verebiliriz:

"لَكِنَّهُ لَمْ يَلْبَثْ أَنْ تَوَقَّفَ فَجَاءَهُ وَقَامَ مِنْ مَوْضِعِهِ لِيَقِفَ بِجَانِبِ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَيَقُولَ لَهُ: خَبَّرَنِي مُوَلِّقَتِ هُنَا؟ بَدَأَ الْقَافِرُ يَشْرَحُ كَيْفِيَّةَ الْوُصُولِ إِلَى الْمَاءِ...: وَلَوْ مَا لَقِيتَ مَاي؟ سَأَلَهُ الْوَعْرِيُّ بِحِرْصٍ فَمَدَّ يَدَهُ الْيَمْنَى مُشِيرًا بِإِصْبَعِهِ نَاحِيَةَ الصَّخْرَةِ ثُمَّ أَجَابَهُ: الْمَائِي هُنَاكَ، مَتَأَكَّدْ كَمَا أَشُوفُكَ قُدَامِي، لَكِنْ كَيْفَ أَقْدِرُ أَكْبِرُ هَذِي الْحِصَاتِ؟ وَلَوْ مَا قَدَّرْتَ تَكْبِيرُهَا؟ صَحَّحَكَ الْقَافِرُ صَحْحَةً هَادِرَةً وَهُوَ مُجِيبٌ: وَلَا سَمِي، بِيَقُولُ قَبِيرٌ وَشُورَةٌ دَمِيرٌ."

"Ancak bir anda durdu ve bulunduğu yerden doğrulup Salim b. Abdullah'ın yanına geldi ve ona şöyle dedi: Anlat bana burada ne buldun? İz sürücü suya nasıl ulaştığını anlattı. ... Eğer su bulamadıysan? Va'rî bunu hırsıyla sordu. Kaya tarafını parmağıyla göstererek sağ elini uzattı sonra şöyle cevap verdi: Su orada, seni önümde gördüğüm gibi eminim. Ancak bu taşları nasıl kıracağım? Eğer kıramazsan? İz sürücü cevap verirken sesli bir şekilde güldü: Bir şey olmaz fakir ve ahmak derler."⁶²

Örnekte olduğu gibi kahramanlar arasındaki diyalogun aktarıldığı kısımlarda dil, edebî olmaktan uzaklaşmaktadır. Hatta yazar fasih Arapçayı terk edip Ammiceyi kullanmaktadır. Bu da olay örgüsünün gerçekliğini artırmakta, anlatıma akıcılık kazandırmaktadır.

2. Romanın Tematik İncelemesi

Temayı; ele alınan sorun veya ortaya çıkan temel düşünce şeklinde tanımlamak mümkündür.⁶³ Roman yazarları güncel bir konuyu veya yaymak istedikleri bir düşünceyi eserlerinde tema olarak işleyebilirler. Böylece okuyucuyu bilinçlendirme ve yönlendirme görevlerini de ifa etmiş olurlar. Bu açıdan düşünüldüğünde roman sanatının toplumun şekillenmesinde önemli bir rolü bulunmaktadır. *Tağrîbetu'l-Kâfir* isimli romanda işlenen temalar şunlardır:

⁶⁰ Stevick, *Roman*, 62.

⁶¹ Tekin, *Roman Sanatı*, 201-202; Hasan Harmanlı, "Abdurrahman Munîf'in el-Escâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 85; Orhan İyşenyürek, *Abdullah eş-Şebârî ve Şiiri* (Konya: Aybil Yayınları, 2019), 376-378.

⁶² Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 162-163.

⁶³ Özcan Gürbüz, "Düşünce ile Tema ve Konu", *Kurgu Dergisi* 18 (2001), 102.

2.1. Kuraklık

Tağribetu'l-Kâfir isimli romanın en belirgin teması kuraklıktır. Bu nedenle romanın ana teması kuraklıktır denilebilir. Yazar kuraklığı büyük bir sorun olarak işlemiştir. Hatta kuraklıkla ilgili olmayan sahnelerde bile su kelimesinin veya suyu çağrıştıracak ifadelerin kullanılması okuyucunun zihninde suyu sürekli canlı tutmaktadır. Yer altındaki su sesini duyabilen Salim'in annesinin, normal bir şekilde ölmesi yerine kuyuda boğulması da buna örnek verilebilir. Roman, Salim'in annesi Meryem'in boğulmasıyla başlamakta ve daha ilk kelimelerde su, okuyucuya ilham edilmektedir:

"عَرِبَقَّةٌ.. عَرِبَقَّةٌ.. إِرْتَقَعَ الصَّوْتُ الطَّارِشِ فِي بَلَدَةِ الْمِسْفَاةِ وَهُوَ يَطْرُقُ الْأَبْوَابَ وَيَصِيحُ بِالنَّاسِ: عَرِبَقَّةٌ.. عَرِبَقَّةٌ.. حَدَّ عَرَقَانٌ فِي طَوِيِّ لَحْطِيمٍ."

"Boğulan var.. Boğulan var.. Misfah beldesinde, kapıları çalan ve insanlara haykıran tellalın sesi yükseldi: Boğulan var.. Boğulan var.. Biri Tavî Lahtım'da boğulmuş."⁶⁴

Suyun bol olduğu günlerden bahseden ilk bölümde Meryem'in evini temizlemek, bahçesini sulamak ve hayvanlarına su içirmek için gün içinde defalarca pınara gittiğinden bahsedilmektedir:

"عَادَةٌ مَا تَأْخُذُ مَرِيَمَ إِذَا لَمَّأَتْ بِالْمَاءِ مِنَ الْفَلْحِ الَّذِي يَسْتَقِي مِنْهُ أَهَالِي الْقَرْيَةِ، فَتَصْعَدُ الْمَمَرَّ الْجَبَلِيَّ حَتَّى تَبْلُغَهُ فَتَأْتِي بِمَا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَاءٍ لِلشَّرْبِ وَالطَّهْيِ وَالتَّنْظِيفِ وَسَقْيِ الْمَاشِي، رَغْمَ ضَعُوبَةِ الطَّرِيقِ فَإِنَّهَا كَانَتْ تَذْهَبُ مَرَّاتٍ عِدِيدَةً فِي الْيَوْمِ الْوَاحِدِ مَرَّةً فِي الصَّبَاحِ الْبَاكِرِ وَأُخْرَى قَبْلَ الظَّهِيرَةِ، ثُمَّ الثَّالِثَةَ عَصْرًا، وَقَدْ تَضَطَّرَّ أَحْيَانًا إِلَى أَكْثَرِ مِنْ ذَلِكَ فَتَصْعَدُ الْمَمَرَّ الْجَبَلِيَّ وَتَهْبِطُ مِنْهَا بِاطْرَافٍ، حَتَّى تَأْخُذَ كِفَايَتَهَا مِنَ الْمَاءِ."

"Genellikle Meryem, Köy halkının su aldığı dereden su doldurmak için kabını alır, oraya varıncaya kadar dağ geçidine tırmanır, içmek, yemek pişirmek, temizlik ve hayvanlarını sulamak için gerekli olan (suyu) getirir. Yolun zorluğuna rağmen, günde pek çok kez, sabah bir kere, sonra öğleden önce bir kere, bir üçüncüsü de ikindin giderdi. Bazen de bundan daha fazlasına mecbur kalır ve yeterli miktarda suyu alınca-yaya kadar sürekli dağ geçidini iner çıkardı."⁶⁵

Romanın büyük bir kısmında değinilen kuraklık ve sebebi hakkında ise şu ifadeler kullanılmaktadır:

"عَاشَ النَّاسُ حَيَاةَ رَحَاءٍ وَسَالَ الْمَالُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ،... وَصَارُوا يَشْتَرُونَ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً لَمْ يَعْرِفُوهَا مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَحْتَاجُوا إِلَيْهَا، فَتَنَافَسُوا فِي جَمْعِ الْأَلَاتِ وَالْأَنْثَاتِ... وَطَوَالَ تِلْكَ السَّنِينَ ظَلَّ عَرِيقُ بْنُ حَمِيسَ يَجْنُو الْقَرْيَةَ يَجُوبُ الْحَاذِرَاتِ وَهُوَ يُرَدِّدُ أَنَّ الْقِيَامَةَ سَتَقُومُ قَرِيبًا، وَأَنَّ مَا يَفْعَلُهُ النَّاسُ عَلَامَةٌ عَلَى ذَلِكَ، وَلَكِنْ لَا أَحَدٌ كَانَ يُبَالِي بِهِ وَبِمَا يَقُولُ. مَرَّتِ الْأَعْوَامُ مِنْ دُونِ أَنْ يُخْطَرُ بِبَالٍ أَحَدٌ أَنَّ الْمَاءَ الَّذِي كَانَ يَجْرِي مُنْحَدِرًا مَعَ الْوَادِي سَبْعُورٌ وَيَحْتَفِي، وَالسُّهُولُ الْمُتَمَدِّدَةُ الْمَكْسُوءَةُ بِالشَّجَرِ وَالْأَعْشَابِ سَتَصْفَرُّ وَيَبْسُ ثُمَّ يَمُوتُ،..."

"İnsanlar müreffeh bir hayat yaşadılar ve zenginlerin önünde para aktı. Daha önce

⁶⁴ Kâsîmî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 7.

⁶⁵ Kâsîmî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 17.

bilmedikleri ve ihtiyaçları olmayan eşyaları satın almaya başladılar. Alet ve eşya toplama konusunda yarıştılar. Bu yıllar süresince köyün mecnunu 'Arîk b. Hamîs, kıyâmetin yakında kopacağını, insanların yaptıklarının bunun ispatı olduğunu tekrar ederek mahalleleri dolaştı. Ancak kimse söylediklerini ciddiye almadı. Kimse vadi boyunca dökülüp gelen suyun çekilip kaybolacağını, ağaç ve otlarla bezenmiş uzayıp giden ovaların sararıp, kuruyup öleceğini aklına bile getirmede."⁶⁶

Köydeki suların çekilmesi üzerine kuraklık başlamış ve insanlar kendilerine bile yetecek su bulamamıştır. Bunun üzerine Salim'in küçükken bulduğu ve Va'ri'nin bahçesinde çıkan suyu nöbetleşe kullanmak zorunda kalırlar:

"لَمْ تَبَقْ سِوَى الْعَيْنِ الَّتِي تَتَّبَعُ فِي مَرْزَعَتِهِ أَطْلَقَ عَلَيْهَا النَّاسَ عَيْنَ الْوَعْرِ... فِي صَبَاحِ الْيَوْمِ التَّالِيِ ذَهَبَ الشَّيْخُ إِلَى الْمَرْزَعَةِ وَجَلَسَ مَعَهُ وَأَتَقَفَا عَلَى قِسْمَةِ الْمَاءِ كَمَا يَنْبَغِي، ثُمَّ عَادَ الشَّيْخُ لِيَجْتَمِعَ بِأَهْلِي الْقَرْيَةِ وَبَدَأَ فِي تَوْزِيعِ أَوْقَاتِ السَّقَايَةِ الْيَوْمِيَّةِ بَيْنَهُمْ."

"İnsanların 'Va'ri'nin pınarı' diye adlandırdığı pınardan başkası kalmadı.⁶⁷ ... Ertesi günün sabahı Şeyh çiftliğe gitti ve onunla oturup gerektiği gibi suyun taksimi hakkında anlaştılar. Sonra Şeyh, köy halkıyla toplanmak için döndü ve aralarında günlük su alma vakitlerini dağıtmaya başladı."⁶⁸

Yukarıda yaptığımız alıntılardan da anlaşılacağı üzere roman kuraklığın insan hayatına olumsuz etkilerinden bahsederek suyun ne kadar değerli olduğunu belirtmektedir. Romanda ailedeki erkeklerin çalışmak için köyden ayrılmalarından ve bu nedenle ailelerin parçalanmalardan da bahsedilerek kuraklığın neden olduğu toplumsal sorunlara da değinilmiştir.

2.2. Toplumdaki Örf ve Adetler

Zehrân el-Kâsımî, romanda Umman toplumunun örf ve adetlerine dair bazı yansımaları kullanmıştır. Zikredilen örf ve adetlerden ilki, güzel konuşmaya verilen önemdir. Şeyh İsa'nın köye yapacağı ziyaret öncesinde köyde yaşayan ve konuşması güzel olan İbrahim b. Mehdi'ye Şeyh ile muhatap olma ve köyü temsil etme görevinin verilmesi bunu göstermektedir:

"كَانَ رَوْجُهَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مَهْدِي يُفَكِّرُ فِي الذَّهَابِ إِلَى مَطْرَحٍ مُنْذُ زَمَنٍ بَعِيدٍ... ذَاتَ يَوْمٍ طَرَقَ الشَّابِيبُ مُحَمَّدُ بْنُ سُلْطَانَ بَابَهُ وَأَخْبَرَهُ بِأَنَّ الشَّيْخَ عَيْسَى بْنَ حَمْدَانَ سَيَمُرُّ بِالْقَرْيَةِ بَعْدَ أُسْبُوعٍ: مُحَمَّدٌ يَتَقَدَّمُكَ لِلْكَلامِ، نَبْعَاكَ تَرْفَعُ رَأْسَنَا بِكَلَامِكَ السُّنْعِ، وَاللَّهِ أَعْطَاكَ لِسَانًا يَقْطُرُ عَسَلٌ، وَنَحْنُ فَوْضْنَاكَ تَكُونُ الْمُتَكَلِّمَ عَنِ الْبِلَادِ."

"Eşi İbrahim b. Mehdi uzun zamandan beri Matrah'a gitmeyi planlıyordu. Bir gün Yaşlı Muhammed b. Sultân kapıyı çaldı ve Şeyh İsa b. Hamedân'ın bir hafta sonra köye uğrayacağını haber verdi (ve şöyle söyledi): 'Sen varken kimse söz söylemez. Güzel konuşmanla bizi yüceltmeni bekliyoruz. Vallahi, Allah sana bal damlayan bir dil

⁶⁶ Kâsımî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 98.

⁶⁷ Kâsımî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 100.

⁶⁸ Kâsımî, *Tağribetu'l-Kâfir*, 105.

vermiş. Biz seni vekil tayin ettik. Köy adına sen konuşmacı olacaksın."⁶⁹

Romanda kahramanların özel anlarında kahve içmeleri de dikkat çekmektedir. Meryem'in vefatının ardından taziyeye gelenlere kahve ikram edilmesi de kahvenin Umman toplumundaki yerini ifade etmesi açısından önemlidir:

"كَانَ بَيْتُهَا لَا يَخْلُو مِنَ النَّسَاءِ طِيلَةَ النَّهَارِ، وَلَا سِيَّما اللّٰوَاتِي لَمْ يَسْتَطِعْنَ تَقْدِيمَ الْعَزَاءِ أَيَّامَ الْمَطَرِ، فَتَرَاهُنَّ يَخْضُرْنَ إِلَى بَيْتِهَا وَبَعْدَ أَنْ يَخْتَضِنَهَا وَيُبَاكِتْنَهَا قَلِيلًا وَيَسْتَذْكُرْنَ الْفَقِيدَةَ الْغَالِيَةَ، يَشْرَبْنَ الْقَهْوَةَ ثُمَّ يَنْطَلِقْنَ عَائِدَاتٍ إِلَى بُيُوتِهِنَّ."

"Evi gün boyu özellikle yağmurlu günler boyunca taziye sunamayan kadınlardan boş kalmıyordu. Onların evine geldiğini gördü. Kendisini kucaklıyorlar, beraber biraz ağlaşıyorlar, değerli kayıplarını hatırlıyorlar, kahve içiyorlar sonra evlerine dönmek için ayrılıyorlardı."⁷⁰

Romanda lakap takma âdeti de zikredilmektedir. Neredeyse herkese takılan bir lakap bulunmaktadır. Bu lakapların daha çok kişiyi yermek için kullanıldığı da ifade edilmektedir. Abdullah b. Cumeyyil hakkında bu durum şöyle zikredilir:

"أَمَّا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جُمَيْلٍ فَلَقَدْ سَمَّاهُ النَّاسُ بِالْمَغِيبِ، وَاخْتَرَعُوا حِكَايَةَ مَفَادُهَا أَنَّ السَّاحِرَةَ أَكَلَتْ رَوْحَهُ وَاسْتَحْوَذَتْ عَلَى بَيْتِهِ وَوَلَدِهِ وَأَنَّهُ يَعْمَلُ عِنْدَهَا كَحَيَّوَانٍ مُطِيعٍ تَأْمُرُهُ بَيْنَ الْفَيْئَةِ وَالْأُخْرَى بِأَخْذِ ضَحَايَاهَا إِلَى مَغَايِرِ الْجِبَالِ وَهُنَاكَ تَنْفِرُ دِيهِمْ فَتَأْكُلُهُمْ ضَحِيَّةً إِنْ شِئْتِ. وَلَمَّا وَصَلَ كُلُّ ذَلِكَ الْكَلَامِ إِلَى مَسَامِعِ بْنِ جُمَيْلٍ لَمْ يَكْتَرِثْ بِهِ بَلْ ظَلَّ مُخْلِصًا لِعَمَلِهِ فِي النَّبَسَاتِينَ الَّتِي كَانَ يُبَايِسُهَا مِنَ الصَّبَاحِ الْبَاكِرِ إِلَى الظُّهْرِ"

"Abdullah b. Cumeyyil'e gelince, insanlar ona kayıp adam adını vermişler ve cadının karısını yediği, evini ve oğlunu ele geçirdiği, onun için itaatkâr bir hayvan gibi çalıştığı ve zaman zaman kendisine bir biri ardınca kurban ederek yemesi için kurbanlarını dağların uzak bölgelerine götürmesi ve orada onlarla yalnız kalmasını emrettiğine dair bir hikâye uydurmuşlardı. Tüm bu konuşmalar İbn Cemeyyil'in kulağına ulaştığında umursamadı, aksine sabahın erken saatlerinden öğlene kadar çalıştığı meyve bahçelerindeki işine sadık kaldı."⁷¹

Romanda dile getirilen bir başka adet de yeni doğan çocuğa isim vermek için kadınların çabaları ve bu ismin bebeğe uygun olacak şekilde seçilmeye çalışılmasıdır. Bu durum romanda şöyle zikredilmektedir:

"بَعْدَ الصَّلَاةِ بَدَأَتْ نِسَاءَ الْحَارَةِ فِي الْمَحْجِيءِ، لِيُعَزِّينَ الْمَرْأَةَ فِي مُصَابِهَا وَيَأْخُذْنَ الطِّفْلَ فِي أَحْضَانِهِنَّ وَيَنْفَحْنَ وَجْهَهُ مِلْيًا، وَلَوْ لَا حَادِثَةُ الْعَرَقِ الَّتِي أُوْدَتْ بِأَمِّهِ لَكُنَّ نَاعِيْنَةً وَبَحْتَنَ لَهُ عَنِ اسْمِ بُشْبُهُةً."

"Namazın ardından mahalle kadınları gelip, dertli kadını teselli etmeye, çocuğu kucaklarına alıp yüzünü dikkatle incelemeye başladılar. Annesinin hayatını kaybettiği o boğulma kazası olmasaydı onunla oynaşır ve ona benzeyen bir isim ararlardı."⁷²

Yukarıda örneklerini verdiğimiz gibi yazar içinde yaşadığı toplumun güzel konuşmaya önem vermesi, taziyelerde ve önemli anlarda kahve içilmesi, insanlara

⁶⁹ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 33-34.

⁷⁰ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 36.

⁷¹ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 76.

⁷² Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 32.

çoğunlukla olumsuz anlamları olan lakapların takılması ve yeni doğan bebeğe uygun bir isim vermek için kadınların çabası gibi bazı adetleri zikretmiştir. Bu adetler vesilesi ile yazar hem topluma bir ayna olmuş hem de olay örgüsüne gerçeklik katmıştır.

2.3. Afif Aşk ve Vefa

Romanda afif aşk ve vefadan da bahsedilmektedir. Kâziye ile Va'rî, Asya ile İbrahim ve Nasrâ ile Salim arasındaki aşk buna örnek verilebilir. Kâziye ile Va'rî evlenmemişler ama buna rağmen ahlaka aykırı hiçbir tavırları da olmamıştır. Bu nedenle yazar tarafından özellikle kurgulandığı değerlendirilmektedir. Kazıye'nin Salim'e Va'rî'nin hayatını anlattığı sırada aralarında geçen diyalog şöyledir:

"كُنْتُ أَكْبَرُ مِنْهُ بِخَمْسِ سَنَوَاتٍ، وَكُنَّا جِيرَانًا، الْبَيْتُ بِالْبَيْتِ. ظَلَّتْ كَاذِبَةٌ تَأْخُذُ الطَّعَامَ إِلَى بَيْتِ الْوَعْرِيِّ وَتَضَعُهُ فِي الدَّاخِلِ مُغَطَّى بِغَطَاءٍ سَمِيكٍ عَنِ الْحَسَرَاتِ وَالْحَيَوَانَاتِ، وَحِينَ يَعُودُ الْوَعْرِيُّ مِنْ جَوْلَانِهِ فِي مُتْسَفِيفِ اللَّيْلِ جَائِعًا تَعَبًا، يَجِدُ الطَّعَامَ فِي مَكَانِهِ الْمَعْتَادِ، فَيَأْكُلُ ثُمَّ يَتْرُكُ الْأَوَانِي عِنْدَ مَدْخَلِ الْبَيْتِ، فَتَأْتِي هِيَ فِي الصَّبَاحِ وَتَأْخُذُهَا لِتُعِيدَ الْكُرَّةَ فِي غِيَابِهِ. وَلَيْشَ مَا تَزَوَّجْتَهُ؟ صَحَّحْتَ كَاذِبَةً مِنْ سُؤَالِ طِفْلِهَا، ثُمَّ أَجَابْتَهُ وَقَدْ غَطَّتْ شَمَّتَيْهَا حَيَاءً: أَنَا أَتَزَوَّجُ الْوَعْرِيَّ؟ تُرِيدُ النَّاسَ يَقُولُونَ مَا تَزَوَّجْتَ طَوَّلَ عُمُرِهَا وَمَا بَعَثَ عَيْرَ الْوَعْرِيِّ؟"

"Ben ondan beş yaş büyüktüm ve evlerimiz dip dibe komşuyduk. Kâziye Va'rî'nin evine yiyecek götürür, onu böceklere ve hayvanlara karşı kalın bir örtü ile kaplanmış olarak içeriye koyar, gecenin bir yarısı aç ve yorgun bir şekilde gezintisinden geri döndüğünde yemeği her zamanki yerinde bulur, yer ve sonra kapları evin girişine bırakırdı. O da sabah yokluğunda yeniden bırakmak için alırdı. Neden onunla evlenmedin? Kadın, çocuğunun sorusuna güldü, sonra utançtan dudaklarını kapatarak cevap verdi: Ben Va'rî ile evleneceğim!? Sen insanların 'O, hayatı boyunca hiç evlenmedi Va'rî'den başkasını istemedi.' diye konuşmalarını (mı) istiyorsun?"⁷³

Kâziye vefat ettikten sonra Va'rî'nin mezarını ziyaret ettiği esnasındaki ruh hali de ikisi arasındaki afif aşka örnek verilebilir:

"مَاتَتْ كَاذِبَةٌ بِنْتُ غَانِمٍ عَلَى تِلْكَ الْحَصِيرَةِ حُزْنَا وَكَمَدًا فَحَمَلْتِ إِلَى قَبْرِهَا خَفِيفَةً كَأَنَّ النَّعْشَ يَسِيرٌ فَارِعًا عَلَى أَكْتَافِ حَامِلِيهِ. حَزَنَ السَّلَامُ بِنُ عَامُورِ الْوَعْرِيِّ حُزْنَا شَدِيدًا عَلَى وَفَاتِهَا وَصَارَ يُخْتَارُ اللَّيَالِي الْمُظْلِمَةَ لِيَقْضِيَهَا جَالِسًا عِنْدَ قَبْرِهَا يُحَدِّثُهَا عَنْ تِلْكَ اللُّوَاعِجِ الَّتِي عَاشَتْ فِي صَدْرِهِ يُخْبِرُهَا بِحِكَايَاتِهِ الَّتِي وَدَّ لَوْ أَسْمَعَهَا إِيَّاهَا مِنْذُ زَمَنِ."

"Kâziye binti Ğanim o kederiyle üzüntü ve tasanından vefat etti. Kabrine hafifçe götürüldü. Naaş, taşıyanların omuzları boşmuş gibi gidiyordu. Selam b. 'Amur el-Va'rî, onun ölümüne derinden üzüldü. Gönlünde yaşayan yangını söylemek ve daha önce anlatmayı dilediği hikâyeleri ona haber vermek için kabri başında oturarak geçirdiği geceleri seçmeye başladı."⁷⁴

Kocası hastalanınca Asya'nın, bilmediği bir köye gidip kocasını bulması ve onun iyileşmesi için çabalaması da bir vefa örneği olarak zikredilir:

⁷³ Kāsımî, *Tağribetu'l-Kāfir*, 94.

⁷⁴ Kāsımî, *Tağribetu'l-Kāfir*, 151.

"مَرَّتِ الْأَسَابِيعُ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهَا تُطَبِّبُهُ وَتُنظِفُهُ وَتُدَلِّكُ جَسَدَهُ وَتُدَاعِبُهُ وَتُسَلِّبُهُ. لَمْ يَرَى تِلْكَ الرُّوحَ الْمَرِحَةَ فِيهَا مِنْ قَبْلُ، لَا سِيَّامًا بَعْدَ تَوَالِي مَرَاتِ الْحَمَلِ وَالْفَقْدِ. كَانَ يَر_اقِبُ رُوحَهَا سِنَوَاتٍ وَهِيَ تَدْوِي، وَهَا هُوَ يَرَاهَا وَكَأَنَّهُ يَكْتَشِفُهَا لِلْمَرَّةِ الْأُولَى."

"Haftalar, onun yanında, ona ilaç verirken, onu temizlerken, vücuduna masaj yaparken, onu okşarken ve onu eğlendirirken geçti. Daha önce, özellikle de bir dizi hamilelik ve kayıptan sonra, onda bu neşeli ruhu hiç görmemişti. Yıllardır onun ruhunun eriyip gitmesini izliyordu ve şimdi sanki ilk kez keşfediyormuş gibi ona bakıyordu."⁷⁵

Salim'in Nasrâ'yı ilk gördüğünde âşık olmasına ve aklından çıkaramamasına rağmen kendisiyle özel görüşme bile yapmadan durumu babasına anlatması ve evlilikleri afif aşka örnek olarak verilebilir.⁷⁶ Yine Nasrâ'nın Salim'den ümit kestiğinde ve öldüğünü kabul ettiğinde bile evini terk etmemesi, babasının evine dönmemesi ve evlilik teklifine yanıt vermemesi de onun vefasına örnek verilebilir.⁷⁷

2.4. Toplum Liderlerinin Hataları

Yazar, topluma liderlik eden ve din adamı hüviyeti de olan Şeyh Hâmid b. Ali'yi de romandaki kahramanlar vasıtasıyla eleştirmiştir. İlk olarak Meryem kuyuda boğulduğunda karnındaki çocuğun hareket etmesiyle ne yapacaklarını bilemeyen köylüler kendisine durumu iletmişler o da bebeğin de defnedilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu durum romanda şöyle dile getirilmiştir:

"سَادَ الْوُجُومُ وَوَجْهَ النَّاسِ الْحَاضِرِينَ، مَا الَّذِي يَتَوَجَّبُ عَلَيْهِ فِعْلُهُ؟ هَلْ يَجُوزُ فَتَحَ بَطْنِ مَيْتِهِ وَاسْتِخْرَاجِ جَنِينِهَا أَمْ يَجِبُ أَنْ يَدْفَنَ مَعَهَا؟ تَصَارَبَتِ الْأَرَاءُ وَسَادَ الْمُرُحُ وَاللَّغَطُ بَيْنَ النَّاسِ، لَكِنَّ الشَّيْخَ حَامِدَ بْنَ عَلِيٍّ وَهُوَ رَجُلٌ فَقِيهُ الَّذِي يَسْتَمِعُ إِلَيْهِ كُلُّ النَّاسِ قَالَ هُمْ وَقَدْ هَبَّ مِنْ جَلْسَتِهِ فِي الطَّرْفِ الْقَصِيِّ مِنَ الْحَضْرَةِ: بُو قَبَطْنَهَا أَوْلَى بِهِ الدَّفْنِ. إِنكَأَ الشَّايِبُ حَمِيدُ بُو عِيُونٍ عَلَى جَذْرِ نَخْلَةٍ، وَتَحَدَّثَ كَأَنَّهُ يُكَلِّمُ نَفْسَهُ، وَلَكِنْ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّهُ قَصَدَ بِكَلَامِهِ الشَّيْخَ حَامِدًا: أَيُّشَ وَارْتِكَ حُرْمٌ وَمُحَلَّلٌ فَارَوَّاحَ النَّاسِ؟ سَمِعَ الشَّيْخُ حَامِدٌ كَلَامَهُ فَظَلَّ إِلَيْهِ بِغَضَبٍ وَقَالَ لَهُ: الشَّرْعُ يَقُولُ كَذَا. فَتَفَرَّ الشَّايِبُ بُو عِيُونٍ بِعَصَاهُ الْأَرْضِ الطَّنِينِيَّةِ بَيْنَ قَدَمَيْهِ، وَرَدَّ: الشَّرْعُ هَذَا تَتَحَمَّلُهُ فِي عُنُقِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ."

"Orada bulunan insanların yüzleri çatıktı. Ne yapmaları gerekiyordu? Ölen kadının karnını açıp cenini çıkarmak caiz miydi? Yoksa onunla birlikte mi gömülmesi gerekiyordu? Halk arasında görüş ayrılıkları, kargaşa ve gürültü ortaya çıktı. Ancak bütün halkın dinlediği bir fakih olan Şeyh Hamid bin Ali, sonunda oturduğu tolantı alanının en yüksek yerinden kalkarak onlara şöyle dedi: Karnı defnedilmeye daha layıktır. Yaşlı Hamîd Ebû 'Uyun bir hurma dalına yaslandı. Sanki kendisine hitap ediyormuş gibi konuşmaya başladı. Ancak Şeyh Hâmid'i kastettiği belliydi: Görüyorum ki sen, insanların canlarını haram ve helal kılıyorsun? Şeyh Hamid onun sözlerini duydu, öfkeyle baktı ve ona şöyle söyledi: Şeriat böyle söylüyor. Yaşlı Ebû 'Uyun, elindeki dalla ayaklarının arasındaki toprak zemine vurdu ve şöyle cevap

⁷⁵ Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 56-57.

⁷⁶ bk. Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 139-147.

⁷⁷ bk. Kâsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 199-215.

verdi: Şeriat bunu kıyamet gününe kadar boynuna yükleyecek."⁷⁸

Olay sonunda Kâziye, Meryem'in karnını yararak bebeği kurtarır. Ancak Şeyh, romanda bir canlının vefatına karar verdiği ve bunu da dini gerekçelerle yaptığı için eleştirilmektedir. Romanda Şeyh, haksız yere gasp ettiği bir arazi yüzünden de eleştirilmektedir. Köy halkı su çıkarmak için eski dere yatağını kazmak istediklerinde kaynağın çıkış yerini tespit edemezler ve Va'rî'yi çağırırlar. Va'rî küçükken bu bölgeye çok geldiği için kaynağın yerini tespit eder ve o sırada şeyhin durumu şöyle anlatılır:

"تَذَكَّرُ مُرُورَ الْفُلُجِ تَحْتَ تِلْكَ الصَّخْرَةِ تَمَامًا، ثُمَّ اسْتِمْرَارَهُ بِمُحَادَاةِ الْوَادِي إِلَى صَفْتَيْهِ حَتَّى يَغِيبُ فِي الْأَرْضِ، تَذَكَّرُ جُدْرَانَهُ الْمُنْبِيَّةَ بِالصَّارُوجِ وَهِيَ تَمْتَدُّ مَعْرَجَةً مَعَ انْحِنَاءَاتِ الْمَكَانِ. وَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ أَشَارَ بِيَدِهِ نَاحِيَةَ الصَّخْرَةِ: هُنَاكَ، عِنْدَ الْحِصَاةِ الْكَبِيرَةِ. أَطْرَقَ الشَّيْخُ رَأْسَهُ حَجَلًا، إِذْ تَذَكَّرَ كَيْفَ تَعَدَى عَلَى حُرْمَةِ الْقَرْيَةِ وَامْتَدَّتْ يَدَاهُ إِلَى حَرَمِ الْفُلُجِ وَأَخَذَ الْأَرْضَ الَّتِي تُحِيطُ بِهِ وَهَدَمَ كُلَّ مَا حَوْلَهُ، فَنَظَرَ النَّاسَ إِلَيْهِ وَلَمْ يَنْبَسِ أَحَدُهُمْ بِكَلِمَةٍ."

"Derenin o kayanın altından geçip, vadi boyunca kıyıya doğru devam ederek kaybolduğu yeri tamamen hatırladı. Alçıyla yapılmış, yerin kıvrımlarıyla çarpık bir şekilde uzanan duvarlarını hatırladı ve hemen eliyle kayaya doğru işaret etti: Oradaki büyük taşın yanında. Şeyh, köyün namusuna nasıl tecavüz ettiğini ve derenin alanına nasıl elini uzattığını, orayı kuşatan toprağı alıp her şeyi yıktığını hatırlayınca utançla başını eğdi. İnsanlar ona baktı ama hiçbiri tek kelime bile etmedi."⁷⁹

Yazar, romanında köyün lideri konumunda bulunan Şeyh'i eleştirmiş ve gerek dini hükümleri kullanarak verdiği kararların yanlışlığını gerekse haksız yere elde ettiği araziye gündeme getirerek topluma öncülük eden liderlerin yaptığı hataları dile getirmiştir. Ancak yazarın çağımızda moda haline gelen dindar eleştirilerini takip ettiği görülmektedir. Toplumda her kesimden insanların hata yaptığı bir gerçektir. Ancak bu kesimler arasında hata payı daha düşük olan bir kesimi eleştirip diğer kesimlerin eleştirilmemesi yanlış algılara neden olmaktadır.

2.5. Toplumdaki Batıl İnançlar

Yazar, toplumsal eleştiriler de yapmıştır. Bunlar arasında halkın arasında yaygın olan batıl inançlar vardır. Asya'nın çocuklarının doğduktan kısa bir süre sonra vefatı üzerine kendisine tavsiye edilenler bu bağlamda zikredilebilir:

"وَمِنْ بَابِ الْحَرُصِ سَمَّتْ طِفْلَتَهَا الْأَخِيرَةَ سَنَةً، إِذْ خَافَتْ أَنْ تَحْتَارَ لَهَا اسْمًا حَبِيلاً فَتَمُوتُ، فَقَدْ أَخْبَرُوهَا بِأَنَّ الْأَسْيَاءَ الشَّائِنَةَ تَمُتُّ الْحَسَدَ وَتَحْرُسُ الطُّفْلَ مِنَ الْعَيْنِ. ثُمَّ عَلَقَتْ حِرْزًا فِي رَقَبَةِ الطِّفْلِ وَرَبَطَتْ حِرْزًا آخَرَ فِي زَنْدِهَا، وَوَضَعَتْ ثَالِثًا فِي خَلْخَالِ رِجْلِهَا. وَكَانَ كُلُّ حِرْزٍ لِغَايَةِ مَا، وَاجِدْ لِأُمِّ الصَّبِيَّانِ فَآخِرُ لِعَيْنِ الْحَسَدِ وَوَاجِدْ لِعَيْنِ الْفَرَحِ. وَاسْتَحْدَمَتْ أَسْيَاءَ الْكَثِيرِ مِنَ الْبُحُورِ، بَعْضَهَا لِلنَّهَارِ وَبَعْضَهُ لِلَّيْلِ، وَهُوَ فِي الْمَجْمَلِ لِبَانَ وَصَمْعٌ وَحَرْمَلٌ وَوَدْفَةٌ وَمُحَلَّطٌ مِنْ أَشْجَارِ الْجَبَلِ لَطَرْدِ الْجِنِّ مِنَ النَّبْتِ. تُبْخِرُ أَسْيَاءَ الْمَكَانِ وَهِيَ تَمْتُمُ بِالْتَّعَاوِيدِ وَالْأَدْعِيَةِ. نَذَرَتْ

⁷⁸ Kāsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 14.

⁷⁹ Kāsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 108-109.

الْتُدْوَرُ وَذَهَبَتْ إِلَى قُبُورِ الصَّالِحِينَ وَوَضَعَتْ نُذُورَهَا كَمَا أَوْصَوْهَا بِيَضًا فَاسِدًا وَبُخُورًا وَقَطَعَ نَقُودٍ مَعْدَنِيَّةً وَبَعْضَ
الْفِضَّةِ مَرَقًا مِنْ مَلَابِسِ الطِّفْلِ. وَزَارَتْ عُيُونَ السَّاءِ حَيْثُ تَرْمِي قِطْعَ الْحَلْوَى حَوْلَ الْمُنْبَعِ وَهِيَ تَقُولُ: يَا عَيْنُ
رُؤْيِي الْعَيْنَ عَنْ شَنَّةِ بِنْتِ أَسِيَا. وَتَكَرَّرَ تَعْوِيدَاتُهَا وَهِيَ تَرْمِي الْحَلْوَى عِنْدَ جَنَابَاتِ الْعَيْنِ. فَعَلَتْ كُلَّ مَا بُوِئِعَهَا وَهِيَ
تَرْقُبُ طِفْلَتَهَا تَدْوِي مَعَ الْأَيَّامِ، لَمْ تَتْرُكْ حِيلَةً إِلَّا وَقَدْ جَرَّبَتْهَا عَلَهَا تَنْجِحُ فِي إِيقَافِ ذَلِكَ التَّدَهُورِ الَّذِي يَهْدُ جَسَدَ
الطِّفْلِ. لَكِنَّ الْمَوْتَ لَا تَمْتَعُهُ الطَّلَاسِيمُ عِنْدَمَا يَجِيءُ، ..."

"Güzel bir isim seçip ölmesinden korktuğu için dikkatlice son kızına Şenne adını verdi. Kendisine kötü isimlerin kıskançlığı önlediğini ve çocuğu nazardan koruduğunu söylemişlerdi. Çocuğun boynuna bir muska, ayak bileğine bir muska daha taktı, üçüncüsünü de ayak bileğine taktı ve her bir muskanın bir amacı vardı. Biri çocukların annesi, biri kıskanç göz, biri de sevecen göz içindi. Asya bazıları gündüz, bazıları gece olmak üzere çok miktarda tütsü ve cinleri evden kovmak için genellikle içinde kenevir otu, sakız, üzerlik tohumu, pudra ve dağ ağaçlarından elde edilen karışımlar kullandı. Asya (yaşadığı) yeri dualar okuyarak tütsüledi. Adaklar adadı, salihlerin mezarlarına gitti ve kendisine tavsiye edildiği gibi çürük yumurta, tütsü, madeni para, bir miktar gümüş ve çocuğun elbisesinden koparılmış bir parça koydu. Etrafına şeker parçalarını attığı su kaynaklarını şöyle diyerek ziyaret etti: "Ey pınar! Asya'nın kızı Şenne'den uzaklaş ey pınar!" Pınarın etrafına şekerler atarken dualarını tekrarladı. Çocuğunun günler geçtikçe solup gitmesini izlerken, vücudunu tahrip eden bozulmayı durdurabilmek için denemediği hiçbir hile bırakmadı. Ancak ölüm geldiğinde tılsımlar onu engelleyemez, ..."80

Yazar yukarıda örnek verdiğimiz paragrafta pek çok batıl inancı saymış ardından da bunların hiçbir faydasının olmadığını ifade ederek eleştirisini yapmıştır.

Meryem'in yakalandığı baş ağrısı köy halkı tarafından öğrenildiğinde onun hakkında söyledikleri de halkın batıl inancalarını göstermesi açısından önemlidir:

"قَالُوا عَنْهَا أَنَّهُا مَجْنُونَةٌ، وَقَالُوا أُصِيبَتْ بِالْحَسَدِ لِحُجُودَةِ صُنْعِهَا، فَالْبَعْضُ أَكَّدَ أَنَّ سَاجِرَةَ دَخَلَتْ بَيْنَهَا وَسَقَتَهَا شَيْئًا
بَدَّلَ حَالَتَهَا."

"Onun hakkında deli dediler. Yine sanatının kalitesinden dolayı hasede uğradı dediler. Bazıları da bir sihirbazın evine girdiği, kendisine bir şey içirip durumunu değiştirdiğini belirtti."81

Yukarıda alıntı yaptığımız bölümler romanda toplumun batıl inançlarının eleştirildiği, hiçbir bilimsel dayanağı olmamasına ve uygulamaların faydasız olmasına rağmen insanların bunlara inanmaya devam ettiğini ifade etmektedir.

2.6. Toplumun Ahlaki Sorunları

Yazar toplumda var olan ahlaki sorunlara değinmiştir. Bu eleştirilerden biri insanların sürekli başka insanların hayatlarını konuşmalarıdır. Bu durum da ger-

80 Kâsîmî, *Teğrîbetu'l-Kâfir*, 54.

81 Kâsîmî, *Teğrîbetu'l-Kâfir*, 25.

çek veya gerçek dışı bilgilerin toplumda gündem olmasına ve hakkında bahsedilen kişinin toplumdan uzaklaşmasına neden olmaktadır. Asya, Kâziye'ye içini dökerken hem kendisinin hem eşinin yaşadıklarını anlattıktan sonra şu ifadeyi kullanmaktadır:

"النَّاسُ يَأْكُلُوا بَعْضُهُمْ بَعْضَ فَهَذِي الْبِلَادُ لِسَانُهُمْ مَا تَشْبَعُ مَا يَكْلُوا وَلَا يُؤْنُوا لَيْلَ نَهَارَ، مَا يُعْجِبُهُمْ شَيْءٌ، مِنْ الْحَايِرِ يَصِيحُوا وَمِنْ الشَّرِّ يَصِيحُوا."

"İnsanlar birbirlerini yiyorlar. Bu memlekettekilerin dilleri yedikleriyle hiç doymaz. Gece gündüz yorulmazlar. Hiçbir şey onların hoşuna gitmez, iyilikten dolayı da kötülükten dolayı da bağırırlar."⁸²

Yazar toplumun, mal ve soya sahip olmayanları dikkate almadığını da şu ifadelerle dile getirerek toplumsal bir eleştiri yapmaktadır:

"لَكِنَّ مَنْ هُوَ حَتَّى يَقْتَنِعَ النَّاسُ بِكَلَامِهِ، هَلْ يَتْرُكُ الْجَمِيعُ كَلَامَ مَسَائِحِهِمْ وَأَعْيَانِهِمْ وَشَيَابِهِمُ الَّذِينَ خَبَرُوا الْحَيَاةَ وَنُصُونُ إِلَيْهِ؟ إِنَّهُ مُجْرَدٌ طِفْلٍ يَتِيمٍ فَقِيرٍ مَعَ أَبِي ضَعِيفٍ لَا صَاحِبَةَ وَلَا نَحْلَةَ لَدَيْهِ فِي هَذِهِ الْبِلَادِ، فَقَدْ تَقَاسَمُوا إِزْتِ جَدَّهِ وَتَبَوُّهُ نَحْلَةَ نَحْلَةَ، فَذَهَبَتْ كُلُّ أُمُورِهِ فِي بَطُونِهِمْ."

"Ancak insanların sözlerine kani olacakları kişi kim? Herkes hayatı tecrübe etmiş ve kendilerini dinledikleri şeyhlerinin, ileri gelenlerinin ve yaşlılarının sözünü terk mi edecek? O sadece bu memlekette elinde ne bahçesi ne de bir hurma ağacı olan, dedesinin mirasını bölüştükleri ve hurma hurma yağmaladıkları, tüm mallarının karınlarına gittiği zayıf bir baba ile birlikte olan yetim bir çocuk."⁸³

Salim el-Kâfir son su kazısı için eşi Nasrâ'yı ikna etmeye çalışırken yaşadığı köydeki insanların ahlakı hakkında şunları söyler:

"وَالْقَافِرُ يُدْرِكُ أَنَّهُ تَحْتِ عِيُونِ النَّاسِ، وَأَنَّ كُلَّ حَرَكَةٍ مِنْ حَرَكَاتِهِ مَرْصُودَةٌ، سَوَاءً صَعَدَ جَبَلًا أَوْ نَزَلَ وَادِيًا، سَعِيدًا كَانَ حَزِينًا بَانِسًا، حَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ أَوْ ظَلَّ فِيهِ، فَلَا أَحَدَ فِي هَذِهِ الْقَرْيَةِ يَتَحَرَّكُ خَارِجَ عِيُونِ الْآخَرِينَ... أَخْبَرَهَا الْقَافِرُ بِأَنَّ أَهْلَ قَرْيَتِهِ يَسْتَقْفُونَ عَلَى الضَّعِيفِ، يَشْمُتُونَ بِمَصَائِبِ الْمَسَاكِينِ، لَكِنَّ لَوْ حَدَثَ مَا حَدَثَ فِي أَحَدِ بِيُوتِ شُبُوحِهِمْ وَسَادَاتِهِمْ لَمَّا نَسَبُوا بِكَلِمَةٍ، فَهَنَّاكَ يَغْدُو الْعَيْبَ حِكْمَةً وَالْجُنُونَ فِطْنَةً وَرَجَاحَةً، فَالْأَعْمَى مِنْ أَصْحَابِ الْجَاهِ بَصِيرٌ بِمَكَانَتِهِ، وَالْجَبَانَ قَوِيٌّ بِإِلَهِ أَوْ بِأَنْتَائِهِ لَيْبَتٍ يُعْصِمُهُ، أَمَّا هُمُ الْفُقَرَاءُ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ ظَهْرًا يَحْمِيهِمْ وَلَا مَالًا يَرْفَعُ مِنْ شَأْنِهِمْ فَيَكُونُونَ عُرْضَةً لِأَلْسِنَةِ النَّاسِ وَلِتَجْرِ بِحِمِّهِمْ فِي كُلِّ بَقْعَةٍ."

"el-Kâfir kendisinin insanların gözlerinin önünde olduğunu, tüm davranışlarının gözlemlendiğini, bir dağa çıkmak veya bir vadiye inmek de olsa, mutlu da olsa üzgün veya kederli de olsa, evinden çıksa da kalsa da fark etmediğini anlar. Bu köydeki hiç kimse başkalarının gözlerinin dışında hareket edemez. ... el-Kâfir ona (Nasrâ'ya) köyünün halkının zayıfa güçlerini gösterdiğini, fakirlerin başına gelen musibetlerden dolayı alay ettiğini ancak şeyhlerinden veya ileri gelenlerinden birinin evinde bir şey olduğunda bir kelime bile etmediklerini, ayıblı hikmet, deliliği zekilik ve üstünlük, ileri

⁸² Kāsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 51.

⁸³ Kāsımî, *Tağrîbetu'l-Kâfir*, 115.

gelenlerden bir körü konumu nedeniyle gözü açık, korkağı malı veya kendisini koruyan bir eve intisabı nedeniyle güçlü gördüklerini, ancak kendilerini koruyan bir yardımcı veya durumlarını yüceltecek bir mal bulamayan fakirlere gelince her yerden yaralamak için insanların dillerinin hedefi olduklarını söyler."⁸⁴

Romandan alıntı yaptığımız yukarıdaki pasajlara baktığımızda, toplumda var olan kötü ahlak eleştirilmiştir. Toplumun insanların halleri hakkında konuştuıkları, ileri gelenlerine tabi olup haklı da olsa başka insanları dinlemedikleri, toplumda güçsüz olan kişileri gündem yapmalarına, başına gelenler ile dalga geçmelerine rağmen aynı davranışları ileri gelenler yaptığında bunu bir fazilet kabul ettiklerini ifade eder.

Sonuç

Roman sanatı yaşadığımız çağda yaygınlık kazanmıştır. Bunun nedenleri arasında yazarın duygu, düşünce ve ideolojilerini ifade etmesine imkân sağlaması sayılabilir. Ayrıca roman yazarları toplumda var olan yanlışları eleştirmeleri nedeniyle roman sanatı, topluma ayna olma özelliği kazanmıştır. Zehrân el-Kâsımî tarafından kaleme alınan, el-Câizetu'l-Âlemiyetu li'r-Rivâyeti'l-Arabiyye isimli kuruluş tarafından 2023 yılı birincisi seçilen ve 228 sayfadan oluşan *Teğrîbetu'l-Kâfir* isimli roman da yazarının içinde bulunduğu toplumu yansıtan bir ayna mesabesinde dir.

Romanın teknik incelemesi yapıldığında *Teğrîbetu'l-Kâfir* (İz sürücünün Gurbeti) isimli romanın adının içinde anlatılan olay örgüsünden esinlenerek verildiği görülse de ana temanın kuraklık olması nedeniyle içeriği tam olarak yansıtmada konusunda vasat kaldığı değerlendirilmektedir. Romanda çok kalabalık bir şahıs kadrosu bulunmamaktadır. Ana kahraman yer altındaki su sesini duyabildiği için el-Kâfir (iz sürücü) lakabı verilen Salim b. Abdullah'tır. Diğer kahramanlar daha çok ona yakınlığı olan kişilerdir ve ana kahramanın yanında neredeyse hepsi dekoratif kahraman olarak kalmaktadır.

On bir bölüm ve bir sonuçtan oluşan romanın olay örgüsü karmaşık değildir. Kuyuda boğulan Meryem'in oğlu Salim'in büyümesiyle eş zamanlı olarak ilerleyen olaylar okuyucuyu kahramanla bütünleştirecek şekilde anlatılmıştır. Bu nedenle romanda gizemler bulunmamakla birlikte okuyucudaki merak hep canlı tutulmuştur.

Romanda her şeyi bilen tanrısal anlatım konumu tercih edilmiştir. Böylece kahramanların iç dünyaları ve onların bakış açıları yerine olaylar daha nesnel bir şekilde anlatılmıştır. Bu da olay örgüsünün daha ön plana çıkmasına neden olmuştur. Bu nedenle kahramanların hayatlarından ve onların duygularından çok, yaşanan su kıtlığı ve su kaynağının değerli oluşu yazarın altını çizdiği bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Meryem'in boğulma ve Salim'in doğma anıyla başlaması nedeniyle romandaki nesnel zaman olarak bir tarih yerine bir olay kullanıldığı görülmektedir. Roman, Salim'in vefatıyla bittiği için romanın en çok iki nesillik bir zaman dilimini

⁸⁴ Kâsımî, *Teğrîbetu'l-Kâfir*, 165.

kapsadığı değerlendirilmektedir. Nesnel zaman için bir olayın kullanılması ve yaşanan hadiselerin zamanının romanda hiç zikredilmemesi, tahkiye edilen olayların her çağda meydana gelebileceğini göstermek ve zamandan daha çok olaylara dikkat çekmek gibi bir amaca haiz olduğu düşünülebilir.

Romanın olay örgüsü, Umman Sultanlığı'nın başkenti Maskat yakınlarındaki bir köy olan Misfah'da geçmektedir. Köyün tabiatı romanda kısmen belirtilmişken, köyün çevresi, evlerin yapısı, şekli veya hangi maddelerden inşa edildiği gibi konulara hiç değinilmemiş ve tasvirleri yapılmamıştır. Ancak yazar Zanzibar, Maskat, Misfah gibi mekânları kullanmıştır. Romanın konusu göz önüne alındığı zaman, mekân unsurunun olayların anlatımında yetecek kadar kullanıldığı değerlendirilmektedir.

Romanda süslü ifadelerden kaçınıldığı görülmektedir. Hâkim dil Fasih Arapça iken kahramanların kurdukları diyaloglar aktarılırken Ammice kullanılmıştır. Roman dilinin ilk okuyuşta anlaşılabilir derecede sade olduğu görülmektedir. Romanda seçilen kelimeler genelde günlük dilde kullanılan kelimeler olmuş ancak telifleri özenle kurgulandığı için edebî dile dönüştürülebilmiştir. Bu durumun özellikle Arap olmayan okuyucuyu olaylarla daha çabuk bütünleşmesine neden olduğu görülmektedir. Romanda eleştiri ve sanatkârane üslubun yeri geldiğinde kullanıldığı, tanrısal anlatım hâkim olmakla birlikte diyalog tekniğinin de var olduğu görülmektedir.

Kuraklık ele aldığımız romanın ana temasıdır. Dolayısıyla su kaynağının önemi de işlenmiş olmaktadır. Bu nedenle yazar, kurguladığı olaylarda suyu çağrıştıracak kelimeleri hatta ilgisiz diyebileceğimiz sahnelerde bile su ile ilgili kelimeleri kullanmıştır. Romanda ana tema yanında toplumda örf ve adet olarak nitelendirilebilecek güzel konuşmaya verilen değer, kahvenin toplumdaki önemi, herkese bir lakap takma, yeni doğan bebeklere bakarak hallerine uygun bir isim bulmaya çalışma gibi davranışlar da zikredilmiştir. Böylece yazar hem topluma bir ayna olmuş hem olay örgüsüne gerçeklik katmıştır.

Yazar, Kâziye ile Va'rî, Asya ile İbrahim ve Nasrâ ile Salim arasındaki aşka değinmiştir. Bu aşkların aşırılıktan uzak ve ahlaki değerlere uygun kalmış olması da insani bir duygu olan aşkın çerçevelerini okuyucuya iletme anlamında önemli bir yeri vardır. Sadece aşktan bahsedilmemiş, yaşanan sıkıntılara birlikte göğüs verdikleri de anlatılarak vefa duygusuna dikkat çekilmiştir.

Zehrân el-Kâsımî, bir yazar olarak toplumda gördüğü yanlışları eleştirerek görevini yerine getirmiştir. Eserinde toplum liderlerinden Şeyh Hâmid b. Ali'nin eleştirilmesi de bulunmaktadır. Onun, şeriat adına makul olmayan bir şeyi emretmesi, bir araziye haksız yere gasp etmesi gibi hususlar dile getirilmiştir. Bu eleştirilerin haklılık payı bulursa da dini kimliği olan insanların eleştirilip diğer kesimlerin eleştirilmemesi toplumun gerçek önderlere olan saygısını da zayıflatmaktadır. Bu nedenle çağımızda moda haline gelen dindarları ve dini liderleri eleştirmek yerine toplumun her kesiminin yaptığı yanlışların ifade edilmesi daha gerçekçi ve daha doğru olacaktır.

Yazar toplumdaki batıl inançları da eleştirmiştir. Bu bağlamda çocuğu hasetten korumak için kötü bir isim verilmesi, muska takılması, tütsüler kullanılması,

salih insanların mezarlarına bazı eşyalar bırakılması, su kaynaklarına şeker atıp çeşitli dilekler dilenmesi eleştirilmiştir. Aynı şekilde toplumda var olan gıybet, her duyduğuna inanma ve yayma, başkasının malını haksız yere gasp etme, insanların düştüğü zor durumla alay etme, zayıf ve güçsüzleri dikkate almama, güçlü ve zengin kişilerden çekinme ve sadece onların sözlerini dinleme gibi tavırları da eleştirmiştir.

Zehrân el-Kâsımî'nin *Teğrîbetu'l-Kâfir* isimli romanının teknik ve tematik incelemesi sonrasında Arap edebiyatında roman sanatının geliştiği görülmektedir. Bu gelişmenin niceliğinin tespiti için de benzer çalışmaların yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Arap edebiyatındaki bu gelişme, Arap toplumlarının sosyolojik yapısının da kısa bir süre içinde değişimlere açık olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

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.
- Aytür, Ünal. *Roman Sanatı İsimli Esere Yazılan Çevirmen Önsözü*. İstanbul: Adam Yayınları, 3. Basım, 2001.
- Behrâvî, Hasen. *Bunyetu's-şekli'r-rivâî (el-Fezâ'-ez-Zemen-eş-Şahsiyye)*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 1990.
- Bezci, Ramazan. *Arap Edebiyatında Sehl-i Mümteni Şairi Bahâ Züheyr'in Şiirlerinde Muhteva ve Edebi Sanatlar*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023.
- Bildik, Yusuf. *Hasîb Keyyâl'nin Hikâyelerinde Sosyal Problemler*. Konya: Billur Yayınevi, 2019.
- Bildik, Yusuf - Yıldız, Ahmet. "Zekeriyâ Tâmir'in el-Hısrım Adlı Hikâyeye Kitabında Sosyal Eleştirisi". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 347-368. <https://doi.org/10.33931/abuifd.886295>
- Bourneur, Roland - Quellet, Réal. *Roman Dünyası ve İncelemesi*. çev. Hüseyin Gümüş. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Basımevi, 2003.
- Demiryörek, Meral. "Kurgusal Metinlerde İkinci Kişili Anlatıcı ve Bakış Açısı". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Dergisi* 2 (2013), 119-139.
- Edward Saîd. *Raeytu Râmallah İsimli Romana Yazılan Mukaddime*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 4. Basım, 2011.
- Eminoğlu, Ali. "Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağırın' (Küçük Bir Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 141-162.
- Forster, Edward Morgan. *Roman Sanatı*. çev. Ünal Aytür. İstanbul: Adam Yayınları, 3. Basım, 2001.
- Gürbüz, Özcan. "Düşünce ile Tema ve Konu". *Kurgu Dergisi* 18 (2001), 101-108.
- Harmancı, Hasan. "Abdurrahman Munîf'in el-Escâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 67-96.
- Harmancı, Hasan. *Abdurrahman Munîf'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- İd, Yumnâ el-. *Tekniyyâtı's-serdî'r-rivâî fî davi'l-menheci'l-bunyevî*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 3. Basım, 2010.
- İyişenyörek, Orhan. *Abdullah eş-Şebrâvî ve Şiiri*. Konya: Aybil Yayınları, 2019.
- Kâsimî, Zehrân el-. *Tağribetu'l-Kâfir*. Tunus: Dâru Reşm li'n-Neşri ve t-Tevzî', 2022.
- Küçüksarı, Mücahit. "Tevfik Yûsuf el-Avvâd'ın 'Er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmajı". *Mütefekkir* 3/6 (Aralık 2016), 307-327.
- Önal, Mehmet. "Edebî Dil ve Üslup". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008), 23-47.
- Öztürk, Mevlüt. "Muhammed Said er-Reyhânî'nin 'Yazarın Ölümü' Adlı Hikâyeye Koleksiyonunda Ölüm Teması". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (2022), 377-418. <https://doi.org/10.33420/marife.1103780>
- Pekparlatır, Selçuk. "'Sudanlı Yazar Et-Tayyib Sâlih'in Hafnetu Temr Adlı Kısa Öyküsünün Teknik ve Tematik İncelenmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 547-568. <https://doi.org/10.33420/marife.770590>
- Stevick, Philip. *Roman Teorisi*. çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Matbaası, 1988.
- Şengül, Mehmet Bakır. "Romanda Zaman Kavramı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/16 (2011), 428-435.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 11. Basım, 2012.

- Tepebaşılı, Fatih. *Roman İncelemesi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2019.
- Yıldız, Ahmet. "Abdulvehhâb 'Îsâvî'nin ed-Dîvânu'l-Isbartî İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *akif* 51/1 (ts.), 66-95. <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.16>
- Yıldız, Ahmet. "Celâl Berces'in 'Defâtiru'l-Verrâk' İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (2022), 491-516. <https://doi.org/10.33420/marife.1090634>
- Yıldız, Ahmet. "Mansûra İzzuddîn'in Besâtînu'l-Basra İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Arap Edebiyatının Gelişim Serüveni* 1. 187-214. Konya: Palet Yayınları, 2022.
- Yıldız, Ahmet. "Murîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 23-47. <https://doi.org/10.18505/cuid.851785>
- Yılmaz, Durali. *Roman Sanatı ve Toplum*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2023

Tefsirde Usul Arayışları: Memlûkler Döneminde Tefsir Usulü ve Kur'an İlimleri Çalışmaları

The Quest for a Methodology of Tafsîr: Works of Tafsîr Methodology and Qur'an Sciences in the Mamluk Era

Mesut KAYA 

Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Professor, İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafseer
İstanbul / Türkiye
mesut.kaya@medeniyet.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0884-8340>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1368010

Cite as / Atıf: Kaya, Mesut. "Tefsirde Usul Arayışları: Memlûkler Döneminde Tefsir Usulü ve Kur'an İlimleri Çalışmaları". *Marife* 23/2 (2023) 429-452. <https://doi.org/10.33420/marife.1368010>

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."

e-ISSN: 2630-5550

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

Tefsirde Usul Arayışları: Memlûkler Döneminde Tefsir Usulü ve Kur'an İlimleri Çalışmaları*

Özet

Erken dönemden itibaren müfessirler tefsirlerini telif ederlerken belli usul ve esasları dikkate almışlardır. Bu usul ve esaslar her zaman belirgin bir biçimde ortaya konmasa da söz konusu tefsirler yakından incelendiğinde bunları tespit etmek mümkündür. Bu bağlamda tefsirde rivayet olgusu, Arap dilinin anlam çerçevesi, Kur'an'ın zahirinin bağlayıcılığı, sıyakın dikkate alınması, reye dayalı tefsirin sınırları ve bağlayıcılığı gibi hususlar, müfessirlerin göz önünde bulundurduğu ilkeler olmuştur.

Sözgelimi Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), tefsirinin mukaddimesinde genel anlamda Kur'an ilimlerinden, özel anlamda da tefsirini telif gerekçelerinden ve bir Kur'an tefsirinde gözetilmesi gereken usul ve esaslardan söz etmiştir. Aynı şekilde Sa'lebî (ö. 427/1035) el-Keşf ve'l-beyân, Râgıb el-İsfahânî (V. yüzyılın ilk çeyreği) Câmiu't-tefâsîr, Ebû Abdullah el-Âsımî el-Horasânî (h. 425'te hayatta) el-Mebdâni li-nazmi'l-meâni, Zemahşerî (ö. 538/1144) el-Keşşâf ve İbn Atıyye (ö. 541/1147) el-Muharrerü'l-vecîz adlı eserlerinin mukaddimelerinde tefsirlerini kaleme alırken gözettikleri usul ve esasları belirtmişlerdir.

Memlûkler döneminde de gerek müstakil olarak gerekse tefsirlerin mukaddime kısımlarında ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usulüne dair çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu döneme tekabül eden hicrî 7-10. asırlarda ise Kur'an ilimleri ve tefsir usulüne dair daha rafine, daha kapsamlı ve derinlikli eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerin sonraki literatür üzerinde yani hem tefsir telifinde hem de aynı alanlarda yazılacak yeni eserler üzerinde ciddi etkileri olmuştur. Bu bakımdan Memlûkler döneminde telif edilen eserlere toplu bir bakış gerek o dönemi gerekse sonraki dönemleri anlamak açısından önem arz etmektedir. Biz de bu makalede Memlûkler döneminde telif edilen tefsir usulü ve ulûmu'l-Kur'ân eserlerini bu eserlerin birbirleri üzerindeki ve modern dönemdeki etkilerini müstakil olarak incelemenin faydalı olacağını düşündük.

Sözgelimi Memlûkler döneminin en etkili simalarından İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328), geliştirdiği tefsir yöntemi kendi dönemindeki kimi müfessirleri etkilemenin yanı sıra daha çok modern dönemi etkilemiş, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, Kur'an'ın sünnetle tefsiri ve isrâiliyat tenkidi gibi hususlarda belirleyici olmuştur. Onun arkasından gelen Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) ve Muhyiddin el-Kâfiyeci (ö. 879/1474) gibi âlimler de tefsir usulüne ilişkin önemli katkılar ortaya koymuşlardır. Bilhassa Kâfiyeci'nin tefsir ilmini nazarî bir çerçeveye oturtmaya ve tefsiri müdevven bir ilim olarak ortaya koyma çabası, tefsir ilmi açısından dönemin en dikkat çekici özelliklerinden biri olmuştur. Bununla birlikte Kâfiyeci'nin bu teşebbüsünün sonuçsuz kaldığı ve sonraki nesiller tarafından geliştirilmediği görülmektedir. Hatta daha genel manada söylemek gerekirse gerek Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) gerekse Kâfiyeci'nin ve bahse konu diğer âlimlerin tefsir usulü arayışları Memlûkler ve bazı istisnaları olmakla birlikte Osmanlı'nın erken dönemleriyle sınırlı kalmış görünmektedir. Ne var ki tefsir usulü çalışmaları tecdid hareketleri ve modernleşmeyle birlikte tekrar gündeme gelmiş ve bugün de tefsir usulüne ilişkin yeni arayışlar kendini göstermiştir.

Ulûmu'l-Kur'ân çalışmalarının belirli bir ivme kazandığı Memlûkler döneminde Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) pek çok tefsirden istifade ederek Kur'an ilimlerini cem edip tahkike dayalı görüşleriyle zengin içerikli bir eser telif etmiştir. Yine Celâleddin el-Bulkînî (ö. 824/1421), Memlûk kurumlarında yürüttüğü tefsir derslerinin bir semeresi olarak bir başka Kur'an ilimleri eseri kaleme almıştır. Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) her ikisinin çalışmalarını esas alarak yazdığı eserlerle, daha sistematik, daha zengin içerikli kitaplar telif etmiştir. Süyûtî'nin eserleri, Kur'an ilimleri, tefsir usul ve tarihine dair daha sonra yazılan eserlere önemli bir kaynak işlevi görmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Memlûkler, Tefsir Mukaddimeleri, Tefsir Usulü, Kur'an İlimleri,

* Bu makaleyi, Gazze'de üç aydır gösterdikleri büyük direnişle insanlığa özgürlük dersi veren fedakâr Gazze halkına ve bu direnişte hayatını kaybeden binlerce masum çocuğa ithaf ediyorum.

The Quest for a Methodology of Tafsîr: Works of Tafsîr Methodology and Qur'an Sciences in the Mamluk Era

Summary

Since the very early periods of Islam, Muslim scholars engaged in the task of exegesis have adhered to specific methodologies and guiding principles within their literary compositions. While these methodologies and principles may not always be explicitly articulated, they can nonetheless be discerned through a thorough analysis of their written works. Within this context, exegetes have consistently prioritized certain principles when addressing issues such as the role of narration within tafsîr, the semantic framework of the Arabic language, the obligatory nature of adhering to the Quran's literal meaning, the significance of contextual factors, and the boundaries and obligatory nature of interpretations rooted in personal opinion (ra'y).

Exegetes like Muhammad b. Jarîr al-Ṭabarî (d. 310/923) talked about the sciences of the Qur'an in a general sense in the introductions of their tafsîr, and in particular the reasons for writing their tafsîr and the methodologies and principles that should be observed in doing tafsîr. Al-Tha'labî's (d. 427/1035) *al-Kashf wa-l-beyân*, al-Râghib al-İsfahânî's (fl. first quarter of the 5th century) commentary (Jâmi' al-tafâsîr), Abû 'AbdAllah al-Âşimî al-Khorasânî's (alive in 425 A.H.) *Mabânî li-naẓm al-ma'ânî*, Maḥmûd b. 'Umar al-Zamakhsharî's (d. 538/1144) *al-Kashshâf* and Ibn 'Aṭṭayya's (d. 541/1147) *al-Muḥarrar al-wajîz* can be mentioned as examples.

Prior to the Mamluk era, a multitude of independent scholarly investigations were conducted concerning the Qur'an sciences and the methodologies employed in its commentary. During this specific period, which spans from the 7th to the 10th centuries A.H., a remarkable corpus of scholarly literature emerged, marked by its enhanced sophistication, comprehensiveness, and profound insights into both the Qur'an sciences and exegesis. These seminal works exerted a profound and enduring influence on subsequent literary endeavors within the realm of Qur'an exegesis, as well as on the production of new treatises within these same domains. Consequently, a collective examination of the works produced during this epoch assumes significant importance in the endeavor to gain insight into not only this particular era but also the subsequent epochs that unfolded.

Ibn Taymiyya (d. 728/1328), an immensely influential figure of this era, authored a methodology for Qur'an exegesis, and the theory of tafsîr he developed did impact certain contemporary commentators, but its most profound effects were witnessed during the modern period, and it has been very decisive in matters such as interpreting the Qur'an with the Quran itself, interpreting the Qur'an with the Sunnah (the traditions of the Prophet), and critiquing Israelite narratives. Scholars like Najm al-Dîn al-Ṭûfî (d. 716/1316) and Muḥyî al-Dîn al-Kâfiyaji (d. 879/1474) followed in Ibn Taymiyya's footsteps, attempting to develop their own methods of tafsîr. Al-Kâfiyaji's endeavor to establish a theoretical framework for tafsîr and to evolve it as a continuous discipline stands out as a significant feature of this period within the field of Qur'an exegesis. Nevertheless, it appears that al-Kâfiyaji's efforts did not achieve lasting success and were not further developed by subsequent generations. In a broader context, the quest for exegetical methodologies, including those of Molla Fanârî (d. 834/1431), al-Kâfiyaji, and other such scholars, appears to have been confined to the Mamluk era and the early years of the Ottoman Empire, with only a few exceptions. The systematic study of tafsîr methods was revived during subsequent renewal movements and modernization efforts, culminating in various original research endeavors in this domain.

During this era, scholarly investigations into Qur'an sciences also reached a commendable level. Badr al-Dîn al-Zarkashî (d. 794/1392), drawing upon numerous exegeses, meticulously compiled a compendium of Qur'an sciences enriched with his analytical insights. Similarly, Jalâl al-Dîn al-Bulqîni (d. 824/1421) authored a work on Qur'an sciences as an output of his tafsîr lectures within Mamluk institutions. Jalâl al-Dîn al-Suyûtî (d. 911/1505) significantly advanced the field by creating more systematic and comprehensive texts, building upon the contributions of his predecessors. al-Suyûtî's writings emerged as crucial sources for subsequent works in the domains of Qur'an sciences, tafsîr methodologies, and historical investigations into Qur'an exegesis.

Keywords: Tafsîr, the Mamluks. Introductions to tafsîr, the methodology of tafsîr, Qur'an Sciences,

Giriş

Memlûkler 1250-1517 yıllarında Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm sürmüş bir Türk devletidir.¹ Memlûkler dönemi, genelde İslâmî ilimler, özelde tefsir ilmi açısından velud bir dönem olmuştur. Memlûk devletinin, ilim talipleri ve ulema için sağladığı imkanlar, canlı bir ilmî hayatın yaşanmasını beraberinde getirmiştir. Gerek İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden gelen âlimler gerekse Mısır ve Şam uleması telif ettikleri eserlerle Memlûkler dönemini ilmi açıdan oldukça üst bir seviyeye taşımışlardır. Bu dönemde özellikle farklı coğrafyalardan gelip Memlûklerde ilmî faaliyet gösteren âlimler dikkat çekicidir. Söz gelimi Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348) ve Muhyiddin el-Kâfiyeci; Endülüs, Sincar veya Anadolu topraklarından gelmiş olsalar bile Mısır'da ilmî faaliyetlerini sürdürmüşler, Memlûklerin kültür dünyası içinde ilim ve değer üretmişlerdir. Bu bakımdan bu makalede nereli oldukları dikkate alınmaksızın Memlûklerde müderrislik yapıp tefsir usulüne dair eser telif eden müellifler araştırmaya dahil edilmiştir.

Memlûkler döneminde Ebû Hayyân'dan Süyûtî'ye birçok müfessir, sonraki dönemler üzerinde etkili olacak tefsirler kaleme almışlardır. Bu dönemde Kur'an ilimleriyle ilgili kapsamlı ve nitelikli eserler kaleme alınmasının yanında, tefsir usulüne dair de çeşitli denemeler yapılmıştır. Memlûklerin kurulduğu hicrî 7. asra kadar tefsir ilmi ilk ve kurucu metinlerini ortaya çıkarıp olgunluk dönemi eserlerini vermiştir. Müfessirler tefsirlerini kaleme alırken belli usul ve esasları dikkate almışlardır. Bu usul ve esasları her zaman belirgin bir biçimde ortaya koymasalar da tefsirleri incelendiğinde bunları tespit etmek mümkündür. Bu meyanda tefsirde rivayet olgusu, Arap dilinin anlam çerçevesi, Kur'an'ın zahirinin anlamı belirleyiciliği, siyakın dikkate alınması, reye dayalı tefsirin sınırları ve bağlayıcılığı gibi hususlarda müfessirlerin göz önünde bulundurduğu ilkeler olmuştur.

Bir tefsir kaleme alınırken gözetilmesi gereken temel ilkelere, tefsir tarihinde bir dönüm noktasını teşkil eden Ebû Ca'fer et-Taberî'nin (ö. 310/923) mukaddimesinde yer verdiği ilkeleri örnek olarak zikredebiliriz. Taberî'ye göre Kur'an Hz. Peygamber'in diliyle inmiştir; o halde Kur'an'ı tefsir ederken Arap dilinin sınırları her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Yine Taberî'ye göre ayetleri tefsir ederken Hz. Peygamber'den gelecek meşhur bir nakil kullanılmalı, bu yoksa âdil ve sika kimselerden gelen bir görüş dikkate alınmalıdır. Müfessirler beyan ettikleri hususlarda dil yönünden ya Arapların yaygın şiiirlerinden şahitlerle ya da onların meşhur ve bilinen mantık ve lehçelerinden hareketle kavranabilen örnekleri delil olarak getirmelidirler. Kur'an'ı tefsir edecek kimselerin yaptıkları tevîl ve tefsir, sahâbe ve imamlardan oluşan selefîn, tâbiîn ve ümmetin âlimlerinden oluşan halefîn görüşleri dışına çıkmamalıdır.²

¹ İsmail Yiğit, "Memlûkler", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/97-100.

² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b.

Zemahşerî (ö. 538/1144) ise bir kimsenin son derece iyi seviyede fıkıh, kelam, rivayet, vaaz, nahiv ve lügat bilse de Kur'an'a özgü meânî ve beyân ilimlerini bilmeden Kur'an'ı hakiki anlamda tefsir edemeyeceğini söylemiş ve kendisi de Kur'an'ı öncelikle bu iki ilmin ilkeleri doğrultusunda tefsir etmiştir.³ Bununla birlikte Zemahşerî, Mu'tezilî bir müfessir olması dolayısıyla Kur'an'ı tefsirde göz önünde bulundurulması gereken diğer bazı usul ve esasları göz ardı edip Kur'an'ı mezhebi eğilimleri çerçevesinde tefsir ettiği için tefsir tarihi boyunca eleştirilmiştir.

Tıpkı Zemahşerî gibi Taberî'den sonraki bazı müfessirler de tefsirlerinin mukaddimelerinde genelde Kur'an ilimlerinden, daha özeldede tefsirlerinin telif gerekçelerinden ve tefsir eseri kaleme alınırken gözetilmesi gereken usul ve esaslardan söz etmişlerdir. Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân*, Râgıb el-İsfahânî'nin (V. yüzyılın ilk çeyreği) *Câmiu't-tefâsîr*, Ebû Abdullah el-Âsımî el-Horasânî'nin (h. 425'te hayatta) *el-Mebânî li-nazmi'l-meânî* ve İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı eserleri bu tefsirlere örnek verilebilir.

Memlûkler öncesi dönemde tefsir mukaddimelerinden başka Kur'an ilimlerine dair müstakil eserler telif edilmiş, bu eserlerde Kur'an ilimlerinin yanı sıra tefsir usulüne dair de çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Fezâilü'l-Kur'ân'ı*, Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Fehmü'l-Kur'ân'ı*, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Fünûnu'l-efnân'ı* ve Alemüddin es-Sehâvî'nin (ö. 643/1245) *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâs'ı* ilk akla gelen eserlerdir. Ayrıca en-nâsîh ve'l-mensûh, el-muhkem ve'l-müteşâbih, müşkilü'l-Kur'ân, el-kırâât, el-i'râb, el-garîb ve el-vücûh ve'n-nezâir gibi Kur'an ilimlerinin cüzlerini oluşturan alanlarda da pek çok müstakil eser yazılmıştır. Bu eserler kendilerinden sonra yazılacak ulûmu'l-Kur'ân türü eserler için kuvvetli bir zemin teşkil etmiştir.

Ulûmu'l-Kur'ân türü eserlerin yanı sıra tefsir usulünün ilklerinden kabul edilebilecek, tefsirde göz önünde bulundurulması gereken ilkelerin söz konusu edildiği kitaplar da yazılmıştır. Bunlardan biri *Ahkâmü'l-Kur'ân'ı* ve günümüze ulaşmamış bir tefsiri de bulunan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Kânûnü't-te'vîl* adlı eseridir. Kur'an'ı tevilde gözetilmesi gereken ilkeleri, ulûmu'l-Kur'ân'ın bazı özelliklerini işlemesi, bu kitabı tefsir usulü çalışmalarının erken örneklerinden biri olarak görmemize imkân vermektedir.

İbnü'l-Arabî söz gelimi kitabın sonunda rey tefsirine dair üç ilkeden söz etmektedir. İlk ilke, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelecek bir nakildir. Ancak bu konuda sadece sahih olanlara güvenmek gerekmektedir. İkinci ilke, Kur'an fasih bir Arapça ile indiği için Arap dilinin esas alınmasıdır. Üçüncü ilke de anlayış kuvvetiyle kelamın gerektirdiği anlamların ortaya çıkarılmasıdır. Hz. Peygamber'in İbn Abbas'a ettiği dua ve Kur'an'da hikmet verilen kimselere çok hayrın verildiğini belirten

→

Abdulmuhsîn et-Türkî (Dâru Hecer, 2001), 1/12, 88, 89.

³ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), Mukaddime/2.

ayet⁴ bu hususa işaret etmektedir. Sahâbenin tefsirdeki ihtilaflarının temeli de bu anlayış farklılığından kaynaklanmaktadır.⁵

Tefsir usulü literatüründe üzerinde çok da durulmayan ancak göz ardı edilmemesi gereken eserlerden bir de Ebu'l-Hasen el-Harâllî'nin (ö. 637/1240) *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel 'alâ fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel* adlı eseridir. Harâllî, kitabının başında Ebu'l-Esved ed-Düeli'nin (ö. 69/688) nahiv ilminin, Câhız'ın (ö. 255/869) edebiyat ilminin, İmam eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) fıkıh ilminin usul ve kanunlarını belirlediğini, âlim ve ediplerin de Kur'an'ı tefsir ve tevil ettiklerini belirtmiş, kendisinin de Kur'an'ı anlamaya götüren kanunları tespit edeceğini ifade etmiştir. Ayrıca müfessirleri önceden benimsedikleri aklî görüşlerine veya mezheplerine eğilim göstermeleri gibi Kur'an'ı doğru anlamının önündeki engellerden söz etmiş, daha sonra bir kısım usul ve esasları ele almıştır.⁶

Sözün özü Memlûklerden önce ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usulüne dair çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Memlûkler dönemine tekabül eden hicrî 7.-10. asırlar arasında kalan süre zarfında ise gerek Kur'an ilimleri gerekse tefsir usulüne dair daha kapsamlı ve derinlikli eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerin sonraki literatür üzerinde hem tefsir telifinde hem de aynı alanlarda yazılacak yeni usul eserleri üzerinde ciddi etkileri olmuştur. Bu bakımdan bu dönem telif edilen eserlere toplu bir bakışta bulunmak gerek o dönemi gerekse sonraki dönemleri anlamak açısından önem arz etmektedir. Özellikle çağdaş döneme kadar bu tür eserlerin telif edilme-yip hep bu eserlere referansta bulunulması bu dönemin önemi daha da artırmıştır. Bu makale bu nedenlerle Memlûkler dönemini müstakil olarak ele almayı amaçlamıştır.

Memlûklerde, camiler, medreseler ve sûfi hankahlarında tefsir dersleri veren müderrislerin yanı sıra tefsir telifiyle öne çıkan pek çok isim vardır.⁷ Ancak bunlar içinde spesifik olarak tefsir usulüne dair eser yazan isimlere rastlanmamaktadır. Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) *el-Mürşidü'l-vecîz* adındaki eseri akla gelebilirse de "Bu çalışma esas olarak Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olduğunu bildiren hadisin açıklamalarını ihtiva eden, bu vesile ile Kur'ân ilimlerine dair bazı konuların da incelendiği bir eserdir."⁸ Kanaatimize göre bu dönemde ilk ve kayda değer eseri, Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) kaleme almış ve sonrakiler üzerinde etkili olmuştur. Bu bakımdan öncelikle onun eseri incelemeye alınmıştır.

⁴ Bakara 2/269.

⁵ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Kible, 1986), 660.

⁶ Ebû'l-Hasen el-Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel 'alâ fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel*, thk. Mahmâdî b. Abdüsselam (Mağrip, 1418), 24-28.

⁷ Bk. Ercan Şen, "Memlûklerde Tefsir", *Tefsir Tarihi*, ed. Mehmet Çiçek- Sema Çelem (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023), 253-278.

⁸ Şen, "Memlûklerde Tefsir", 258.

1. Memlûklerde Tefsir Usulüne Dair İlk Eserler

1.1. Tefsir Usulünde Selef Vurgusu: İbn Teymiyye ve *Mukaddime*

Memlûkler dönemi tefsir usulü çalışmalarının başında İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* adıyla neşredilen risalesi gelmektedir. İbn Teymiyye bu eserini şöyle takdim etmektedir: "Kardeşlerden biri benden Kur'an'ın anlaşılması-na, tefsirinin ve anlamının bilinmesine, gerek naklî gerekse akli bilgilerin hak mı batıl mı olduğunu ayırt etmeye, görüşler arasını kesin olarak belirleyici delili tayin etmeye yardım edecek küllî kaideleri içeren bir mukaddime yazmamı istedi."⁹ Kendi ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, İbn Teymiyye bu eserinde tefsirin genel kaidelerini yazmak, tefsirlerde varit olan rivayetlerin ve içtihadî görüşlerin nasıl değerlendirilmesi ve bu görüşler arasında delile dayalı olarak nasıl tercihte bulunulması gerektiği konusunda bazı esaslar ortaya koymak istemiştir.

İbn Teymiyye, dört fasla ayırdığı kitabında önce Hz. Peygamber'in ve ashâbın tefsirinden, sonra selefin tefsirdeki ihtilaflarının mahiyetinden, tefsirde nakilden ve reyden kaynaklı ihtilaflardan ve en güzel tefsir yönteminden bahsetmiştir. Bu bölümlerde İbn Teymiyye, tefsirde rivayetlerin değeri ile ilgili tespitlerinin yanı sıra dirayet ağırlıklı tefsirlerdeki görüşleri eleştirmiştir. En sonda ise en güzel tefsir yöntemi başlığı altında, tefsirin merkezine daha çok rivayetlerin yerleştirildiği, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, sünnetle tefsiri, sahâbe ve görüşleriyle tefsiri, tâbiîn âlimlerinin görüşleriyle tefsiri ve Kur'an'ın makbul bir reyyle tefsiri şeklindeki hiyerarşiye dayanan bir tefsir yöntemi teklif etmiştir. İbn Teymiyye'nin yine kendisi, bu girişi kendi zihninden yazdığını, yani herhangi bir kaynaktan istifade etmeksizin kendi birikimiyle ortaya koyduğunu söylemiştir.¹⁰ Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin çizdiği bu çerçeve, daha çok müfessirlerin tefsir mukaddimelerinde kendi yöntemlerini izah ettikleri mukaddimelerden farklı olarak müstakil bir tefsir usulü denemesidir. Nitekim onun bu eseri "On beş varağı geçmeyen veciz bir risale olmasına rağmen, kendisinden sonra tefsirle ilgili çalışmalar için bir temel teşkil edecek yeni bir hermenötik" olarak nitelendirilmiştir.¹¹

İbn Teymiyye'nin telif ettiği bu risaleyi, iki açıdan değerlendirmek gerekmektedir. İlki İbn Teymiyye'ye kadar gelen süreçte müfessirlerin izledikleri yöntemler ve onun bu yöntemlere yönelik eleştirileridir. O müfessirleri, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in ve selefin tefsirlerine uygun tefsir edip etmemeleri yönünden değerlendirmiş, rivayetlerin sıhhatini dikkate almamak, mezhep aidiyetlerini Kur'an'ın ve sahih rivayetlerin önüne geçirmek, Arap dilinin delalet etmediği anlamları Kur'an'a yüklemek gibi hususların Kur'an'ı doğru anlamının önündeki en temel engeller olduğunu söylemiştir. İkincisi ise İbn Teymiyye'nin, tefsirin merkezine

⁹ Takıyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, thk. Adnan Zerzûr (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1392), 33.

¹⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 35.

¹¹ Waled Saleh, "İbn Teymiyye ve Zuhûru'l-Hîrminûtikâ er-Râdikâliyye Dirâse Tahlîliyye li-Mukaddimetit-Tefsîr", çev. Mahmud Ebû Abdullah, *İbn Teymiyye ve asruhû* (Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye, 2018), 148.

seleften gelen rivayetleri koyduğu ve diğer tefsirlerin bu rivayetlere uygun düştüğü sürece doğru olduğunu vurguladığı bir tefsir usulü geliştirmiş olmasıdır. Esasen İbn Teymiyye'nin geliştirdiği bu tefsir kuramının, müstakil bir çalışmaya da konu edildiği gibi¹² eleştiriye açık yönleri bulunmaktadır.

İbn Teymiyye'nin bu teşebbüsüyle yeni bir tefsir usulü belirleyip tefsir ilmi-nin akışını değiştirmek ve tefsirde selefi bir anlayışı yerleştirmek istediği anlaşıl-maktadır. Ancak o kendi döneminde bile eleştirilere maruz kalmıştır. Sözgelimi İbn Teymiyye ile çağdaş bir müfessir olan Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) isim vermemiş olsa da bir yerde onu "Ba'du'l-mutetarrifin mine'l-ulemâ" (Aşırı âlimlerden biri) diye nitelendirmiş,¹³ bir yerde de ondan şöyle söz etmiştir: "Bir gün çağdaşlarımızdan biriyle aramızda bir konuşma geçti. Onun iddiasına göre tefsir ilmi, Kur'an'ın terkiplerindeki anlamların anlaşılmasında Mücâhid, İkrime ve Tâvûs gibi tâbiînden gelen rivayetleri senedleriyle nakletmeye mecburdur; ayetle-rin anlaşılması buna bağlıdır."¹⁴ Ebû Hayyân, onun bir yandan böyle düşünürken diğer yandan bu isimlerin ihtilaf ettiklerini, birbirleriyle ters düşen, çelişen yorum-lar yaptıklarını düşünmesinin şaşkıncı olduğunu söyler. Ayrıca onun her âyet hak-kında seleften halefe senedleriyle sahâbeye kadar uzanan bir tefsir bulunduğunu, sahâbenin de fasih Araplar oldukları halde Hz. Peygamber'e bu ayetlerin anlamlar-ını sorduğunu iddia ettiğini belirtir. Dolayısıyla onun yönteminin Hz. Ali'den gelen "Bizde Allah'ın kitabı konusunda bu kuluna ihsan ettiği anlayıştan (fehmi) başka bir şey yoktur" rivayetine ters düştüğünü, onun bu iddiasına göre tâbiînden sonra âlimlerin tefsir, meânî, fesahat, beyân ve i'câz ilimlerine dayalı olarak çıkardıkları anlamların Mücâhid ve benzerlerine senedleriyle dayanmadığı sürece tefsir olma-yacağını, bunun da sakıt bir düşünce olduğunu ifade edip tefsirini klasik tefsir us-lü anlayışı etrafında şekillendirir.¹⁵

İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu bu usulün, Şam ulemasından Ebu'l-Fida İsmâil İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) tefsir anlayışı üzerinde etkili olduğu görülmekte-dir. İbn Kesîr tefsirinin mukaddimesinde isim vermeden İbn Teymiyye'nin tefsir usulü risalesinin son faslına yer vermiş,¹⁶ onun öngördüğü şekilde tefsirinde Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetleri sistematik bir biçimde zikretmiş-

¹² İbn Teymiyye'nin öngördüğü usule yönelik bir eleştiri için bk. Mehmet Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname* 6/15 (2008), 125-126; İbn Teymiyye'nin tefsirlere yönelik eleştirileri için bk. Mesut Kaya, "İbn Teymiyye'nin Tefsir Geleneği Eleştirisi", *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 22-59.

¹³ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Celil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 1/547; krş. Mesut Kaya, "Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1007.

¹⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/13.

¹⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/13, 14. Saleh'in tespitine göre Ebû Hayyân, kendisinin de belirttiği gibi daha önce aralarında geçen müzakereler yoluyla İbn Teymiyye'nin tefsir usulünden haberdar olmuş, İbn Teymiyye de kendisine yönelik bu eleştirilere cevap olmak üzere *Mukaddime*'yi yazmıştır. Saleh, "İbn Teymiyye ve Zuhûru'l-Hîrmînûtikâ er-Râdikâliyye Dirâse Tahliyye li-Mukaddimeti't-Tefsîr", 185. Ebû Hayyân, tefsirini 710 yılında yazmaya başladığını ifade ettiğine göre, İbn Teymiyye mukaddimesini bu tarihten sonra yazmış olmalıdır.

¹⁶ Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1420), 1/7-14.

tir. Bununla birlikte o, İbn Teymiyye kadar katı bir tutum takınmaksızın onun eleştirdiği bazı müfessirlerin görüşlerine yer vermiş; yerleşik tefsir usulüne göre tefsirini şekillendirmekten de geri durmamıştır. Ancak İbn Teymiyye'nin risalesinde ve İbn Kesîr'in mukaddimesinde yer alan ve "Kur'an tefsirinin en güzel yöntemi" başlığını taşıyan faslın İbn Kesîr'in kendisine ait olduğu, İbn Teymiyye'nin tefsir usulünün devamına eklendiğine dair bir iddia ortaya atılmıştır.¹⁷ Bu iddianın doğruluğu veya yanlışlığı sonuçta herhangi bir değişikliğe neden olmayacaktır. Her halükârda iki âlimin görüşleri arasında bir paralellik bulunmakta, bu durum, birincisi tarafından ortaya konan yöntemin, ikincisi tarafından geliştirildiğini göstermektedir.

Yine Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* isimli çalışmasının "Mes'ele fî ahseni turuki't-tefsîr en yüfessera'l-Kur'ânu bi'l-Kur'ân" başlığı altında, "kîle" lafzıyla İbn Teymiyye veya İbn Kesîr'den söz etmeden meselelerin özünü zikretmiş, herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.¹⁸ Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) ise *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* kitabında risâlenin başından "Ahsenü turuki't-tefsîr" başlığına kadar olan kısmı İbn Teymiyye'ye nispet ederek özetlemiş, sonunda da "Bu gerçekten nefis!" değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁹ Dolayısıyla Memlûkler döneminin her iki ulûmu'l-Kur'ân yazarı da İbn Teymiyye'nin usulünü tasvip etmiş olmaktadır.

Buna ek olarak Memlûkler boyunca kadılık ve müderrislik mevkilerinde bulunan Bulkînîler gibi Ehl-i hadîs'e yakın Şâfîî alimler üzerinde İbn Teymiyye'nin kısmî etkilerinin olduğunu söylemek mümkündür. Onlar, Memlûklerde baskın bir yeri olan *el-Keşşâf* yerine İbn Teymiyye'nin Ehl-i hadîs'in kriterlerine uygun bir tefsir olarak nitelendirdiği Begavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimü't-tenzîl*'ini okutmayı tercih etmişlerdir.

Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr* adıyla kaleme aldığı salt rivayetlere dayalı tefsirinin, İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930) gibi ilk rivayet tefsirlerine bir geri dönüşü ifade ettiğini, bunda da İbn Teymiyye'nin etkili olduğunu söylemek hatalı olmayacaktır.²⁰

İbn Teymiyye'nin tefsir usulü, Reşîd Rıza (ö. 1935) ve onunla aynı zihin dünyasına sahip isimlerin selefi hareketi canlandırıp güçlendirmesiyle çağdaş dönemi etkilemeye başlamış, gerek İbn Kesîr tefsirinin Reşîd Rıza tarafından neşri gerek *Mecmû'u'l-fetâvâ* içinde bulunan risalenin *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* adıyla müstakil olarak yayımlanması ile bu etkiler artmaya başlamıştır. Özellikle İbn Teymiyye'nin tefsir usulü Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (1915-1977) *et-Tefsîr*

¹⁷ Sami b. Muhammed b. Cârullah, İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* adlı eserini tahkik etmiş, kitaba eklediği bir bölümde bu konuyu tartışmıştır (Riyad: Dâru'l-Muhaddis, 1444/2022, 47-63).

¹⁸ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 2/175-176.

¹⁹ Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974), 4/202-207. İbn Teymiyye'nin risalenin sadece bu kadarına yer verip diğer bölümüne yer vermemesi, diğer kısmın İbn Kesîr'e ait olabileceği düşüncesini akla getirmektedir.

²⁰ Kaya, "Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları", 1002, 1009.

ve'l-müfessirûn'da tasnif ettiği tefsir tarihi yoluyla en çok da modern dönem tefsir usulü ve tarihi çalışmalarını etkisi altına almıştır.²¹

1.2. Tefsir Usulü ve Belagat İlimleri Arasında: Tûfî ve *el-İksîr*'i

Aslen Bağdatlı olup Şam, Kahire ve Kudüs gibi şehirlerde İbn Teymiyye ve Mizzî (ö. 742/1341) gibi hocalardan ders alan Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316)²² de bu dönemde tefsir usulü denemesi yapan âlimlerden biridir. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr* adıyla neşredilen esere, Tûfî'nin kendisi *el-İksîr fî kavâidi't-tefsîr* şeklinde işaret etmiştir.²³ Tûfî, tefsir ilmine ilişkin problemlerin ve müfessirlerin tefsirlerinde uyguladıkları ilkelerin hâlâ zihnini meşgul ettiğini, hiç kimsenin o zamana kadar yazdığı bir kitapla bu işe eğilmediğini, bundan dolayı bu konuyu tahkik etmeyi arzu ettiğini, bu kitabın ilk kısmını, tefsir ilminde esas alınacak bir kanun ve müraa'at kitabı olarak düşünüp faydalı birtakım kaideleri de buna ilave ettiğini söylemiştir.²⁴ Dolayısıyla bu eser de bir önceki gibi tefsirde genel kaidelerin tespitine yönelik olarak düşünülmüştür. Eserin muhtevasına bakıldığı zaman tefsir ve tevil, Kur'an'ın tefsirine olan ihtiyaç, müfessirlerin ihtilaf sebepleri, tefsir ilmine ulaştırılacak kanun, Kur'an'ın içerdiği ilimler gibi başlıklarda tefsir usulüne dair konuların işlendiği görülür. Onun tefsir için öngördüğü yöntem, Kur'an'ın tevilinde katî akî bir delil, Hz. Peygamber'den gelen tevatüre dayalı bir nas, âlimlerden gelen bir icma ya da sahih bir haber-i vahide dayanmak gerektiği yönündedir. Şayet ayetin tefsiri bu yöntemlerden birine dayanıyorsa, ayetten murat edilen odur.²⁵ Tûfî bu meseleleri eserin birinci kısmında ele almıştır.

Eserin daha kapsamlı olan ikinci kısmı ise dönemin tefsir anlayışında baskın bir yeri bulunan beyân ve meânî ilimleriyle alakalıdır. Bu kısmın Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 637/1239) *el-Câmiu'l-kebîr fî sînâti'l-manzûm mine'l-keîâm ve'l-mensûr* adlı eserinin özetlenmiş ve Kur'an'ın çeşitli ayetleriyle zenginleştirilmiş hali olduğu söylenmiştir.²⁶ Her hâlükârda Tûfî, İbn Teymiyye ile aynı dönemde tefsir usulüne olan ihtiyacı görmüş ve bu alandaki boşluğu doldurmaya çabalamıştır. Tûfî de İbn Teymiyye gibi sahih bir tefsir için bazı ölçüler belirlemiş, bu ölçülere göre müfessirlerin tefsir tarzlarını kritik etmiştir.

el-İksîr'in sonrakiler üzerindeki etkisine dair az sayıda veriye ulaşabildiğimizi söyleyebiliriz.²⁷ Bunlar içinde İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Lisânü'l-Mizân* adlı

²¹ Waled Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsîr in Arabic: A History of the Book Approach", *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010), 10, 11, 15, 16. Saleh, "İbn Teymiyye ve zuhûru'l-hîrînûtikâ er-dâdikâliyye Dirâse tahlîliyye li-Mukaddimeti't-tefsîr", 152.

²² Tûfî'nin vefatı İbn Teymiyye'den önce olsa da yaşça ondan küçüktür. Her iki eser de birbirine yakın bir dönemde kaleme alınmış olmalıdır.

²³ Necmeddin et-Tûfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkâdir Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Evzâi, 1989), 27.

²⁴ Tûfî, *el-İksîr*, 27.

²⁵ Tûfî, *el-İksîr*, 40.

²⁶ Eser hakkındaki ayrıntılı bir çalışma için bk. Abdülkerim Seber, "Necmeddin et-Tûfî'nin 'El-İksîr fî İlmî't-Tefsîr' İsmiyle Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi", *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2006), 25-59.

²⁷ Zerkeşî Tûfî'nin *el-İksîr*'ine değil de Kur'an'da cedel yöntemine dair kaleme aldığı '*Alemü'l-cezel fî 'ilmi'l-cedel*' adlı eserine referansta bulunmakta, Süyûtî de onu izlemektedir. Zerkeşî, *el-Burhân*, 224;



eserinde yer verdiği Tûfî'ye ait bir değerlendirme vardır. Tûfî, "Kur'ân'ın kapsadığı ve müfessirin üzerinde düşünmesi ve özen göstermesi gereken ilimlerin beyanı" başlığı altında, ilimden ve ilimlerin taksiminden, ulûmü'l-Kur'ân'dan söz edip niha-yetinde tefsir kitaplarını sözünü ettiği ilimler bakımından değerlendirir. Buna göre kadim müfessirlerden Abd b. Humejd (ö. 249/863-64) ve Abdürrezzâk (ö. 211/826-27) gibi esbâb-ı nüzûl ve tefsirle ilgili hadisleri nakletmekle; Zeccâc (ö. 311/923), Ferrâ (ö. 207/822) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi biraz meâni biraz da sarf ve i'râb gibi lügavî hükümlerle; İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Rüşğatî (ö. ?) gibi Kur'ân ilimleriyle kendilerini sınırlandıran müfessirler vardır. Tûfî, gördüğü tefsirler arasında tefsir ilminin ağırlıkta olduğu en kapsamlı tefsirlerin, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'ı ile Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ı olduğunu söyler. Ne var ki hemen peşinden "Yemin ederek söylüyorum, onda da pek çok sürçme ve kusur vardır" diyerek Râzî'nin tefsirine yönelik tenkidini dile getirir. Tûfî, bu düşüncesine şahit olarak da şu sözleri nakleder: "Bana Şeyh Şerefüddin en-Nasîbî el-Mâlikî'nin (ö.?) anlattığına göre hocası İmâm Sirâcüddin el-Mağribî es-Şârimisâhî el-Mâlikî (ö. 669/1271), *el-Me'âhiz 'alâ Mefâtih*'-i'l-gayb kitabını telif etmiş ve oradaki 'değersiz' ve 'hatalı görüşleri', yaklaşık iki ciltte açıklamıştır. Ona çok sert tenkitler yöneltmiştir. Özellikle de mezhep ve dinle ilgili muhaliflerin şüphelerine son derece güçlü bir biçimde yer verirken, Ehl-i Hakk'ın cevaplarını çok zayıf bir biçimde ortaya koyması yönüyle onu eleştirmiştir."²⁸ İbn Hacer onun bu değerlendirmelerine Râzî'ye yönelik tenkitler bağlamında yer verir.²⁹

M. Hüseyin ez-Zehabî ve M. Hâdî Ma'rifet gibi çağdaş dönem tefsir tarihi yazarları da Fahreddin er-Râzî ve tefsirine ayırdıkları bölümde *el-İksîr*'e işaret etmişlerse de her iki yazarın kaynağı İbn Hacer'dir.³⁰

2. Müstakil Bir İlim Olarak Tefsir

2.1. İlimler Tasnifi İçinde Tefsir İlimi: İbnü'l-Ekfânî ve *İrşâdü'l-kâsîd*'ı

Aslen Musul'un batısına düşen Sincar bölgesinden olup İbnü'l-Ekfânî diye meşhur olan Muhammed b. İbrâhim b. Sâid e-Sincârî, ilmi hayatını Mısır'da sürdürmüştür. İbnü'l-Ekfânî'nin pek çok ilimde özellikle matematik, felsefe, edebiyat ve tıpta çok ileri seviyede olduğu, tıbbâ dair önemli eserler kaleme aldığı belirtilir. İbnü'l-Ekfânî, İbn Hacer'in "nefis bir kitaptır" dediği *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd* adlı ilimler tasnifine dair veciz bir eser kaleme almış, altmış ilim dalının tanımını, ana konularını ve kısa bibliyografyalarını vermiştir.³¹

→

Süyûtî, *el-İtkân*, 4/60.

²⁸ Tûfî, *el-İksîr*, 47-55.

²⁹ Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Guddê (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 2002), 4/318.

³⁰ Muhammed Hüseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/210; Muhammed Hâdî Marifet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn fî sevbihi'l-kaşib* (Meşhed: Menşûrâtü'l-Câmiati'r-Radaviyye, 1418), 2/414.

³¹ Bk. Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi'l-a'yâni'l-mieti's-sâmine*, thk. Abdulmuid Han (Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1392), 5/3, 4. İhsan

→

İbnü'l-Ekfânî'nin söz konusu kitabında yer verdiği ilimlerden biri de tefsir ilmidir. O tefsiri şöyle tanımlamıştır: "Allah'ın Peygamber'ine (s.a.v) indirdiği kitabının anlamanın, anlamlarının beyanının, hüküm ve hikmetlerinin istihracının bilgisini kapsayan bir ilimdir."³² İbnü'l-Ekfânî, görebildiğimiz kadarıyla daha önceki tefsir usulü kitaplarında rastlamadığımız şekilde tefsir ilminin tanımını yapmaktadır. Aynı dönemde bir tefsir kaleme alan Ebû Hayyân tefsirinde, Kutbeddin er-Râzî (ö. 766/1365) de *el-Keşşâf* şerhinde birer tanım yapmışlardır. Ebû Hayyân tefsiri "Tefsir, Kur'an lafızlarının telaffuz keyfiyetinden, bunların delaletlerinden, müfret ve terkip olma hükümlerinden, terkip halinde kendilerine hamledilen anlamlarından ve bunları tamamlayıcı niteliklerden söz eden bir ilimdir" şeklinde, Kutbeddin er-Râzî ise "Tefsir, Allah Teâlâ'nın yüce Kur'an'ındaki muradının araştırıldığı şeydir" şeklinde tanımlamaktadır.³³ Dolayısıyla bu dönem, tefsirin farklı tanımlarının yapıldığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbnü'l-Ekfânî, bundan sonra tefsir ilmine ulaştıran ilimleri tadat etmektedir ki ona göre bu ilimler, lügat, nahiv, sarf, meânî, beyân, bedî' ve kıraat ilimleridir. Ayrıca esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh ve Ehl-i kitabın haberlerine ihtiyaç duyulup usûl-i fıkıh ve cedel ilimlerinden yardım alınır.³⁴ Böylelikle o, daha önce Râgıb el-İsfâhânî'nin ve Ebû Hayyân'ın tefsir mukaddimelerinde yaptıkları gibi müfessirin veya tefsirin ihtiyaç duyduğu/istimdat ettiği ilimlere yönelik bir tasnif yapmış olmaktadır.

İbnü'l-Ekfânî bundan sonra diğer ilimlerde olduğu gibi tefsir ilminde yazılmış eserleri; muhtasar (özet), mutavassıt (orta hacimli) ve mebsût (hacimli) tefsirler olarak tasnif etmiştir. Buna göre muhtasar tefsirler, İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-mesîr*'i ile Vâhidî'nin *el-Veczî*'si; mutavassıt tefsirler, Mâtürîdî'nin *Te'vîlatü'l-Kur'ân*'ı, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Begavî'nin *Meâlimü't-tenzîl*'i ve Kevâşî'nin *et-Tebîra fi't-tefsîr*'i; mebsût tefsirler ise Vâhidî'nin *el-Basî't*'i, Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*'ı ve Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb*'ıdır.³⁵ Onun tefsirleri belli bir kategoriye ayırması, kendi döneminde mütedavil olan tefsirlere dikkat çekmesi yönüyle önemlidir. Özellikle Mâtürîdî'nin tefsirinin zikredilmesi, tefsirin Memlûk coğrafyasında bilindiğinin ve tedavülde olduğunun önemli bir göstergesidir.

İbnü'l-Ekfânî, müfessirlerin çoğunun kendisinde baskın olan ilme göre tefsir kaleme aldıklarını, Sa'lebî'de kıssaların, İbn Atıyye'de Arap dilinin, İbnü'l-Gars'ta fıkıh ahkâmının, Zeccâc'da meânînin baskın olduğunu söylemiştir. Bundan sonra insanların niçin kitap telif ettiğini üç ayrı maddede zikrederek tefsire olan ihtiyacı dile getirmiş, bunu şöyle bir sonuca bağlamıştır: "Bilinmektedir ki Kur'an'ın tefsiri, veciz lafızların genişletilmesi ve manalarının keşfinden oluşur. Kur'an'ın belagati

→

Fazlıoğlu, "İbnü'l-Ekfânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/22-24.

³² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhim es-Sincârî İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esnâ'l-makâsîd*, ed. J. J. Witkam (Leiden: Ter Lugt Pers, 1989), 75.

³³ Mesut Kaya, "Şerh ve Hâşiyelerin Tefsir İlmine Katkıları: Teftâzânî'nin el-Keşşâf Şerhi Örneği", *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*, ed. Mesut Kaya - Engin, Sezai (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 226.

³⁴ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd*, 75.

³⁵ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd*, 75, 76.

ve manalarının güzelliğinden dolayı bunların bir kısmı, bazı ihtimallerin diğerlerine tercihiyle olur. Bu, Kur'an'ı tefsirde dayanılacak, tevilde müracaat edilecek genel bir kanundan, tefsirdeki görüşleri ölçüp tartabilecek bir mihenkten müstağni değildir.”³⁶

Müellif son olarak *Neğabü't-tâir mine'l-bahri'z-zâhir* adında bir eser kaleme alıp kendisinin öngördüğü kanunu ve mihengi bu kitapta yazdığını, buna surelerin başındaki harflerle ilgili bir bahis de eklediğini ifade etmektedir. Bütün bu ifadeleri onun Memlûklerin diğer müellifleri gibi bir tefsir usulü arayışında olduğunu, tefsirde kanun meselesi üzerine kafa yordüğünü göstermektedir.³⁷ İbnü'l-Ekfânî'nin işaret ettiği eser görebildiğimiz kadarıyla günümüze ulaşmamıştır. Ama bu eserin tefsir usulüne dair bir telif olduğu anlaşılmaktadır. Kâtib Çelebi (ö. 1067/1617) de *İrşâdü'l-kâsîd*'dan naklettiğini zikrederek eserin tefsirle alakalı olduğunu söylemektedir.³⁸

İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdü'l-kâsîd*'taki bu bölümünün sonrakiler üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Zerkeşî, *el-Burhân*'ın başında yer verdiği “İlmü't-tefsîr” faslıının evvelinde, İbnü'l-Ekfânî'nin tefsir tanımıyla başlamakta, onun yer verdiği tefsirin istimdat ettiği ilimleri kimi tasarruflarla nakletmekte, müfessirleri tasnifine “muhtasar ve mebsût arasında pek çok telif ortaya konulmuştur” diyerek ondan özetlemekte, müfessirlerin kendilerinde baskın olan ilimlerin tefsirlerinde de baskın olduğu meselesinde yine ondan tasarrufa giderek nakletmektedir. Zerkeşî'nin tasarrufunda İbn Atıyye yerini Zemahşerî'nin beyân ilmindeki baskınlığına, İbnü'l-Gars'ta fıkıh ahkâmının baskınlığı yerini, Fahreddin er-Râzî'nin kelim ilminde ve akli ilimlerdeki baskınlığına bırakmaktadır. Zerkeşî, tefsire niçin ihtiyaç duyulduğu ve insanların niçin kitap telif ettikleri meselesini ve tefsirde bir kanun ve mihenge ihtiyaç olduğu hususlarını aynıyla nakletmektedir.³⁹ Dolayısıyla Zerkeşî, tefsirin istimdat ettiği ilimlerden Ehl-i kitabın bilgilerine müracaat gibi birtakım maddeleri çıkarmak, Memlûklerde gittikçe daha yaygın bir konum kazanan Zemahşerî'nin tefsirini, İbn Atıyye ile değiştirmek gibi bazı tasarruflarla İbnü'l-Ekfânî'nin ilgili bölümünü bütünüyle nakletmiştir. İbnü'l-Ekfânî'nin diğer eseri, Zerkeşî'ye ulaştıysa onun, oradan da birtakım bilgiler nakletmiş olduğu düşünülebilir. Süyûtî de Zerkeşî'den naklen bu bölüme aynıyla yer vermekte,⁴⁰ müfessirlerin mâhir oldukları ilim dallarına göre tefsir telif etmelerini ise “tabakâtü'l-müfessirîn” bölümüne taşıyıp genişletmektedir.⁴¹

Dikkat çeken diğer bir nokta ise Osmanlı ulemasında ilimler tasnifine dair eser kaleme alan Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561), İbnü'l-Ekfânî'ye ait olup Zerkeşî'nin özetle zikrettiği tefsir eserlerinin, veciz, mutavassıt ve mebsût şeklindeki

³⁶ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd*, 77, 78.

³⁷ Tüfi, *el-İksîr*, 43 vd.

³⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1941), 2/1965.

³⁹ Zerkeşî'nin naklettiği İbnü'l-Ekfânî'nin yukarıda yer verdiğimiz son cümlesi daha uzundur. Bu kısım İbnü'l-Ekfânî'nin neşirlerinde düşmüş olmalıdır. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/13-15.

⁴⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/195, 196.

⁴¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/242-243.

tasnifine yer vermiş olmasıdır. Taşköprizâde onun verdiği örnekleri diğer bazı tefsirlerle zenginleştirmiştir. Veciz eserlere Mahallî ve Süyûtî'nin *Celâleyn*'ini, Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-mâd*'ini, mutavassıt eserlere Ömer en-Nesefî'nin *et-Teysîr*'ini ve Beyzâvî ve Nesefî gibi Osmanlı'da mütedavil diğer tefsirleri eklemiştir.⁴²

2.2. Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Ortaya Koyma Teşebbüsü: Kâfiyeci ve *et-Teysîr*'i

Tefsir usulü çalışmalarında adından mutlaka söz etmemiz gereken isimlerden biri de Batı Anadolu'dan Mısır'a göçmüş Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci'dir (ö. 879/1474). Dini ilimler yanında, tarih, cedel, felsefe ve mantık gibi ilimlere de vakıf olan Kâfiyeci, Kahire'nin tefsir derslerinde önemli bir isim olması yanında tefsire dair yazdığı pek çok eser ve risale ile de kendinden söz ettiren biridir. Onun özellikle de *et-Teysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr*'i üzerinde durmayı hak eden bir eserdir. İsmail Cerrahoğlu tarafından tahkik edilip neşri gerçekleştirilen ve Türkçe'ye tercüme edilen eserin pek çok yazma nüshası vardır.⁴³

Süyûtî, *el-İtkân*'ın mukaddimesinde bu kitaba değinmekte, "Üstâzü'l-üstâzîn" diye başladığı övgülerden sonra şunları söylemektedir: "Hocamız Muhyiddin el-Kâfiyeci'nin 'Kur'an ilimlerine dair daha önce hiç kimsenin yazmadığı tarzda bir kitap tedvin ettim' dediğini duydum. Ondan bu kitabı yazdım, baktım ki çok küçük hacimli bir kitap, tamamı bir giriş ve iki baptan oluşmakta..." Süyûtî, bundan sonra yukarıda Bulkînî'nin eserinden haberdar olduğunu ve onu daha sistematik bulduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Bir başka eserinde ise, "Şeyh (Kâfiyeci), Zerkeşî'nin ve Bulkînî'nin bu sahadaki kitaplarından haberdar olmadığı için böyle söylemiştir." demektedir.⁴⁵

Kanaatimizce Süyûtî, Kâfiyeci'nin bu kitabı telifteki maksadını ya tam anlamamıştır ya da tabir caizse taraflı bir tutum takınmaktadır. Zira Kâfiyeci bu eseri, Kur'an ilimlerinin bütün fasıllarını muhtevi bir eser olarak telif etmemiş, böyle bir amaç gütmemiştir. Onun amacı, efradını cami ayyarını mani bir tefsir tarifi yaptıktan sonra, bu ilmin mevzu (konusu), mebadi (ilkelerini) ve mesailini (meselelerini) ortaya koyarak tefsiri müdevven bir ilim olarak ortaya koymaya çalışmaktır.⁴⁶ Nitekim kendisi de bu hususa, "Güç ve imkan nispetinde tefsiri tedvin etmeyi istedim" diyerek temas etmektedir.⁴⁷ *et-Teysîr*'i bu amaçla iki kısma ayıran Kâfiyeci, "İstîlâhât" hakkındaki birinci bölümde tefsir ilminin üzerine bina olacağı temel te-

⁴² Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1985), 2/85.

⁴³ Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989).

⁴⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/16, 17.

⁴⁵ Celâleddin es-Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 1/117.

⁴⁶ Bk. Mehmet Emin Maşalı, "Osmanlı Dönemi Tefsir Usulü Çalışmaları", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 248-253. Celâleddin es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhira* (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967), 1/338.

⁴⁷ Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 2.

rimlerini yani kavram düzeyindeki ilkelerini ve buna bağılı olarak ortaya çıkan tefsir ilminin meselelerini ele alırken; “Kavâid ve Mesâil” adlı ikinci bölümde Kur'an'ın delalet açısından iki temel niteliğinden (muhkem ve müteşabih) hareketle geliştirdiği kaideleri ve buna bağılı olarak ortaya çıkan meseleleri irdelemektedir.⁴⁸

Bu yönüyle Kâfiyeci daha önce, hocası Molla Fenârî (ö. 834/1431) tarafından mantık, usûl-i fikh, tasavvuf ve tefsire uygulanan bu ilimleri müdevven ilim olarak ortaya koymayı⁴⁹ tefsirde daha sistematik hale getirmeye çabalamaktadır. Esasen Kâfiyeci bu yöntemi *el-Muhtasar fi 'ilmi't-târîh* adlı eserinde de uygulamış, Franz Rosenthal'ın ifadesiyle “özgün” ve “harika” bir eser olan bu kitapta tarih ilminin teorisini ortaya koymuştur.⁵⁰ Dolayısıyla *et-Teysîr* için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Şu halde Kâfiyeci'nin telifini, Zerkeşî ve Bulkînî ile karşılaştırmak doğru olmasa gerektir. Olsa olsa bu eser, İbn Teymiyye'nin ve Tûfî'nin eserleriyle karşılaştırılabilir; zira onlar da birer tefsir usulü denemesi yazmışlardır. Fakat bu eserin yöntemi ve varmak istediği netice diğerlerinden farklıdır.

Süyûtî'nin muhtemel taraflı tutumuna gelince, Süyûtî bir eserinde ilimleri Acem/felsefecilerin usulüne göre değil, Arap/belagatçilerin usulüne göre tahsil ettiğini söylemiştir.⁵¹ Eserleri de genelde bu türden ürünlerdir. Kâfiyeci ise bu eserini Acem usulüyle telif etmiş olup bu, Süyûtî'nin çok da tasvip ettiği bir yöntem değildir. Süyûtî esere böyle bir perspektiften de bakmış olabilir. Maalesef Süyûtî, Bulkînî için –İbnü'l-Esir'den naklen- söylediği “Hiç kimsenin girişmediği bir işe girişen kimsenin, bu girişiminin zamanla olgunlaşacağı”⁵² sözünü Kâfiyeci için söylememiştir. Doğrusunu söylemek gerekirse Kâfiyeci'nin bu teşebbüsü Osmanlı döneminde sürdürülüp geliştirilmemiş, Osmanlı'nın son dönemlerine kadar tefsir usulü çalışmaları yeterli ilgiyi görmemiştir.⁵³

Netice itibariyle biz, Kâfiyeci'nin günümüzde de tartışılmaya devam edilen “Tefsirin bir usulü var mıdır?”, “Tefsir bir ilim midir?” gibi sorulara cevap arayan önemli bir eser bıraktığını ve Kâfiyeci'nin tefsir ilminin usulüne dair önemli katkıları sunduğunu düşünürüz.

⁴⁸ Halil İbrahim Kaygısız, “Kâfiyeci'nin Teysîr'inde Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası”, *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık - Harun Abacı (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 603.

⁴⁹ M. Talha Boyalık, “Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 73-100.

⁵⁰ Franz Rosenthal, *İlmü't-târîh 'inde'l-Müslimîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 318.

⁵¹ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/338.

⁵² Süyûtî, *el-İtkân*, 1/19.

⁵³ Osmanlı dönemi tefsir usulü çalışmaları için bk. Mehmet Emin Maşalı, “Osmanlı Dönemi Tefsir Usulü Çalışmaları”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, 245-294. İstanbul, 2012; a. mlf. “Osmanlı'dan Günümüze Kur'an İlimleri / Tefsir Usulü Çalışmaları”, *TALİD: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 109-163.

3. Memlûklerde Kur'an İlimlerine Dair Kapsamlı Eserler

3.1. Ulûmu'l-Kur'ân'da Cem ve Tahkik: Zerkeşî ve *el-Burhân*'ı

Zerkeşî, Kur'an ilimlerinin en kapsamlı eserlerinden biri olan *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserini kaleme almıştır. İbn Hacer eseri "En harika ve en orijinal kitaplardan biridir, Zerkeşî Kur'an ilimlerinden kırk küsur ilmi bu kitapta işler" şeklinde nitelendirmiştir.⁵⁴ Zerkeşî'nin de belirttiği üzere, hadis ilimlerinde olduğu gibi mutekaddimûn, Kur'an ilimlerine dair kapsamlı bir eser kaleme almamıştır. Zerkeşî bu eksikliği hissederek, Kur'an'ın hakikatlerini, sırlarını ve inceliklerini fark etmeye yardımcı olacak kapsamlı bir eser kaleme almak istemiştir.⁵⁵ Zerkeşî, esbâb-ı nüzûlden vücûh ve nezâire, Mekki ve Medeni'den Kur'an'ın nüzûl keyfiyetine, resmü'l-mushaftan Kur'an'ın tilavet adabı ve keyfiyetine, müşkilü'l-Kur'ân'dan Kur'an'ın tefsir ve teviline pek çok konu başlığıyla Kur'an ilimlerini bütünüyle kuşatmaya çalışmıştır.

Zerkeşî büyük bir emek mahsulü olan bu eserinde, Zemahşerî, İbn Atıyye, Fahreddin er-Râzî ve Ebû Hayyân gibi müfessirleri kaynak olarak kullanmış, onların tefsirlerinin satır aralarında verdiği bilgileri ince bir işçilikle *el-Burhân*'ın bapları altında zikretmiştir. Zerkeşî'nin çok geniş bir kaynak yelpazesi vardır. Daha önce Kur'an ilimlerine dair yazılmış olan sözgelimi İbnü'l-Cevzî'nin eseriyle mukayese edildiği zaman Zerkeşî'nin eserinin ve Kur'an ilimlerinin çok ileri boyutlara ulaştığı görülür.

Zerkeşî "Ma'rifetü tefsîrihî ve te'vîlihî" başlığını bir nevi tefsir usulü gibi inşa etmiş, bu bölümde müfessirlerin tefsir ve teville ilgili görüşlerini, tefsir ve tevil için gerekli şartları, tevil ve tefsirin makbul olması için gerekli ilkeleri ortaya koymuştur. Nitekim o, yukarıda yer verdiğimiz Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu tefsirin üç temel kaynağını, "Sahâbe tefsirini almak" maddesiyle dörde çıkarıp çeşitli ilavelerle aktarmıştır.⁵⁶ "Sahâbe tefsirini almak" başlığında sahâbenin tefsirdeki görüşlerinin hüccet olup olmayacağı noktasında iki görüş nakletmiş ve bunların merfu hükmünde olduğunu söyleyen Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) görüşünü tercih etmiştir. Bu başlık altında tâbiînin tefsirdeki görüşlerine müracaat konusuna da değinen Zerkeşî, Ahmed b. Hanbel'den bu konuda iki görüş geldiğini, İbn Akîl'in onların tefsirinin hüccet olmadığı görüşünü tercih ettiğini ancak müfessirlerin uygulamasının bunun aksi yönde olduğunu ifade etmiştir. O bu bağlamda müfessirlerin tabakalarından ve tefsirlerinin değerinden, müfessirlerin görüşünü naklederken dikkate alınması gereken bir ilkeden de söz etmiştir. Buna göre bir ayetin anlamında pek çok görüş ve ihtilaf olabilir. Müfessirler bunu farklı lafızlarla anlatabilirler. Konuyu anlamayanlar bunu ihtilaf zannedebilirler. Halbuki her bir görüş ayetin farklı bir yönüne işaret ediyordur ve hepsi tek bir anlama irca edilebi-

⁵⁴ Ebu'l-Fazl Şihâbüddin İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-'umr*, thk. Hasan Habeşî (Kahire: İhyâu't-Türâsi'l-İslâm, 1969), 1/447.

⁵⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/9.

⁵⁶ Süyûtî de Zerkeşî'den naklen ve kendi değerlendirmeleriyle zikretmiştir. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/156-161; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/207 vd.

lecek durumdadır. Dolayısıyla ibareler farklı olsa da maksat aynıdır. Zerkeşî iki görüşü cem etme imkânı olmadığı durumda tercih için gerekli ilkeyi de belirtmiştir.⁵⁷

Zerkeşî'nin sahâbe ve tâbiîn tefsirlerini değerlendirme biçimi ile İbn Teymiyye'nin aynı konudaki değerlendirmeleri birbirine yakındır. Her iki müellif de söz konusu tefsirlerin hüccet olup olmadığı, onlardan gelen farklı rivayetlerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği noktasında ilkeler belirlemişlerdir. Burada Zerkeşî'nin İbn Teymiyye'den etkilendiğini kastetmiyoruz. Her iki âlimin tartıştığı bu konular, birbirine yakın dönemde yaşayan müelliflerin ortak problemleridir. Nitekim Zerkeşî, bu bölümde İbn Teymiyye'nin de söz konusu ettiği gerek reyle tefsirin gerekse işârî tefsirin makbul olup olmadığı konusuna da girmektedir. İşârî tefsirin, ayetlerin okunuşu esnasında kalbe doğan anlam ve vecdler olduğunu nakleden Zerkeşî, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245), Ebu'l-Hasan el-Vâhidî'ye (ö. 468/1076) nispet edilen görüşü değerlendirdiği bir fetvasını naklederek konuya açıklık getirmektedir. Zerkeşî, bu izahları yeterli görmüş olmalıdır ki başka bir talikte bulunma gereği duymamıştır.⁵⁸

Daha dikkat çekici olan ise Ebû Hayyân'ın İbn Teymiyye'yi kastederek "Çağdaşlarımızdan birinin iddiasına göre..." diye dile getirdiği meseleyi Zerkeşî'nin de kitabına taşınmasıdır. Zerkeşî, Ebû Hayyân'ın bu görüşü Hz. Ali'den gelen "Benim yanımda Allah'ın bana verdiği anlayıştan başka bir şey yoktur" rivayetinden hareketle reddettiğini dile getirmekte ve bu iki görüş arasında bir orta yol bulmaya çalışmaktadır. Buna göre tefsirde esbâb-ı nüzul, nesh, mübhemîn tayini, mücmelin tebyini gibi nakle dayanan hususlar vardır. Ayrıca tefsirde Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetlere itimat edilir. İlkinde sıhhat şartı aranır, ikincisinde sahâbe dile dayalı bir tefsir yapmışsa veya şahit olduğu bir sebebi nakletmişse kabul edilir. Tearuz olursa aralarında cem yapılır. Cem imkanı yoksa İbn Abbas'ın görüşü tercih edilir. Tâbiînin görüşleri ise evvel emirde kabul edilir, edilmemesi halinde içtihad yoluna gidilir. Müfessirlerden herhangi bir görüşün gelmediği durumlarda ise Arap dilinin delaletleri ve siyaka göre kullanımları dikkate alınarak tefsir yapılır.⁵⁹ Zerkeşî, daha önce işaret ettiğimiz "Ahsenü turuki't-tefsîr" meselesini de bu başlık altında zikretmiştir. Dolayısıyla o, Memlûkler döneminde müfessirlerin zihnini meşgul eden tefsirde gözetilmesi gereken usul ve kaidelerle ilgili tespitler yapmış, bir anlamda usul arayışlarını sürdürmüştür.

3.2. Tefsir Tedrisinden Ulûmu'l-Kur'ân Telifine: Bulkînî ve *Mevâkı'u'l-'ulûm'u*

Memlûklerde tefsir tedrisi söz konusu olduğu zaman adından sıkça söz edilen Celâleddin el-Bulkînî (ö. 824/1421), Kur'an ilimlerine dair eser kaleme alan bir başka şahıs olarak karşımıza çıkmaktadır. Bulkînî, *Mevâkı'u'l-'ulûm fi/min*

⁵⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/157-160.

⁵⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/170-171.

⁵⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/171, 172.

mevâkı'ın-nücûm adını taşıyan eserin önsözünde tefsir dersleri esnasında âlimlerin Kur'an ilimleriyle ilgili görüşlerini derlediğini, derslerin yanı sıra tasnif yöntemlerini de ihya etmek istediğini söylemiştir. Onun Kur'an ilimlerini taksimi şöyledir: 1. Kur'an'ın nüzul yerleri, vakitleri ve olayları (Mekkî-Medenî, hadarî-seferî vd.), 2. Senedler (mütevâtir, âhâd, şaz vd.), 3. Eda (Vakf, ibtida, imâle, med vd.), 4. Lafızlar (garîb, muarreb, mecâz, müşterek), 5. Ahkamla alakalı olanlar (âm, hâs, mücmel, mübeyyen vd.), 6. Meânî (fasl, vasl vd.). Başlıklarda görüldüğü gibi bu maddeler de kendi içlerinde nevilere ayrılmıştır.⁶⁰ Bulkînî'nin bu taksimi Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ına göre daha sistematik bulunmuştur. Esasen Bulkînî bu kitabını *Nehru'l-hayât* adlı tefsirine bir mukaddime olarak düşünmüştür.⁶¹

Süyûtî bu eserden, hocası Alemüddin el-Bulkînî (ö. 868/1464) vasıtasıyla haberdar olduğunu söylemektedir.⁶² Kur'an ilimlerindeki önceliği Bulkînî'ye veren Süyûtî, daha önce böyle bir kitap telif edilmediğini, Bulkînî'nin bu ilmi, bahse konu kitabında tedvin, tenkih, tehzib ve tertib ettiğini, harikulade bilgiler verdiğini (etâ bi'l-acebi'l-ucâb) belirtmektedir.⁶³ Anlaşılan o ki Süyûtî bu kanaatini Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ını görmeden önce dile getirmiştir. Gerek *el-İtkân*'dan önce telif ettiği *et-Tahbîr fi 'ilmi't-tefsîr*'de, gerek *el-İtkân*'da ve gerekse *en-Nükâye fi 'ilmi'd-dirâye* adlı aralarında tefsir usulünün de bulunduğu on dört ilmi işlediği kitabında bu eserden çokça istifade etmiştir. Kayıp olan kitap, son zamanlarda bulunmuş ve neşredilmiştir. Kitap Süyûtî'nin de haber verdiği gibi altı bölümden oluşmaktadır.⁶⁴ Eser, Süyûtî örneğinde görüldüğü gibi kendinden sonra yazılacak ulûmu'l-Kur'ân kitapları için kaynak olmuştur.

3.3. Kur'an İlimleri Telifâtında Zirve: Süyûtî ve *el-İtkân*'ı

Memlükler döneminde kaleme alınan tefsir usulü eserlerinden üzerinde duracağımız bir diğer eser ise, Süyûtî'nin *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*'ıdır. Süyûtî bu eserin telifini, selefleri Zerkeşî ve Bulkînî ile aynı gerekçeye dayandırmaktadır: Mutekaddimûnun hadis ilimlerinde olduğu gibi Kur'an ilimlerine mahsus bir kitap tedvin etmemiş olması.⁶⁵ Yukarıda da değinildiği gibi Süyûtî, bu sahada kapsamlı bir eser olması düşüncesiyle Bulkînî'nin eserini, bazı ziyade ve tasarruflarla 871/miladi senesinde *et-Tahbîr fi 'ilm'ulûmi't-tefsîr*'de bir araya getirmiştir. O, bundan sonra ulûmu'l-Kur'ân'a dair hiç kimsenin kaleme almadığı tarzda geniş ve kapsamlı bir eser yazmayı düşünürken, Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ına rastlamış ve bu eseri esas alarak *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*'ı kaleme almıştır. Kendi ifadesiyle, bu

⁶⁰ Celâleddin el-Bulkînî, *Mevâkı'u'l-ulûm fi mevâkı'ın-nücûm*, thk. Enver Mahmûd el-Mursî (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2007), 27-29.

⁶¹ Abdurrahman eş-Şehrî, *Şerhu Mevâkı'ul-ulûm fi mevâkı'ın-nücûm*, <https://ar.islamway.net/collection/12995/>; 13.09.2019.

⁶² Süyûtî, *el-İtkân*, 1/17.

⁶³ Süyûtî, *İtmâmü'd-dirâye li-kurrâi'n-nükâye*, thk. İbrâhim el-Acûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 20, 21; *el-İtkân*, 1/19.

⁶⁴ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/18; M. Yaşar Kandemir, "Bulkînî, Abdurrahman b. Ömer" (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 4/410.

⁶⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/16, 19.

kitabın konularını (envâ') *el-Burhân*'ın tertibinden daha uygun hale getirmiş, konuların bir kısmını diğere katmış, açıklanması gereken yerleri açıklamış, *el-Burhân*'daki bilgi ve kaidelere yenilerini eklemiştir. Böylelikle her bir konu başlığı doyurucu bir nitelik kazanmış ve okuyucunun artık başka bir esere müracaatına ihtiyaç bırakmamıştır.⁶⁶ Esasen Süyûtî bu eserini *Mecmau'l-bahreyn* adıyla yazmayı planladığı büyük rivayet-dirayet tefsirine bir mukaddime olarak düşünmüştür.

Süyûtî, *el-İtkân*'ın son bölümlerini de tefsir usulüne ayırmış, Zerkeşî'den farklı olarak bu bölümü dört kısımda ele almıştır: 1. Fî ma'rifeti tefsîrihî ve te'vîlih, 2. Fî ma'rifeti şürûti'l-müfessir ve âdâbih. 3. Fî garâibi't-tefsîr, 4. Fî tabakâti'l-müfessirin. O, Zerkeşî'de olduğu gibi birinci başlıkta tefsirle tevil arasındaki farkları, tefsirin tanımlarını, tefsire olan ihtiyacı, ikinci başlıkta "Ahsenü turuki't-tefsîr" diye belirtmeksizin "kâle'l-ulemâ" diyerek İbn Teymiyye'nin veya İbn Kesîr'in görüşlerinin özünü çeşitli ilave bilgilerle zenginleştirerek nakleder. Bu bahiste İbn Teymiyye'nin adını açıkça zikrederek onun *Mukaddime*'deki görüşlerini özetler. Bundan sonra da İbnü'l-Arabî'nin, Zerkeşî tarafından dörde çıkarılan tefsirin kaynakları bahsini ele alıp "kultü" ifadesiyle bir kısım ihtirazi kayıtlar koyar. Söz gelimi Zerkeşî'nin Hâkim'den naklettiği ve tercih ettiği sahâbenin tefsirdeki görüşlerinin merfu hükmünde olduğu tercihi hakkında, "Hâkim'in bu görüşünü müteahhir ulemadan İbnü's-Salâh ve başkaları tartışma konusu yapmışlar, bunun sebab-i nüzul vb. reyin geçerli olmadığı konularla sınırlı olduğunu söylemişlerdir. Sonra ben bizzat Hâkim'in '*Ulûmü'l-hadîs*'te bunu şöyle açıkladığını gördüm: 'Mevkuf rivayetlerden bir kısmı da sahâbe tefsiridir. Ancak sahâbe tefsirinin müsned olduğunu söyleyen kimse bununla sebab-i nüzulü kastetmiştir.' Hâkim burada tahsis etmiş, *Müstedrek*'te ise genelleştirmiş, fakat ilkinde itimat etmiştir" değerlendirmesinde bulunur.⁶⁷ Süyûtî, ikinci başlıkta, müfessirin bilmesi gereken ilimler ile müfessir için zaruri ilkeler gibi hususları da ayrıntılı bir biçimde inceler.⁶⁸

Süyûtî, ikinci başlıkta "Tefsîru's-sûfiyye" adıyla işârî tefsir konusuna temas etmekte, Zerkeşî'nin nakillerine birtakım ilavelerde bulunmaktadır. Bunlardan Zerkeşî ile çağdaş olan Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) görüşü dikkat çekicidir. Teftâzânî, şeriatî bütünüyle ortadan kaldırma amacı taşıyan ve nasların zahirine göre değil, sadece muallimin bilebileceği batını anlamlarına hamledilmesi gerektiğini düşünen bâtinî mühlitlerin aksine, naslarda esas olanın zahirleri olduğunu, bununla birlikte tasavvuf erbabına açılan bir kısım gizli işaretler bulunduğunu söyleyen bazı muhakkiklerin görüşünün muteber olduğunu dile getirmiştir. Süyûtî, Zerkeşî'nin farklı bir bağlamda yer verdiği, "Her ayetin bir zahiri, bir batını olduğu" rivayetini de burada değerlendirmiş, Tâceddin b. Atâullah'tan (ö. 709/1309) bu rivayetle ilgili Teftâzânî'nin görüşüne benzeyen bir görüş naklederek bahsi bitirmiştir.⁶⁹

Süyûtî'nin kitabının son başlığı tabakâtü'l-müfessirîne ayrılmıştır. Tefsir ta-

⁶⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/26, 27.

⁶⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/17.

⁶⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/213-223.

⁶⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/223-227.

rihi olarak kabul edilebilecek bu bölüm, Zerkeşî'nin tâbiîn tefsirinden söz ettiği kısımda ara bir başlık olarak yer alırken Süyûtî'de müstakil bir başlık olmuş, o bu başlık altında önce sahâbe ve tâbiîn müfessirlerini değerlendirmiş, daha sonra tefsiri ilk kez tedvin eden Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Vekî b. Cerrâh (ö. 197/812), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) gibi müfessirleri sıralamış nihayet bu işin Taberî ile zirveye çıktığını söylemiştir. Süyûtî bundan sonraki tefsirler için olumsuz bir tablo çizmiş, bu süreçte tefsirlerden senedlerin hazfedildiğini, temelsiz görüşler nakledildiğini, sahihle illetli görüşlerin birbirine girdiğini, kimin aklına ne geldiyse ona dayandığını, bu görüşlerin selef-i sâlihinin ne söylediği araştırılmaksızın nakledildiğini ifade etmiştir. Ayrıca tefsirde bir branşlaşmaya gidildiğini, nahiv âlimlerinin i'rabla, (Sa'lebî gibi) kıssalarla meşgul olanların rivayetlerle, (Kurtubî gibi) fakihlerin füru fıkıhla, (Râzî gibi) aklî ilimlerle uğraşanların tefsirlerini filozofların görüşleri ve şüpheleriyle doldurduklarını, güvenilecek en önemli tefsirin ise Taberî'nin tefsiri olduğunu söylemiştir.⁷⁰ Doğrusunu söylemek gerekirse Süyûtî'nin tefsir tarihini bu şekilde tasvirinin taraflı olduğu ve önemli ölçüde İbn Teymiyye'nin selefi söylemine dayandığı kanaatindeyiz.

Böyle olmakla birlikte Goldziher'in (1850-1921) ifadesiyle, Süyûtî'ye bu seçkin eserinden dolayı şükran borçluyuz.⁷¹ Bu eserle Memlûkler döneminde Kur'an ilimleri teliflerinin zirveye çıktığını, bundan sonra da aşlamadığını söylemek hatalı olmayacaktır. Kelimenin tam anlamıyla bir Kur'an ilimleri ansiklopedisi olan bu eser, her dönemde sahanın en çok müracaat edilen kitabı olma payesini kazanmıştır. Sözelimi Osmanlı döneminin ilimleri tasnif eden en önemli eserlerinden biri olan *Miftâhu's-saâde*'nin tefsir bölümünü, Taşkoprizâde'nin önemli ölçüde *el-İtkân*'a göre şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Taşkoprizâde, Süyûtî'nin tabakâtü'l-müfessirîn kısmındaki sahâbe, tâbiîn ve ilk tefsir tedvin eden ulemanın biyografilerine bazı ilavelerde bulunarak bu kısmı genişletmiş, Süyûtî'nin tefsir tarihiyle ilgili çizdiği olumsuz tabloyu da aynen alıntılanmıştır.⁷² Taşkoprizâde'nin alıntılıdığı bu bölüm içinde Osmanlı düşüncesinde oldukça önemli bir yeri olan ve mutlak anlamda el-İmâm diye atıfta bulunulan Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) yönelik eleştirilerin bulunması ise şaşırtıcıdır.⁷³ Taşkoprizâde Süyûtî'nin tabakâtü'l-müfessirîn başlığında verdiği bilgilerin sonuna, onun bir önceki başlıkta yer verdiği ve Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî'nin (ö. 500/1106) *el-Acâib ve'l-garâib* adlı eserini tenkit ettiği "Garâibü't-tefsîr" bölümünü de ilave etmiştir. Daha sonra yine Süyûtî'den işârî tefsir bölümünü nakledip kendi kanaatlerini dile getirmiş, bu nakillerini; müfessirin gözetmesi gereken ilkeler, bilmesi gereken ilimler ve diğer bir kısım bahislerle sürdürmüştür.⁷⁴

Süyûtî'nin *el-İtkân*'da yer verdiği tabakâtü'l-müfessirîn başlığının tefsir tari-

⁷⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/233-244.

⁷¹ Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdulhalim Neccâr (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1955), 82, 83.

⁷² Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/54-76.

⁷³ Taşkoprizâde tefsir bölümünün ilerleyen sayfalarında müfessirler arasında zikredeceği Râzî'yi hakiki özellikleriyle ele alacaktır. Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/102-108.

⁷⁴ Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/78-85.

hine söylenmeden geçilemeyecek bir katkısı daha vardır. Tabakât yazıcılığının zirveye ulaştığı Memlûkler döneminde Süyûtî, o güne dek müfessirlere dair bir tabakâtın yazılmadığını fark etmiş ve söz konusu bölümü geliştirerek bu alanın ilk örneğini vermiştir. Süyûtî, müfessirleri çeşitli tabakalara ayırdığı bir girişle birlikte, bu eserinde alfabetik sıraya göre 136 müfessirin hayatını muhtasar bir biçimde ele almıştır. Dolayısıyla Süyûtî, İslâmî ilimlerin en velut dönemlerinden birinde, müfessir tabakat yazıcılığında ilk adımı atmış, daha sonra öğrencisi Dâvûdî ve Osmanlı döneminde Edirnevî gibi âlimler bu geleneği sürdürmüşlerdir.⁷⁵ Esasen Süyûtî'nin Memlûkler döneminde Kur'an ilimlerine katkısı sadece sözünü ettiğimiz eserlerle sınırlı değildir. Tefsir ve Kur'an ilimleriyle ilgili yazdığı 37 eserle Süyûtî,⁷⁶ bu dönemde tefsir ilmine çok büyük katkılar sağlamıştır.

Sonuç

Hicrî 7-10. asırları kapsayan Memlûkler döneminde, çeşitli kurumlardaki tefsir tedrisi yanında müstakil tefsir, tefsir usulü ve ulûmu'l-Kur'ân çalışmaları da zirveye ulaşmıştır. Başta devrin en etkili simalarından İbn Teymiyye, bir tefsir usulü kaleme almış, onun geliştirdiği tefsir yöntemi kendi döneminde kimi etkileri olmakla birlikte, en çok da modern dönemi etkilemiştir.

Onu Necmeddin et-Tûfî ve Muhyiddin el-Kâfiyeci gibi âlimler izleyerek birer tefsir usulü denemesinde bulunmuşlardır. Kâfiyeci'nin tefsir ilmini nazarf bir çerçeveye oturtmaya ve tefsiri müdevven bir ilim olarak ortaya koyma çalışması, tefsir ilmi açısından dönemin en dikkat çekici özelliklerinden biridir. Bununla birlikte Kâfiyeci'nin bu teşebbüsünün sonuçsuz kaldığı ve sonraki nesiller tarafından geliştirilmediği görülmektedir. Hatta daha genel manada gerek Molla Fenârî'nin ve Kâfiyeci'nin gerekse bahse konu diğer âlimlerin tefsir usulü arayışları Memlûkler ve bazı istisnaları olmakla birlikte Osmanlı'nın erken dönemleriyle sınırlı kalmıştır. Tefsir usulü çalışmaları, tecdid hareketleri ve modernleşme dönemleriyle birlikte tekrar gündeme gelmiş ve çeşitli telif çalışmalarına konu olmuştur.

Ulûmu'l-Kur'ân çalışmaları da bu dönemde ivme kazanmıştır. Zerkeşî pek çok tefsirden istifadeyle Kur'an'a dair ilimleri cem edip tahkike dayalı görüşleriyle zengin içerikli bir eser telif etmiştir. Celâleddin el-Bulkînî, Memlûk kurumlarında yürüttüğü tefsir derslerinin bir semeresi olarak bir başka Kur'an ilimleri eseri tedvin etmiştir. Süyûtî onların çalışmalarını esas alarak yazdığı eserlerle, daha sistematik ve kapsamlı kitaplar telif etmiştir. Onun kitabında bir bölüm olarak yer verdiği tabakâtü'l-müfessirin başlığı, önce bizzat kendisi tarafından müstakil bir telife dönüştürülmüş, daha sonra bu alana yeni eserler eklenmiştir. Böylelikle tefsir tarihine dair ilk müstakil çalışma da bu dönemde kaleme alınmıştır. Kur'an ilimleri, tefsir usul ve tarihine dair daha sona yazılan eserler için Süyûtî önemli bir kaynak

⁷⁵ Bu alandaki bir çalışma için bk. Mesut Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 48-54.

⁷⁶ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/339-340; Marlis J. Saleh, "Süyûtî ve Eserleri: Memlûk Döneminden Bugüne İslâmî İlimlerdeki Yeri", çev. Ayşe Nur Yamanus, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 4/1 (2018), 65-81.

işlevi görmüştür.

Bu çalışmada tefsir usulüne dair ortaya atılan ve sonrakilerde az veya çok karşılık bulan görüşlerin izleri sürülmeye çalışılmıştır. Çalışma Memlûklerde tefsir usulü araştırmalarına bir giriş mahiyetinde olup adı geçen müelliflerin tefsir usulüne dair ileri sürdükleri görüşler daha kapsamlı ve mukayeseli çalışmaları beklemektedir.

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

- Ahmed b.Hanbel, Ahmed b. *el-Müsned*. ed. Şuayb el-Arnâvud - Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1988.
- Boyalık, M. Talha. "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili". *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 73-100.
- Bulkînî, Celâleddîn el-. *Mevâkı'u'l-'ulûm fî mevâkı'n-nücûm*. thk. Enver Mahmûd el-Mursî. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2007.
- Endelüsî, Ebû Hayyân el-. *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Celil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. çev. Abdulhalim Neccâr. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1955.
- Harâllî, Ebü'l-Hasen el-. *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel 'alâ fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel*. ed. Mahmâdî b. Abdüsselam. 1 Cilt. Mağrip, 1418.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî'l-a'yâni'l-mieti's-sâmine*. ed. Abdulmuid Han. 6 Cilt. Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1392.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-'umr*. thk. Hasan Ha-beşî. 4 Cilt. Kahire: İhyâu't-Türâsi'l-İslâm, 1969.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyyeti, 2002.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1420.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zerzûr. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1392.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Kânûnü't-te'vîl*. ed. Muhammed es-Süleymânî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kible, 1986.
- İbnü'l-Ekfânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhim es-Sincârî. *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd*. ed. J. J. Witkam. Leiden: Ter Lugt Pers, 1989.
- İhsan Fazlığlu. "İbnü'l-Ekfânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/22-24. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman el-. *Kitâbu't-teysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr*. thk. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Kandemir, M. Yaşar. "Bulkînî, Abdurrahman b. Ömer". 409-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1941.
- Kaya, Mesut. "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 33-65.
- Kaya, Mesut. "İbn Teymiyye'nin Tefsir Geleneği Eleştirisi". *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kaya, Mesut. "Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 993-1015.
- Kaya, Mesut. "Şerh ve Hâşiyelerin Tefsir İlmine Katkıları: Teftâzânî'nin el-Keşşâf Şerhi Örneği". *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*. ed. Mesut Kaya - Engin, Sezai. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Kaygısız, Halil İbrahim. "Kâfiyeci'nin Teysîr'inde Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. ed. M. Taha Boyalık - Harun Abacı. 593-626. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Marifet, Muhammed Hâdî. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî sebbihi'l-kaşîb*. 2 Cilt. Meşhed: Menşûrâtü'l-Câmiati'r-Radaviyye, 1418.
- Maşalı, Mehmet Emin. "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları". *Bilimname* 6/15 (2008), 123-146.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Osmanlı Dönemi Tefsir Usulü Çalışmaları". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*. 245-294. İstanbul, Ensar Neşriyat, 2012.

- Maşalı, Mehmet Emin. "Osmanlı'dan Günümüze Kur'an İlimleri / Tefsir Usulü Çalışmaları". *TALİD: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 109-163.
- Rosenthal, Franz. *İlmü't-târîh 'inde'l-Müslimîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- Saleh, Marlis, J. "Süyûtî ve Eserleri: Memlük Döneminden Bugüne İslâmî İlimlerdeki Yeri". çev. Ayşe Nur Yamanus. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 4/1 (2018), 65-81.
- Saleh, Waled. "İbn Teymiyye ve zuhûru'l-hîrmînûtikâ er-râdikâliyye dirâse ttahlîliyye li-Mukaddimetü't-tefsîr". çev. Mahmud Ebû Abdullah. *İbn Teymiyye ve asruhû*. Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye, 2018.
- Saleh, Waled. "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsîr in Arabic: A History of the Book Approach". *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010), 6-40.
- Seber, Abdülkerim. "Necmeddin et-Tûfî'nin 'El-İksîr fî İlmî't-Tefsîr' İsimli Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi". *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2006), 25-59.
- Süyûtî, Celâleddin es-. *Bugetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Süyûtî, Celâleddin es-. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974.
- Süyûtî, Celâleddin es-. *Hüsnü'l-muhâdara fî târîhi Mısır ve'l-Kâhira*. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967.
- Şen, Ercan, "Memlüklerde Tefsir", *Tefsir Tarihi*, ed. Mehmet Çiçek- Sema Çelem (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023), s. 253-282.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 26 Cilt. Dâru Hecer, 2001.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Tûfî, Necmeddin et-. *el-İksîr fî 'ilmî't-tefsîr*. thk. Abdülkâdir Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Evzâi, 1989.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. Basım, 1407.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2023

Nazire Geleneği erevesinde Hâfız-ı Şîrâzî'nin Bir Beytinin Klasik Türk Şiirine Yansıması

The Impact of a Couplet of Hafez al-Shirazi on Classical Turkish Poetry in the Context of Nazire Tradition

Ayşe Parlakkılıç Mucan* 

Dr. Öğr. Üyesi, NEÜ Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
Assist. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature

Konya / Türkiye

aparlakkilic@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-9448-758X>

Hikmet Atik 

Prof. Dr., NEÜ Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
Professor, Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature

Konya / Türkiye

hikmetatik@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-7081-104X>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 30.09.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 30.11.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2023

DOI: 10.33420/marife.1369275

Cite as / Atıf: Parlakkılıç Mucan, Ayşe – Atik, Hikmet. "Nazire Geleneği erevesinde Hâfız-ı Şîrâzî'nin Bir Beytinin Klasik Türk Şiirine Yansıması". *Marife* 23/2 (2023) 453-470.
<https://doi.org/10.33420/marife.1369275>

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 Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550

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

Nazire Geleneği Çerçevesinde Hâfız-ı Şîrâzî'nin Bir Beytinin Klasik Türk Şiirine Yansıması

Özet

Divan edebiyatı, eski Türk edebiyatı, Osmanlı edebiyatı gibi farklı isimlerle anılan klasik Türk edebiyatı 13. asırdan 19. asrın ikinci yarısına kadar kesintisiz olarak varlığını sürdürmüştür. Türklerin İslam medeniyeti dairesine girmesinden sonra oluşan bu edebiyat, İslam kültür kaynaklarının yanı sıra Arap ve Fars edebiyatlarından da büyük ölçüde beslenmiştir. Klasik Türk şiir dili, İslamiyet'in kabulünden sonra vücut bulan ve Derî Farsçası olarak da isimlendirilen Yeni Farsçanın etkisiyle edebiyat dili hâline gelerek klasikleşmiştir. Arap edebiyatından ziyade İran edebiyatı klasik Türk şiirine model oluşturmuş; gelenekleri ve estetik kaideleri ile bu edebiyatı şekillendirmiştir. Bu doğrultuda klasik Fars şiirinin en büyük temsilcilerinden Hâfız-ı Şîrâzî'yi zikretmek gerekir. 14. asırda yaşadığı tahmin edilen şair, Ahmed Paşa, Fuzûlî, Bâkî, Nedîm, Şeyh Gâlib gibi klasik Türk şiirinde üstat kabul edilen şairleri derinden etkilemiştir. Hâfız Divân'ı Osmanlı medreselerinde en çok okunan kitapların başında gelmiş, Hâfız'ın şiirleri Farsça öğretiminde eğitim materyali olarak kullanılmıştır. Bu çalışma, etkisi çağları aşan Hâfız-ı Şîrâzî'nin Divan isimli eserinde yer alan üçüncü gazelin matla beytine klasik Türk şiirinde yazılan nazireleri konu edinmiştir. Bu bağlamda girişte Türk şiirindeki en köklü ve yaygın geleneklerden biri olan nazire ile ilgili genel bilgiler verilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması ve model metnin Fars şiirindeki konumunun görülmesi adına öncelikle Fars edebiyatındaki nazirelere yer verilmiştir. Daha sonra ise ilgili beytin klasik Türk şiirindeki etkisine ayna tutulmuştur. Örnek beyitlerden önce zemin metinde yer alan Türk, Buhara ve Semerkant kelimelerinin çağrışımları üzerinde durulmuş, metnin anlam çerçevesi ve şerhi Hâfız Divânı üzerinde yapılan şerhlerden istifade edilerek sunulmuştur. Bu anlamda şairin beyit içerisinde Türk kelimesine yer vermesi klasik Fars şiiri ile klasik Türk şiiri arasındaki ilişkiyi ortaya koymasından önemlidir. Zira Hâfız, "Şirazlı Türk (güzel, sevgili) bana gönül verirse, onun Hintli benine Semerkant ve Buhara şehirlerini bağışlayacağım." demektedir. Buradaki Türk kelimesinin güzel ve sevgili anlamında kullanılması, Türk'ün güzelliği ve güzellik unsurları ile Fars şiirine yeni bir sevgili ve güzellik imajı getirdiğinin göstergesidir. Yine metinde geçen Buhara ve Semerkant şehirlerinin sevgilinin beni karşılığında bağışlanması; İslam medeniyeti için son derece önemli bu iki kültür merkezinin sevgili karşısındaki değersizliğini ortaya koymasından dikkat çekicidir. Çalışmamız neticesinde Fars edebiyatındaki nazirelerin model metnin kafiye ve veznine büyük ölçüde uyum gösterdiği görülmüştür. Klasik Türk şiirindeki örneklerde ise büyük ve küçük çapta pek çok değişikliğe gidilmiştir. Örnek beyitlerde model metindeki küçük siyah ben karşılığında sevgilinin kendisi, saçı yahut aşığa verilen öpücüğü konulmuştur. Bir başka değişiklik de zemin metinde sevgilinin beni karşılığında bahşedilen Semerkant ve Buhara şehirlerinin yerini başka şehirlerin alması, bu şairlere ilaveten Mısır, Kandehar, Harezm gibi şehirlerin söz konusu edilmesi veyahut model metindeki şehirler yerine tamamen farklı mekân isimlerinin getirilmesi şeklinde olmuştur. Klasik Türk şiirinde tespit edilen örneklerde Avnî'ye ait şiir dışındaki tüm beyitler Türkçe kaleme alınmıştır. Avnî ise metnini model metnin dili Farsça ile nazmetmiştir. Araştırmamız sırasında ilginç bir örnekle de karşılaşmıştır. Bu örnek; klasik Türk şiiri geleneğinde yazılmamış olmakla birlikte son dönem devlet adamı ve şairlerinden Reşid Fânî'nin Fani Çiçekler adlı eserinde yer alan şahiyye başlıklı şiirinde sevgilinin baygın bakışına Kilis'i ihsan etmesidir. Kafiye için Kilis ismine yer veren şairin ilgili mısraın sonunda Hâfız'ın zemin metnine atıfta bulunması şaşırtıcıdır. Reşid Fânî örneği, söz konusu ibarenin yüzyıllar sonra bile aynı şiir geleneği içinde yazılmamış bir şiirde kullanıldığını göstermesi bakımından çarpıcıdır. Elbette bu beyit ile Hâfız-ı Şîrâzî'nin hem ait olduğu klasik Fars şiir geleneği içinde hem de klasik Türk şiir geleneği içinde etki alanının ne kadar geniş olduğu bir kez daha anlaşılmıştır. Benzer ça-

İşmalarla her iki edebiyata ait edebî malzemenin karşılaştırmalı olarak incelenmesi gerekmektedir. Bu sayede İslam medeniyetine ait iki köklü edebiyat arasındaki ilişkilerin net bir şekilde ortaya konulmasına katkı sunulmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam edebiyatı, Klasik Türk şiiri, Klasik Fars şiiri, Nazire, Hâfız-ı Şîrâzî.

The Impact of a Couplet of Hafez al-Shîrâzî on Classical Turkish Poetry in the Context of Nazire Tradition

Summary

Classical Turkish literature, which is known by different names such as Divan literature, old Turkish literature, Ottoman literature, continued its uninterrupted existence from the 13th century to the second half of the 19th century. This literature, which was formed after the Turks entered Islamic civilisation, was largely fed by Arabic and Persian literatures as well as Islamic cultural sources. Classical Turkish poetic language became a literary language under the impact of New Persian, also called *Dari Persian*, which came into being after the adoption of Islam, and became classical. Persian literature, rather than Arabic literature, formed a model for classical Turkish poetry and formed this literature with its traditions and aesthetic principles. In this respect, it is necessary to mention Hafez al-Shîrâzî, one of the greatest representatives of classical Persian poetry. Estimated to have lived in the 14th century, the poet deeply impacted poets such as Ahmed Pasha, Fuzulî, Bakî, Nedîm and Sheikh Galib, who are considered masters of classical Turkish poetry. Divan of Hafez was one of the most widely read books in Ottoman madrasas, and Hafez's poems were used as educational material in Persian language teaching. This study deals with the nazires written in classical Turkish poetry to the matla couplet of the third ghazal in the Divan of Hafez al-Shîrâzî, whose influence transcends the ages. In this context, general information about the nazire, one of the most deep-rooted and widespread traditions in Turkish poetry, is given in the introduction. In order to better understand the subject and to see the position of the model text in Persian poetry, firstly, the nazires in Persian literature are given. Then, the impact of the relevant couplet in classical Turkish poetry is presented. Before the sample couplets, the connotations of the words "Turk", "Bukhara" and "Samarkand" in the base text are emphasised, and the meaning framework and commentary of the text are presented by making use of the commentaries on Hafez's Divan. In this context, the poet's inclusion of the word "Turk" in the couplet is important in terms of revealing the relationship between classical Persian poetry and classical Turkish poetry. Because Hafez says, "If the Turk of Shîrâz (beautiful, lover) gives her heart on me, I will give the cities of Samarkand and Bukhara to her Indian mole." The use of the word Turk here in the sense of beautiful and lover is an indication that the Turk brought a new image of beloved and beauty to Persian poetry with her beauty and beauty features. Again, the giving of the cities of Bukhara and Samarkand in exchange for the lover's mole in the text is remarkable in terms of revealing the worthlessness of these two cultural centres, which are extremely important for Islamic civilisation, in front of the lover. As a result of our study, it has been observed that the nazires in Persian literature largely conform to the rhyme and poet metre of the model text. In the examples in classical Turkish poetry, on the other hand, many major and minor changes have been made. In the sample couplets, the lover herself, her hair, or the kiss given to the lover was replaced with the small black mole in the model text. Another change is that the cities of Samarkand and Bukhara, which are given in return for the lover's mole in the base text, are replaced by other cities, cities such as Egypt, Kandahar, Khwarezm are mentioned in addition to these poets, or completely different place names are brought instead of the cities in the model text. In the examples identified in classical Turkish poetry, all couplets except Avnî's poem are written in Turkish. Avnî, on the other hand, wrote his text in Persian, the language of the model text. An interesting example was also encountered during our research. This example; although not written in the tradition of classical Turkish poetry, Rashid Fânî, one of the statesmen and poets of the last period, in his poem titled *shathiyya* in his work titled *Fânî Cicekler*, gives Kilis to the languorous of the lover. It is surprising that the poet, who uses the name Kilis for rhyme, refers to Hafez's base text at the end of the relevant verse. The example of Rashid Fânî is striking in that it shows that the phrase in question was used even centuries later in a poem that was not written in the same poetic tradition. Of course, with this couplet, it is once again understood how wide Hâfız al-Shîrâzî's sphere of influence is both within the classical Persian poetic tradition to which he belongs and within the classical Turkish poetic tradition. It is necessary to make a comparative study of the literary material of both literatures with similar studies. In this way, it will

contribute to clearly revealing the relations between two deep-rooted literatures belonging to Islamic civilisation.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Classical Turkish poetry, Classical Persian poetry, Nazire, Hafez al-Shirāzī.

Giriş

Yaygın anlamıyla *nazire*, bir şairin şiirine aynı vezin ve kafiyede başka bir şiir yazmak olarak tanımlanabilir. Bu tanımda yer alan “aynı vezin ve kafiyede” kuralının ihlal edildiğini son yıllarda nazireler üzerine yapılan akademik çalışmalar göstermiştir. Nitekim aynı vezin ve farklı kafiyede yahut aynı kafiyede ve farklı vezinlerde kaleme alınan şiirlerin de nazire kabul edildiğini söylemek mümkündür.¹ Bazı edebiyat tarihçileri bir metnin nazire sayılması için vezin ve kafiye birliğini yeterli görürken bazıları konu birliğinin de aynı olması gerektiğini savunur. Bardahî (d. 850/1446-7), Sürûrî (v. 969/1562) ve Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi (v. 1202/1788) bu isimler arasındadır. Vezin ve kafiye kuralında olduğu gibi zemin metin ve nazire arasında konu birliğinin sağlanmadığı nazirelere de rastlanmaktadır. 16. asır nazire mecmualarından *Pervâne Beg Mecmuası*’nda model metne benzemeyen pek çok nazire ile karşılaşılması, bu duruma örnek teşkil eder.²

Nazire söylemedeki asıl amaç çoğunlukla model metni geçmek, ondan daha iyi bir metin ortaya koymaktır. Bazen de söz konusu metnin eş değerinde bir metin oluşturmak yahut o metne duyulan ilgi ve beğeniyi göstermektir.

Nazire; Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında ortak bir gelenektir. Arap edebiyatında Cahiliye devrinde ortaya çıkan bu gelenek; *nazire*, *muâraza*, *muhâkât* gibi farklı isimlerle anılmıştır.³ Fars edebiyatında 12. asırdan itibaren varlığını sürdürmüş ve nazire karşılığında *cevâb*, *istikbâl*, *tazmîn* terimleri kullanılmıştır.⁴ Türk edebiyatına da Fars edebiyatından intikal eden nazire geleneği Anadolu’da Yunus Emre’nin (v. 720/1320?) Ahmed-i Yesevî’nin (v. 562/1166) şiirlerine yazdığı nazireler ile başlamıştır. Tıpkı Fars edebiyatında olduğu gibi Türk edebiyatında da nazireye karşılık zaman zaman *cevâb* kelimesi kullanılmıştır. Bu kelimenin daha çok mesnevilere yazılan nazirelerde ve bilhassa Nizâmî’nin (v. 611/1214) *Hamse*’sine yazılan nazirelerde kullanıldığı görülür.⁵ Ancak bu hususta net bir ayırım olmadığını, başka türlere yazılan nazireler için de *cevâb* kelimesinin kullanıldığını söylemek mümkündür.

Nazire daha çok şiirde karşımıza çıkmaktadır. Pek çok nazım şeklinde kaleme alınmakla birlikte ekseriyetle gazel ve mesnevilere nazire yazılmıştır. Bu duruma, divan şairlerinin şairlik kudretlerini daha çok gazelle ispat etme çabası ve

¹ Mehmet Fatih Köksal, “Nazirecilik Geleneği ve Lâmiî”, *Bursalı Lâmiî Çelebi ve Dönemi*, ed. Bilal Kemikli - Süleyman Eroğlu (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., 2011), 192.

² Kemal Yavuz, “Türk Şiirinde Nazire”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10 (2013), 362.

³ İsmail Durmuş, “Nazire (Arap Edebiyatı)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/455.

⁴ Mustafa Çiçekler, “Nazire (Fars Edebiyatı)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/458.

⁵ Mehmet Fatih Köksal, *Sana Benzer Güzel Olmaz -Divan Şiirinde Nazire-* (İstanbul: Büyüyenay Yay., 2018), 19.

Nizâmî'nin *Hamse'sine* nazire yazmanın şairler arasında bir gelenek hâlini alması sebep olarak gösterilebilir. Ancak mensur eserlere de nazire yazıldığını ifade etmek gerekir.

Nazire kuru bir taklitten öte, model alınan şiirdeki kafiye ve vezni yeni bir mana âlemine taşımaktadır. Özellikle yeni yetişen şairlerin usta şairlere nazire yazarak adeta temrin yapması onların şairlik sanatında ilerleme kaydetmesine vesile olmaktadır. Bu noktada nazire, Tanpınar'ın deyimi ile divan şiirinin "hakîkî bir atölye çalışması" ve "bu şiirin kendine mahsus bir akademisi"⁶ olarak klasik Türk şiiri için oldukça önemlidir. Daha iyiyi ortaya koymak için rekabet, daha iyisi olmak için gösterilen gayret bazen de dostluğun bir nişanesi⁷ olarak nazire; klasik Türk şiirinde bir geleneği temsil konumundadır. Bu tür eserler neyin söylendiğinden çok nasıl söylediğinin önem arz ettiği divan şiirinin anlam dünyasında bir genişleme ve gelişmeye imkân sunmaktadır.

Bu çalışmada klasik Türk şiirinde böylesi önemli bir mevkide duran nazire geleneği çerçevesinde Hâfız-ı Şîrâzî'nin (v. 792/1390?)

⁸ "اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را / به خال هندیش بخشم سمرقند و بخارا را" beytinin klasik Türk şiirine yansıması incelenmiştir. Araştırma verileri örnek beyitlerle desteklenerek yorumlanmıştır.

Literatürde Hâfız-ı Şîrâzî'nin klasik Türk şiiri ve şairleri üzerindeki tesirini konu edinen pek çok çalışma mevcuttur. Hâfız ve eserlerinin Türkler tarafından ne denli sevildiğinin konu edildiği,⁹ *Hâfız Dîvânı*'nda yer alan ilk beytin Osmanlı edebiyatına etkisinin incelendiği,¹⁰ Hâfız-ı Şîrâzî'nin Fuzûlî (v. 963/1556) üzerindeki tesirinin işlendiği¹¹ ve her iki şairin mukayesesinin yapıldığı¹² çalışmalar bunlardan bazılarıdır. Çalışmamız, bu sahadaki çalışmalara katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Hâfız-ı Şîrâzî'nin klasik Türk şiiri ve şairleri üzerindeki tesirine geçmeden önce, çalışmamıza konu olan beyte klasik Fars şiirinde yapılmış nazirelere yer verilecektir.

1. Klasik Fars Şiirindeki Nazireler

Çalışmamızın konusunu teşkil eden beytin müellifi Fars edebiyatının en büyük şairlerinden Hâfız-ı Şîrâzî'dir. Büyük ününe rağmen şairin hayatı hakkında kaynaklarda verilen bilgiler sınırlıdır. Doğum ve vefat tarihi kesin değildir. Tahsili

⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2006), 37.

⁷ Mehmet Kalpaklı, "Osmanlı Şiir Akademisi: Nazire", *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006), 2/136.

⁸ Hâfız-ı Şîrâzî, *Divan-ı Gazeliyât-ı Mevlânâ Muhammed Hâce Hâfız-ı Şîrâzî*, nşr. Halil Hatîb-Rehber (Tahran: İntişarat-ı Safi Alişah, 1388), 4.

⁹ Ahmet Kartal, "Türk'ün Hafız Sevgisi Yahut Hafız Türk'e Ne Anlatır?", *Şiraz'dan İstanbul'a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2011), 125-131.

¹⁰ İsmail Hakkı Aksoyak, "Hafız Divanındaki İlk Beytin Osmanlı Edebiyatına Etkisi", *Bilgi* 8 (1999), 99-104.

¹¹ Hasibe Mazioğlu, "Fuzûlî'de Hâfız-ı Şîrâzî'nin Etkisi", *Eski Türk Edebiyatı Makaleleri* (Ankara: TDK Yay., 2009), 538-558.

¹² Hamdi Birgören, "İki Şair: Hâfız-Fuzûlî Karşılaştırması", *Turkish Studies* 8/8 (2013), 299-323.

esnasında *Kur'an* ezberlediği için *hâfız* lakabını aldığı, babasının vefatından sonra annesi ve iki kardeşi ile birlikte yaşadığı, hayatının sıkıntılar ile geçtiği, dini ilimlerle uğraştığı ve bu noktada üstün bir mertebede olduğu muteber kaynaklar ve eserlerinden elde edilen bilgilerden bazılarıdır.

Hâfız; kaside, rubai gibi farklı şekillerde şiir kaleme almasına rağmen asıl şöhretine gazelleri ile ulaşmıştır. Fars edebiyatı başta olmak üzere bütün bir İslam âlemine etki etmiştir. Çalışmamızın zeminini oluşturan beyti de onun bu etkisine örnek oluşturmaktadır. İlgili beyit *Dîvân*'ında yer alan üçüncü gazelin matla beytidir ve şöyledir:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را
به خال هنریش بخشیم سمرقند و بخارا را¹³

(Eğer o Şîrâzlı güzel, benim gönlümü kazanırsa, onun Hintli benine Semerkant ve Buhara'yı bağışlarım).

Şair, şayet sevgili aşkını kabul ederse Semerkant ve Buhara'yı onun Hintlilere benzeyen küçük ve siyah beni için bağışlayacağını söyler. Sûdî (v. 1007/1599), *Hâfız Dîvânı* şerhinde bu beyti "Eger ol Şîrâz şehrinin maḥbûbı bizim gönlümüzü ele götürürse, ya'nî bize ri'âyet üzere olursa anıñ ḥâl-i Hindûsına Semerḳand u Buḫârâ'yı bağışlarım."¹⁴ şeklinde vermiş; ilk anlamını ifade edecek şekilde de şerh etmiştir. Konevî Mehmed Vehbî Efendi (v. 1949) şerhinde de beytin çevirisi Bosnevî ile aynı şekilde verilmiş, devamında "Eger ol vatan-ı aslî ve âlem-i ezeldi olan maḥbûb-ı hakîkî kemâl-i ihsânından kalbime cem'iyet ve sırrıma nûr-i ma'rifet bahş edip beyne'l-usbu'ayn'ından ve kabza-i kudretinde ismette olursam sürûren elle dünya ve âhireti âlem-i gaybda olan zât-ı bîcûnuna bahş ederim ve fenâ-fillâh olup râh-ı tecrîde giderim, demektir."¹⁵ şeklinde tasavvûfî bir yorum getirmiştir. Buna göre şair; Allah'ın kendisine ihsan ve marifet bahşetmesine mukabil, onun gayb âlemindeki eşsiz ve benzersiz zatı için dünya ve ahireti bağışlayacağını ifade eder. Bu durumda şairin Semerkant ile dünyayı ve Buhara ile ahireti kastettiğini ve bu iki şeyi feda ederek *fenâfillâh* makamına ulaşmayı hedeflediğini söylemek mümkündür.

İlgili beyit Hâfız şiirleri arasında hususî bir şöhret kazanmış, menkıbelere dahi konu olmuştur. Rivayete göre, Şîrâz bölgesini ele geçiren Timur yeni vergiler koymuş ve Hâfız'a da küçük bir vergi düşmüştür. Hâfız bu vergiyi veremeyecek durumda olması sebebi ile Timur'a başvurmuştur. Timur, huzuruna getirdiği Hâfız'a şöyle der: "Ben bu parlak kılıcım ile dünyanın meskûn yerlerinin büyük kısmını ele geçirdim. Kendi vatanım ve payitahtım olan Semerkant ve Buhara'yı mamur etmek için ta Semerkant'a kadar olan binlerce vilayeti yıkıp harap ettim. Oysa sen miskin, "Eğer o Şîrâzlı Türk bizim gönlümüzü hoş ederse onun kara benine Semerkant ve Buhara'yı bağışlarım." dediğine göre, iki şehri Şîrâzlı bir güzelin be-

¹³ Hâfız-ı Şîrâzî, *Divan-ı Gazeliyât-ı Mevlânâ Muhammed Hâce Hâfız-ı Şîrâzî*, 4.

¹⁴ Sûdî-i Bosnevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız (İnceleme-Tenkitli Metin)*, haz. İbrahim Kaya (İstanbul: TYEK Başkanlığı Yay., 2020), 1/341.

¹⁵ Konevî Mehmed Vehbî Efendi, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1872), 1/33.

nine satıyorsun demektir.”¹⁶ Hâfız'ın cevabı ise şöyledir: “Ey âlemin sultanı, işte bu bol keseden cömertlik beni bu hâle getirdi.”¹⁷ Bu nükteli cevap Timur'un çok hoşuna gitmiş ve Hâfız vergi ödemekten muaf tutulmuştur.

Klasik Fars şiirinde de büyük ilgi gören bu beyte pek çok şair nazire yazmış, bilhassa sevgili uğrunda bir şeyleri bağışlama konusunda âdeta Hâfız ile yarışa girmiştir. Sâ'ib-i Tebrîzî (v. 1087/1676?) bu şairlerden biridir. O şöyle söyler:

اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل ما را
و دست و تن و پا را سر به خال هنامویش بخشم

ز مال خویش میبخشد. هر آنکس چیز میبخشد،
نه چون حافظ که میبخشد سمرقند و بخارا را¹⁸

(Eğer o Şîrâzî güzel, benim gönlümü kazanırsa onun küçük ve siyah benine başımı, elimi, tenimi ve ayakımı bağışlarım. Her kimse bir şey bağışlamak isterse kendi malından bağışlamalıdır. Yoksa Hâfız gibi Semerkant ve Buhara'yı bağışlamalıdır).

Şair, sevgilinin küçük ve siyah beni için başka bir şeyler bağışlamayı vaat etmektedir. O, Hâfız'ın aksine sevgilisine kendisinden bir şeyler bağışlamak ister. Nitekim Hâfız'ın sevgilinin siyah beni için Semerkant ve Buhara'yı feda etmesini eleştirmiş, bağışın başkasının değil kendi malından yapılması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁹

Rind-i Tebrîzî'de (v. 1025/1616-17) bu geleneğe uyar ancak bağış konusunda emin konuşmaz. Sevgili, kendisine gönül verirse ona Buhara'yı belki bahşedeceğini söyler. Burada Semerkant şehrinde bahsetmemesi dikkat çeker:

¹⁶ Devletşah, *Şair Tezkireleri (Tezkiretü's -Şu'arâ)*, çev. Necati Lugal (İstanbul: Pinhan Yay., 2011), 389-390.

¹⁷ Devletşah, *Şair Tezkireleri (Tezkiretü's -Şu'arâ)*, 390.

¹⁸ Sâ'ib-i Tebrîzî, *Divân-ı Sâ'ib-i Tebrîzî*, thk. Amîr Firoozkoohî (Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1345), 825.

¹⁹ Şehriyâr-ı Tebrîzî (v. 1990) de bu hususta Sâ'ib-i Tebrîzî'yi eleştirmiş; el, ten ve ayagın kabre bahşedilmesi gereken şeyler olduğunu dile getirmiştir. Zira o, kişinin bir şey bağışlamak istediğinde bunu daha mertçe yapması gerektiğini ifade ederek sevgilinin siyah benine tüm ruhunu ve zerrelere bağışlayacağını söylemiştir:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را

به خال هنامویش بخشم تمام روح و اجزا را

هر آن کس چیز می بخشد بسان مرد می بخشد

نه چون صائب که می بخشد سر و دست و تن و پا را

سر و دست و تن و پا را به خاک گور می بخشد

نه بر آن ترک شیرازی که برده جمله دل ها را

Şehriyâr-ı Tebrîzî, *Külliyyât-ı Şehriyâr-ı Tebrîzî* (Tahran: Hayyâm Yayınevi, 1336), 134.

(Eğer o Şîrâzî güzel; benim gönlümü kazanırsa, onun küçük ve siyah benine tüm ruhumu ve zerrelere bağışlarım. Her kimse bir şey bağışlamak isterse erkekçesine bağışlamalıdır. Sâ'ib gibi baş, el, ten ve ayak bağışlanmaz. Baş, el, ten ve ayak kabre bahşedilir; bütün kalpleri çalan o Şîraz güzeline bahşedilmez).

ولی گرتک شیرازی دهد دل را بدست ما

در آن دم نیز شاید ما ببخشیمش بخارا را²⁰

(Eğer o Şîrâzlı güzel gönlünü bize verirse biz de o zaman, belki ona Buha-
ra'yı bahşederiz).

Emîr Yûsuf Muhibbî (v. ?) de her ne kadar başta sevgili için Semerkant ve Buhara'yı feda edeceğin söylese de bu kararını değiştirmiş ve sevgiliye tüm dünyayı bahşedeceğini söylemiştir:

اگر گویم دهم بر او سمرقند و بخارا را

هم اکنون باز میگویم دهم من کل دنیا را²¹

(Ona Semerkant ve Buhara'yı bahşederim dediysem şu an tekrar söylüyorum ki ben onun için tüm dünyayı bahşederim).

Muhammed Ali Fazl-Alî (v. 1986) de diğer şairlerin aksine, Hâfız'ın bu kadar üzerine gidilmesini eleştirmiş ve şairin bağışladıkları ile cömertliğini gösterdiğini söylemiştir.

سر آخر چه می نازد ، به شهر خواجه می نازد

سخاوت می کند او هم ، سمرقند و بخارا را²²

(İşin sonunda neye değer ki Hâfız'ın bu kadar üstüne gidiyorsunuz? O Semerkant ve Buhara'yı bahşederek cömertliğini gösteriyor).

Örneklerde de görüleceği üzere klasik Fars şiirinde Hâfız'ın söz konusu matla beyti yaygın bir şöhrete ulaşmış ve pek çok şair tarafından tanzir edilmiştir. Bu nazirelerde nazirenin doğası gereği rekabet, yer yer takdir ve beğeni söz konusudur. Klasik Fars edebiyatındaki nazirelerde model metnin vezin, kafiye ve konusuna uyum sağlandığı görülmektedir. Bundan sonraki başlıkta ilgili beytin klasik Türk şiirindeki etkisi incelenecektir.

2. Klasik Türk Şiirindeki Nazireler

Hâfız'ın meşhur beytinin klasik Türk şiirindeki akislerine geçmeden önce, mezkûr beyitte yer alan ve sevgili için kullanılan *Türk*²³ kelimesi üzerinde durmak gerekir. Zira bu kullanım Fars ve Türk edebî ilişkilerini ortaya koymasına bakımından önem arz eder. *Türk* kelimesi klasik Fars şiirinde etnik anlamının yanı sıra daha ziyade sevgili/güzel manasında kullanılmıştır.²⁴ Bir önceki başlıkta verilen örneklerde de bu durum açıkça görülmektedir.

Ferheng-i Şu'ûrî'de de Türk'ün ikinci anlamı *mahbûb* olarak verilmiştir. Bu

²⁰ Karansadr. "هنر و ادبیات" (Erişim 14 Nisan 2023).

²¹ Karansadr. "هنر و ادبیات" (Erişim 06 Şubat 2023).

²² Karansadr. "هنر و ادبیات" (Erişim 17 Mayıs 2023).

²³ Geniş bilgi için bk. Bünyamin Taş, "Hâfız Şârihlerine Göre Şîrâzlı Türk", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 1/8 (2019), 262-274.

²⁴ Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 9/418.

güzellerin işve ve nazlarıyla âşıkların sabır ve kararlarını yağmalamaları, *Türk* ismi ile anılmalarında etkili olmuştur.²⁵ Türk güzelin bizzat kendisi; güzellik unsurlarından beli, boyu, çekik gözleri, dudağı, gülüşü, saç gibi pek çok hususiyetleri Fars şiirine yeni bir güzellik imajı kazandırmıştır. Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin (v. 725/1325) aşağıda verilen beyti bu duruma örnek teşkil eder. Şair, gönüller çelen güzel için *Türk* kelimesini kullanmış; bu eşsiz güzellikte birinin daha önce doğmadığını dile getirmiştir:

تُرک سفیدروی و سیه چشم و لاله رنگ

مثلت نرادر مادر ایام شوخ و شنگ²⁶

(Ey beyaz yüzlü, siyah gözlü ve lale renkli güzel; dünyada senin gibi güzel ve gönül çekici biri daha doğmadı).

Genel olarak sevgili/güzel anlamında kullanılan bu kelime; Hâfız'ın mezkûr beytini tasavvufî zaviyeden yorumlayan şarihlerden Şem'î'ye göre "mürşid";²⁷ Sürûrî'ye göre "Allah"²⁸ kelimesine karşılık gelmektedir.

Türk divan şairleri de bu kelimeyi zaman zaman *güzel/sevgili* anlamında kullanmıştır. Aşağıda verilen beyitte Nesîmî (v. 820/1417?) sevgilisini peri kadar güzel olarak tavsif ederken *Türk* ifadesinin kullanmıştır:

Bu ne âdetdür ey Türk-i perî-zâd

*Gamundan olmadum bir lahza âzâd*²⁹

15. asır şairlerinden Ahmed Paşa (v. 902/1496-97) da benzer şekilde sevgilisi için *Türk* ismini kullanır:

Yâ Rab bu Türk-i mest nice ceng-cûydu

*Kim söyleyene tîr ü kemândan haber virür*³⁰

Hâfız-ı Şîrâzî'nin meşhur beytinde Semerkant ve Buhara şehirlerini neden tercih ettiği sorusu da üzerinde durulması gereken hususlardan biridir. Semerkant ve Buhara'nın İslam kültürü için son derece önemli olması, şairin sevgilisi için bağışta bulunurken bu şehirleri seçmesinin temel nedeni olabilir. Hâfız şarihi Sûdî ise bu durumu "Semerkand ve Buḥārâ iki şehriñ ismidir ki âdemîsi Türk'dür. Pes, bunda ol münâsebetle zîkr olmuştur."³¹ şeklinde yorumlamıştır. Kaynaklarda Semerkant güzel iklimi ve verimli toprakları ile Buhara ise medrese ve camileri ile ön plana çıkmaktadır.³² Bilhassa doğal güzellikleri ile Semerkant, *yeryüzündeki dört*

²⁵ Hasan Efendi Şu'ûrî, *Ferheng-i Şu'ûrî* (İstanbul: TYEK Başkanlığı Yay., 2019), 2/1298.

²⁶ Emîr Hüsrev-i Dihlevî, *Dîvân-ı Emîr Hüsrev-i Dihlevî* (Tahran: İntişârât-ı Cavidân-ı İlmî, 1345), 367.

²⁷ Şem'î, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Bel_Yz_B, 0068), 9^b.

²⁸ Sürûrî (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, OE_Yz, 0582), 19^b.

²⁹ Hüseyin Ayan, Nesîmî Hayatı, *Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni* (Ankara: TDK Yay., 2002), 1/228.

³⁰ Ali Nihat Tarlan, *Ahmet Paşa Divanı* (Ankara: Akçağ Yay., 1992), 160.

³¹ Sûdî-i Bosnevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 1/134.

³² Seda Yılmaz Vurgun, "Buhara Emirliğinin İki Önemli Şehri: Buhara ve Semerkant", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2016), 138.

cennetten biri olarak tasvir edilmiş ve yabancı seyyahların da dikkatini çekmiştir.³³

Günümüz Özbekistan sınırları içerisinde yer alan Semerkant ve Buhara, tarihte ilim ve irfan merkezi olmaları sebebi ile de divan şiirinde sıklıkla yer bulmuştur. Cemâlî (v. 913-157/1510-12?), Rabbi'ni bilmenin ilim yolunda yetişmek için yeterli sayılabileceğini; Semerkant ve Buhara'ya gitmeye gerek olmadığını söyleyerek bu iki şehrin ilim ve irfan yurdu olmalarına dikkat çeker:

*Bildünse özün Rabbi bilüp ilme yitişdün
Lâzım degül olmazsa Semerkand u Buhara*³⁴

17. asır şairlerinden Süheylî (v. 1043-1633-34) de gönlü Buhara'dan Semerkant'a giden bir hocaya benzetir:

*Çıkup dil bend-i zülfünden lebünden yaña yüz tutdı
Gider bir hâcedür gûyâ Buhara'dan Semerkand'e*³⁵

Hâfız Dîvânı'nda yer aldıktan sonra klasik Fars şiirinde pek çok şair tarafından tanzir edilen beyit, klasik Türk şairleri tarafından da beğenilmiş olmalı ki beyte dair pek çok nazire kaleme alınmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu nazirelerin ilki, devrinde *sultânü's-şu'ârâ* olarak anılan Ahmed Paşa'ya aittir. Âşık Çelebi (v. 979/1572), Ali Şîr Nevâî'nin (v. 906/1501) ömrünün son dönemlerinde Sultan Bâyezid'e (v. 918/1512) otuz üç gazel sunduğunu ve sultanın da bu gazelleri Ahmed Paşa'ya göndererek nazire yazmasını istediğini ifade eder.³⁶ Kınalızâde Hasan Çelebi'nin (v. 1012/1604) dedesi Mîrî Emrullah Efendi'den (v. 967/1560) naklettiğine göre, Ahmed Paşa'nın şiirleri Nevâî'nin gazellerini tanzir ettikten sonra güzelleşmiştir.³⁷ Nazireciliği ve tarih düşürmedeki başarısı ile dikkat çeken Ahmed Paşa, Hâfız'ın mezkûr matla beytini bir rubai ile tanzir etmiştir. Nazirelerde zemin metin ile şekil, muhteva ve eda bakımından ortaklık bulunması aransa da Ahmed Paşa'nın bu kuralın dışına çıkarak bir gazelin matla beytinde yer alan metni, rubai ile tanzir etmesi dikkat çekicidir:

*Cihân yansun kim o şem'-i şeker-hand
Yatar giryân ayagında demir bend
Lebi Şîrâzî helvâdır satarsa
Deger Mısr u Buhara vü Semerkand*³⁸

³³ Vambery Arminus, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, çev. N. Ahmet Özalp (İstanbul: Ses Yay., 1993), 181.

³⁴ İbrahim Çetin Derdiyok, *Cemali Hayatı Eserleri ve Divanı: İnceleme, Tenkidli Metin*, Tıpkıbasım (Cambridge: Harvard University, 1994), 333.

³⁵ Süheylî Ahmed b. Hemdem Kethudâ, *Süheylî Dîvânı*, haz. M. Esat Harmancı (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2017), 275.

³⁶ Es-Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi, *Meşâ'irü's-şu'ârâ*, ed. Filiz Kılıç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2018), 112.

³⁷ Mehmed Çavuşoğlu, "Kanunî Devrinin Sonuna Kadar Anadolu'da Nevâî Tesiri Üzerine Notlar", *Gazi Türkiyat* 1/8 (2011), 27.

³⁸ Tarlan, *Ahmet Paşa Divanı*, 301.

Bahsi geçen rubai *Latîf Tezkiresi'*nde de yer almaktadır. İlgili başlıkta Latîfî (v. 990/1582), Ahmed Paşa'yı nerede bir güzel görse buna kayıtsız kalmaz ve onu temaşa etmekten kendini alamaz sözleriyle nitelemiş ve bu görüşünü destekler bir menkıbeye yer vermiştir. Buna göre Fatih Sultan Mehmed (v. 886/1481), gılmân-ı hasdan uzun boylu bir genci öğüt vermek için bağlatıp huzuruna getirir. Ahmed Paşa da bu rubaiyi o bendeyi bağlanmış hâlde görünce söylemiştir.³⁹ Burada Hâfız'dan farklı olarak sevgilinin Şîrâz helvası gibi tatlı dudaklarını vermesi karşılığında Mısır, Buhara ve Semerkant şehirlerinin bağışlanmaya değer olduğu ifade edilir. Şair, sevgilinin dudağını Şîrâz helvasına benzetir. İran mutfağının en meşhur tatlılarından olan helva, kırmızılığı ve tatlılığı ile öne çıkan Şîrâz üzümünün suyundan yapılan pekmez ile tatlandırılmaktadır. Yine bu beyitte, Hâfız'dan farklı olarak Semerkant ve Buhara şehirlerinin yanı sıra Mısır şehri karşımıza çıkar. Zira Mısır, pek çok özelliği ile klasik Türk şiirinde ekseriyetle şekeri ve şeker kamışı ile anılmaktadır.⁴⁰

Bir diğer nazire, 16. asrın önde gelen şairlerinden Bâkî'ye (v. 1008/1600) aittir. Divanında Hâfız-ı Şîrâzî'nin üç gazelini tahmis şeklinde, sekiz gazel ve dört mesnevisini de aynı şekillerde tanzir eden Bâkî'nin⁴¹ pek çok beytinde de Hâfız'ın etkisi hissedilmektedir. Bu beyitlerden biri de;

*Zamâne hâl-i Hindû-yı benefşe zînetin görsün
Nisâr itsün Sitânbûla Semerkand ü Buharayı*⁴²

Zamane (insanı) menekşe görünümlü siyah (Hintli) beninin süsünü görsün de İstanbul'a Semerkant ve Buhara'yı feda etsin, demektedir. Klasik Türk şiirinde sevgilinin güzellik unsurlarından biri olan ben, farklı benzetmelerin yanı sıra bu örnekte olduğu gibi rengi itibarıyla Hintliye ve yine menekşenin ortasında bulunan siyahlığa⁴³ benzetilmektedir. Şair, Semerkant ve Buhara şehirlerinin muhtemelen İstanbullu olan sevgilisinden ötürü İstanbul'a feda edilmesini istemiştir. Bâkî burada Hâfız'ın aksine Semerkant ve Buhara şehirlerinin değerini İstanbul'a nispetle düşürmüştür.

Benzer bir örneği Fatih Sultan Mehmed'de (v. 886/1481) de görmek mümkündür. Zira o da Hâfız'a nazire olarak kaleme aldığı beytinde,

*Eger ân gebr-i efrencî be-dest âred dil-i mâ-râ
Be-hâl-i Hindûyeş bahşem Sitanbûl u Kalâtâ-râ*⁴⁴

Şayet o Frenk kâfiri (sevgili), gönlümüzün muradını verirse onun Hintli (si-

³⁹ Rıdvan Canım, *Latîfî Tezkiretî's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 2000), 157.

⁴⁰ Emine Yeniterzi, "Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (Klasik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı-Prof. Dr. Turgut KARABEY Armağanı-)* 3/15 (2010), 323.

⁴¹ Geniş bilgi için bk. Mehmet Kanar, "Baki Divanındaki Farsça Şiirler", *Doğu Esintileri* 2 (2014), 1-40.

⁴² Sabahattin Küçük, *Bâkî Divânı (Tenkitli Basım)* (Ankara: TDK Yay., 2011), 36.

⁴³ Ayşe Çelebioğlu, "Klasik Türk Şiirinde Menekşe", *Atatürk Üniversitesi GSED* 37 (2016), 173.

⁴⁴ Muhammed Nur Doğan, *Fatih Divanı ve Şerhi (Metin, Nesre Çeviri ve Şerh)* (İstanbul: Yelkenli Yay., 2006), 250.

yah) benine İstanbul ve Galata'yı bağışlarım, der. Burada Semerkant ve Buhara şehirleri yerine İstanbul ve Galata'nın yer alması dikkat çekicidir. İstanbul'un fethi için büyük sıkıntılara katlanan Fatih'in sevgili uğruna bu kenti feda etmek istemesi de manidardır.

İstanbul'un Semerkant ve Buhara gibi İslam dünyası için önemli şehirler karşısında yüceltilmesi durumuna farklı şairlerde de rastlanmaktadır. Örneğin Helâkî (v. 983/1575?), İstanbul ve Galata'yı bir kere görse Mısır, Semerkant ve Buhara şehirlerini bir daha asla anmayacağını söyleyerek yine İstanbul ve Galata'yı Semerkant ve Buhara karşısında yüceltmış hatta yanına bir de Mısır'ı eklemiştir. Aslen Karamanlı olan ve İstanbul'a yerleşen Helâkî'nin zaten yaşadığı şehir olan İstanbul için neden böyle bir söz sarf ettiği düşüncesi akla gelmektedir. Şair, İstanbul'a yerleşmeden önce bu düşüncede olabilir yahut Âşık Çelebi'nin (v. 979/1572) verdiği bilgiden hareketle⁴⁵ gözlerinin görmeyişi onda, dünya gözü ile İstanbul ve Galata'yı bir kez daha görme isteğini uyandırmış olabilir:

Helâkî bir dahi görsem Sitanbul u Kalâtâyı

Ebed anmaz idüm Mısr u Semerkand u Buharayı⁴⁶

19. asırda İran'da yaşamış ve aslen Türk olan Hakîm-i Heydecî (v. 1346/1928), Türkçe şiirlerinden oluşan divanında yer alan beytinde Hâfız'dan farklı olarak sevgilinin beni değil saçları için bağışta bulunur:

Eger bu Türk benim gönlümü ala eline

Bağışlaram teline Erdebîl ü Halhal'ı⁴⁷

Buna göre şair, sevgilisi şayet onun gönlünü alırsa saçının teline Erdebîl ve Halhal'ı bağışlayacağını ifade eder. Burada Semerkant ve Buhârâ şehirlerinin yerini günümüz İran'ın Güney Azerbaycan bölgesinde yer alan Erdebîl ve hâlen bu eyalete bağlı şehirlerden Halhal'ın aldığı görülmektedir.

Sehî Bey (v. 955/1548) de model beyitten farklı olarak sevgilinin gönlü yerine öpücüğüne Semerkant ve Buhara şehirlerini bağışlayacağını ifade eder. Bu beyit aynı zamanda Semerkant isminin divan şairleri tarafından zaman zaman meyve anlamındaki *semer* ve şeker manasındaki *kand* kelimesi ile cinas yapılarak kullanılmasına da örnek teşkil eder. Şair, Semerkant ve Buhârâ şehirlerini – öpücüğüne teşekkür olarak- sevgilisine bahşeder. Bunu görenler ise sevgilinin dudagını tatlı bir meyveye öptürdüğünü söyler:

Bir bûsene şükrâne Buhara vü Semerkand

Gören didi bûs-ı lebünü viridi semer kand⁴⁸

Benzer bir kullanım Sünbülzâde Vehbî'de (v. 1224/1809) de görülmektedir. O, sevgilinin tatlı dudaklarından dökülen şeker sözlere karşılık Semerkant ve Kandehar şehirlerini bahşedeceğini söyler. Şair burada Buhara'yı zikretmemiş ve yeri-

⁴⁵ Es-Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi, *Meşâ'irü's-şu'arâ*, 235.

⁴⁶ Helâkî, *Divân (Tenkidli Basım)*, haz. Mehmed Çavuşoğlu (İstanbul: İÜEF Yay., 1982), 32.

⁴⁷ Sinan Cereyan, *Hakîm-i Heydecî ve Türkçe Şiirleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 290.

⁴⁸ Sehî Bey, *Sehî Bey Divânı*, haz. Hakan Yekbaş (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2020), 175.

ne Kandehar'ı koymuştur. Bugünkü Afganistan sınırları içerisinde yer alan Kande-
har, Semerkant isminde olduğu gibi divan şiirinde *kand* (*şeker*) kelimesi ile iştikak
ve cinas yapılarak kullanılmıştır.⁴⁹ Yine bu beyitte de şeker manasındaki *kand* ile
Semerkant isminde yer alan ve kent anlamına gelen *kand*⁵⁰ kelimelerinin ilişkilendirildiği görülür:

Şeker-güftârî-yi kand-i leb-i şîrînine Vehbî
*Semerkand ile mülk-i Kande-hâr'ı verdi şükrâne*⁵¹

Nigârî'nin (v. 1303/1886) aşağıda yer verilen beytinde, Hâfız'dan farklı olarak sevgilinin Hintli beninin kendisine değil hayaline Semerkant feda edilir. Bu da ilginç bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası şair, Hâfız'dan farklı olarak Semerkant ile bugünkü Özbekistan ve Türkmenistan sınırları içerisinde Harezmi bölgesini zikretmiş ve Buhara'ya yer vermemiştir:

Ger hâl kadar olsa ruhsârı hayâlimde
*Baş eylemek ehvendir Hârezmi Semerkandı*⁵²

Diğer beyitlerden muhteva ciheti ile farklı olsa da 16. asır şairlerinden Filibeli Vecdî'nin (v. 1008/1559) Sultan III. Mehmed'in (v. 1012/1603) cülusu münasebeti ile yazdığı şiirindeki beyte de yer vermek gerekir. Şair bu beyitte, Özbek Hanı'nın eşliğine baş eğmeyenler (itaat etmeyenler) senin en hakir kölene Semerkant ve Buhara'yı bahşeder, der. Şeybânî Hanlığı'nın yıkılışının ardından Özbeklerin başına geçen Astarhani sülalesi ve bu sülalenin ilk hanı Abdulbakî Muhammed Han'ın Osmanlı sultanı III. Mehmed'e mektup göndermesi, İran seferleri için yardım ve iş birliği talep etmesi kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır.⁵³ Şairin bu beyitte, Özbek Hanı ve III. Mehmed arasındaki söz konusu ilişkiye dikkat çektiği görülmektedir. Semerkant ve Buhara'nın Sultan III. Mehmed'in en değersiz kölesi uğruna bağışlanabileceği sözünden hareketle padişah yüceltilmek istenmiştir:

Eger baş egmez ise hân-ı Özbek âstânına
*Virür ednâ gulamuna Semerkand u Buhara'yı*⁵⁴

Çalışmamız boyunca model metnin konusuna uygun olarak daima sevgili uğruna bağışlanan Semerkant ve Buhara'nın bu beyitte sultanın kölesi için feda edilmesi dikkate değerdir.

Hâfız-ı Şîrâzî Dîvânı'nda yer alan üçüncü gazelin matla beytinin klasik Fars şiirinden klasik Türk şiirine uzanan nazirelerinin ortaya konulduğu çalışmamızda, araştırmalarımız sırasında ilginç bir örnekle de karşılaşmıştır. Son dönem şair ve devlet adamlarından Reşid Fânî'nin (v. 1930-32) hem divan şiiri hem de yeni Türk

⁴⁹ Özkan Uz, "Divan Şiirinde Kande-hâr", *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi* 2/24 (2020), 276.

⁵⁰ Yeniterzi, "Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri", 325.

⁵¹ Sünbülzâde Vehbî, *Sünbülzâde Vehbî Dîvânı*, haz. Ahmet Yenikale (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2017), 79.

⁵² Nigârî, *Nigârî Dîvânı*, haz. Azmi Bilgin (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2017), 408.

⁵³ Halil Ülker, "Osmanlı Özbekistan Siyasî İlişkileri (1514-1873)", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/4 (2019), 3991.

⁵⁴ Filibeli Vecdî, *Filibeli Vecdî Dîvânı*, haz. Hasan Kavruk-Bahir Selçuk (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2017), 59.

şiiiri tarzında yazdığı ve *Fânî Çiçekler* ismini verdiği eserinde *Şathiyyât* başlıklı şiirde şair, sevgilinin mahmur bakışları için Kilis'i bağışlar:

*Maçanın ikilisi,
Kör kandilimin isi;
Mahmûr bakışlarına
Bağışladım Kilis'i!*⁵⁵

Şair bu dördlüğün sonundaki dipnotta “Be hâl-i hindûyeş bahşem Semerkand u Buhârâ râ!” şeklinde Hâfız'ın matla beytindeki meşhur mısraya yer verir. Bu örnek, Hâfız-ı Şîrâzî'nin asırlar boyu şairler arasında dilden dile dolaşan matla beytinin divan şiiri dışında yeni Türk şiirine etkisini göstermesi bakımından da çarpıcı bir örnektir.

Sonuç

Hâfız-ı Şîrâzî'nin “اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را / به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را” beyti hem klasik Fars hem de klasik Türk şiirinde mühim bir şöhrete ulaşmış ve pek çok şair tarafından tanzir edilmiştir. Metnin klasik Fars şiirindeki nazirelerinde vezin ve kafiye konusunda zemin metne uyum gösterilirken aynı durum klasik Türk şiirinde görülmez. 15. asır şairlerinden Ahmed Paşa'dan başlamak üzere Sehî Bey, Bâkî, Avnî, Sünbülzade Vehbî, Filibeli Vecdî pek çok şaire ilham olan bu beyitte, yalnızca Avnî Farsça yazmış ve model metnin kafiyesine sadık kalmıştır. Onun dışındaki örnekler Türkçe nazmedilmiştir; model metindeki vezin ve kafiye birliğinin dışına çıkmıştır. Bu noktada nazirenin tanımlarından “konu birliğine” değinmek gerekir ki örneklerin çoğunda konu model metinle benzerdir. Üslûp ve söyleyiş bakımından ise şairlerin bir kısmı, zemin metnin kelime ve hayallerini aynı şekilde kullanarak nazireler ortaya koyarken bazısı da küçük veya büyük çaplı değişikliklere gitmiştir. Bu değişikliklerin başında model metinde yer alan sevgilinin benine mukabil; sevgilinin bizatihi kendisi, saçı yahut aşığa verdiği busesi yer almaktadır. Yine zemin metinde sevgilinin küçük ve siyah beni karşılığında Buhara ve Semerkant şehirlerinin yerine yahut yanına Harezm, Kandeher, Mısır gibi mekânların getirildiği görülür. Değişen bu mekânlar arasında İstanbul ve Galata'nın zikredilmesi, söz konusu metinlerin olduğu dönemin siyasî düşüncesinin bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Nitekim ilgili örneğin geçtiği beyitlerden birinin İstanbul fatihi Sultan II. Mehmed'e ait olması dikkate değerdir. Klasik Türk şiiri geleneğinde yazılmasa da Reşid Fânî'nin şathiyyesinden alınan örnekte Semerkant ve Buhara'nın yerine Kilis'in konulması ise ilginç bir kullanım şeklidir. İlgili dördlükte şairin Kilis ismine yer vermesi muhtemelen kafiye zarureti sebebiyledir.

Bu çalışma ile Hâfız'ın ünü çağları aşan matla beytinin gerek klasik Fars şiirinde gerek klasik Türk şiirinde yaygın bir etki bıraktığı, pek çok şairin bu metin merkezinde nazire kaleme aldığı anlaşılmıştır. Ayrıca klasik Türk ve Fars edebî ilişkileri arasındaki yakınlığın, Hâfız'ın Türk divan şairlerine etkisinin de ne denli

⁵⁵ Şevket Enes Samancıoğlu, *Reşid Fânî Hayatı ve Fânî Çiçekler Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 532.

güçlü olduğu görülmüştür. Benzer çalışmalarla İslam medeniyeti havzasında ortaya konulan bu iki büyük kültüre ait edebî malzemenin ve özellikle Hâfız-ı Şîrâzî'nin klasik Türk şiirine etkisinin karşılaştırmalı okuma ve araştırmalara tabi tutularak incelenmesi, bu şiirin inşa ve gelişim sürecini anlamaya katkı sunacaktır.

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

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

- Aksoyak, İsmail Hakkı. "Hafız Divanındaki İlk Beytin Osmanlı Edebiyatına Etkisi". *Bilig* 8 (1999), 99-104.
- Akün, Ömer Faruk. "Divan Edebiyatı". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/389-427. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Arminus, Vambery. *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*. çev. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Ses Yay., 1993.
- Ayan, Hüseyin. *Nesîmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. 2 Cilt. Ankara: TDK Yay., 2002.
- Birgören, Hamdi. "İki Şair: Hâfız-Fuzûli Karşılaştırması". *Turkish Studies* 8/8 (2013), 299-323. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.4693>
- Canım, Rıdvan. *Latîfî Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsîratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Cereyan, Sinan. *Hakîm-i Haydecî ve Türkçe Şiirleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Çavuşoğlu, Mehmed. "Kanunî Devrinin Sonuna Kadar Anadolu'da Nevâyî Tesiri Üzerine Notlar". *Gazi Türkiyat* 1/8 (2011), 23-35.
- Çelebioğlu, Ayşe. "Klasik Türk Şiirinde Menekşe". *Atatürk Üniversitesi GSED* 37 (2016), 161-182.
- Çiçekler, Mustafa. "Nazîre (Fars Edebiyatı)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/458. İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Derdiyok, İbrahim Çetin. *Cemali Hayatı Eserleri ve Divanı : İnceleme, Tenkidli Metin, Tıpkıbasım*. Cambridge: Harvard University, 1994.
- Devletşah. *Şair Tezkireleri (Tezkiretü's -Şu'arâ)*. çev. Necati Lugal. İstanbul: Pinhan Yay., 2011.
- Doğan, Muhammed Nur. *Fatih Divanı ve Şerhi (Metin, Nesre Çeviri ve Şerh)*. İstanbul: Yelkenli Yay., 2006.
- Durmuş, İsmail. "Nazîre (Arap Edebiyatı)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/455-456. İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Emîr Hüsrev-i Dihlevî. *Dîvân-ı Emîr Hüsrev-i Dihlevî*. Tahran: İntişârât-ı Cavidân-ı İlmî, 1345.
- Es-Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi. 2018. *Meşâ'irü's-şu'arâ*. editör Filiz Kılıç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Filibeli Vecdî. *Filibeli Vecdî Dîvânı*. haz. Hasan Kavruk-Bahir Selçuk. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2017.
- Hâfız-ı Şîrâzî. *Divan-ı Gazeliyât-ı Mevlânâ Muhammed Hâce Hâfız-ı Şîrâzî*. nşr. Halîl Hatîb-Rehber. Tahran: İntişarat-ı Safi Alişah, 1388.
- Helâkî. *Divân (Tenkidli Basım)*. haz. Mehmed Çavuşoğlu. İstanbul: İÜEF Yay., 1982.
- Kalpakhı, Mehmet. "Osmanlı Şiir Akademisi: Nazire". *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006.
- Kanar, Mehmet. "Baki Divanındaki Farsça Şiirler". *Doğu Esintileri* 2 (2014), 1-40.
- Karansadr. *ادبیات و هنر*. Erişim 06 Şubat 2023. <https://karansadr.wordpress.com/category/%d9%87%d9%86%d8%b1-%d9%88-%d8%a7%d8%af%d8%a8%db%8c%d8%a7%d8%aa/>
- Kartal, Ahmet. "Türk'ün Hafız Sevgisi Yahut Hafız Türk'e Ne Anlatır?" *Şiraz'dan İstanbul'a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*. 125-131. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2011.
- Konevî Mehmed Vehbî Efendi. *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1872.
- Köksal, Mehmet Fatih. "Nazirecilik Geleneği ve Lâmî". *Bursalı Lâmî Çelebi ve Dönemi*. ed. Bilal Kemikli - Süleyman Eroğlu. 191-201. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., 2011.
- Köksal, Mehmet Fatih. *Sana Benzer Güzel Olmaz -Divan Şiirinde Nazire-*. İstanbul: Büyüyenay Yay., 2018.

- Küçük, Sabahattin. *Bâkî Divânı (Tenkitli Basım)*. Ankara: TDK Yay., 2011.
- Mazıoğlu, Hasibe. "Fuzûlî'de Hâfız-ı Şîrâzî'nin Etkisi". *Eski Türk Edebiyatı Makaleleri*. 538-558. Ankara: TDK Yay., 2009.
- Muhammed Ali Fazl'-Alî. "karansadr.wordpress.com". *بیان دیدگاه — هنر و ادبیات*. Erişim 17 Nisan 2023. <https://karansadr.wordpress.com/2012/06/07/%D8%A7%DA%AF%D8%B1-%D8%A2%D9%86-%D8%AA%D8%B1%DA%A9-%D8%B4%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%B2%DB%8C-%D8%A8%D8%AF%D8%B3%D8%AA-%D8%A2%D8%B1%D8%AF-%D8%AF%D9%84-%D9%85%D8%A7/>
- Sâ'ib-i Tebrîzî. *Divân-ı Sâ'ib-i Tebrîzî*. thk. Amîr Firoozkoohî. Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1345.
- Samancıoğlu, Şevket Enes. *Reşid Fânî Hayatı ve Fânî Çiçekler Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Sehî Bey. *Sehî Bey Divânı*. haz. Hakan Yekbaş. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2020.
- Sûdî-i Bosnevî. *Şerh-i Divân-ı Hâfız (İnceleme-Tenkitli Metin)*. haz. İbrahim Kaya. 3 Cilt. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yay., 2020.
- Süheylî Ahmed b. Hemdem Kethudâ. *Süheylî Divânı*. haz. M. Esat Harmancı. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2017.
- Sünbülzâde Vehbî. *Sünbülzâde Vehbî Divânı*. haz. Ahmet Yenikale. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2017.
- Sürûfî. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, OE_Yz, 0582.
- Şehriyâr-ı Tebrîzî. *Külliyât-ı Şehriyâr-ı Tebrîzî*. Tahran: Hayyâm Yayınevi, 1336.
- Şem'î. *Şerh-i Divân-ı Hâfız*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Bel_Yz_B, 0068.
- Şu'ûrî, Hasan Efendi. *Ferheng-i Şu'ûrî*. 4 Cilt. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yay., 2019.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2006.
- Tarlan, Ali Nihat. *Ahmet Paşa Divanı*. Ankara: Akçağ Yay., 1992.
- Taş, Bünyamin. "Hâfız Şârihlerine Göre Şîrazlı Türk". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 1/8 (2019), 262-274.
- Uz, Özkan. "Divan Şiirinde Kandeher". *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi* 2/24 (2020), 267-284.
- Ülker, Halil. "Osmanlı Özbekistan Siyasî İlişkileri (1514-1873)". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/4 (2019), 3977-4006.
- Yavuz, Kemal. "Türk Şiirinde Nazire". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10 (2013), 359-424.
- Yeniterzi, Emine. "Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (Klasik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı -Prof. Dr. Turgut KARABEY Armağanı-)* 3/15 (2010), 301-334.
- Yılmaz Vurgun, Seda. "Buhara Emirliğinin İki Önemli Şehri: Buhara ve Semerkand". *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2016), 138-157.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2023

Cumhuriyet Dönemi Cerrâhî Bestekârlar

Cerrahi Composers Of The Republic Period

Mustafa Asım Akkuş 

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Müsiki Devlet Konservatuvarı, Türk Din Müsiki Ana Sanat Dalı

Assoc. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkish Music State Conservatory, Department of Turkish Music, Turkish Religious Music Main Art Branch

Ankara / Türkiye

mustafaasimakkus@aybu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-5327-6017>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1360933

Cite as / Atıf: Akkuş, Mustafa Asım. "Cumhuriyet Dönemi Cerrâhî Bestekârlar". *Marife* 23/2 (2023) 471-496. <https://doi.org/10.33420/marife.1360933>

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 16.09.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 07.12.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2023

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 Tradition of Turkish Religious Music in Cerrâhîlik and the Cultural Continuity of Tekke Music" (Sivas Cumhuriyet University, Social Sciences Institute, 2021, Sivas). / Bu makale "Cerrâhîlik'te Türk Din Müsiki Geleneği ve Tekke Müsiki'sinin Kültürel Devamlılığı" başlıklı doktora tezinden (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021, Sivas) yararlanılarak hazırlanmıştır.

e-ISSN: 2630-5550

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

Cumhuriyet Dönemi Cerrâhî Bestekârlar

Özet

Tekke mûsikîsinin birçok formu yüzyıllar boyu tekkelerde okunmuş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Bu formların icrâsının yapıldığı en aktif ve mâhir tekkelerden birisi de Cerrâhî Tekkesi'dir. Halvetî tarikatının bir kolu olan Cerrâhîlik, mûsikî alt yapısı bakımından gelişmiş tekkelerden birisidir. Âsitâne olarak İstanbul Fatih'te Karagümrük mevkiinde bulunan Cerrâhîler yüzyıllar boyunca faaliyet göstermiş ve sadece İstanbul değil birçok ilde de şubeleri açılmış, tasavvuf erbabı tarafından kabul görmüştür. Örneğin Sakarya, Bursa, Ankara bunlardan başlıcaları olarak kabul edilmektedir. Cerrâhîlik, aynı zamanda Amerika başta olmak üzere birçok farklı ülkede de kabul görmüş ve şubeleri açılmıştır. Tekke ve zâviyelerin kapatılmasından sonra Cerrâhîlik kültürünü yaşatmak, mûsikîsi ve folklorunu uygulamak için Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı kurulmuştur. Bu vakıfta ilahi formu başta olmak üzere birçok Türk din mûsikîsi formu okunmuş ve bu formlar meşkler sayesinde yayılmış ve icrâ edilmiştir. Meşkler, yeni ilahilerin üretilmesine teşvik etmiş ve yeni bestekârların yetişmesine vesile olmuştur. Meşkler genellikle pazartesi günü yapılmaktadır. Pazartesi meşkleri, pazartesi günleri belirli makamlarda takımlar hazırlanarak ya da karma takımlar şeklinde birbirine yakın makamlarda ilâhilerin icrâ yapıldığı meşkler olarak bilinmektedir. Cumhuriyet dönemi öncesi hafta gecesi denilen zikir pazartesi öğleden sonra yapılmakta idi. Cumhuriyet döneminden sonra memuriyetin mesâi saatlerine denk gelmesi sebebiyle zikrin yapıldığı zamanı Fahreddin Erenden tarafından pazartesi akşam olarak değiştirilmiştir. Muzaffer Ozak zamanında ise perşembe akşamına alınmıştır. Fakat Nureddin Cerrâhî'den beri pazartesi günü zikrin yapıldığı gün olması sebebiyle de ona hürmeten pazartesi meşk gecesi olarak belirlenmiştir. Pazartesi meşkleri Fahredin Erenden'in vefât etmesinden sonra 1967 senesinde Muzaffer Ozak ile birlikte başlamıştır. Arşiv kayıtlarındaki ses kayıtları ise 1980'lerden itibaren vakıf arşivinde bulunmaktadır. Meşkte ilâhilere sazlar da eşlik etmektedir. Kanun, ney, kudüm, halîle, dâire, bendir gibi sazları icrâ eden sâzendeler meşkte hazır bulunur. Yapılan meşklerde geçilen eserler, perşembe gecesi folkloru yaşatmak için yapılan zikirde de icrâ edilir. Bu sebeple pazartesi meşkleri perşembeye hazırlık olarak prova mâhiyeti de taşımaktadır. Meşklerin, internet ortamında da 1996 senesinden itibaren istifâdeye sunulan 189 kaydı bulunmaktadır. 2003 senesinden beri meşkleri kaydetmeye gayret eden Ömer Çolakoğlu ile yapılan mülâkatta 60'a yakın makamın bu meşklerde geçildiği ifade edilmiştir. Meşklerin repertuarı, içinde bulunulan haftanın ya da ayın özelliğine göre belirlenir. Örneğin şeyh efendilerin vefâtının olduğu haftalar şeyh efendilerin şiirleri ya da besteleri repertuvara konulur. Mübârek aylar ve gecelerde ise o aydan bahseden güftelerden bestelenmiş eserler tercih edilir. Meşkler şeyh efendilerin işâret etmesiyle son bulmakta ve ardından çay ikram edilerek sohbet edilmektedir. Meşkler, birçok farklı makamda geçilen repertuar sebebiyle Türk din mûsikîsi ve tekke mûsikîsi alanına merakı olan öğrencilerin ve mûsikîşinasların istifâde ettiği sanat meclisleri olmuştur. Meşkler içerisinde aktif olarak okunan ilahiler sebebiyle Türk din mûsikîsi repertuarı anlamında zengin bir içeriğe sahip bir tekke ortaya çıkmıştır diyebiliriz. Bunu mûsikî altyapısı güçlü olan bestekârlar sağlamıştır. Cumhuriyet dönemi öncesinde Eyyübi Mehmet Efendi (ö.1266/1850) ve Eğrikapılı Şeyh Mehmet Efendi (ö.1317/1900) gibi bestekârların ismi bilinse de Cumhuriyet Dönemi sonrası meşklerin sistemleşmesiyle de paralel olarak bestekâr sayısı artmış ve Türk din mûsikîsine yeni besteler kazandırılmıştır. Bu araştırma ile Cumhuriyet Dönemi sonrası Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'na üye olan bestekârların isimlerinin ve sayılarının tespit edilmesi, yapmış oldukları bestelerin türleri ve eser sayılarının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Yapılan çalışma neticesinde Cumhuriyet döneminde vefât eden 14 bestekârın 347 eserine, yaşayan 35 bestekârın ise 2021 yılı itibâriyle 1017 eserine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Mûsikîsi, Tekke Mûsikîsi, Cerrâhî, Bestekâr, Tasavvuf

Jerrahi Composers of The Republic Period

Summary

Many forms of lodge music have been sung in lodges for centuries and have reached to the present day. One of the most active and skillful lodges where these forms are performed is the Jerrahi Lodge. Jerrahism, as a subsection of the Halveti sect, is one of the prominent dervish lodges in terms of musical infrastructure. Jerrahis, who are located in the Karagümrük in Fatih-Istanbul, has been active for centuries, has opened branches not only in Istanbul but also in many other cities, and has been accepted by Sufi scholars. For example, Sakarya, Bursa and Ankara are considered to be the main branches. Jerrahism has also been accepted and branches have been opened in many different countries, particularly in America. After the closure of lodges and zawiya in Turkey, Turkish Sufi Music and Folklore Research and Memorial Foundation was established in order to keep the Jerrahism culture alive and practice its music and folklore. In this foundation, many forms of Turkish religious music, particularly the hymn form, were sung and these forms were disseminated and performed through meshk practices. Meshks encouraged the production of new hymns and led to the training of new composers. Meshks are usually held on Mondays. Monday meshks are known as the meshks where hymns are performed by preparing a collection of pieces from specific maqams or mixed maqams with similar structure. Before the Republic period, dhikr, which was called week night, was performed on Monday afternoon. After the Republic period, the time of dhikr was changed to Monday evening by Fahreddin Erenden, as it coincided with the working hours of the civil service. In Muzaffer Ozak's time, it was changed to Thursday evening. However, Monday evening has been designated as the meshk night out of respect for Nureddin Cerrâhî, since Monday has been the day of dhikr since his time. Monday meshks commenced with Muzaffer Ozak in 1967, after the death of Fahreddin Erenden. The audio recordings in the archive records have been in the foundation archives since the 1980s. Instruments also accompany the hymns in meshk. Instrumentalists who perform instruments such as Qanun, Ney, Kudum, Halîle, Dâire and Bandir are present in the meshk. The pieces performed in the meshks are also performed in the dhikr held on Thursday night to keep the folklore alive. For this reason, Monday meshks also serve as rehearsals in preparation for Thursday. There are 189 records of meshks available on the internet since 1996. In the interview with Ömer Çolakoğlu, who has been trying to record the meshks since 2003, it was stated that nearly 60 maqams were performed in these meshks. The repertoire of meshks is determined according to the characteristics of the current week or month. For example, in the weeks of the death of Sheikh Effendi, poems or compositions of Sheikh Effendi are added to the repertoire. In holy months and nights, pieces composed with lyrics mentioning that month or night are preferred. Meshks are finished after Sheikh Effendi points it out, then tea is served, and conversation is held. Meshks have become art gatherings where students and musicians who are interested in Turkish religious music and lodge music benefit from thanks to the repertoire arranged from many different maqams. We can say that a lodge with a rich content in terms of Turkish religious music repertoire has emerged due to the hymns that are actively recited in the meshks. This was achieved by composers with strong musical backgrounds. Although the names of composers such as Eyyübi Mehmet Efendi (d.1266/1850) and Eşrikapılı Şeyh Mehmet Efendi (d.1317/1900) were known before the Republic period, the number of composers increased in parallel with the systematization of the meshks after the Republic period and new compositions were introduced to Turkish religious music. This research aims to determine the names and numbers of composers who are members of Turkish Sufi Music and Folklore Research and Memorial Foundation after the Republic period, and to determine the types and number of compositions they made. As a result of the study, 347 works of 14 composers who passed away during the Republic period and 1017 works of 35 living composers as of 2021 were reached.

Keywords: Turkish Religious Music, Lodge Music, Jerrahi, Composer, Sufism

Giriş

Tekkeler, şeyhin yönetiminde dervişlerin zikirle meşgul oldukları, kişiyi rûhen ve ahlâken olgunlaştırdığı kabul edilen mekânlar olarak bilinmektedir. Tekkeler, zikirde ve diğer ibâdetlerde şiir ve mûsikîden istifâde etmişlerdir. Mûsikîyi etkili şekilde kullanan tekkelerden birisi olma özelliğini taşıyan Karagümrük'teki Cerrâhî Tekkesi, birçok mûsikîşinas ve bestekâr yetiştirmiş olup mûsikîde adını ön sıralara yazdırmıştır. Nûreddin Cerrâhî tarafından kurulmuş olan bu tekkenin mûsikî ile ilişkisi önem arz etmektedir.

Tekke ve zaviye kanunundan sonra son şeyh Fahreddin Erenden'e kadar tekke vazifesini devam ettiren Cerrâhîlik daha sonra dernek ve vakıf olarak kültürel olarak devamlılığını sürdürmüştür. İlk olarak Nureddin Camii ve Türbesini Koruma Derneği kurulmuş, faaliyetler dernek vesilesiyle devam etmiştir. Daha sonra camilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'na geçmesiyle birlikte Nureddin Türbesini Koruma Derneği olarak ismi değişmiş ve 2001 yılında dernek fesh olmuştur.¹ Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı ise 1981 yılında Muzaffer Ozak tarafından kurulmuştur.²

Bu çalışmada Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'na üye bestekârların biyografilerine ve besteledikleri eser sayılarına yer verilmiştir. Bu çalışmanın detayı 2021 yılında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünden tamamlamış olduğumuz "Cerrâhîlik'te Türk Din Mûsikîsî Geleneği ve Tekke Mûsikîsinin Kültürel Devamlılığı" konulu doktora tezinde mevcuttur.³

1. Cumhuriyet Dönemi Cerrâhî Bestekârlar

Cerrâhîlik geleneğinde Cumhuriyet dönemi bestekârlar incelenirken vefâtı Cumhuriyet döneminde olan bestekârlar da ilâve edilerek bir tasnif yapılmıştır. Bu vesîleyle doğumu Cumhuriyet dönemi öncesi olsa da mûsikî hizmetleri Cumhuriyet döneminde olan Cerrâhî geleneğe bağlı bestekârlar incelenmiş ve kısa biyografilerine yer verilmiştir. Yapılan tasnifte 1925 tekke ve zâviyelerin kapatılması kanunundan Türk Tasavvuf Mûsikîsî ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nın kuruluşu sürecine ve 2023 yılına kadar gelen süreç içerisinde Cerrâhîlik geleneğine bağlı bestekârların birçoğu araştırılmıştır. Vefât eden bestekârlar ölüm tarihlerine göre, yaşayan bestekârlar doğum tarihlerine göre sıralanmıştır.

1.1. Vefât Eden Bestekârlar

Bu kısım Cumhuriyet döneminden önce doğmuş fakat Cumhuriyet döneminde yaşamış olan bestekârlardan itibâren başlanmıştır. Vefât eden bestekârların yakınlarından elde edilmiş notalar ve arşiv taramaları neticesinde toplam 347 ese-

¹ Tuğrul İnançer, "Mülâkât" 05/08/2021.

² Fulya Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrâhîler* (İstanbul: Hil Yayınları, 1990), 49.

³ Mustafa Asım Akkuş, *Cerrâhîlik'te Türk Din Mûsikîsî Geleneği ve Tekke Mûsikîsinin Kültürel Devamlılığı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2021), 113-213.

re ulaşılmıştır.

1.1.1. Hüseyin Tolan (ö. 1976)

1910 senesinde Selânik'te doğan Hüseyin Tolan'ın babası Karanfilzâde Bekir Efendi, Annesi Safiye Hanım'dır. 1924 senesinde nüfus mübâdelesini sebebiyle Türkiye'ye ailesi ile birlikte göç eden Tolan, evvelâ Altunizâde'de ikâmet etmiş daha sonra Karagümrük'e yerleşmiştir. Beyazıt Camii İmamı İsmail Atay'dan hâfızlığını tamamlayan Tolan, hıfzını otuz yaşından sonra tamamladığını ifâde etmiştir.⁴ Tolan, cami mûsikîsine vâkıf birisi olarak bilhassa Kur'ân-ı Kerîm kıraatı, mevlid, kaside ve diğer formlarda kendini yetiştirmiştir. İlk mûsikî hocası Ali Rıza Şengel olan Tolan, Refik Fersan, Münir Nurettin Selçuk, Refik Talat Alpman'dan nazariyât dersleri almıştır. Süleymâniye Camii Baş Müezzini Hâfız Kemâl'den camii mûsikîsi dersleri alan Tolan, mevlid ve gazel tavrı konusunda Hâfız Kemal'den istifâde etmiştir. İstanbul Belediyesi Mezarlık Müdürlüğü İmam Hatipliği görevinin yanı sıra 1970 yılında Mahmutpaşa Gürün Hanı'nda da imamlık vazifesini sürdürmüştür. Aynı zamanda ayakkabıcılık yapan ve Kapalıçarşı'da dükkanı olan Tolan, son zamanlarına kadar evinde dînî mûsikî meşk etmiş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Hüsnü Yetişken, Dursun Çakmak, Ahmet Muhtar Gölge, İzzet Eskidemir gibi isimler kendisinden istifâde etmiştir. Hüseyin Tolan 23 Ocak 1976'da Karagümrük'teki evinde vefât etmiştir. Topkapı'daki Çamlık Mezarlığına defnedilmiştir.

Hüseyin Tolan, 1939 yılında bestekârlığa başlamış ve "bekirzâde" mahlasını şiirlerinde kullanmıştır. Tolan'ın Türk din mûsikîsi bestelerinin sayısı 9 ilâhi, 3 tevşih olmak üzere 12'dir.⁵

1.1.2. Nezh Tolan (ö.1992)

Hâfız Nezh Tolan 1940 senesinde Karagümrük Beyceğiz Mahallesi Molla Bey Konağı'nda dünyaya gelmiştir. İlkokulu Ahmet Rasim Paşa Okulu'nda bitirdikten sonra Sarı Hoca lakabıyla bilinen Beyazıt Camii İmamı Hâfız İsmail Efendi'den hâfızlığını bitirmiştir.⁶ Babası Hâfız Hüseyin Tolan'dan ilk mûsikî derslerini meşk etmiştir. Babasının yakın arkadaşları olan Sadettin Kaynak ve Münir Nureddin Selçuk gibi meşhur mûsikîşinaslar salı ve perşembe akşamları evlerine gelmişlerdir. Bu vesîleyle Nezh Tolan hem babası hem de mûsikîşinas üstatlardan istifâde etmiştir.

Babası Hâfız Hüseyin Tolan, Muzaffer Ozak'a bağlı olup aynı şekilde oğlunu da Muzaffer Efendi'nin himâyesine teslim etmiştir. Muzaffer Efendi ile Amerika seyahatleri yapan Nezh Tolan Kapalı çarşıdaki Fevkânî Mescidi'nde vefâtından sonra Muzaffer Ozak'ın fahrî olarak imamlık yaptığı yerde 1986-1991 yıllarında hutbe okuyup namaz kıldırıştır. 24 Mart 1992 tarihinde vefât etmiş, Silivrikapı

⁴ Fatih Koca, *Hafız Mûsikîşinaslar (Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçiş Dönem)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 136.

⁵ Cumhur Enes Ergür, *99 Bestekârdan İlâhiler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 72.

⁶ Nağme-i Aşk, "Hafız Nezh Tolan", (Erişim 27 Aralık 2023).

Kabristanı'na defnedilmiştir.⁷

Babası ve devrin önemli mûsikîşinaslarından yetişmiş olan Nezih Tolan'ın iki tane ilâhi formunda bestesi vardır.⁸

1.1.3. Arif Hikmet Gökoğlu (ö.1995)

Arif Hikmet Gökoğlu 2 Mart 1934'de Bolu'nun Mengen ilçesinde dünyaya geldi. Babası Haşim Bey, annesi Huriye Hanım'dır. Hâfızlığını dokuz yaşında tamamlayan Gökoğlu, Sadettin Kaynak, Tahir Karagöz ve Emin Ongan gibi üstatlardan Üsküdar Mûsikî Cemiyeti'nde dersler aldı. Mûsikî meşk etti. Daha sonra Muzaffer Ozak ile tanıştı ve ona intisâp etti. 29 Nisan 1995 tarihinde vefât etti. Maltepe Başbüyük mezarlığına defnedildi.

Arif Hikmet Gökoğlu zikir meclislerinde okumuş olduğu kaside, ilâhi ve mersiyeler ile de bilinmektedir. Kendisi uzun yıllar Sebilci Hüseyin Efendi'den istifâde etmiş, tavır açısından onun yolunu izlemiştir. Bu sebeple tavır açısından hocasına en çok benzeyenlerden birisi olarak kabul edilir. Okumuş olduğu mevlid, ilâhi ve kasîde kayıtları Türk Tasavvuf Musikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı arşivlerinde mevcuttur. Gökoğlu, hem mûsikî hem de edebiyatta kendisini yetiştirmiş ve Türk Din Mûsikîsi formlarında üç ilâhi bestelemiştir.⁹

1.1.4. Kemal Tezergil (ö.1996)

1926 yılında Bursa'da dünyaya gelen Tezergil'in babası Mustafa Sabri, annesi Hikmet Hanım'dır. Küçük yaştan itibaren dayısı Muzaffer Ozak'ın himâyesine giren Tezergil, hâfızlığını Köse Ömer Efendi'de yapmış, ta'lim ve kıraat derslerini de Enderûnî İsmail Efendi ve Mehmet Arıtekin'den almıştır. İlk mûsikî eğitimini Hulûsi Gökmenli ve Cahid Gözkan'da yapmıştır. Ardından Sadettin Heper'in öğrencisi olmuş ve mevlevî âyinlerini ondan meşk etmiştir. Dayısı Muzaffer Ozak ile yurtdışı seyahatlerine gitmiştir.¹⁰

Kemal Tezergil'in 1993 tarihinde kansere yakalandığı tespit edilmiştir. Daha sonra ameliyât olmuş fakat hastalığı için şifâ bulunamamıştır. Ameliyât sonrası ayağa kalkamamış son yıllarını yatakta hasta olarak geçirmiştir. 15 Kasım 1996'da vefât etmiş, cenâze namazı Fatih Camii'nde duâhân Adem Erim tarafından kıldırılmış ve Silivrikapı Seyit Nizam Kabristanına defnedilmiştir.¹¹

Türk din mûsikîsi formlarının ekseriyetinde nev-i şahsına münhasır bir icrâ kabiliyetine sahip olan Tezergil, mevlid ve kaside formlarında hem tavır hem de icrâ açısından örnek alınan bir mûsikîşinastır. Bununla birlikte tekke mûsikîsinde zikir esnâsında kelime-i tevhid bölümünde perde kaldırma konusunda pek az kişinin icrâ edebileceği bir kâbiliyete sahiptir. Yukarıdaki bölümlerde de zikredilen başlangıcı bir rivâyete göre de Buhûrîzâde Mustafa İtrî ile başladığı ka-

⁷ Mustafa Asım Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 129.

⁸ Nağme-i Aşk, "Hafız Nezih Tolan".

⁹ Nağme-i Aşk, "Arif Hikmet Gökoğlu", (Erişim 27 Aralık 2023).

¹⁰ Ahmet Hasipek, *Hafız Kemal Tezergil'in Hayatı ve Eserleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2019), 12.

¹¹ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 131.

bul edilen kadîm bir İstanbul geleneği Enderûn usûlü terâvih tertibine de vâkîf olan Tezergil, Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nda da ramazan aylarında Enderûn usûlü terâvih tertibininin tatbîkîni yıllarca yapmıştır. Tezergil, mûsikî birikimiyle birçok besteler yapmıştır. Ekseriyeti ilâhî formunda olan besteleri dışında Tezergil'in Nihâvend Mevlevî Âyin-i Şerif bestesi de mevcuttur.¹²

1.1.5. Selahattin Demirtaş (Salahî Dede)-(ö. 1997)

Selahattin Demirtaş 1912 senesinde İstanbul'da Kasımpaşa'da doğdu. Babası Hüsamettin Efendi, annesi Şerîfe Hanım'dır. Ablası Şaziment Hanım'ın kânûnî ve musîkîşinas olması dolayısıyla mûsikîye küçük yaştan itibaren ilgi duymuştur. Bununla birlikte küçük yaştan itibaren babasıyla birlikte tekkelere gitmiş ve tekke kültürünün alt yapısıyla yetişmiştir.

Selahattin Demirtaş, 1948 senesinde Muzaffer Ozak'ın Aksaray Süpürgeci Han'daki kitap dükkanında muhâsabeci olarak çalışmaya başlamıştır. Bu süre zarfında Muzaffer Efendi'nin ramazanda Süleymâniye Camii'nde yapmış olduğu Enderûn usûlü terâvih tertibine katılma ve müezzinlik yapma imkânı bulmuş ve bu vesîleyle kendisini dînî mûsikî alanında da yetiştirmiştir.¹³

Demirtaş, 1958 yılında Cerrâhî Âsitânesi son şeyhi Fahrettin Efendi'nin mânevî terbiyeleri altına girmiştir. 1960 senesinden 1978'e kadar Konya'da Şeb-i Arûs ihtifâllerine âyinhân olarak katılmıştır. 1967 senesinde Muzaffer Ozak'ın isteği üzerine Nureddin Cerrâhî Camii ve Türbesini Koruma Derneği'nde ve ardından Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı binasında pazartesi günleri meşklerinde ilâhiler ve kıyâm kelime-i tevhîdi meşk etmiştir. Demirtaş kalp krizi geçirmiş ve 5 Mart 1997 Çarşamba günü dâr-ı bekâyâ irtihâl etmiştir.¹⁴

1970 senesinden itibaren edindiği mûsikî birikimi ile ilâhiler besteleyen Demirtaş, bestelerinin özgün olması sebebiyle Safer Dal tarafından "Salâhî Dede" unvânı verilmiştir.¹⁵ 37 tane ilâhî bestesi olan Demirtaş'ın besteleri vakıf bünyesinde okunmakta olup birçoğu dillere pelesenk olmuş eserlerdir.¹⁶

1.1.6. Zeki Altun (ö. 1999)

Zeki Altun, 1920 senesinde İstanbul'un Vefâ semtinde doğdu. Beş yaşında Kur'ân ta'limine başlayan Altun, altı aylık süre zarfında hâfızlığını tamamladı. Hâfız Hasan Akkuş ve Hafız Ahmet Artar ile Kur'ân tahsîlini devam ettirdi. Mevlid ve ilâhileri Hâfız Kemâl ile meşk eden Altun, Sadettin Kaynak, Ali Rıza Şengel, Beşiktaşlı Hafız Rıza Efendi'den de lâ dînî mûsikî formlarından beste, semâî ve fasılları meşk

¹² Hasipek, *Hafız Kemal Tezergil'in Hayatı ve Eserleri*, 70-72.

¹³ Ergür, *99 Bestekârdan İlâhiler*, 74.

¹⁴ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 134.

¹⁵ Cumhuriyet Enes Ergür, *"Salâhî Dede" Salahaddin Demirtaş Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 22.

¹⁶ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 136.

etti. Bu süre zarfında Sâdettin Heper, Cevdet Çağla, Sadi Hoşses, Necmi Rıza Ahıs-kan, Hulusi Sesigür gibi isimlerle beraber çalışarak mûsikî bilgilerini geliştirdi ve pekiştirdi.

Türkiye Hâfızlar ve Mevlidhânlar Cemiyeti kurucularından olan, aynı zamanda başkan ve başkan yardımcılığı da yapmış olan Hâfız Zeki Altun, bu cemiyette birçok mevlid, ilâhi ve fasılların meşk edildiği programlar tertip etti. 1992 senesinde bu cemiyetten sağlık problemleri dolayısıyla ayrıldı.

Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'ndaki birçok meşklere de katılan Altun, birçok hâfız ve mûsikîşinas arkadaşını vakıfla tanıştırmış bu meşklere istifâde etmesini sağlamıştır. Birçok ülkede Türk din mûsikîsi ile ilgili programlara katılan Altun, Almanya, Fransa, Belçika, Hollanda, Malezya, Amerika ve Mısır'a mevlid okumak için gitmiştir. 1965 ve 1980'li yıllar arasında Süleyman Çelebi'nin vefâtının sene-i devriyesinde Bursa'ya gitmiş Kur'ân ve mevlid okumuştur.¹⁷

Zeki Altun'un ağırbaşlılığı ve vakur duruşuyla sevilen bir şahsiyet olduğu ifâde edilmektedir.¹⁸ Kur'ân'a ve mûsikîye hizmet etmiş ve günümüze kadar ulaşmış 76 dînî mûsikî bestesiyle Türk din mûsikîsi repertuarına katkıda bulunmuş mütemâyiz bir şahsiyettir. 8 Eylül 1999 tarihinde vefât etmiş ve Eski Kozlu mezarlığına defnedilmiştir.¹⁹

1.1.7. Aslan Heggür (ö. 2001)

Aslan Heggür, 09 Aralık 1934'te Bursa'da dünyaya gelmiştir. Asıl ismi Alparslan olan Heggür'ün babasının adı Ferit, Annesinin adı İrfan'dır.²⁰ İlköğrenimini tamamladıktan sonra ailesiyle birlikte Ankara'ya yerleşmiştir. 1960 senesinde Ankara Radyosu'nu sâzende olarak kazanan Heggür, 1966 da İstanbul Radyosu'na tâyinini isteyerek İstanbul'a yerleşmiştir. İstanbul'da Radyo'da görev yaptığı sıralarda oğlunun hastalanıp vefât etmesinden oldukça etkilenen Heggür, görevinden ayrılmıştır. Özel olarak çalışmasına devam eden Heggür, 1987'de tekrar İstanbul Radyosu'na geri dönmüş ve 1998'e kadar bu görevini sürdürdükten sonra emekli olmuştur. Aslan Heggür, küçük yaştan itibaren mûsikî ile iç içe olmuş ve on üç yaşından itibaren fasıl topluluklarına katılmış, Kadri Şençalar, Feyzi Aslangil, Necdet Gezen, Can Akşit ve daha birçok mûsikîşinas ile aynı sahneyi paylaşmıştır.²¹

Radyo yıllarında birçok yurtdışı konserine de katılmış olan Heggür, Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'yla tanışmış ve buradaki meşklere katılmaya özen göstermiştir. Vakfın o senelerdeki başkanı Muzaffer Ozak'a olan muhabbeti tasavvuf mûsikîsine yaklaşmasını sağlamıştır. Muzaffer Efendi'den sonraki vakıf başkanı Safer Dal'ın teşvikiyle vakfın arşivinde bulunan

¹⁷ Cumhuriyet Enes Ergür, *Zeki Altun Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı Yayınları, 2004), 8.

¹⁸ Ergür, *Zeki Altun Hayatı ve Eserleri*, 9.

¹⁹ Ergür, *99 Bestekârdan İlâhiler*, 82.

²⁰ Ömer Akyol, *Aslan Heggür'ün Hayatı ve Mûsikî Çalışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2011), 13.

²¹ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 141.

ses kayıtlarının notaya alınmasında ciddi emekleri olmuştur. Bununla birlikte vakıf bünyesinde yurtdışı konserlerine katılmış ve tasavvuf mûsikîsine icrâsıyla hizmet etmiştir. Hepgür 20 Mart 2001 tarihinde Tarabya’da vefât etmiş, cenâzesi Karacaahmet Mezarlığına defnedilmiştir. Aslan Hepgür, Türk din mûsikîsine 41 eser kazandırmıştır.²²

1.1.8. Şerif Dedeoğlu (ö. 2007)

Dedeoğlu,1932 senesinde İstanbul’da dünyaya geldi. Küçük yaşlardan itibaren mûsikîyle tanıştı. Saim Özsoy ve Naci Tektel mûsikî hocalarıydı. Kanun sazında küçük yaştan itibaren başarılı oldu.²³ Daha sonraları fasıl heyetinin vazgeçilmezi oldu. Kanun sazının icrâsı gibi yapımı ile ilgili de eğitim aldı. Kanun ve yaylı tambur gibi saz aletlerini yaparak imzasını attı. Amerika’dan aldığı davet üzerine Türkoloji Enstitüsü’nde çalışmaya başladı.1973 senesinde Türkiye’ye döndü. Türk Tasavvuf Mûsikîsine ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı sayesinde dînî mûsikî sahasıyla ilgili çalışmalar yaptı.²⁴

Dört çocuğu olan hepsi de müzisyen olan Şerif Dedeoğlu, 6 Haziran 2007’de vefât etti. Dedeoğlu, 5 ilâhi besteleyerek dînî mûsikî repertuarına eserler kazandırdı.²⁵

1.1.9. Metin Alkanlı (ö. 2007)

1946 senesinde Bulgaristan Ruscuk kentinde doğdu. Türkiye’ye ailesi ile birlikte gelen Alkanlı, ilköğrenimini Gaziosmanpaşa’da, Ortaokulu Rami Ortaokulu’nda, Liseyi de Eyüp Lisesi’nde bitirdi. İlkokul yıllarından itibaren müziğe ilgisi olan Alkanlı batı müziği ile ilgili saz enstrümanları ile alakadar oldu ve gitar, saksofon ve trompet gibi sazları kendi gayretleriyle öğrendi.²⁶

Dînî mûsikîye ilgisi Ahmet Özhan ile tanışmasından sonra oldu. Ahmet Özhan, Metin Alkanlı’yı Safer Dal ile tanıştırdı. Bu tanışmadan sonra hayatında tamamen yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Safer Dal’ın güftelerini besteledi. Ahmet Özhan’ın Güldeste 1-2-3 albümlerini aranjelerini ve yönetmenliğini yaptı. 39 ilâhi bestesi olan Metin Alkanlı 20 Eylül 2007’de vefât etti.²⁷

1.1.10. İsmail Hakkı Özkan (ö. 2014)

İstanbul’un Sultanahmet semtinde 15 Nisan 1941’de doğan İsmail Hakkı Özkan’ın annesinin adı Zehra, babasının adı Aziz’dir.²⁸ Çocukluk yıllarında radyodan Hakkı Derman, Sâdi Işılay, Necâti Tokyay, Emin Ongan gibi isimlerin fasıl kayıtlarını dinleyerek büyüyen Özkan, bu vesileyle Türk Müziğine bağlandı. Yenikapı

²² Ergür, 99 *Bestekârdan İlâhiler*, 104.

²³ Ergür, 99 *Bestekârdan İlâhiler*, 100.

²⁴ Akkuş, *Cerrahilik’te Dini Musiki*, 144.

²⁵ Ergür, 99 *Bestekârdan İlâhiler*, 100.

²⁶ Ergür, 99 *Bestekârdan İlâhiler*, 124.

²⁷ Akkuş, *Cerrahilik’te Dini Musiki*, 145.

²⁸ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikîsine Nazariyât ve Usûlleri Kudüm Velveleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), 1.

Mevlevîhânesinin son dervişlerinden olan Osman Dede'nin teşvikiyle Neyzen Gavsi Baykara ile tanışan Özkan, kudüm, ney, nazariyât, prozodi, edebiyat konularında kendisinden istifâde etti. Hocasının teşvikleriyle beste yapmaya başlayan Özkan, 1959 senesinde de İstanbul Belediye Konservatuarına Türk Mûsikîsi Bölümüne girdi. Nevzat Atlığ, Melehat Pars gibi isimlerden ders aldı ve öğrenci olduğu kurumda hoca olarak 1967'de göreve başladı. Nevzat Atlığ'dan sonra bu kurumda Sanat Kurulu Başkanlığı yaptı.²⁹

Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nda meşklere de katılmış olan Özkan'ın otuz beş tanesi saz eseri olmak üzere yüz seksen yedi bestesi vardır. Türk din mûsikîsi bestelerini tablo halinde aşağıda verip eserlerinden bir tanesinin ek bölümde notasını ilâve edilmiştir.³⁰

1.1.11. Mustafa Kâmil Dürüst (ö. 2014)

Mustafa Kâmil Dürüst 1924 İstanbul doğumludur. Küçük yaştan itibaren sanata meraklı olan Dürüst, 15 yaşından itibaren resim ve mûsikî ile tanıştı. İstanbul Devlet Konservatuarı'nda okuyan Dürüst, Sadettin Kaynak'tan mûsikî dersleri aldı. Aynı zamanda bu süre zarfında dînî mûsikî ile Kaynak vesilesiyle tanışmış oldu. Birçok güfte ve beste çalışmalarının yanı sıra 400'ün üzerinde resim tablosu olan Dürüst aynı zamanda fotoğraf sanatıyla da ilgilendi ve 30.000'e yakın fotoğraf çekti. Dürüst'ün Osmanlı dönemi mimârisi ile ilgili araştırmaları ve kitapları da mevcuttur.³¹

Kansere yenik düşen Dürüst, 90 yaşında hayatını kaybetti. Türk din mûsikîsi besteleri 10 tane olan bestekârın eserleri aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.³²

1.1.12. Tosun Bekir Bayraktaroğlu (2018)

Tosun Bekir Bayraktaroğlu 1926 yılında İstanbul'da doğdu. 1945 senesinde Robert Koleji'nden mezun olduktan sonra Amerika'da mimârî eğitim almış ve Robert Koleji sıralarında şiire merak saran Bayraktaroğlu serbest ölçüde şiirler yazmıştır.³³

Bayraktaroğlu, 1974 senesinde Muzaffer Ozak ile tanışmış ve Muzaffer Ozak'tan tasavvuf dersleri almıştır. 1977'de A.B.D.de Amerika Cerrâhî Dergâhı'nı kurmuştur. Kırk yılı aşkın dergâhta faaliyetlerde bulunan Bayraktaroğlu, 92 yaşında 30 Haziran 2018 yılında vefât etmiştir. Cenâzesi New York'ta kurmuş olduğu dergâha defnedilmiştir. Tosun Bekir Bayraktaroğlu'nun arşivlerde bulduğumuz iki adet ilâhisi vardır.³⁴

²⁹ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 147.

³⁰ Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyât ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*, 1.

³¹ Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi, "Mustafa Kamil Dürüst", (Erişim 27 Aralık 2023).

³² Eserlere Aytaç Ergen'in "Notam 1.0" programından ulaşılmıştır.

³³ Tosun Bekir Bayraktaroğlu, *Amerika'da Bir Türk Şeyh Tosun'un Hatıratı* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 11-12.

³⁴ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 149-150.

1.1.13. Abdullah Necdet Tanlak (ö. 2018)

Abdullah Necdet Tanlak,1928'de İstanbul Fatih'te doğdu. İlkokulu Fatih'te On Dokuzuncu İlkokulu'nda, ortaokulu Karagümrük Ortaokulu'nda, liseyi de Vefâ Lisesi'nde tamamlamıştır. İstanbul Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebini tamamlayan Tanlak, küçüklükten itibâren Kur'ân ile iç içe yaşamış Kur'ân talimi ve tecvîd derslerini küçük yaşta almıştır. Muzaffer Ozak'ın hocalığını da yapan Açıkbaş Mustafa Efendi'den Arapça ve Farsça dersleri almıştır.³⁵ Müezzin olmak için başvurularda bulunmuş, kadro olmadığı için fahrî olarak müezzinlik yapmıştır. Enderûn usûlü terâvih tertibinin de temsilcilerinden olan Tanlak,1940'tan 1950'ye kadar Ramazan'da Fatih Camii ve Nişancı Camii'nde bu geleneği sürdürmüştür.³⁶

1946 senesinde birkaç arkadaşıyla beraber İzzettin Hümâyi Elçioğlu'ndan meşk etmeye başlamışlardır. İzzettin Hümâyi Elçioğlu'nun 1950 senesindeki vefâtından sonra meşk arkadaşlarıyla beraber "Nişancı Tevşih" grubunu kurmuşlar, bu grup vesilesiyle meşklere devam etmişler ve birçok mevlide katılmışlardır. Tanlak, mevlid icrâsında da Hafız Hüseyin Tolon, Hafız Zeki Altun, Hafız Mecit Sesiğür, Hafız Kemal Tezergil, Hafız Esat Geredeli gibi isimlerden istifâde etmiş ve bu isimlerle mevlidlerde bulunmuştur. Tanlak, vefâtından önce kızlarının yanına yerleşmiş, son zamanlarını Kocaeli'nin Darıca ilçesinde geçirmiş ve 2018 senesinde vefât etmiştir.³⁷

Tanlak, Muzaffer Ozak ile tanıştıktan sonra birçok defa Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nda meşklere katılmış ve birçok eser bestelemiştir. Tanlak'ın icrâlarındaki cami ve tekke mûsikîsi üslûbunu bestelerinde de bulmak mümkündür.³⁸Bestelerinde çoğunlukla aruz vezni ile yazılmış şiirleri tercih etmiş 23 ilâhî ve 8 adet tevşihle dînî mûsikî repertuarına katkıda bulunmuştur.³⁹

1.1.14. Cüneyt Kosal (ö.2018)

Cüneyt Kosal, 1931 senesinde Fatih'te Sultanahmet Akbıyık Mahallesi'nde doğmuştur.⁴⁰ Bolu'da ilkokulu, İstanbul Şişli'de ortaokulu, Zonguldak'ta liseyi bitirdikten sonra İstanbul Tıp Fakültesi'ni kazanmıştır. Mûsikîye olan ilgisi ağır basınca okulu yarıda bırakmış ve mûsikî çalışmalarına ağırlık vermiştir. Bu sırada İstanbul Basın Yayın Temsilciliği'nde memur olarak göreve başlamış ve bir yıl sonra Radyo Evi'nde müzik yayınları bölümünde memurluğuna devam etmiştir. Mûsikî hayatına küçük yaşlarda başlayan Kosal, sesinin güzel olduğunu ilkokul yıllarında keşfetmiştir. Çevresinden bu konuda güzel yorumlar alan Kosal, lise yıllarında kanun sazıyla tanışmış ve kısa zamanda ilerleme kat etmiştir. Üniversite yıllarında solist olarak Üsküdar Mûsikî Cemiyeti'ne devam eden Kosal, burada

³⁵ Ayşegül Kostak Toksoy, "Dedem Abdullah Necdet Tanlak'ın Ardından", *Anakronik Dergisi*, (03 Nisan 2018), 1.

³⁶ Toksoy, "Dedem Abdullah Necdet Tanlak'ın Ardından", 2.

³⁷ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 151.

³⁸ Toksoy, "Dedem Abdullah Necdet Tanlak'ın Ardından", 3.

³⁹ Toksoy, "Dedem Abdullah Necdet Tanlak'ın Ardından", 3.

⁴⁰ Sertaç Tezeren, *Cüneyt Kosal Sanatı ve Hayatı* (İstanbul: Keşkül Yayınları, 2007), 13.

mûsikî temel eğitimi almıştır. Nevzat Atlığ'ın Kosal'ın kanun çaldığını öğrenmesiyle sâzende olarak teşvik etmesi hayatına kanun ile devam etmesini sağlamış kanun sanatçılığına ağırlık vermiştir.⁴¹

Konya Şeb-i Arûs programlarına (ihtifallerine) 1970'den 1996'ya kadar katılmış ve kanun sazıyla icrâ heyetinde yer almıştır. Yurt içi ve yurt dışı birçok mevlevî âyin icrâlarında bulunmuştur. "Klasik Türk Sazlar Beşlisi" denilen içerisinde Doğan Ergin, Vahit Anadolu, Nihat Doğu, Abdi Coşkun'un da olduğu grupta yer almış, yurt içi ve yurt dışı birçok konsere bu ekiple katılmıştır.⁴²

Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'na 1980'li yıllarda arkadaşlarının tavsiyesi üzerine gitmiştir. Safer Dal'ın teşvikleriyle bilhassa ilahi formunda az beste bulunan nişâbur, nişâburek, ferahnâkaşîran, şive-nümâ gibi makamlar başta olmak üzere birçok ilahi bestelemiştir. Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı bünyesinde okunan ve bestelenen eserlerin notaya alınmasında önemli katkıları olmuş ve birçok eseri kendi el yazısıyla anlaşılır, açık ve net bir şekilde kaleme almış ve herkes tarafından bilinen imzasını notanın sonuna atarak Cüneyt Kosal notasının tercih edilir ilk nüshalardan olmasını sağlamıştır. Hatta kendisinden sonraki birçok bestekâr Kosal'ın vefâtına kadar yapmış oldukları bestelerin notasını kendisine götürerek tasdik ettirip imzasını alarak onayından geçirmişlerdir. Cüneyt Kosal, Türk Din Mûsikîmize 66 ilahi, 2 tevsih, 1 âyin, 1 nefes, 1 durak, 1 şuşul olmak üzere 72 eser kazandırmıştır.⁴³ Notalarını ve koleksiyonunu vefâtından önce İSAM'a devreden Kosal, 21 Aralık 2018 yılında vefât etmiş ve Merkez Efendi'deki aile kabristanına defnedilmiştir.⁴⁴

1.1.15. Ahmet Muhtar Gölge (ö.2022)

Ahmet Muhtar Gölge, 1951 senesinde İstanbul Mevlânâkapı'da doğmuştur. Ailesinin mûsikîye vâkıf olması onun da ilgi duymasına vesîle olmuş ve küçük yaşlarından itibaren sesinin güzelliğinden dolayı camilerde müezzinlik yaparak cami mûsikîsi alt yapısıyla yetişmiştir. Tavır açısından Albay Selahaddin Gürer, Hafız Zeki Sesli, Sebilci Hüseyin Efendi ve Kazım Büyükkaksoy gibi mûsikîşinasları takip etmiştir ve hocası Hâfız Hüseyin Tolan'dan mevlid, tavır, usûl ve makam dersleri almıştır.⁴⁵

Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı bünyesinde Cüneyt Kosal, Aslan Hepgür, Abdi Coşkun ve Zeki Altun gibi üstatlardan istifâde etmiştir. 11 Kasım 2022 yılında vefât eden Gölge'nin Türk din mûsikîsine kazandırdığı 8 bestesi vardır.⁴⁶

⁴¹ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 152.

⁴² Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 152.

⁴³ Tezeren, *Cüneyt Kosal Sanatı ve Hayatı*, 74-244.

⁴⁴ Ergür, *99 Bestekârdan İlâhiler*, 96.

⁴⁵ Ergür, *99 Bestekârdan İlâhiler*, 132.

⁴⁶ Eser listesine Aytaç Ergen'in "Notam 1.0" programından ulaşılmıştır.

1.2. Yaşayan Bestekârlar

Yaşayan bestekârları doğum tarihine göre sıralamış olup biyografiler ve beste sayıları kendilerinden alınmıştır. Tespit edilen eser sayıları, bu çalışmanın yapıldığı tarihteki sayılardır. Aşağıda adı geçen bestekârların birçoğu beste çalışmalarına 2023 yılı itibâriyle devam etmektedirler.

1.2.1. Abdi Coşkun (1942-...)

Abdi Coşkun,1942 senesinde Tekirdağ'da doğdu. İlkokulu Beylerbeyi, ortaokul ve liseyi de Vefâ Lisesi'nde tamamladı. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra 1975'te İstanbul Türk Müsîkîsi Devlet Konservatuarı'nda tambur öğretim görevlisi olarak görev yaptı. Ardından İTÜ Türk Müsîkîsi Devlet Konservatuarı'nda Ana Sanat Dalı ve Bölüm Başkanlığı da yapan Coşkun, 1966 senesinde TRT İstanbul Radyosu'nda tambur sanatçısı olarak göreve başladı.⁴⁷

Coşkun, "Klasik Türk Sazları Beşlisi" denilen Doğan Ergin, Cüneyt Kosal, Vahit Anadolu ve Nihat Doğu'nun da bulunduğu ekibin içinde yer aldı. Bu ekiple yurt içi ve yurt dışı birçok konserde tambur sazıyla icrâ yapıp ülkemizi temsil etti.2007 senesinde İTÜ Türk Müsîkîsi Devlet Konservatuarı'ndan emekli olan Coşkun'un iki kızı vardır. Kızlarından Lütfiye Özer, Cumhurbaşkanlığı Klasik Türk Müziği Korusu'nda Kemeçe Sanatçısı, Ayşe Ayan ise İTÜ Türk Müsîkîsi Devlet Konservatuarı'nda kanun hocasıdır. Coşkun, Türk Tasavvuf Müsîkîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nda da birçok meşke katılmış, Yunus Emre'nin "Lutfun Dileriz Mevlâ" isminde güftesini bayâtî makamında ilâhi olarak bestelemiş ve Türk din müsîkîsi repertuarına kazandırmıştır.⁴⁸

1.2.2. Ahmet Özhan (1950-...)

1950 senesinde Şanlıurfa'da dünyaya gelmiş Rumelili bir ailenin çocuğu olan ve küçük yaştan itibaren müziğe ilgisi olan Özhan, İstanbul Belediye Konservatuarı ve Üsküdar Müsîkî Cemiyeti'ni tamamlamıştır. Recep Birgit ve Emin Ongan ilk hocalarındandır.⁴⁹Birçok farklı sanat dalında çalışmalar yapmış olan Özhan, sinema filmi, tv dizileri, tv programı, konserler gibi birçok faaliyete imza atmıştır.1981 yılında TRT İstanbul Radyosu'nda ses sanatçısı olarak göreve başlamış ve on yıl görev yapmıştır. Bu yıllarda okuduğu birçok şarkı ve ilahi, plak, kaset ve cd olarak yayınlanmıştır.⁵⁰

Türk Tasavvuf Müsîkîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'na 1974 yılının Ramazan'ında Ömer Tuğrul İnançer'in tavsiyesi ile gelmiştir.⁵¹ Buradan

⁴⁷ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 158.

⁴⁸ Ergür, *99 Bestekârdan İlâhiler*, 118.

⁴⁹ Ahmet Musa Bala, *Ahmet Özhan Müsîkî İcrâ Üslûbu ve Günümüz Türk Din Müsîkîsine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2019), 21-22.

⁵⁰ Murat Eroğul, *Ahmet Özhan'ın Hayatı, Eserleri ve Türk Din Müsîkîsi İcrâ Geleneğindeki Yeri* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2019), 15.

⁵¹ Özhan, "Mülâkât"05/08/2021.

edindiği birikim ile tekke mûsikîsinin aslına uygun bir tavır ve üslûp ile sahneye taşınmasını sağlamış ve yeni bir akımın öncülüğünü üstlenmiştir.⁵²

Konya’da 17 Aralık Şeb-i Arûs ihtifâllerine 1980 senesinden beri istisnâsız katılmış ve katılmaya devam etmektedir. Bununla birlikte İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu’nun Kurucu Sanat Yönetmenliği görevini de yapmış olan Özhan, Haliç Üniversitesi’nde Türk müziği danışmanlığı da yapmıştır. Devlet sanatçılığı unvânını 1998 yılında alan Özhan’a, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Konya Necmeddin Erbakan Üniversitesi ve Çanakkale 18 Mart Üniversitesi tarafından “Fahri Doktora” unvânı verilmiştir. Hâlen Haliç Üniversitesi’nde ders veren ve Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı Başkanı olan Özhan, evli ve iki çocuk babasıdır. Ahmet Özhan’ın dînî mûsikî formlarından olan ilâhi formunda 13 bestesi mevcuttur.⁵³

1.2.3. Sami Savni Özer (1950-...)

Sami Savni Özer 1950 senesinde İstanbul’da doğdu. Küçük yaştan itibaren dînî mûsikî formlarını camiden başlayarak öğrenen Özer, 17 yaşından itibaren Türk müziği eğitimi için daha disiplinli şekilde çalışmaya karar vermiş ve Üsküdar Mûsikî Cemiyeti’nde Amir Ateş ve Emin Ongan’dan dersler almıştır. 1974 senesinde Türk Sanat Müziği yarışması olan “Altın Ses” de birinci olmuştur. Bir süre sözleşmeli olarak TRT İstanbul Radyosu’nda görev yapmıştır. Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı ile Tuğrul İnançer vesilesiyle tanışan Özer, Safer Dal ile 13 sene dînî mûsikî meşk etmiştir. Özer, yapmış olduğu besteler ve albümlerde doğu-batı kültürlerini birbirine yakınlaştırmış, geniş bir enstrümantal alt yapı ve ritimlerle güncellemiş ve bir sentez oluşturmuştur. Ey Allah’ım, İnliyoruz Hasretinle, Nefes, İlham, Gani Mevlam, Divâne Gönüm, Feryâd-ı Gam, Alim Allah, Hoş Geldin Ramazan ve Hû isimli albümleri yapmıştır.⁵⁴ Sami Savni Özer 21 ilâhi bestesiyle Türk din mûsikîsine hizmet etmiştir.⁵⁵

1.2.4. Halil Çay (1955-...)

Halil Çay, 1955 tarihinde Bursa’da dünyaya gelmiştir. 15-16 yaşlarında ilk mûsikî eğitimini Bursa Türk Mûsikîsi Cemiyeti’nde alan Çay, aynı zamanda Bursa Büyükşehir Belediyesi Konservatuarının ilk icrâkârları arasında yer almıştır.⁵⁶

Bursa Türk Tasavvuf Mûsikîsi Topluluğu’nun 1987 senesinde başkanı olmuştur. Bursa ve çevre illerinde tasavvuf mûsikîsi konserleri vermiş ve cami mûsikîsinin önemli formlarından cumhur müezziniği ve ramazan aylarında uygulanan Enderûn usûlü terâvih tertibi konusunda da Bursa’da uygulamalar yapmıştır. Bursa’nın gönül mimarlarından İsmail Hakkı Bursevî, Üftâde Hz., Emir Sultan, Niyâzi Mısrî, Eşrefoğlu Rûmî’nin güftelerinden oluşan “Bursa’nın Yıldızları” temalı

⁵² Ergür, 99 *Bestekârdan İlâhiler*, 128.

⁵³ Eroğul, *Ahmet Özhan’ın Hayatı, Eserleri ve Türk Din Mûsikîsi İcrâ Geleneğindeki Yeri*, 74-85.

⁵⁴ Ergür, 99 *Bestekârdan İlâhiler*, 130.

⁵⁵ Akkuş, *Cerrahilik’te Dini Musiki*, 160.

⁵⁶ Ergür, 99 *Bestekârdan İlâhiler*, 136.

konserler tertip etmiştir. Bununla birlikte Muharrem, Zilhicce, Rebûlevvel aylarına mahsus konserleri gelenek haline getirmiştir.⁵⁷ Türk din mûsikîsi repertuvarına birçok ilâhî kazandırmış olan Çay'ın Bursa Türk Tasavvuf Mûsikîsi Topluluğu'nda başkanlığı 2023 yılı itibâriyle devam etmektedir.⁵⁸

1.2.5. Kenan Sayacı (1955-...)

Kenan Sayacı 1955 yılında Kastamonu'da dünyaya geldi. 1977'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden mezun olan Sayacı, Deniz Kuvvetleri Komutanlığı'nda muvazzaf öğretmen subay olarak çalışmış ve 1999 senesinde albay rütbesinden emekli olmuştur. Kenan Sayacı aynı zamanda bir akademisyen olup doktoraasını "*Şirvanlı Mahmud'un Tarih-i İbn-i Kesîr Tercümesi*" adlı tez ile tamamlamıştır. 2007-2008 eğitim-öğretim yılında Bahçeşehir Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışan Sayacı, mûsikî ve edebiyat derslerine girmiştir. Aynı zamanda Üniversitenin mûsikî topluluğu ile çalışmalarına devam etmektedir. İstanbul Ansiklopedisi maddelerinin yazarları arasında da yer alan Sayacı'nın, birçok dergide makale, öykü ve şiirleri yayınlanmıştır. Türk din mûsikîsine 5 ilâhî kazandıran bestekâr, eserlerinde "Kenan Aşkî" ismini kullanmıştır.⁵⁹

1.2.6. Orhan Bandak (1956-...)

Orhan Bandak, 1956'da Bursa'da doğdu. Ortaokulda iken ûdi Kadri Şençalar'ı dinlemesi ve etkilenmesi ile mûsikîye olan yakınlığı başladı. Arkadaşlarının tavsiyesi üzerine Bursa Mûsikî Derneği'ne giderek Erdiñ Çelikkol ile tanıştı. Bu vesileyle 1974 yılında Bursa Mûsikî Derneği'ne kaydoldu. Erdiñ Çelikkol ile nazariyât derslerine devam ederken aynı zamanda kendisinden ud dersi almaya başladı. 1977 yılına kadar çalışmalarına devam etti. 1992 senesine kadar şarkı, saz eseri ve fasıl üzerine olan müzik yaşantısını ve beste çalışmalarını, 1992 senesinde Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı Mütevellî Heyet Başkanı Safer Dal ile tanışması üzerine ilahi, naat, şughul, münacaat, nefes gibi formlara doğru çevirdi. Safer Dal'ın kendisine vermiş olduğu ve ilgilenmesini istediği güfteler üzerinde yapmış olduğu çalışmalar neticesinde bu alanda da beste çalışmaları yapmaya başladı.⁶⁰

Diyanet İşleri Başkanlığı Bursa İl Müftülüğü ve özel sâzende ve hânendeler ile oluşturulan topluluklar ile yurt içi ve yurt dışında olan çalışmalarda ve konserlerde sâzende olarak vazife aldı. Ayrıca Bursa İl Müftülüğü tarafından hazırlanan özel programlarda da müftülük tarafından davet edilerek görev aldı. 1999 yılında aktif çalışma yaşantısından emekli olması üzerine mûsikî alanına yoğunlaşmaya başlayarak özel olarak nazariyât ve ud dersleri vermeye başladı. Hâlen öğrencileri ile derslere devam eden Bandak, Bursa'da bulunan Geleneksel Mûsikîyi Koruma ve Yaşatma Topluluğu ile çalışmalarını 1992 senesinden beri devam ettirmektedir.

⁵⁷ Ergür, 99 *Bestekârdan İlâhiler*, 136.

⁵⁸ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 163.

⁵⁹ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 163-164.

⁶⁰ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 164.

Topluluk ile çalışmalara, şef, sâzende ve hânende olarak katılmaktadır. Bandak, Türk din mûsikîsi repertuarına 14 eser kazandırmıştır.⁶¹

1.2.7. Bahaidin Bilginer (1959-...)

Bahaidin Bilginer 1959 senesinde Kahramanmaraş'ta doğdu. Mûsikî eğitimine ailesinin mûsikîye olan ilgisi sebebiyle küçük yaşta başlamıştır. 1974 senesinde Kahramanmaraş Mûsikî Derneği'ne katılmıştır. Usûl ve nota derslerini Mehmet Onur ve Memduh Cumhur hocalarından almıştır. Üniversite yıllarında üniversite korosuna katılmış ve ney dersini Ümit Gürelman' dan almıştır.⁶²

Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'na bağlı olan Bilginer, aynı zamanda 1988 yılından beri Kahramanmaraş Mûsikî Derneği'nin başkanlığı ve şefliğini de yürütmektedir. Bilginer, Türk din mûsikîsi repertuarına 22 ilâhi kazandırmıştır.⁶³

1.2.8. Nizamettin Yıldırım (1960-...)

Nizamettin Yıldırım 1960 senesinde İstanbul'da doğdu. Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'na 1980'li yılların başlarında geldi. Mûsikî ile tanışması vakıf sayesinde oldu. Burada Zeki Altun, Kemal Tezergil, Abdi Coşkun, Aslan Hepgür, Cüneyd Kosal ve Nihat Doğu'dan ders aldı. Üsküdar Mûsikî Cemiyeti'nde Vahit Anadolu'dan kudüm dersleri ve Türk mûsikîsi usûlleri eğitimi aldı.⁶⁴ 1991 senesinde Kültür Bakanlığı'nın açmış olduğu sınavda başarılı olarak İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu'nda ritim sanatçısı olarak göreve başladı. Yurt içi ve yurt dışı birçok konserde ve organizasyonda bulunan Yıldırım, hâlen toplulukta görevine devam etmektedir. Nizamettin Yıldırım'ın, güftesi Safer Dal'a ait "Nefsini Bilsen Rabbini Bulsan" isimli bir eseri mevcuttur.⁶⁵

1.2.9. Mehmet İhsan Özer (1961-...)

Mehmet İhsan Özer 1961 senesinde İstanbul'da doğdu. İlkokulu Beyazıt İlkokulu'nda, ortaokul ve liseyi de Vefâ Lisesi'nde bitirdi. İTÜ Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuari'nden mezun olan Özer, Ruhi Ayangil, Demirhan Altuğ, Ercümen Berker ve Saadet Güldaş gibi hocalarla tanıştı. İTÜ'de 1988'de yüksek lisansını tamamlayan Özer, 1995 yılında da Sanatta Yeterlik Eğitimi'ni bitirdi. Özer 1981 senesinde TRT İstanbul Radyosu'nda stajyer saz sanatçısı olarak görev yaptıktan sonra İstanbul Üniversitesi Devlet Konservatuari Türk Müziği İcra Heyeti'nde ve Kültür Bakanlığı İstanbul Devlet Türk Müziği Topluluğu'nda kanun sanatçısı olarak görev yaptı. Bekir Sıtkı Sezgin ve Alâeddin Yavaşca gibi ses sanâtkârlarına kanun saziyle eşlik etti. Albüm ve konser faaliyetlerinde bulunmuş olan Özer'in birçok bestesi de çeşitli festivaller ve konserlerde icrâ edilmiştir. Kültür ve Turizm Bakanlığı İstan-

⁶¹ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 165.

⁶² Ergür, *99 Bestekârdan İlâhiler*, 146.

⁶³ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 167.

⁶⁴ Ergür, *99 Bestekârdan İlâhiler*, 148.

⁶⁵ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 168.

bul Tarihi Türk Müziği Topluluğu Sanat Yönetmeni olarak görev yapan Özer, aynı zamanda Haliç Üniversitesi Türk Müziği Konservatuvarı'nda öğretim görevlisi olarak çalışmalarına devam etmektedir. Özer, Türk din mûsikîsine 76 beste kazandırmıştır.⁶⁶

1.2.10. Hayati Günyeli (1962-...)

Samsun Çarşamba'da doğan Hayati Günyeli, ilkokulu ve ortaokulu İstanbul'da tamamladı. İstanbul Belediye Konservatuvarını bitirdi. 1985 senesinde TRT İstanbul Radyosu Türk Sanat Müziği ses sanatçısı olarak çalışmaya başladı. Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nda Safer Dal'dan tekke mûsikîsi meşk etti. Hakan Alvan'ın teşvikleriyle besteler yaptı. ⁶⁷ Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nın en çok bestesi bulunan bestekârlarından olan Günyeli, Türk din mûsikîsi repertuarına 178 ilâhi kazandırmıştır.⁶⁸

1.2.11. Mithat Arısoy (1963-...)

1963 senesinde Burdur'da doğan Arısoy, ilkokul sıralarında akordeon çalarak mûsikîyle tanıştı. Lise yıllarında Burdur yöresi halk oyunları yarışmalarında bağlama, cura ve kabak kemâne sazıyla eşlik etti. 1986 yılında İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı'ndan mezun oldu. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Din Mûsikîsi Bilim Dalında "*Seydi'nin El- Matla*" teziyle Yüksek Lisans ve "*Abdülkadir Töre'nin El Yazması Mevlevî Âyinleri Defterleriyle, Suphi Ezgi ve Saadettin Heper'in Nota Neşriyatındaki Âyinlerin İnceleme ve Karşılaştırması*" teziyle doktorasını tamamladı. Arısoy, Türk din mûsikîsi repertuarına 10 eser kazandırmıştır.⁶⁹

1.2.12. Ufuk İşbaşı (1964-...)

Ufuk İşbaşı, 1964 senesinde İstanbul'da dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini İstanbul Şehremini Lisesi'nde tamamladıktan sonra, Eskişehir Anadolu Üniversitesi İşletme bölümünden mezun oldu. Sanat çalışmalarına 1980 yılında Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nda başladı. Türk İslam El Sanatlarının tüm dallarında araştırma ve uygulamalarda bulunarak kendini geliştirdi. Muzaffer Ozak, Safer Dal, Nezih Tolan, Metin Alkanlı ve Taşkın Savaş gibi mûsikîşinaslar ile mûsikî meşklerine devam etti.

Tasavvuf hayatı, kültürü ve tarihi üzerine genç yaşlarda başlayan derin çalışma ve araştırmalarını sürdürmekte olan sanatçı, bu konudaki birikimini sanatsal bilgi ve tecrübesiyle birleştirerek söyleşi, belgesel, konferans ve konser gibi etkinlikler hazırlamakta ve bu yolla çalışmalarını sanatseverlerin istifâdesine sunmak-

⁶⁶ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 168-172.

⁶⁷ Ergür, *99 Bestekârdan İlâhiler*, 156.

⁶⁸ Ergür, *99 Bestekârdan İlâhiler*, 156.

⁶⁹ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 184-185.

tadır. İşbaşar, Türk din mûsikîsi repertuarına 2 eser kazandırmıştır.⁷⁰

1.2.13. Oktay Özerden (1965-...)

Oktay Özerden 1965'te Şanlıurfa'da doğdu. Ardından İstanbul'a yerleşen Özerden, Fındıkzâde İlkokulu, Silivrikapı Ortaokulu ve Şehremini Lisesi'nden mezun oldu.1989 yılında İTÜ Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuari'nden mezun olan Özerden,1992 yılında da Kültür Bakanlığı İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu'nda ritim sanatçısı olarak göreve başladı. Birçok yurtiçi ve yurt dışı konserlere katıldı. Özerden, Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı ile 90'lı yıllarda tanıştı. Halîle sazında Türkiye'de sayılı sazendelerden olan Özerden, tekke mûsikîsinin ritmik eserlerinde halîle sazıyla da eşlik etmektedir. Ahmet Özhan başta olmak üzere birçok tasavvuf mûsikîsi sanatçılarının albümlerinde de icrâ yapmış olan Özerden'in Türk din mûsikîsi repertuarına kattığı 3 ilâhisi mevcuttur.⁷¹

1.2.14. Abdullah Uysal (1970-...)

Abdullah Uysal, 1970 senesinde İstanbul'da dünyaya geldi. İstanbul Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'ni 1994 senesinde bitirdi. İlk mûsikî derslerini Habil Özdeş'ten alan Uysal, Kubbealtı Mûsikî Cemiyeti'ne devam etti ve birçok mûsikî meclislerine katıldı. Sakarya'ya tayin olmasının ardından Adapazarı Belediye Konservatuari müdürlüğü yapmış Erdinç Şumnu'dan klasik Türk mûsikîsi repertuarı, Nezih Uzel'den de mevlevî âyini dersleri aldı.⁷²Tasavvuf Kültürü'nü Tanıtma Derneği'nin Başkanlığı'nı 2009 yılından 2021 yılına kadar hâlen yürütmektedir. Edebiyata vukûfiyeti bilinen Uysal'ın aruz ve hece vezniyle yazmış olduğu birçok şiiri edebiyat dergilerinde yayınlanmıştır.1993 senesinde beste yapmaya başlayan Uysal, Türk din mûsikîsine birçok beste kazandırmış ve 2021 yılı itibâriyle beste çalışmalarına devam etmektedir.⁷³

1.2.15. Mustafa Hakan Alvan (1970-...)

Mustafa Hakan Alvan, 1970 senesinde Sakarya'da doğdu. İlköğrenimini Büyükgazi İlkokulu'nda yapan Alvan, Ozanlar Lisesi'nden mezun olduktan sonra, Sakarya'da Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuari'nde eğitime başladı. Burada Bekir Sıtkı Sezgin, Ümit Gürelman, Faris Akarsu, Erol Sayan, Yücel Paşmakçı, Necip Gülşes, Bünyamin Aksungur, Faruk Sümer ve Turan Yazgan gibi dönemin meşhur mûsikîşinaslarından dersler aldı.⁷⁴ Konservatuar mezuniyetinin ardından İstanbul Üniversitesi Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuari'nde sanatçı öğretim elemanı olarak göreve başladı. Bununla birlikte aynı sene TRT İstanbul Radyosu'nda ve Ruhi Ayangil'in şefliğindeki Türk Müziği korosunda neyzenlik yaptı.1992 senesinde Kül-

⁷⁰ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 185-186.

⁷¹ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 186-187.

⁷² Ergür, *99 Bestekârdan İlâhiler*, 184.

⁷³ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 187-192.

⁷⁴ Melih Yenilmez, *Neyzen Hakan Alvan'ın Hayatı, Türk Mûsikîsine Katkıları ve Eserleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2021), 16.

tür Bakanlığı İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu'nda neyzen olarak görev yapmış olup 2021 yılı itibâriyle bu topluluğun sanatçısıdır. Neyzen olarak birçok albümde de yer alan Alvan, birçok yurt içi ve yurt dışı konser ve etkinlikte ney icrâsına devam etmektedir.⁷⁵

Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı ile 1986 yılında tanışan Alvan, Safer Dal'ın teşvikleriyle dînî mûsikî alanında da besteler yapmaya başlamıştır. İlk eseri "Es-selâm ey Ahmed-i Muhtar" güfteli hicaz ilahidir. Vakıf bünyesinde birçok çalışma yapan Alvan, vakfa üye birçok bestekârın eserlerinin düzenlenmesi, notaya alınması ve icrâ edilmesi açısından ciddi emek ve gayretleri olmuştur. Dînî mûsikîye 2023 itibâriyle 244 beste kazandırmış olan Alvan, beste çalışmalarını sürdürmektedir.⁷⁶

1.2.16. Gökdemir İhsan (1972-...)

Gökdemir İhsan, 1972 yılında İstanbul'da doğdu. Karşılaştırmalı edebiyat, felsefe ve toplumsal düşünce alanlarında eğitim gördü. Deneysel edebiyat alanında kurmaca eserler veren yazar, edebiyat ve estetik teorisi alanlarında çalışmakta ve anlatının binlerce yıldır değişmeyen örüntülerinin işlendiği "Hikâyenin Hikâyesi" başlıklı bir ders anlatmaktadır. TVNET televizyonu için iki yıl boyunca "N'aber" adlı kültür-sanat programını hazırlayıp yöneten İhsan, TRT1 televizyonunda kısa bir süre "Akl-ı Selîm" programını, 2011-2014 yılları arasında ise TV24 için "Kafa Dengi" adlı kültür-sanat programını hazırlayıp sundu. İhsan, Türk din mûsikîsi repertuarına 11 eser kazandırmış⁷⁷

1.2.17. Sinan Doğan (1973-...)

Sinan Doğan 1973 senesinde İstanbul'da dünyaya geldi. Aslen Bolu/Dörtdivanlı olan Doğan, Anadolu Üniversitesi İktisat Fakültesinden 2004 yılında mezun oldu. 2006-2008 yılları arasında tambûrî Özer Özel'in tambur derslerine katıldı. 2010 yılında Hattat Abdülhadi Erol Dönmez'den sülûs icâzeti aldı. 2013 yılından itibaren Fatih'de bulunan Doğan, kendi atölyesinde Hüsn-i Hat ile iştiğâl etmeye devam etmektedir. Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı ile 2008 yılında tanışan Doğan, dînî mûsikî formlarını buradaki faaliyetler bünyesinde icrâ etmiş olup bununla birlikte Molla Cami'nin "Yâ Rasulallah Çe Bâşed" ile başlayan güftesini nihâvend makamında bir ilâhi olarak bestelemiştir.⁷⁸

1.2.18. Müjdat Turna (1960-...)

Müjdat Turna Hollanda'ya 1960'larda gelen gurbetçi bir ailenin çocuğu olarak 1973 yılında Hollanda'nın Amsterdam şehrinde doğmuştur, Okul hayatını Amsterdam'da geçirmiştir. Aynı şehirde Türk Sanat Mûsikîsi korosunda koristlik

⁷⁵ Yenilmez, *Neyzen Hakan Alvan'ın Hayatı, Türk Mûsikîsine Katkıları ve Eserleri*, 19.

⁷⁶ Yenilmez, *Neyzen Hakan Alvan'ın Hayatı, Türk Mûsikîsine Katkıları ve Eserleri*, 34-48.

⁷⁷ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 207-208.

⁷⁸ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 208.

yapmıştır. Bir büyüğünün vesfesi ve tavsiyesiyle tekke mûsikîsi ile tanışınca bu yönde yoğunlaşmış ve çok geçmeden arkadaşları ile 2001 yılında Derviş Vakfı bünyesi altında Tevâzu Türk Tasavvuf Mûsikîsi Topluluğu'nu kurmuşlardır. 2021 yılı itibariyle uluslararası kahve ticareti yapan bir şirketin lojistik biriminde çalışmaktadır. Turna, Türk din mûsikîsine sekiz eser kazandırmıştır.⁷⁹

1.2.19. Cumhuriyet Enes Ergür (1974-...)

Cumhuriyet Enes Ergür, 1974 senesinde İstanbul Fatih'te dünyaya geldi. Bahâriye İlkokulu'nu tamamladıktan sonra Haydarpaşa Lisesi'nden mezun oldu. Ardından İTÜ Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuvarı ses öğrencisi olarak eğitime başladı. Alaeddin Yavaşca ve Tülin Korman gibi hocalardan üslup, tavır ve repertuar dersleri aldı. Okulu "*Muzaffer Ozak'ın Tasavvuf Müziğindeki Yeri ve Önemi*" isimli bitirme teziyle tamamladı. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Türk Din Mûsikîsi Bölümü'nde "*Mûsikîşinas Zeki Altun Hayatı ve Eserleri*" isimli yüksek lisans tezini tamamladı.

Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı ile 1985 yılında tanışan Ergür, Safer Dal, Zeki Altun, Kemal Evren, Cüneyd Kosal, Kemal Tezergil, Abdullah Necdet Tanlak, Metin Alkanlı ve Ahmet Özhan gibi mûsikîşinaslardan dersler aldı. 1989-1992 yılları arasında Üsküdar Mûsikî Cemiyeti ve Boğaziçi Mûsikî Konservatuvarı'nda müzik eğitimi aldı. Konservatuar yıllarında, Cinuçen Tanrıkorur'un nazariyat, edebiyat ve repertuar çalışmalarına katıldı. Ergür, İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu'nda 1995 yılından itibaren misafir sanatçı olarak yer aldı. Daha sonra aynı toplulukta ses sanatçısı olarak göreve başladı ve hâlen de 2023 yılı itibariyle görevine devam etmektedir. Ergür yazarlığıyla da bilinmektedir. Türk din mûsikîsi alanında çalışmaları mevcut olan Ergür'ün 2004'te "*Zeki Altun Hayatı, Eserleri*", 2011'de "*Salâhi Dede-Salahaddin Demirtaş Hayatı ve Eserleri*" ve 2020 yılında da "*99 Bestekârdan İlahiler*" isimli kitapları neşredilmiştir. Ergür, Türk din mûsikîsi repertuarına 2023 yılı itibariyle 49 bestesi ile katkıda bulunmuştur.⁸⁰

1.2.20. Metin Çaçur (1974-...)

Metin Çaçur, 1974 tarihinde İstanbul'da doğdu. İstanbul'da İktisat Fakültesi'ni tamamladıktan sonra özel bir bankada şube yöneticiliği yapmıştır. Çaçur, 1989 yılında on beş yaşında Safer Dal ile tanışmıştır. Safer Dal, vakfa intikâl eden her notayı hemen "*Nerde Metin?*" diyerek Çaçur'a ulaştırmış, Çaçur, verilen notaları mühürlemiş ve arşivin fihristine kaydını yaptıktan sonra çoğaltarak arşivdeki yerine kaldırmıştır. Çaçur, küçük yaşlarda olmasına rağmen bir gün Safer Dal'ı mevcut yerin yeterli olmadığına iknâ ederek arşivin yerini yenilemiş, eski karton dosyalar içinden kayarak notaların birbirine karıştığı basit çelik dolaptan çıkarak kütüphane içinde bulunan büyük arşiv dolabını yaptırmış ve dosyalama sistemini değiştirerek klasör sistemine geçirmiştir. Böylece birçok eserin kaybolmasına

⁷⁹ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 209.

⁸⁰ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 213.

da mâni olmuştur. Hatta bu yüzden Ahmet Özhan tarafından “arşiv müdürü” olarak çağrıldığı da kendisi belirtmiştir. Bununla da yetinmeyip 1998 senesinde ilâhilerin kalıcı ve ulaşılabilir olması için bilgisayar sistemini vakfa getirmiş ve notaları bu bilgisayarda arşiv haline getirmek için gayret sarf etmiştir. Ancak 1999’da babaevlat ilişkisi içinde bulunduğu Safer Dal’ın vefât etmesiyle derin bir travma geçirmiş ve bu hizmeti tamamlayamamıştır. Metin Çaçur, on yıl boyunca her pazartesi, aralarında Hâfız Zeki Altun, Cinuçen Tanrıkorur, Taşkın Savaş, Cüneyd Kosal, Sami Savni Özer, Ahmet Özhan, Aslan Hepgür ve Sadun Aksüt’ün de bulunduğu çok değerli mûsikîşinaslar ile beraber meşkler yapmış ve bugün icrâ edilen birçok ilâhileri bestekârlarından geçme fırsatı bulmuştur. Çaçur, Türk din mûsikîsi repertuarına 4 eser kazandırmıştır.⁸¹

1.2.21. Barış Demir (1979-...)

Barış Demir, 1979’da İstanbul’da doğdu. İlk öğrenimini İstanbul’da tamamladıktan sonra Ankara’ya taşınan Demir, Bahçelievler Lisesi’nden mezun oldu. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde 1994’de Ruhi Kalender ve Bayram Akdoğan ile mûsikî eğitimine başladı. TRT Ankara Radyosu ud sanatçısı Necip Altın’dan ud dersleri aldı. 2000 senesinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne öğretim görevlisi olarak atanan Fatih Koca ile birçok eser meşk etti. Demir, 2000 yılında Kültür Bakanlığı Gençlik Korosu’nda ud sanatçısı olarak bulundu. 2001 yılında Mevlânâ Kültür ve Sanat Vakfı’nda Postnişîn Şemsi Susamış’tan semâ dersleri aldı. Bununla birlikte TRT sanatçısı Tahir Engin İçöz, Neyzen Arif Biçer ve Neyzen Ekrem Vural’dan dersler aldı. 2006 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Korosu’nda ud ve kudüm sanatçısı olarak da bulunan Demir, bu topluluk ile yurt içi ve yurt dışı birçok konsere katıldı. 2007 senesinde Kültür Bakanlığı İstanbul Tarihî Türk Müziği Topluluğu’na semâzen olarak atanan Demir, topluluk ile birçok konsere katıldı ve Ahmet Özhan ile birçok defa meşk yapma imkânı buldu.⁸²

Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı ile tanışmış olup burada yıllarca faaliyetlerde bulundu ve aktif görev aldı. Osmanlı mezar taşlarıyla ilgili araştırmaları da olan Demir, birçok bestekârın ve evliyânın kabirlerinin yerlerini tespit etmiş olup hâlen bu konudaki çalışmalarına da devam etmektedir. Demir, Türk din mûsikîsi repertuarına 40 ilahi kazandırmıştır.⁸³

1.2.22. Levent Kaya (1980-...)

Levent Kaya, 1980 yılında Eskişehir’de doğdu. İTÜ Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuvarı Ses Eğitimi Bölümü’nü 2003 yılında tamamlayıp 2006 yılında İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Müziği Bölümü’nde Alâeddin Yavaşca’nın danışmanlığında yüksek lisansını tamamladı. 2005 yılında İTÜ Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuvarı’nda Öğretim Görevlisi olarak görev yaptı. 2007 – 2008 yıllarında T.C. Kültür Bakanlığı İstanbul Devlet Türk Müziği Topluluğu’nun konserlerine

⁸¹ Akkuş, *Cerrahilik’te Dini Musiki*, 213-214.

⁸² Akkuş, *Cerrahilik’te Dini Musiki*, 215.

⁸³ Akkuş, *Cerrahilik’te Dini Musiki*, 217.

misâfir sanatçı olarak katıldı. 2009 yılından itibaren Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nın bünyesinde icrâ ve beste çalışmalarına devam etmektedir. 2010 yılında başladığı Kadir Has Üniversitesi Türk Müziği Korosu'nda eğitmen olarak görev yapmaktadır. 2013 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi Müzik ve Sahne Sanatları Bölümü Müzik Toplulukları Ana Sanat Dalı'nda öğretim görevlisi olarak göreve başlamış olup 2021 yılı itibâriyle aynı kurumda çalışmaktadır. Levent Kaya, Türk din mûsikîsi repertuarına 52 eser kazandırmış olup 2023 yılı itibariyle hâlen beste çalışmalarına devam etmektedir.⁸⁴

1.2.23. Ömer Çolakoğlu (1981-...)

1981 yılında İstanbul'da doğdu. Bütün eğitim hayatı İstanbul'da geçti. Babasının İstanbul Devlet Klasik Türk Müziği Korosu'nda hânende olmasının etkisiyle mûsikîşinas bir çevrede kulağı dolarak büyüdü. İngiliz Dili ve Edebiyatı okudu, akabinde uzun bir süre İngilizce öğretmenliği ve tercümanlıkla iştigâl etti. Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'ndaki tasavvuf mûsikîsi meşklerine düzenli olarak katılan Çolakoğlu, basın sektöründe tercüman editör olarak çalışmaya devam etmektedir. Türk din mûsikîsi repertuarına 9 eser kazandırmış olan Çolakoğlu beste çalışmalarına 2023 yılı itibâriyle devam etmektedir.⁸⁵

1.2.24. Yunus Uray (1989-...)

Yunus Uray,1989 yılında Sakarya'da dünyaya gelmiştir.1998'de Hakan Alvan'dan ney dersleri almaya başlamıştır. TRT ve Kültür Bakanlığı'nın birçok konserinde görev almıştır. 2013 yılında Sakarya Üniversitesi Devlet Konservatuari'nı kazanan Uray, klasik kemençe eğitimine de 2023 yılı itibâriyle devam etmektedir. Uray, Sakarya Üniversitesi Müzik Araştırmaları Topluluğu kurucularındandır. Bu topluluk ile birçok yurt içi ve yurt dışı konserler vermiştir. Aynı zamanda ney sazının yapım ustalığını sürdüren Uray, Sakarya'da kendi atölyesinde ney yapımı ve mûsikî çalışmalarına devam etmektedir. Türk din mûsikîsi repertuarına 11 eser kazandırmış olan Uray, beste çalışmalarına 2023 tarihi itibâriyle devam etmektedir.⁸⁶

1.2.25. İbrahim Bandak (1990-...)

İbrahim Bandak, 1990'da Bursa'da doğdu. Ailesinin Türk din mûsikîsine olan ilgisi, Bandak'ın da bu alana yönelmesini sağlamıştır. Özellikle İstanbul Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'ndaki kayıtlardan ve Ahmet Özhan ve Sami Özer'in icrâlarından etkilenen Bandak, mûsikîyi nazarî anlamda öğrenmeye de karar verdi. Nazariyat dersleri babası Orhan Bandak ve Kanûnî Sait Durgun'dan aldı. Bursa Büyükşehir Belediyesi Konservatuari'na 1 yıl

⁸⁴ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 218-221.

⁸⁵ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 222.

⁸⁶ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 228-229.

devam etti. Halil Çay'dan ritim dersleri ve nazariyat dersleri aldı ve çalıştırdığı koronun çalışmalarına katıldı. 2016 yılından itibaren topluluk çalışmalarında şef ve hânende olarak görev yaptı. 2018 yılında ise topluluk adına Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nda olan tüm notaların kopyalarını alarak Bursa'da arşiv çalışması başlattı. Bandak, Türk din mûsikisine 6 eser kazandırmıştır.⁸⁷

1.2.26. Memduh Yasin Özyalvaç (1992-...)

Memduh Yasin Özyalvaç, 1992 senesinde Konya'da dünyaya geldi. 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun olan Özyalvaç, Aynı üniversitede yüksek lisansını tamamladı. Doktora çalışması 2021 yılı itibâriyle devam ettirmektedir. İkinci üniversite olarak Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi'nde okumaktadır. Türk din mûsikisinin formlarını küçük yaştan itibaren meşk eden Özyalvaç, mevlevî âyini formunu küçüklükten itibaren öğrenmeye başlamıştır. Nazariyatta Hakan Alvan, klasik kemençede Derya Türkan, Mîrâciye formunda da Rûhi Ayan-gil'den istifâde etmiştir. İstanbul Üniversitesi Osmanlı Mûsikî Araştırmaları Merkezi'nde misafir sanatçı olarak çalışmıştır. Birçok konsere de katılan Özyalvaç, televizyon programlarına da katılmış hânende ve sunucu olarak görev yapmıştır. Özyalvaç, Türk din mûsikisi repertuarına 10 ilâhi kazandırmıştır.⁸⁸

1.2.27. Muhammed Enes Üstün (1993-...)

Muhammed Enes Üstün, 1993 Yılında Bolu'da doğdu. İlköğretim tahsilini, Ataköy Emlak Kredi Bankası İlköğretim okulu, Liseyi ise Bakırköy Anadolu Lisesinden mezun olarak tamamladı. Lise yıllarında bağlama ile tanıştı. Aynı yıllarda Bakırköy Mûsikî Konservatuvarı Vakfı'nın yarı zamanlı konservatuvarına kaydoldu. Burada Fatih Salgar, Faruk Salgar, Suat Güney gibi hocalardan nazariyat, usûl, repertuar dersleri aldı ve tambur sazı ile tanıştı. 2008 yılında Özer Özel'in tadrîsâtına girdi. 2010 yılında Boğaziçi Üniversitesi Türk Müziği Kulübü'nde Gönül Paçacı ile çalışmaya başladı. Aynı yıl Hakan Alvan'dan Tasavvuf Mûsikîsi meşklerine başladı. 2015 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi Müzik Toplulukları Tambur Programından, 2019 yılında ise Marmara Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı'nda Türk Din Mûsikîsi Bilim Dalı'nda yüksek lisansını tamamladı. 2017 yılında Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü, İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğunun Tasavvuf Biriminde ses sanatçısı olarak göreve başladı, 2019 yılında Medipol Üniversitesi'nde öğretim görevlisi unvânıyla çalıştı. 2020 yılında aynı kurumda birlikte görev yaptığı Hâfız Murat Taştekin'den mîrâciyye meşk etti. Türk din mûsikîsi repertuarına beş eser kazandırmıştır. Üstün'ün beste çalışmaları 2023 yılı itibâriyle devam etmektedir.⁸⁹

⁸⁷ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 230.

⁸⁸ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 232-233.

⁸⁹ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 233-234.

1.2.28. Mustafa Batuhan Bozkurt (1994-...)

Mustafa Batuhan Bozkurt, 15 Ekim 1994 tarihinde İstanbul Maltepe'de doğdu. İlk ve ortaokul tahsîlini burada tamamladıktan sonra, Kadir Has Anadolu Lisesi'ni okudu. Ardından Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. Bozkurt, Türk Tasavvuf Mûsikîsini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nın faaliyetlerine katılmış, bunun dışında birçok sanat etkinliklerinde korist ve sunucu olarak vazîfe almıştır. Muhtelif çalışmalarda "Medhî" mahlası ile yazdığı şiirlerinin yanı sıra yine muhtelif mecrâlarda yayımlanmış kültür-sanat denemeleri de bulunmaktadır. Bozkurt, Türk din mûsikîsi repertuarına beş ilahi kazandırmıştır.⁹⁰

Sonuç

Cerrâhîliğin Cumhuriyet dönemi devamı niteliğinde olan Türk Tasavvuf Mûsikîsi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı bünyesinde yetişmiş olan icrâkârlar, Cerrâhî tekkesinde icrâ edilen birçok besteyi çeşitli konserler vasıtasıyla sunmuş ve birçok hânende bu vesileyle tanınmıştır. Örneğin Ahmet Özhan, Sami Savni Özer gibi isimler başta olmak üzere birçok sanatkâr Cerrâhî ilâhilerini albümler vesilesiyle yaygınlaştırmıştır. Bu çalışmalar Cerrâhî tekkesinin içerisinde icrâ edilmiş olan bu eserlerin gün yüzüne çıkmasında etkili olmuş ve Türk tasavvuf mûsikîsinin kamuoyu tarafından bilinmesine ve icrâ edilmesine katkı sağlamıştır.

İlâhi formu başta olmak üzere Türk din mûsikîsinin birçok formunu tanıtan bu vakıf sayesinde birçok kişi Türk din mûsikîsini sevmiş ve birçoğu bu vesileyle vakıfla tanışmış ve üye olmuştur. Üye olan birçok kişi daha sonra mûsikîye yönelmiş ve beste yapmaya başlamıştır. Bu gelenek bilhassa son 50 yıldır devam eden bir gelenek olarak karşımıza çıkmakta ve birçok bestekârı Türk din mûsikîsine kazandırmaktadır. Bununla birlikte bu araştırma vesilesiyle birçok bestenin de Türk din mûsikîsi repertuarına kazandırıldığı görülmüştür.

Bu çalışmayla tespit edilen bestekârların biyografilerine yer verilmiş ve yapılan araştırmalar sonucunda Cumhuriyet döneminde vefât eden 14 bestekârın 347 eserine, yaşayan 35 bestekârın ise 2023 yılı itibâriyle 1017 eserine ulaşılmıştır. Tespit edilen eserlerin detaylı bilgisi 2021 yılında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanmış olduğumuz "Cerrâhîlik'te Türk Din Mûsikîsi Geleneği ve Tekke Mûsikîsinin Kültürel Devamlılığı" konulu doktora tezinde bulunmaktadır.

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.

⁹⁰ Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki*, 234-235.

Kaynakça

- Akkuş, Mustafa Asım. *Cerrahilik'te Dini Musiki*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Akkuş, Mustafa Asım. *Cerrâhîlik'te Türk Din Mûsikîsi Geleneği ve Tekke Mûsikîsinin Kültürel Devamlılığı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2021.
- Akyol, Ömer. *Aslan Hepgür'ün Hayatı ve Mûsikî Çalışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2011.
- Atacan, Fulya. *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrâhiler*. İstanbul: Hil Yayınları, 1990.
- Bala, Ahmet Musa. *Ahmet Özhan Mûsikî İcrâ Üslûbu ve Günümüz Türk Din Mûsikîsine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2019.
- Bayraktaroğlu, Tosun Bekir. *Amerika'da Bir Türk Şeyh Tosun'un Hatıratı*. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi, "Mustafa Kamil Dürüst", Erişim 27 Aralık 2023, <https://www.mk.gov.tr/icerik/detay/mustafa-kamil-durust--beste-gursu-koleksiyonu?pagenum=2>.
- Ergür, Cumhuriyet Enes. *99 Bestekârdan İlâhiler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Ergür, Cumhuriyet Enes. *"Salâhi Dede" Salahaddin Demirtaş Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Ergür, Cumhuriyet Enes. *Zeki Altun Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Türk Tasavvuf Musikisi ve Folk-lörünü Araştırma ve Yaşatma Vakfı Yayınları, 2004.
- Eroğul, Murat. *Ahmet Özhan'ın Hayatı, Eserleri ve Türk Din Mûsikîsi İcrâ Geleneğindeki Yeri*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2019.
- Hasipek, Ahmet. *Hafız Kemal Tezergil'in Hayatı ve Eserleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2019.
- Koca, Fatih. *Hafız Musikîşinaslar (Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçiş Dönem)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Nağme-i Aşk, "Hafız Nezih Tolan", Erişim 27 Aralık 2023, <http://nagmeiask.blogspot.com/2015/04/hafz-nezih-tolan.html>.
- Nağme-i Aşk, "Arîf Hikmet Gököğlü", Erişim 27 Aralık 2023, <http://nagmeiask.blogspot.com/2015/04/hafz-arif-hikmet-gokoglu.html?m=1>.
- Özhan, Ahmet. "Mülâkât".
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Mûsikîsi Nazariyât ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.
- Tezeren, Sertaç. *Cüneyt Kosal Sanatı ve Hayatı*. İstanbul: Keşkül Yayınları, 2007.
- Toksoy, Aysegül Kostak. "Dedem Abdullah Necdet Tanlak'ın Ardından". *Anakronik Dergisi*. <http://www.anakronik.org/dedem-abdullah-necdet-tanlakin-ardından/>
- Yenilmez, Melih. *Neyzen Hakan Alvan'ın Hayatı, Türk Mûsikîsine Katkıları ve Eserleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2021.

Modern Standart Arapça ve Ürdün Lehçelerinde Soru Edatlarının Karşılaştırımlı Bir Analizi

A Comparative Analysis of the Interrogative Words in Modern Standart Arabic and Jordanian Dialects

Merve Özsüllü * 

Öğretim Görevlisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller Bölümü
Lecturer, Necmettin Erbakan University, Academy of Foreign Languages, Department of Foreign Language

Konya / Türkiye

rkoyuncu1@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2827-8218>

Mehmet Ali Kılav Araz 

Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı

Assoc. Prof., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, Arabic Language and Rhetoric
Ankara / Türkiye

mehmetalikilav.araz@asbu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-1009-2100>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1367921

Cite as / Atıf: Özsüllü, Merve – Araz, Mehmet Ali Kılav. "Modern Standart Arapça ve Ürdün Lehçelerinde Soru Edatlarının Karşılaştırımlı Bir Analizi". *Marife* 23/2 (2023) 497-532.

<https://doi.org/10.33420/marife.1367921>

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 Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Modern Standart Arapça ve Ürdün Lehçelerinde Soru Edatlarının Karşılaştırmalı Bir Analizi

Özet

Günümüzde Arapça, yaklaşık 300 milyon kişi tarafından konuşulmaktadır. Bu özelliğiyle Arapça, *Ethnologue*'nin yapmış olduğu güncel sıralamaya göre, dünyada konuşulan en büyük diller arasında 6. sırada yer almakta ve küresel düzeyde yaygın bir iletişim aracı olarak hizmet vermektedir. Arapça'nın kendine özgü yapısı, tarihsel ve kültürel çeşitliliğini yansıtmaya bakıldığında önem arz eder. Nitekim Arapça, kendi bünyesinde Klasik Arapça, Modern Arapça ve yerel lehçeler gibi farklı seviyelerdeki dil varyasyonlarını barındırmaktadır. Bugün Arap dünyasında Modern Standart Arapça (Modern Standart Arabic) diye tanımlanan dil, ortak yazı ve kültür dilini temsil ederken, bu ülkelerde günlük yaşamda iletişim ise Modern Arap Lehçeleri ile sağlanmaktadır. Bu yerel lehçeler, sadece dil yapısından değil, aynı zamanda kültürel bağlamdan, yaşam tarzından ve toplumun kendine özgü karakteristiklerinden kaynaklanan farklılıklar içerir. Bu nedenle, her lehçenin kelime dağarcığında, telaffuzunda ve dilbilgisel yapısında belirgin farklılıklar mevcuttur. Günümüzde konuşulan Modern Arap Lehçelerini genel hatlarıyla beş ana grupta tasnif etmek mümkündür. Bunlar: Levant (Levantine) veya Suriye-Filistin (Syro-Palestine) Lehçeleri, Arap Yarımadası (The Arabian Peninsula) Lehçeleri, Mısır ve Sudan (Egyptian and Sudanese) Lehçeleri, Mezopotamya (Mesopotamia) Arap Lehçeleri ve Kuzey Afrika (North Africa) Lehçeleridir. Ürdün Lehçesi, Levant bölgesine ait lehçelerden biri olup, aynı zamanda da coğrafi konumu ve tarihsel geçmişi sebebiyle Arap dünyasının çeşitli lehçelerini de bünyesinde barındırmasıyla öne çıkmaktadır. Bu nedenle, Ürdün Lehçesi, diğer Arap ülkelerindeki lehçelerden ayrı ve özel bir yere sahiptir. Çalışmada, Ürdün'de yaygın olarak konuşulan lehçeler üç ana başlık altında toplanmıştır. Bunlar: 1. Şehirli Ürdün Lehçesi (اللهجة المدنية) Urban Jordanian Arabic, 2. Bedevî Ürdün Lehçesi (اللهجة البدوية) Bedouin Jordanian Arabic ve 3. Fellâhiyye (Çiftçi-Köylü) Ürdün Lehçesi (اللهجة الفلاحية) Rural Jordanian Arabic. Bu çalışma, Modern Standart Arapça'daki istihfâm üslubu ile Ürdün'de konuşulan lehçelerdeki soru edatlarını biçimsel açıdan karşılaştırarak farklılıkları ve benzerlikleri keşfetmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla çalışmada; "Modern Standart Arapça ve Ürdün Lehçelerindeki soru edatlarının fonetik açıdan benzerlikleri ve farklılıkları nelerdir?" "Modern Standart Arapça ve Ürdün Lehçeleri arasındaki soru cümlelerinin yapısı nasıl farklılık gösterir?" "Modern Standart Arapça ve Ürdün Lehçelerindeki soru edatları ve soru cümlelerinin gramatik açıdan benzerlikleri ve farklılıkları nelerdir?" sorularına odaklanılmıştır. Çalışmada karşılaştırmalı dilbilim yöntemi kullanılarak Modern Standart Arapça ve Ürdün Lehçelerinden toplanan örnek soru cümleleri fonetik, dilbilgisel ve gramatik açılarından incelenerek analiz edilmiştir. Araştırmada ilk olarak Fasih Arapça ve Arap Lehçeleri hakkında bilgiler sunulmuş ardından Fasih Arapça'da geçen soru edatlarının kullanımları ile ilgili bilgiler verilmiştir. Daha sonra Ürdün Lehçelerinin çeşitleri ve bu lehçelerde kullanılan soru edatları ayrıntılı bir şekilde ele alınarak incelenmiştir. Fasih Arapça'da ve Ürdün Lehçelerinde soru edatlarının karşılıkları ile Fasih Arapça'daki soru edatlarıyla kurulmuş cümlelerin Ürdün Lehçeleri'ndeki karşılıkları tablolar halinde sunulmuş değerlendirilmiştir. Çalışmada Fasih Arapça'daki soru edatlarının Ürdün Lehçesi'ndeki kullanımıyla karşılaştırılması sonucunda tespit edilen farklılıklar ve benzerlikler sunulmuştur. Bu araştırmanın sonuçları, Modern Standart Arapça ve Ürdün Lehçesi arasındaki dil farklarının anlaşılmasına ve dilbilim araştırmalarına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Fonolojik, dilbilgisel ve gramatik açılarından yapılan karşılaştırmalı analizlerin bulguları, Modern Standart Arapça'daki bazı soru edatlarının Ürdün lehçelerindeki kullanımlarında fonetik ve gramatik açıdan farklılık gösterdiğini ancak bazı soru edatlarının ise Ürdün lehçelerindeki kullanımlarında benzerliklerin tespit edildiğini vurgulamaktadır. Araştırmada elde edilen sonuçlar itibarıyla, Arapça'nın çeşitliliğini daha iyi anlama ve bu diller arasındaki iletişimi geliştirme çabalarına da katkı sağlayabilir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Modern Standart Arapça, Modern Arap Lehçeleri, Ürdün Lehçesi, Soru Edatları.

A Comparative Analysis of the Interrogative Words in Modern Standard Arabic and Jordanian Dialects

Summary

Today, Arabic is spoken by approximately 300 million people, placing it at 6th among the world's largest languages according to the current *Ethnologue* ranking. It serves as a widespread global means of communication. The distinct nature of Arabic is important in representing its rich historical

and cultural diversity. The language encompasses different levels of language variation, including Classical Arabic, Modern Arabic, and various regional dialects. Modern Standard Arabic represents the common written and cultural language in the Arab world, while daily communication in these countries occurs through Modern Arabic Dialects. These local dialects differ not only in language structure but also in vocabulary, pronunciation, and grammatical structure due to cultural context, lifestyle, and unique societal characteristics. Modern Arabic dialects today can generally be classified into five main groups: Levant (Levantine) or Syrian-Palestinian Dialects, Arabian Peninsula Dialects, Egyptian and Sudanese Dialects, Mesopotamian Arabic Dialects, and North African Dialects. Jordanian Dialect, one of the Levant region's dialects, stands out on the merits of its geographical location and historical background, encompassing various dialects of the Arab world. As a result, Jordanian Dialect holds a distinct and special place among dialects spoken in other Arab countries. In this study, commonly spoken Jordanian dialects are categorized into three main groups: 1. Urban Jordanian Arabic (اللهجة الأردنية 2), Bedouin Jordanian Arabic (اللهجة البدوية), and 3. Rural Jordanian Arabic (اللهجة النضالية). This study aims to compare the way questions are formulated in Modern Standard Arabic with the question particles in Jordanian dialects from a morphological perspective to explore their differences and similarities. Therefore, the study focuses on questions such as: 'What are the phonetic similarities and differences between interrogative words in Modern Standard Arabic and Jordanian dialects?' 'How do the structures of question sentences differ between Modern Standard Arabic and Jordanian Dialects?' 'What are the grammatical similarities and differences between interrogative words and question sentences in Modern Standard Arabic and Jordanian Dialects?'. To address these questions, the study employs comparative linguistic methods, analyzing sample question sentences collected from Modern Standard Arabic and Jordanian Dialects in terms of phonetics, grammar, and linguistic aspects. This study begins by shedding light on Modern Standard Arabic and Jordanian dialects. Subsequently, details regarding the usage of interrogative words in Modern Standard Arabic are presented, followed by an in-depth examination of their counterparts in Jordanian dialects. "The study evaluates the counterparts of question particles in Modern Standard Arabic and the sentences constructed using these question particles in Modern Standard Arabic. This evaluation is presented in tables alongside their counterparts in Jordanian dialects. The study presents the differences and similarities identified through a comparison of the usage of question particles in Modern Standard Arabic with their counterparts in Jordanian dialects. In conclusion, this study contributes to understanding language differences between Modern Standard Arabic and Jordanian Dialects from phonological, grammatical, and linguistic perspectives. It emphasizes that while some interrogative words in Modern Standard Arabic exhibit phonetic and grammatical differences in their usage in Jordanian dialects, others show similarities. This study's findings can contribute to better understanding Arabic's diversity and efforts to enhance communication between these languages.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Modern Standard Arabic, Modern Arabic Dialects, Jordanian Dialect, Interrogative Words.

Giriş

Arapça en eski ve köklü dünya dillerinden biridir. Diğer taraftan İslam dininin ve kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerîm'in de dili olmasıyla Müslümanlar tarafından çokça rağbet gören, araştırılan, incelenen ve öğrenilmeye çalışılan bir dildir.

Arap dili kendi içinde seviyeler (Klasik Arapça, Modern Standart Arapça, Lehçeler) barındıran bir dil olmasıyla diğer dillerden ayrılmaktadır. Bu seviyelerinden biri de günümüzde Arap coğrafyasında yaşayan insanların günlük hayatta konuştukları lehçelerdir. Fasih Arapça yazı dilinin ve kültürün ortak dili iken, lehçeler ise iletişimin, reklamların, dizilerin dili olmaktadır. Her lehçe konuşulduğu toplumun kültüründen, yaşam tarzından, o toplumun insanlarından izler taşımaktadır. Bu sebeple her bir lehçenin kelimelerinde farklılıklar, aynı kelimelerin telaffuzunda pek çok değişiklikler görülmektedir.

Ürdün Lehçesi de coğrafi konumu ve geçmişiyle içinde barındırdığı farklı lehçeleriyle diğer Arap ülkeleri arasında ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Bu çalış-

mada Ürdün Lehçeleri konu edinilmiş ve bu lehçelerdeki soru edatlarının karşılıkları incelenmiştir.

Ülkemizde ve Arap coğrafyasında Arap lehçeleriyle ilgili yapılan araştırmalara baktığımızda az sayıda çalışma ile karşılaşmaktayız. Diğer taraftan Batı dünyasında lehçe çalışmaları oldukça yoğun bir şekilde yürütülmekte olduğu görülmektedir. Arap dünyasında lehçe çalışmalarının az olmasının başlıca sebebi, lehçelerin yazılı bir dil olmaması, Fasih Arapça'nın yerini alma korkusu vb. etkenlere dayanmaktadır. Ancak lehçeler, Arapça'nın varolduğu zamandan itibaren günümüze kadar gelmiş yaşayan bir canlı olarak önümüzde durmaktadır. Her ne kadar Fasih Arapça yazı ve bilim dili olsa da lehçeler milyonlarca insanın günlük hayatta hatta bilim yeri olan okullar ve üniversitelerde konuşulmaktadır. Ayrıca lehçeler, dilbilim araştırma alanlarının önemli bir yerini kaplamaktadır. Bu açıdan çalışmanın dilbilim araştırmacılarının yanı sıra özellikle de Ürdün lehçeleri üzerine yapılan araştırmalara ilgi duyan akademisyenler ve öğrenciler için katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca çalışmanın sonucunda, Fasih Arapça ve Ürdün lehçeleri arasındaki soru edatlarında dilbilimsel benzerlikler ve farklılıkların daha iyi anlaşılması beklenmektedir.

Bu çalışmada Ürdün Lehçeleri konu alınmış ve bu lehçelerdeki soru edatlarının karşılıkları çalışılmıştır. Makalede, karşılaştırmalı dilbilim yöntemini kullanılmıştır. Bu yöntem, iki dilin benzerliklerini ve farklılıklarını belirlemek için dilbilimsel özelliklerini karşılaştırmayı içermektedir. Ayrıca; Fasih Arapça'da ve Ürdün Lehçeleri'nde soru edatlarının karşılıkları ile Fasih Arapça'daki soru edatlarıyla kurulmuş cümlelerin Ürdün Lehçeleri'ndeki karşılıkları tablolar halinde çalışmanın sonuna eklenmiştir.

1. Fasih Arapça (اللغة العربية الفصحى)

Arapça, öncelikli olarak Orta Doğu'da olmak üzere Batı Asya'dan Kuzey Afrika'ya, Güney Afrika'nın bazı kesimlerinden Malta'ya kadar çok geniş bir coğrafyada yaygın olan bir dildir. Arapça, bu özelliği itibarıyla Latince'den sonra tarih boyunca dünyada en çok yaygın ikinci dil olmaktadır.¹ Ayrıca; *Ethnologue (Languages of the World)*² tarafından yapılan araştırmada Arapça, 2022 yılında lehçeleri ile birlikte toplamda 273.900.000 kişi tarafından konuşulmakta olup, dünyadaki en çok konuşulan diller arasında 6. sırada yer almaktadır.³

Arapça'nın bu derece yaygın bir dil olmasının en önemli sebeplerinden birisi de hiç şüphesiz İslâm dininin ve bu dinin kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerim'in dilinin Arapça olmasıdır. Bu sebeple Arapça, Arap yarımadasının dışına çıkabilmiş,

¹ B. Moritz, "Arap Yazısı", *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi Coğrafya, Etnoğrafya ve Biyoğrafya Lugatı)* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 1/498; Bedreddin Çetiner, "Arap Aleminde Fasih Dil-Ammi Dil Mücadelesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-10 (14 Ocak 2014), 347.

² "What Are the Top 200 Most Spoken Languages?", *Ethnologue* (03 Ekim 2018). <https://www.ethnologue.com/guides/ethnologue200>.

³ Ayrıca CIA'nın yayınladığı veriler için bkz: "World", *The World Factbook* (19 Nisan 2022). <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/world/#people-and-society>

yaygınlık kazanabilmiş ve Arap olmayan Müslüman halklar tarafından da benimsenmiştir. Öyle ki Arapça, başta Türkçe olmak üzere pek çok dile de tesir etmiş, Arapça'dan bu dillere birçok kelime dâhil olmuştur.

Arap dili, bilindiği üzere Sâmi dil ailesine mensuptur. Bu dil ailesinin ise eski Mısır dilini de kapsayan Hâmî-Sâmî köküne bağlı olduğu düşünülmektedir. Sâmi dilleri doğu ve batı olmak üzere iki kola ayrılmaktadır. Arapçanın dil ve fiil yapısı düşünüldüğünde Ârâmî ve Ken'ânî dillerine benzerliğinden dolayı Sâmi dillerinden batı dil ailesine mensup koluyla ilişkili olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Arap alfabesinin, Sâmi dillerinin batı dil ailesinden olan Nabatî alfabesinden türemiş olduğu fikri de öne sürülmektedir. Bugün, Arap dili denildiğinde, özelde klasik Arapça, geniş manada da klasik Arapça ile birlikte ona bağlı olan lehçeler kastedilmektedir.⁴

Arap dilinin ortaya çıkış ve gelişim evrelerine baktığımızda; çeşitli sınıflandırmalar karşımıza çıkmaktadır: Bazı bilim insanları Arapça'nın tarihi dönemlerini *Eski Arapça*, *Klasik Arapça* ve *ona kaynak olan eski edebî lehçeler* (6.ve 7.yy arası), *Orta Arapça*, *Modern Arapça* ve *Lehçeler*⁵ olarak sınıflandırırken, bazıları da bu dönemleri *İlk Arapça* (*proto-Arabic*), *Diaspora Öncesi Arapça* (*pre-diasporic Arabic*) (630-790 yılları arası), *Eski Arapça* (*Old Arabic*), *Klasik Arapça* (*Classical Arabic*) ve *Modern Arapça* (*Modern Standard Arabic*)⁶ olarak sınıflandırmaktadır. Jonathan Owens'ın sınıflandırılmasında Klasik ve Modern Arapça'nın bir arada verildiği görülmektedir. Bu ise Klasik Arapça ve Modern Arapça arasındaki büyük orandaki benzerlikten kaynaklanmaktadır.⁷

İslamiyet'e kadar Arapça'nın iki ana kola ayrıldığını görmekteyiz: Güney Arapçası ve Kuzey Arapçası. Güney Arapçası, eski çağlarda Güney Arabistan'ın Seba, Mina ve Himyeri İmparatorluklarının dili iken İslam'ın gelişi ve fetihlerle 7.yy'ın ilk yarısından itibaren tarihten silinmiş ölü bir dil haline gelmiştir. Kuzey Arapçası ise, İslamiyet'in yayılmasıyla alanı genişlemiş, Arap Yarımadası'na zamanla hâkim olmuş, Süryanice ve Kıptî dilinin de yerini alarak günümüze kadar ulaşmıştır.⁸

İlk dönemden itibaren eski müelliflerin el-Arabiyye (العربية) olarak bahsettikleri klasik lehçeydi. Klasik lehçe ile kastedilen dil; şairlerin eserlerinde kullandığı, kabileler arası ortak edebî dildir. Diğer taraftan âlimler, eski lehçelerden bahsederken luga (لغة) (lugatü Kureyş) ifadesini kullanmışlar, konuşma dilini ise avam dili (لغة العامة) (lugatü'l-âmmе, lugatü'l-avâm) olarak isimlendirmişlerdir. Eski İslam âlimleri, klasik Arapçanın özelliklerine bakarak, Kureyş lehçesinin bu dilin esası

⁴ "Arabic Language | History & Alphabet | Britannica" (Erişim 27 Nisan 2022); Nihad M. Çetin, "ARAP - TDV İslâm Ansiklopedisi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Nisan 2022).

⁵ Nihad M. Çetin, "ARAP - TDV İslâm Ansiklopedisi".

⁶ Jonathan Owens, *A Linguistic History of Arabic* (New York: Oxford University Press, 2006), 2.

⁷ Ahmet Şen, Soner Akdağ, "Modern Standart Arapça ve Bazı Arap Dialektlerinde Gelecek Zaman Formları", *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 21/52 (2021), 181.

⁸ Ignac Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er, Azmi Yüksel (İstanbul: Vadi Yayıncılık, 2019), 13-17.

olduğunu kabul etmişlerdir.⁹

Günümüzde Arapçadan bahsederken genelde Fasîh Arapça ve Âmmî Arapça / âmmîce (konuşma dili) ayrımı yapılmaktadır. Fasîh (فصیح), Arapça'da fasuha (فصح) fiilinden türemiş olup, bu fiilin sıfat-ı müşebbehesidir. "Doğru, açık-seçik, saf, berrak" gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ Fasîh Arapça, Klasik Arapça ve Modern Arapçadan oluşurken; âmmî Arapça ise lehçelerden oluşmaktadır.

Klasik Arapça ile; en eski edebî metinlerde, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadiste karşımıza çıkan, daha sonra da Arapçanın yaygın olduğu bölgelerde din, şiir, edebiyat ve ilimin beslendiği dil olarak kullanılan, lehçelerden seviye olarak daha üst bir dil kastedilmektedir. Modern Arapçayı ise günümüzde Arap ülkelerinde ortak olarak kullanılan yazı dili olarak tanımlayabiliriz. Sa'îd Muhammed Bedevî, Klasik Arapça'yı, ilk dönemlerden itibaren Arapça'nın edebî ve kültürel bir dili olduğundan fushâ't-turâs (فصحى التراث), Modern Arapçayı ise günümüzde aktif olarak kullanılan yazı dili olması sebebiyle fushâ'l-'asr (فصحى العصر) olarak isimlendirmektedir. Her iki dil de fasîh olduğu için fushâ ifadesini özellikle iki tanımda da kullanmıştır. Bedevî'nin Klasik ve Modern Arapça'nın tanımında iki ayrı ıstılah yerine benzer bir ıstılah ile iki dili de ifade etmesinin sebebi, Klasik ve Modern Arapça arasında bazı söz varlıklarındaki değişikliklerin bazı gramatik farklılıkların dışında neredeyse aynı olmalarıdır.¹¹

İbn Fâris'e göre; âlimler, İslamiyet'ten önce Arap dilinin en fasih ve edebî lehçesinin Kureyş lehçesi olduğu fikri üzerinde ittifak etmiş ve bu lehçeyi ortak edebî dil / yazı dili olarak seçmişlerdi. Kur'ân-ı Kerîm de aynı sebepten ötürü bu lehçe ile indirilmiştir. Kureyş lehçesi bugün Klasik Arapça olarak tâbir ettiğimiz dili temsil etmektedir. Klasik Arapça'yı temsil eden metinler ise; Câhiliyyûn, muhadremûn¹² ve İslâmî devrin ilk şairlerinin şiirleri, Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in ve ilk halifelerin resmî yazışmaları, hadis metinleri, eyyâmü'l-Arab'a dair metinlerden oluşmaktadır. Bu metinlere dayanılarak Arap dilinin kuralları ortaya konmuştur. Bu metinlerin yanı sıra lehçeleri fasîh kabul edilen, yabancılarla temas kurmamış ve onlardan etkilenmemiş olan kabilelere mensup bedevîlerin söylemiş oldukları edebî sözler de Klasik Arapça'nın kurallarının belirlenmesinde belirleyici olmuştur. Aynı zamanda bahsi geçen bedevîlerin dillerinde bulunan kelimeler derlenip Klasik Arapça'ya kazandırılmıştır.¹³

Modern Arapça'nın ortaya çıkışı olarak dilbilimci ve tarihçiler, Napolyon'un Mısır'ı işgal ettiği 1798 yılını işaret etmektedir. Fransızlar bu tarihten itibaren

⁹ Nihad M. Çetin, "ARAP - TDV İslâm Ansiklopedisi".

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1990), "Fasuha", 3/344; Abdurrahmân Celâlüddînes-Suyûtî, *el-Muzhir* (Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye: Beyrut, 1988), 184-185; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa* (Beyrut, ts.), 474.

¹¹ Sa'îd Muhammed Bedevî, *Müsteviyâtü'l-Arabiyyeti'l-Mu'âsirati fi Mısır* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 205-206; Nihad M. Çetin, "ARAP - TDV İslâm Ansiklopedisi".

¹² Hem Câhiliye devrinde hem İslâmî dönemde yaşamış, Hz. Peygamber hayatta iken veya vefatından sonra müslüman olmuş, ancak onu mümin olarak görememiş kimseyi ifade eder.

¹³ İbn Fâris, *es-Sâhibî fi Fıkhü'l-Luga*, thk. Mustafa eş-Şevîmî (Beyrut: Müessesetü Bedrân, 1964), 52; Abdurrahmân b. Haldun, *el-Mukaddime* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 379; Nihad M. Çetin, "ARAP - TDV İslâm Ansiklopedisi".

1798 ve 1802 yılları arasında Mısır'da kalmıştır. Bu işgal sürecinin Modern Arapça için milât kabul edilmesinin sebebi, Napolyon'un Mısır'da matbaa, rasathane, kimya laboratuvarları, tiyatro, okul ve kütüphane kurmak, Fransızca gazeteler çıkarmak gibi kültürel faaliyetler gerçekleştirmesidir. Bu faaliyetler neticesinde Mısır'da Avrupa etkisi başlamış ve bu etki, buradan da diğer Arap ülkelerine yayılmıştır. Böylece dil de yabancı kavramlarla karşı karşıya kalmış ve bu kavramların dile nasıl gireceği noktasında bir tartışma ortaya çıkmıştır. et-Tahtâvî (ö.1873) gibi alimler bir yandan yabancı kelimeleri olduğu gibi kullanırken diğer yandan da bu kelimelerin Arapça karşılıklarını bulmaya çalıştıkları görülmektedir. Batıdan gelen bu dalga yalnızca kelimeleri değil aynı zamanda tabirleri, az da olsa cümle yapısını da etkilemiştir. Bütün bunlar sonucunda zaman içinde ortaya yeni bir kültür dili çıkmıştır.¹⁴

Modern Arapça, fonolojik, sözdizimsel ve morfolojik olarak Klasik Arapça'ya çok yakın ve günümüzde Arap ülkelerinde kullanılan ortak yazı dilidir. Bu sebeple, literatürde Klasik Arapça, Modern Arapça ve fushâ terimlerinin bazen birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Modern Arapça'nın Klasik Arapça'dan en önemli farkı sözcüklerde ortaya çıkmaktadır. Klasik Arapça'daki birtakım kelimeler, sözcük öbekleri Modern Arapça'da artık kullanılmamaktadır. Bunun en önemli sebeplerinden biri, hiç şüphesiz, Batı dillerinin Arapça'ya olan etkisidir. Zaman içerisinde yabancı dillerden Arapça'ya yeni kelimeler, terimler, tanımlar vs. girmiş, bu sözcük öbekleri bazen olduğu gibi dile aktarılmış kimi zaman da Arapçalaştırılarak dile dâhil edilmiştir. Diğer taraftan Modern Arapça'nın cümle yapısında da bazı değişiklikler görülmektedir. Örneğin; Klasik Arapça'daki yoğun zamir kullanımı, uzun cümleler ve bazı belâgatlı söylemler Modern Arapça'da aynı derecede kullanılmamaktadır.

Kimi zaman Modern Standart Arapça tanımı içerisine lehçeler de dâhil edilebilmektedir. Bunun temel sebebi Arap toplumlarının iki dilli (diglossia) bir toplum olmasından kaynaklanmaktadır. İki dillilik (Diglossia) Arapça'daki tanımıyla "الإزدواجية اللغوية"; bir toplumun aynı anda iki lehçeye veya iki dile birden sahip olmasıdır. Toplumun her gün konuştuğu konuşma dili, "alt dil" olarak tabir edilmektedir. Öte taraftan edebiyat, eğitim, yazı vs. gibi kültürel alanlarda kullanılan dil ise "yüksek dil" olarak tabir edilmektedir. Arap toplumlarındaki yüksek dil Modern Arapça'nın fasîh Arapça kısmı olurken, alt dili ise lehçeleridir.¹⁵

¹⁴ 'Abdurrahmân el-Cebertî, *Târihu 'Acâibi'l-Âsâr fî't-Terâcim ve'l-Ahbâr* (Dâru'l-Cil-Dâru'l-Fâris, ts.), 183-184; Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabî el-Mu'âsır fî Mısır* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 43; Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 190-201; Soner Gündüzöz, "Klâsik ve Modern Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/8 (2003), 70-71; Nihad M. Çetin, "ARAP - TDV İslâm Ansiklopedisi".

¹⁵ Charles A. Ferguson, "Diglossia", *Journal of The Linguistic Circle of New York* 15/2 (1959), 325; Mohammed Muqbil Swileh Alluhaybi, *Negation in Modern Arabic Varieties From a Typological Point of View* (Londra: SOAS, University of London, Doktora Tezi, 2019), 15.

2. Arap Lehçeleri (اللهجات العربية)

Arapça aslıyla *Lehçe* (لهجة), Batı dillerindeki karşılığı ile *diyalekt* (*dialect*), kişinin nereye ait olduğunu gösteren bir dil çeşididir.¹⁶ Diğer bir ifadeye göre;

*"Aynı ana dile sahip kişilerin birbirlerini anlayabildiklerinde ve aynı zamanda birbirlerinin konuşmalarındaki tutarlı değişiklikleri fark ettiklerinde aynı dilin farklı lehçelerini konuştuklarını söylüyoruz."*¹⁷

Burada dikkat edilmesi gereken husus, konuşmadaki her farklılığın *lehçe* sayılıp sayılmamasıdır. Bu noktada *lehçeyi şiveden* (*ağız, aksan*)den ayırt edilebilmek için, diğer bir ifadeyle, bir *lehçe* alanıyla diğer bir *lehçe* alanı arasında bir ayırım yapabilmek için diyalektoloji (lehçebilim) alanındaki uzmanlar *kelime dağarcığı, telaffuz veya gramer yapılarındaki farklılıklar* gibi bazı ölçütler belirlemiştir.¹⁸

Lehçenin bir diğer isimlendirmesi olan Âmmîce (العامة) kelimesi, âmme (العامية) kelimesinden türemiştir. Bu kelime "özel" anlamına gelen hâssun (خاص) kelimesinin tam zıddı olup "genellik ve hususiyet" bildirmektedir. Zaman zaman Âmmîce yerine Lugatü'l-âmmе ve Lugatü'l-avâm tanımları ile ed-Dârice veya el-Mahkiyye ifadeleri de kullanılmaktadır.¹⁹ Buradan yola çıkarak denilebilir ki Arap dilindeki Fasîh Arapça'yı Klasik Arapça ve Modern Standart Arapça oluştururken, Âmmî Arapça ise lehçelerden meydana gelmektedir.

Lehçelerin kaynağı hakkındaki tartışmalara gelince; Fasîh Arapça'nın, lehçelerin ana kaynağı sayılmadığı yönünde görüşler bulunmaktadır. Bu görüşün dayandığı tez, Fasîh Arapça'nın, Kur'ân-ı Kerîm'de ve erken dönem Arapça metinlerde gördüğümüz Klasik Arapça'dan meydana gelmiş olması, ancak lehçelerin tarihinin İslamiyet'ten önceye uzandığı gerçeğidir.²⁰

Lehçeler, bazı kesimlerce Fasîh Arapça için tehdit olarak görülmüş, Kur'ân-ı Kerîm'in indirildiği dilin yapısını bozacağı endişesiyle uzak durulmuştur. Bu sebeple ülkemizde de lehçe çalışmalarına yeteri kadar önem verilmemektedir. Oysaki lehçeler Arap dilinin doğuşundan itibaren var olan ve var olmaya devam eden bir gerçekliktir. Kaldı ki; Kur'ân-ı Kerîm de bir lehçe (Kuryeş lehçesi) ile indirilmiş, daha sonraları bu lehçe, Fasîh Arapça olarak kabul görmüştür. Günümüzde Arap coğrafyasında yaşayan insanların iletişim dili eskiden olduğu gibi yine lehçelerdir ve bu lehçelerin görmezden gelinmesi, yok sayılması imkânsızdır.

Günümüzde konuşulan Arap Lehçelerini, bölgelere göre 8 ana başlık altında

¹⁶ Pavle Ivić, "Dialect | Linguistics | Britannica", *Britannica Dictionary* (Erişim 14 Mayıs 2022).

¹⁷ Charles W. Kreidler, *Describing Spoken English* (USA: Routledge, 1997), 2; Ahmet Şen, Soner Akdağ, "Modern Standart Arapça ve Bazı Arap Diyalektlerinde Gelecek Zaman Formları", 182.

¹⁸ Charles W. Kreidler, *Describing Spoken English*, 2.

¹⁹ Nihad M. Çetin, "ARAP - TDV İslâm Ansiklopedisi", 282.

²⁰ Konuyla ilgili yapılmış çalışmalar için bkz: Christopher Lucas, "On Wilmsen on the Development of Postverbal Negation in Dialectal Arabic", *Zeitschrift für arabische Linguistik* 67 (2018), 44-70; Loraine K. Obler, *Reflexes of Classical Arabic šay'un 'thing' in the modern dialects: a study in patterns of language change* (USA: University of Michigan, Doktora Tezi, 1975); Jonathan Owens, *A Linguistic History of Arabic*; Janet Watson, "Arabic Dialects (General Article)", *The Semitic Languages: An international handbook*, ed. S. Weninger vd. (Berlin: Handbooks of Linguistics and Communication Science (HSK), 2011).

toplamak mümkündür. Bu bölgelerde 57 tane lehçe bulunmaktadır. Bu sınıflandırma genel itibarıyla yapılmış olup, özelde kendi içinde de farklı lehçeler barındıran ülkeler bulunmaktadır. Örneğin; Ürdün ve Yemen’de birden fazla lehçe konuşulmaktadır. Ancak bu sınıflandırmada Ürdün Lehçesi, Yemen Lehçesi olarak verilmiştir.

Şekil 1. Dünyada konuşulan Arap Lehçelerinin Haritası²¹



1. Mağrib Arap Lehçeleri (Batı Arap Lehçeleri)²²

a. Standart (Koine) Lehçeler:

- Fas Lehçesi (الدارجة)
- Tunus Lehçesi (الدرجة / تونسي)
- Cezayir Lehçesi (دارجة)
- Libya Lehçesi (لبيبي)

b. Sîretü Benî Hilâl²³ Öncesi Dönemde Bulunan Lehçeler:

- Cebelî Lehçesi
- Cilel Lehçesi
- Sicilya Lehçesi
- Malta Lehçesi

c. Bedevi Lehçeleri:

²¹ Haritanın alındığı kaynak için bkz: "The Industry Arabic Guide to Arabic Dialects", *The Leader in Arabic Translation Services* (Erişim 23 Mayıs 2022).

²² Mohammed Muqbil Swileh Alluhaybi, *Negation in Modern Arabic Varieties From a Typological Point of View*, 70-73.

²³ Ayrıntılı bilgi için bkz: "SÎRETÜ BENÎ HİLÂL - TDV İslâm Ansiklopedisi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Mayıs 2022).

- Hasaniye Lehçesi (حسانية)²⁴
- Sahra Lehçesi (صحراوي)²⁵
- d. Endülüs Lehçesi (أندلسي)
- 2. Sudan Lehçeleri²⁶:
 - Sudan Lehçesi (سوداني)
 - Çad Lehçesi
 - Cuba Lehçesi (جوبا)²⁷
 - Nubi Lehçesi (نوبي / كي-نوبي)²⁸
- 3. Mısır Arap Lehçeleri²⁹:
 - Kahire Lehçesi (القاهرة)
 - 'Arîş Lehçesi (العريش)
 - Batı Mısır Çölü Lehçesi
 - Sa'îdî Lehçesi (صعيد)
 - Kuzey Sînâ'i Lehçesi (شمال سناء)
 - Güney Sînâ'i Lehçesi (جنوب سناء)
- 4. Arap Yarımadası Arap Lehçeleri (Güney Arap Lehçeleri)³⁰
 - Bahreyn Lehçesi
 - Bareqi Lehçesi (لهجة تهامة عسير)³¹
 - Körfez Lehçesi (خليجي)
 - Necdî Lehçesi (نجدية)³²
 - Umman Lehçesi (عماني)
 - Hicaz Lehçesi (حجازي)
 - Hadramî Lehçesi (حضرمي)³³
 - Şuhûh Lehçesi (لهجة قبيلة الشحوح)³⁴

²⁴ Hasaniye Lehçesi, günümüzde Cezayir, Libya, Fas, Moritanya, Mali, Nijerya, Senegal ve Batı Sahra'da konuşulmaktadır.

²⁵ Cezayir'in güneyinde yaklaşık 100.000 kişinin konuştuğu lehçedir. Ayrıca Nijerya'nın sınır bölgelerinde 10.000 kişinin bunun yanında Moritanya, Mali ve Libya'nın sınır bölgelerinde azınlıklar tarafından konuşulmaktadır.

²⁶ Mohammed Muqbil Swileh Alluhaybi, *Negation in Modern Arabic Varieties From a Typological Point of View*, 77-78.

²⁷ Cuba Lehçesi; Afrikanın yerel dilleriyle Arapça'nın karıştığı Güney Sudan'da konuşulan bir lehçedir.

²⁸ Somali'nin Kuzey Batısı, Kenya'nın Kibera civarı ile Uganda'nın Bombo civarında konuşulan bir lehçedir.

²⁹ Mohammed Muqbil Swileh Alluhaybi, *Negation in Modern Arabic Varieties From a Typological Point of View*, 70-71.

³⁰ Mohammed Muqbil Swileh Alluhaybi, *Negation in Modern Arabic Varieties From a Typological Point of View*, 70-78.

³¹ Suudi Arabistan'ın Tihameh bölgesinde konuşulan bir lehçedir.

³² Necdî Lehçesi, Suudi Arabistan'ın Necd bölgesinde konuşulan bir lehçedir.

³³ Arap Yarımadası'nın, günümüzde büyük oranda Yemen'in Hadramut ili sınırları içinde bulunan Hadramut bölgesinde konuşulan lehçedir.

³⁴ Umman'ın Musandam Valiliği'nde ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin R'asu'l-Hayme bölgesinde konuşulan lehçedir.

- Zufâr Lehçesi (ظفاري)
 - Yemen Lehçesi (يمني)
 - Tihamî Lehçesi (تھامية)
5. Mezopotamya Arap Lehçeleri (Irak Lehçeleri)³⁵
- Mezopotamya Lehçesi
 - Kuzey Mezopotamya / Musul Lehçesi (لهجة موصلية)³⁶
 - Kıbrıs Lehçesi
 - Irak Yahudi Lehçesi
 - Bağdat Yahudi Lehçesi
 - Anadolu Arap Lehçesi
 - Bağdat Lehçesi
 - Güney Mezopotamya Lehçesi
 - Huzistan Lehçesi (اللهجة الزهوازية)³⁷
6. Levant (Şam) Bölgesi Arap Lehçeleri³⁸:
- a. Güney Şam Lehçeleri:
- Filistin Lehçesi
 - Ürdün Lehçesi
- b. Kuzey Şam Lehçeleri:
- Suriye Lehçesi
 - Dımeşk (Şam) Lehçesi
 - Lübnan Lehçesi
 - Çukurova Lehçesi
- c. Bedevî Lehçesi
7. Orta Doğu ve Kuzey Afrika Dışında Kalan Bölgelerde Konuşulan Arap Lehçeleri³⁹:
- a. Asya Lehçeleri:
- Tacik Lehçesi
 - Özbek Lehçesi
- b. Şirvan Lehçesi (العربية الشروانية)⁴⁰
- c. Horasan Lehçesi

³⁵ Mohammed Muqbil Swileh Alluhaybi, *Negation in Modern Arabic Varieties From a Typological Point of View*, 70-78.

³⁶ Irak'ta Hamrin Dağları'nın kuzeyinde, İran'ın batısında, Suriye'nin kuzeyinde ve Türkiye'nin güneydoğusu, Akdeniz Bölgesi, Güneydoğu Anadolu Bölgesi ve Güney Doğu Anadolu Bölgesi'nin yanı sıra Güney Irak'ta Hristiyanlar ve Yahudiler tarafından konuşulan bir Mezopotamya Arapçası çeşididir.

³⁷ İran'ın Huzistan bölgesinde İranlı Arapların konuştuğu bir lehçedir.

³⁸ Mohammed Muqbil Swileh Alluhaybi, *Negation in Modern Arabic Varieties From a Typological Point of View*, 70-78.

³⁹ Mohammed Muqbil Swileh Alluhaybi, *Negation in Modern Arabic Varieties From a Typological Point of View*, 70-78.

⁴⁰ Soyu tükenmiş bir lehçedir. Bugünkü orta ve kuzeydoğu Azerbaycan ve Güney Rusya'nın Dağıstan bölgesinde konuşulan bir lehçe çeşididir.

8. Yahudi Arap Lehçeleri⁴¹ :

- Irak / Bağdat Yahudileri Lehçesi
- Fas Yahudileri Lehçesi
- Libya Yahudileri Lehçesi
- Tunus Yahudileri Lehçesi
- Yemen Yahudileri Lehçesi

2.1. Ürdün Lehçesinin Yapısı

Fasih Arapça'nın bir parçası olan Modern Standart Arapça, günümüzde pek çok Arap ülkelerinde olduğu gibi, Ürdün anayasasında da resmî dildir. Ayrıca gazetelelerde, televizyonlarda ve radyolardaki birçok programda, devlet dairelerindeki resmî yazışmalar ve konuşmalarda Modern Standart Arapça kullanılmaktadır. Ancak halk, gündelik konuşma dilinde, ait olduğu bölgenin ve toplumsal kimliğinin lehçesini konuşmaktadır. Bu sebeple diğer Arap ülkelerinde de olduğu gibi iki dilli (diglossia) bir toplumdur.

Ürdün Lehçesi, genel ifadeyle, Suriye, Batı Şeria, İsrail ve Lübnan'ı da içine alan Levant (Doğu Akdeniz) Bölgesi'nde konuşulan lehçelerden biridir. Ancak Ürdün Lehçesi'ni tam olarak tanımlamak ve sınırlarını belirlemek pek de kolay olmamaktadır. Bunun nedeni Ürdün Lehçesi, kendi bünyesinde, sözdizimsel, morfolojik ve fonolojik olarak ayrılıklar içeren en az üç lehçeyi daha barındırmaktadır.⁴²

Al-Wer'e göre Ürdün'deki lehçelerinin dinamiğini anlayabilmek ve haritasını çıkarabilmek için 1921'de ülkenin siyasî sınırlarının nasıl çizildiğini, diğer bir ifadeyle, Ürdün tarihini bilmemiz gerekmektedir. Ürdün'ün Kuzey sınırı Suriye'deki Havran Ovası ile Suriye Çölüne (Bâdiyetü's-Şâm) kadar uzanmaktadır. Bu bölgede pek çok kasaba ve köy bulunmaktadır. Güney Sınırı ise Akabe ve Ma'ân şehirlerini de kapsayan Suudi Arabistan'ın hicaz bölgesine kadar uzanmaktadır. Bu bölgeler bedevî Arapların yerleşim yerlerinden oluşmaktadır. Doğu sınırında Ürdün, Irak ve Suudi Arabistan'ın arasında paylaşılan el-Bâdiyetü's-şarkıyye isimli Doğu Ürdün Çölü bulunurken Ürdün'ün batı sınırları Batı Şeria ve İsrail arasındaki Ürdün Vadi-si'ne uzanmaktadır.⁴³

1921'den sonra yukarıda bahsi geçen bölgelerde yaşayan halklar bu tarihten itibaren Ürdün topraklarına dâhil olmuş ancak kendi kimlik ve lehçelerini de korumaya devam etmişlerdir. 90'lı yıllardan itibaren Ürdün'ün çevresinde yaşanan siyasî krizler nedeniyle Ürdün'e çok sayıda Iraklı, Filistinli, Lübnanlı nüfus göç etmiştir. Bu sebeptendir ki; Ürdün'de konuşulan Arapça, coğrafi olarak tek bir kimliğe sahip ulusal bir dil değil, aksine halkın sosyal sınıflardan bağımsız olarak kullandı-

⁴¹ Mohammed Muqbil Swileh Alluhaybi, *Negation in Modern Arabic Varieties From a Typological Point of View*, 70-78.

⁴² Mutasim Al-Deaibes, *The Phonetics And Phonology Of Assimilation And Gemination In Rural Jordanian Arabic* (Kanada: University of Manitoba, Department of Linguistics, Doktora Tezi, 2016), 21.

⁴³ Enam Al-Wer, "The Formation of The Dialect of Amman", *Arabic In The City: Issues In Dialect Contact And Language Variation*, ed. Miller, C.-Al-Wer, E.- Caubet, D. - Watson, Janet C. E. (New York/London: Routledge, 2007), 55-56.

ğı ait oldukları toplumsal kimliklerinin yerel lehçelerinden oluşmaktadır.⁴⁴

Ürdün'ün başkenti olan Amman'da durum biraz daha farklıdır. Diğer Arap ülkelerindeki başkentlerin aksine Amman'ın kendine ait yerel bir lehçesi bulunmamaktadır. Çünkü yakın tarihe kadar Amman'da yerel halk yaşamamaktaydı. Amman, Antik çağlarda önemli bir merkez olmasına rağmen, 20.yy'ın başlarına kadar terkedilmiş bir halde bulunuyordu. Amman, 1921'den sonra ve Ürdün'ün tam olarak bağımsızlığını elde ettiği 1946 yılı da dahil olmak üzere, Ürdün Krallığı'nın resmi olarak başkenti ilan edilmiştir. Bu tarihten itibaren Amman, ülke içinden aldığı iç göçün yanı sıra Filistin, Suriye ve Lübnan'dan da dış göç almaya başlamıştır.⁴⁵ 1930'lu yıllarda Amman'da yaşayan nüfus 10.000'lerde iken 1946'da bu sayı 65.000'e yükselmiştir. Resmi rakamlara göre, günümüzde Amman'da 4 milyondan fazla insan yaşamakta ve bu nüfusun 1.452.603'ü Ürdünlü olmayan kişilerden, 2.554.923'ü ise Ürdün vatandaşlarından oluşmaktadır.⁴⁶ Bu sebeple burada yaşayan halkın konuştuğu tek bir lehçe bulunmamakta, aksine lehçeler bulunmaktadır.

Ürdün'de, coğrafi konumlara göre, üç ana lehçeden bahsetmek mümkündür. Resim (2)'deki haritaya bakıldığında daha rahat anlaşılacağı üzere bu lehçeler şunlardır: Şehirli Ürdün lehçesi (اللهجة المدنية) *Urban Jordanian Arabic (U)*, Bedevî Ürdün Lehçesi (اللهجة البدوية) *Bedouin Jordanian Arabic (B)* ve Fellâhıyye (Çiftçi-Köylü) Ürdün Lehçesi (اللهجة الفلاحية) *Rural Jordanian Arabic (R)*.⁴⁷

Şekil 2. Ürdün'de Konuşulan Lehçelerin Haritası⁴⁸



⁴⁴ Enam Al-Wer, "The Formation of The Dialect of Amman", 55-57.

⁴⁵ Enam Al-Wer, "New-Dialect Formation: The Amman Dialect", *Arabic And Contact-Induced Change*, ed. Christopher Lucas, Stefano Manfredi (Berlin: Language Science Press, 2020), 555-556.

⁴⁶ "Population", *Department of Statistics, Jordan* (Erişim 17 Haziran 2022).
http://dosweb.dos.gov.jo/DataBank/Population_Estimates/PopulationEstimates.pdf

⁴⁷ Mutasim Al-Deaibes, *The Phonetics And Phonology Of Assimilation And Gemination In Rural Jordanian Arabic*, 21; Ahmad Khalaf Sakarna, *Phonological Aspects of 9abady Arabic: A Bedouin Jordanian Dialect* (Madison: University of Wisconsin, Doktora Tezi, 1999), 2.

⁴⁸ Haritanın alındığı kaynak: <http://www.lonelyplanet.com/maps/middle-east/jordan/>

2.2. Ürdün Lehçesinin Çeşitleri

Şehirli Lehçesi (اللهجة المدنية) *Urban Jordanian Arabic (U)*, Resim (2)'deki haritada "U" harfi ile işaretli yerde görüldüğü üzere, daha çok Amman, Zarqa, İrbid, Salt gibi büyük şehir merkezlerinde konuşulan ve göçle beraber Filistin, Lübnan, Irak ve Suriye'den Ürdün'e gelmiş elit kimselerin konuştuğu Modern Standart Arapça'ya yakın bir lehçe türüdür. İlk zamanlar bu şehirlerde konuşulan lehçe fonolojik açıdan Filistin ve Suriye lehçelerinin özelliklerini taşıırken zamanla bu iki lehçenin özelliklerinin iç içe geçerek tek bir lehçe haline geldiği söylenebilmektedir. Bu lehçenin, ülkedeki diğer lehçelerden ayırt edilen en belirgin özelliği "kaf" (ق) harfinde ortaya çıkmaktadır. Fellâhiyye ve Bedevî lehçelerinde "kaf" (ق) harfi "ge" sesiyle veya "ga" sesiyle telaffuz edilirken, şehirli lehçesinde bu harf â (ا) sesiyle telaffuz edilmektedir. Örneğin; "kalp" (قلب) kelimesi, şehirlilerin konuştuğu lehçede "elb" şeklinde söylenirken, köylü-çiftçi lehçede bu kelime "gelb" şeklinde, bedevî lehçesinde ise "galb" şeklinde söylenmektedir.⁴⁹

Fellâhiyye (Çiftçi-Köylü) Ürdün Lehçesi (اللهجة الفلاحية) *Rural Jordanian Arabic (R)*, Resim (2)'deki haritası (R) harfi ile işaretli olan yerler, İrbid, Ceraş, Aclûn ve Kuzey Ürdün'ün köylerinde konuşulan ve Havran bölgesindeki er-Remsâ, Benî Kinâne, Benî 'Abîd, el-Kurâ, Suriye'deki Der'â şehirlerine taşınmış köylü ve çiftçilerin konuştuğu bir lehçedir. Suriye'nin Ürdün'e sınır bölgesinde bulunan yani Havran ovası içerisinde kalan bu köylerin çoğunluğu aynı lehçeyi konuşmaktadır. Bu lehçenin en belirgin özelliği "kef" (ك) harfinin telaffuzunda ortaya çıkmaktadır. Fellâhiyye Lehçesinde "kef" harfi "çe" olarak söylenmektedir.⁵⁰ Örneğin;

كيف حالك؟ "Keyfe hâluka?" (Nasılsın?) = Modern Standart Arabî

كيف حالك؟ "Çiyf hâliç? (Nasılsın?) = Fellâhiyye Lehçesi

كيف حالك؟ "Çîf hâleç? (Nasılsın?) = Bedevî Lehçesi

كيف حالك؟ "Kîf hâlek? (Nasılsın?) = Şehirli Lehçesi

Diğer taraftan Fellâhiyye lehçesi de kendi içinde birtakım farklılıklar içeren iki ayrı sosyal grubun konuştuğu iki farklı lehçeye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki Suriye'deki Havran ovasından Ürdün'e gelmiş "çiftçi" toplum Havranlıların konuştuğu lehçe, diğeri ise Filistin'den Ürdün'e göç etmiş olan "köy halkının" yani Fellâhîn denilen topluluğun konuştuğu lehçedir. İrbid'deki bu iki toplumun konuştuğu lehçe birbirinden oldukça farklı olup, aynı zamanda da sistematik ve kurallıdır.⁵¹

Bedevî Ürdün Lehçesi (اللهجة البدوية) *Bedouin Jordanian Arabic (B)*, Resim (2)'deki haritası (B) harfi ile işaretli olan yerler, Ürdün'ün çöllerinde yaşayan göçebe kabilelerin yanı sıra kuzey, doğu ve güney kesimlerindeki Mafrak, Kerak, Ma'ân şehirleri ile el-Bâdiyetü's-şarkıyye bölgesindeki yerleşik halkın da konuştu-

⁴⁹ Mutasim Al-Deaibes, *The Phonetics And Phonology Of Assimilation And Geminaton In Rural Jordanian Arabic*, 21-24; Enam Al-Wer, "The Formation of The Dialect of Amman", 55-58.

⁵⁰ Mutasim Al-Deaibes, *The Phonetics And Phonology Of Assimilation And Geminaton In Rural Jordanian Arabic*, 23-24.

⁵¹ Ahmad Khalaf Sakarna, *Phonological Aspects of 9abady Arabic: A Bedouin Jordanian Dialect*, 2.

ğu lehçedir. Bedevî lehçesi, beş büyük Bedevî kabilesi tarafından konuşulan farklı beş lehçeyi kapsamaktadır. Bu lehçeler şunlardır: Benû Hasan Kabilesi Lehçesi, Benû Sahr Kabilesi Lehçesi, el-Huveytât Kabilesi Lehçesi, el-Acârme Kabilesi Lehçesi ve Benû Abbâd Kabilesi Lehçesi.⁵²

Yukarıda bahsi geçen bu üç ana lehçenin arasındaki en önemli ayırım sözcüklerdeki fonetiktir. Bu üç lehçede de sözcükler farklı seslerle telaffuz edilmekte, bazı sessiz harflerin söylenişleri tamamen başka bir harf gibi söylenmektedir. Ayrıca ünlü harflerde de farklılıklar bulunmaktadır. Sözcüklerin içerisindeki ünlü harfler bazı lehçelerde düşerken bazı lehçelerde de uzatılmakta veya farklı bir ünlü harf olarak söylenmektedir.

Tablo 1. Modern Standart Arapça'daki Bazı Kelimelerin Ürdün Lehçeleri'ndeki Okunuşları

	MSA	R	B	U	Anlamı
a.	كَلْب (kelb)	çelib	çelb	kelb	köpek
b.	قَلْب (galb)	gelib	galeb	elb	kalp
c.	ثَالِث (şalış)	şîliš	şîlş	tâlit	üç
d.	إِذَا (izâ)	izâ	izâ	iza	eğer
e.	جَار (câr)	câr	câr	jâr	komşu
f.	ضَرْب (ðarabe)	zarabe	zarabe	ðarabe	vurdu

Tablo (1)'de görüldüğü üzere kef (ك) harfi Fellâhiyye Lehçesi'nde (R) ve Bedevî Lehçesi'nde (B) "ç" olarak telaffuz edilirken, Şehirli Lehçesi'nde (U) Modern Arapça'daki (MSA) gibi "k" olarak telaffuz edilmektedir. Ayrıca Fellâhiyye Lehçesi'nde kelimelerin son harfinden önce kesra hareke verilirken, Bedevî Lehçesi'nde kelimelerin son harfinden önce fetha hareke verilmektedir. Kaf (ك) harfi, Şehirli Lehçesi'nde e/a (إ) sesine dönüşürken, peltek se (ث) ise bu lehçede "t" olarak, cim (ج) harfi de "j" sesiyle telaffuz edilmektedir.⁵³

Diğer taraftan bu üç lehçede aynı anlamda farklı kelimeler kullanılmaktadır. Bunun en önemli sebebi coğrafi olarak bu lehçelerin bulunduğu konumda farklı milletlerle olan ilişkileri sebebiyle dillerine sonradan dâhil olan sözcüklerdir. Örneğin, Filistin lehçesinde Süryanî dilinden kelimelere rastlanılmakta, bu sözcükler ise Ürdün'e göç etmiş Filistinlilerin konuştuğu lehçelerde yer almaktadır.

3. Fasih Arapçada Soru (İstifhâm) Üslubu

İstifhâm (الاستفهام) kelimesi; Arapça'da "anlamak, kalp ile bir şeyi sezme, akıl

⁵² Mutasim Al-Deaibes, *The Phonetics And Phonology Of Assimilation And Geminaton In Rural Jordanian Arabic*, 23; Ahmad Khalaf Sakarna, *Phonological Aspects of 9abady Arabic: A Bedouin Jordanian Dialect*, 2.

⁵³ Mutasim Al-Deaibes, *The Phonetics And Phonology Of Assimilation And Geminaton In Rural Jordanian Arabic*, 25.

etmek, algılamak” anlamlarına gelen f-h-m (فهم)⁵⁴ fiilinin köküne dayanmaktadır. Bahsi geçen fiilin istifâîl bâbına koyulmasıyla elde edilen istifhâm kelimesi sözlükte; “sormak, bir şeyin bilgisini sorarak anlamayı ve öğrenmeyi istemek” anlamlarına gelmektedir.⁵⁵

İstifhâm terim olarak ise; “kişinin daha önce bilinmeyen bir konu hakkında sorarak bilgi sahibi olmayı, konuyu öğrenmeyi istemesi” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁶ Arapça’da soru edatları amacına göre tasdik ve tasavvur olmak üzere ikiye ayrılmaktadır:

Tasdik; bir hükmün durumunu öğrenmek anlamına gelmektedir.⁵⁷ Tasdik sorusu; Arapça’da fâile, nâib-i fâile, mübtedâya veya aslında mübtedâ olan isme isnâd edilecek hükmün sabit olup-olmadığını tespit etmek için sorulan *sorulardır*.⁵⁸ Diğer bir ifadeyle talep edilen şey özne-yüklem ilişkisi ise buradaki soru tasdik sorusudur. Örneğin;

هل قام زيد؟

Hel gâme Zeydün?

“Zeyd kalktı mı?” soru cümlesi; Zeyd’e isnat edilen kalkma eyleminin gerçekleşip gerçekleşmediğini sorgulamak ve tasdik ettirmek için kurulmuştur.

Tasavvur sorusu ise; *zihinde meydana gelen birden fazla hükümden gerçek olanı belirlemek* anlamına gelmektedir.⁵⁹ Diğer bir ifade ile müfred (tek) bir şeyi anlamak için sorulan sorulardır. Bu tarz sorularda hakkında soru yöneltilen şey; “isnadı” içeren cümlenin tamamı değil, “*müsnedün ileyh, müsned, mef’ûl, hâl veya zarf*” gibi unsurlardan birisidir. Örneğin;

أعليّ مسافر أم محمد؟

E Aliyyün musâfirun em Muhammedün?

“Ali mi yoksa Muhammed mi yolcudur?” cümlesinde yolculuğun yapıp yapılmadığı sorulmamakta aksine yolculuğun yapıldığı kesin olarak bilinmektedir. Öğrenilmek istenen yolculuk yapan kişinin kim olduğudur. Muhataptan yolculuk yapan kimsenin belirtmesi istenmektedir. Bu tarz sorulara “evet” نعم ya da “hayır” لا sözleriyle cevap verilmez.⁶⁰

⁵⁴ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Fâris, *Mu’cemu meq’ayisi’l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Dâru’l-fikr, 1979), “fhm”, 4/457; Fahreddîn er-Râzî, *Muhtârû’s-Sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyhu Muhammed (Beyrut, 1999), 244.

⁵⁵ Cevherî, *es-Sihâh Tâcu’l-luğa ve Sihâhu’l-‘arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut, 1987), “fhm”; İn’âm Fevâl Akkâvî, *el-Mu’ceû’l-mufassal fi ‘ulûmi’l-belâğa el-bedi’ ve’l-beyân ve’l-me’ânî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1992), 122; Ali Bulut, *el-Belâğatü’l-Müyessera el-Meânî -el-Beyân -el-Bedi’* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 71.

⁵⁶ Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Naim Zerzur (Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye: Beyrut, 1987), 308; el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî, *el-İzâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, thk. Muhammed Abdülmü’min Hafâcî (Beyrut, 1980), 1/288.

⁵⁷ el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî, *el-İzâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, 1/131.

⁵⁸ Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Me’âni-Bedi’ İlimleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 264-265.

⁵⁹ el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî, *el-İzâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, 1/228; Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 308.

⁶⁰ el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî, *el-İzâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, 1/228; Ebu Yakub Yusuf

İstifhâm (soru) üslubu hakikî ve mecâzî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hakikî istifhâm üslubu, kişinin gerçekten bilmediği bir durumu veya bir şey hakkın-da soru sormasıdır. Mecâzî istifhâm ise, istifhâm edatlarının belirli amaçlar doğrultusunda aslı anlamının dışında kullanılması ve yeni anlamlar kazanmasıdır.

3.1. Fasîh Arapça'da Soru Edatları:

Arapça'da 11 adet soru edatı bulunmaktadır. Bu edatların iki tanesi harf (–أين-متى-أين-أى-أى) ⁶¹ ve beş tanesi ise zarftır (من-ما-كيف-كم-هل), dört tanesi isim (هل), İsim olan soru edatları haricinde diğerleri cümlede âmil olmaktadır. ⁶¹ أين dışında bütün soru edatları mebnîdir (harekeleri sabit) ve mahallen i'râb almaktadır. ⁶² أى ise mu'rabdır (harekesi değişken) ve cümle içerisindeki konumuna uygun şekilde i'râb alır. Cümlenin başında gelirler ve bu edatların cümle başında gelmeleri de zorunludur. ⁶²

Harf Olan Soru Edatları:

Hel (هل): Yalnızca tasdik sorusu için kullanılmaktadır. Diğer bir ifade ile bir olayın meydana gelip gelmediğini öğrenmek için kullanılır ve onunla beraber bir alternatifin de zikredilmesi mümkün olmamaktadır. Cevap için نعم (Evet) veya لا (Hayır) sözleri kullanılır. Örneğin;

هل جاء أخوك؟

Hel câe ehûke?

“Kardeşin geldi mi?”

Buradaki soru cümlesinde muhataptan bir onay veya konu hakkında bir bilgilendirme beklenmektedir. Bu soru cümlesinde muhataba “هل جاء أخوك أم أبوك؟” gibi bir alternatif sunulmamaktadır. ⁶³

“هل” edatı olumsuz cümle, şimdiki zamana delâlet eden muzâri fiil, “إن” inne, şart edatları ve atıf edatlarının önüne getirilemez. ⁶⁴ Mânâ bakımından ikiye ayrılmaktadır:

Basit “هل”: Bu edatla bir şeyin varlığı sorulduğunda bu edata *basit* “هل” adı verilmektedir. Örneğin;

هل المدرسة موجودة في المدينة؟

Hel'il-medresetü mevcûdetün fi'l-medîneti?

“Şehirde okul var mı?” sorusu, okulun şehirdeki varlığını sormaktadır.

→

b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 308; Ahmed b. 'Adinnu'r el-Mâlekî, *Rasfu'l-Mebânî fi Şerhi Hurûfu'l-Me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâr'ul-Kâ, 2002), 45.

⁶¹ el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, 1/55.

⁶² İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Kadri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 2004), 1/120.

⁶³ el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, 1/229; Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 308; Sa'düddin Tefâtânî, *el-Mutavval 'alâ't-Telhîs* (İstanbul: Mataba-i 'Âmire, 1891), 226.

⁶⁴ es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yusuf es-Sameylî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.), 79; Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri*, 267.

Mürekkeb (Birleşik) “هل”: Bu edatla bir şeyin bir varlıkta bulunup bulunmadığı soruluyorsa buna mürekkeb (birleşik) “هل” denilmektedir. Örneğin;

هل كتبتَ الدرس؟

Hel ketebte ed-derse?

“Dersi yazdın mi?” sorusunda yazı eyleminin gerçekleşip gerçekleşmediği sorulmaktadır

Hemze (İ): Hem tasdik hem de tasavvur amaçlı soru edatı olarak kullanılır. Hemze tasavvur amaçlı soru cümlesinde kullanılırken “م” atif harfinden sonra hemzeden sonra söylenen şeye denk veya benzer bir alternatif zikredilir. Örneğin;

أزيد مسافر أم عمرو؟

E Zeydün musâfirun em Amrun?

“Zeyd mi yoksa Amr mi yolcu?” cümlesinde Amr, Zeyd’in dengi ve benzeridir.⁶⁵

Hemze, isim ve fiil cümlelerinin başında soru edatı olarak kullanılabilir ve sorulan şey daima hemzeden sonra gelmektedir. Örneğin;

أجاء محمد بالسيارة أم بالطائرة؟

E câe Muhammedun bi’s-seyyâratı em bi’t-tâirati?

“Muhammed arabayla mi yoksa uçakla mi geldi?” sorusunda merak edilen durum Muhammed’in gelip gelmediği değil, arabayla veya uçaktan hangisini kullanarak geldiğidir. Bu sebeple soru cümlesi şu şekilde kurulmalıdır:

أبالسيارة جاء محمد أم بالطائرة؟

E bi’s-seyyâratı câe Muhammedun em bi’t-tâirati?

“Muhammed arabayla mı yoksa uçakla mı geldi?”

Hemze (İ) ile sorulan tasdik sorusunda ise; fâile, nâib-i fâile veya mübtedâya isnâd edilecek hükmün sabit olup olmadığını tespit amacı bulunmaktadır. Bu soruların cevapları evet “نعم” veya hayır “لا” olarak verilir.⁶⁶ Örneğin;

أحضر الضيوف؟

E hadara ed-duyûfu?

“Misafiler geldi mi?”

İsim Olan Soru Edatları:

Men (من): “Kim” anlamına gelen soru edatıdır. Bu edat, akıllı varlıkların durumu hakkında soru sorulduğu takdirde kullanılmaktadır. Akıllı varlıklar için kullanıldığından cevabı da akıllı varlıklarla gelmektedir.⁶⁷

من في المدرسة؟

⁶⁵ Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 308; el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 1/228.

⁶⁶ Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Me'âni-Bedî' İlimleri*, 265.

⁶⁷ Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 311; el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 1/232; Sa'düddin Teftâzânî, *el-Mutavval 'alâ't-Telhîs*, 105.

Men fi'l-medreseti?

“Okuldaki kim?” sorusunun cevabı “Okuldaki Ömer’dir.” veya “Okuldaki öğrencidir.” şeklinde verilir. “Okuldaki yemektir.” veya “Okuldaki kedidir.” gibi cevaplar verilmez.

Mâ (ما): Akılsız varlıklar hakkında soru sorulmak için kullanılan bir edat olsa da akılsız varlıkların dışındaki her şey için de kullanılmaktadır. ما edatının kullanım alanlarını şu şekilde sıralanabilir:

- Bir ismin açıklanması istendiğinde⁶⁸:

ما المسجد؟

Mâ el-‘ascedü?

“Altın nedir?” Sorusunda altın hakkında açıklama beklenmektedir.

- Herhangi bir varlığın hakikatinin açıklanması istendiğinde:

ما الإنسان؟

Mâ el-insânü?

“İnsan nedir?” Sorusunda insanın ne olduğu bilinmekte ancak hakikati hakkında bilgi sahibi olmak istenmektedir.

- Bir şeyin cinsi hakkında soru sorulduğunda:

ما عندك؟

Mâ ‘indeke?

“Sende ne var?/Yanında ne var?”

- Bir varlığın mahiyeti ile birlikte durumu da sorulduğunda:

ما أنت؟

Mâ ente?

“Sen de nesin/ kimsin?”⁶⁹

Keyfe (كيف): “Nasıl?” anlamına gelen soru ismidir. Bu soru ismiyle bir şeyin veya durumun belirtilmesi istenmektedir. Bir şeyin veya durumun zâtı değil, hali sorulmuş olmaktadır.⁷⁰ Örneğin;

كيف جئت؟

Keyfe ci’te?

“Nasıl geldin?”

Kem (كم): “Kaç?”, “Ne kadar?” anlamlarına gelen bir soru ismidir. Bu soru edatıyla bilinmeyen bir sayının miktarı öğrenilmek istenmektedir. Diğer soru edatları gibi daima soru cümlesinin başında gelir ve mebnîdir. Bu soru edatından sonra gelen kelime de daima mansup olmaktadır. Kem (كم)’in başına “ب” harfi ceri de

⁶⁸ Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 310; el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *el-İzâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, 1/230-231; Sa’düddin Teftâzânî, *el-Mutavval ‘alâ’t-Telhîs*, 232.

⁶⁹ Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Me’âni-Bedî İlimleri*, 269-270.

⁷⁰ Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 313; Sa’düddin Teftâzânî, *el-Mutavval ‘alâ’t-Telhîs*, 234; Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Me’âni-Bedî İlimleri*, 271-272.

gelebilmektedir. Bu durumda genelde bir şeyin ücreti sorulmaktadır.⁷¹ Örneğin;

كم كتابا اشتريت؟

Kem kitâben işterayte?

“Kaç kitap satın aldın?”

بكم هذا الخبز؟

Bikem hâzâ'l-hubz?

“Bu ekmek kaç para?/ne kadar?”

Zarf Olan Soru Edatları:

Metâ (متى): “Ne zaman?” anlamına gelen soru edatı zarftır. Bu soru edatı hem geçmiş hem de gelecek zaman ifade eden soru cümlelerinde kullanılmaktadır. Soru cümlelerinin başında gelir ve mebnidir.⁷² Örneğin;

متى قدمت من الأردن؟

Metâ gadimte mine'l-Ürdün?

“Ürdün’den ne zaman geldin?”

متى تذهب إلى الأردن؟

Metâ tezhebü ila'l-Ürdün?

“Ürdün’e ne zaman gideceksin?”

Eyne (أين): “Nereye?” anlamına gelmektedir. Bu soru edatıyla muhataptan bir yeri belirtmesi istenmektedir. Cümlenin başında yer alır ve mebnidir.⁷³ Başına harfi cer alarak “Nereye?” ve “Nereden?” anlamlarına da gelmektedir. Örneğin;

أين أمك؟

Eyne ümmüke?

“Annen nerede?”

من أين أنت؟

Min eyne ente?

“Nerelisin?/Neredensin?”

إلى أين تذهب؟

İlâ eyne tezhebü?

“Nereye gidiyorsun?”

Eyyü (أي): “Hangisi?” veya “Hangisi?” anlamlarına gelmektedir. Soru edatları içerisinde mebni olmayan mu’rab olan tek soru edatıdır. Kendisinden sonra gelen kelimenin bilinmezliğini gidermek için ona lafzen veya manen izafe edilir. Bu sebeple kendisinden sonra gelen kelime muzafun ileyh konumunda mecrur olmakta-

⁷¹ el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *el-İzâh fî ‘ulûmi’l-belâğâ*, 1/233; Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 312; Sa’düddin Teftâzânî, *el-Mutavval ‘alâ’t-Telhîs*, 234.

⁷² Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 313; Sa’düddin Teftâzânî, *el-Mutavval ‘alâ’t-Telhîs*, 234.

⁷³ Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 313; el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *el-İzâh fî ‘ulûmi’l-belâğâ*, 1/234; Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Me’âni-Bedî’ İlimleri*, 272.

dır. Eyyü (أي) ise cümle içerisindeki konumuna göre i'rab almaktadır.⁷⁴ Örneğin;

أيُّ رجلٍ فاز بالسبق؟

Eyyü racûlin fâze bi's-sebegi?

"Hangi adam yarışı kazandı?" Bu soru cümlesinde eyyü (أي) fâil konumunda olduğu için merfû olarak i'rab almıştır.

أيُّ كتابٍ تقرأ؟

Eyye kitâbin tegrau'?

"Hangi kitabı okuyorsun?" Bu soru cümlesinde ise eyyü (أي) mef'ûl konumunda olduğu için mansub olarak i'rab almıştır.

Ennâ (أَنَّى): Bu soru edatı "Nasıl?", "Nereden?" ve "Ne zaman?" anlamlarına gelmektedir.⁷⁵ "Nasıl?" anlamına geldiği soru cümlesine örnek olarak:

أَنَّى تسود العشيرة وأبناؤها متخاذلون؟

Ennâ tesûdu'l-'aşîratü ve ebnâuhâ mütehâzilûn?

"Mensupları, hor görüldükleri halde, aşiret nasıl değer ve itibar kazanır?"⁷⁶

"Nereden?" anlamına geldiği soru cümlesine örnek olarak Âl-i İmrân Suresi 37. ayet verilebilir:

يا مريم أئنَّى لك هذا؟

Yâ Meryemu ennâ leki hâzâ?

"Ey Meryem, Bu sana nereden geldi?"

Ennâ (أئنَّى) soru edatının "Ne zaman?" anlamına geldiği soru cümlesi de şu şekilde olmaktadır:

أئنَّى تكون زيادة النيل؟

Ennâ tekûnu ziyâdetü'l-Nîli?

"Nil nehrinin suyu ne zaman artar?"⁷⁷

Eyyâne (أَنَّى): "Ne zaman?" anlamına gelen bu soru edatı yalnızca gelecek zamanın belirlenmesi beklenen soru cümlelerinde kullanılır.⁷⁸ Bu soru edatına örnek olarak Zâriyât Suresi 12. ayet verilebilir:

يسألون أئنَّى يومُ الدين؟

Yes'elûne eyyâne yevmü'd-dîni?

"Onlar, Hesap günü ne zaman? diye soruyorlar."

Bu edatlar dışında istifhâm edatı olarak kullanılan başka edatlar da bulun-

⁷⁴ Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 312; el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, 1/232; Sa'düddin Teftâzânî, *el-Mutavval 'alâ't-Telhîs*, 234.

⁷⁵ el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, 1/234; Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 313; Sa'düddin Teftâzânî, *el-Mutavval 'alâ't-Telhîs*, 234.

⁷⁶ Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Me'âni-Bedî' İlimleri*, 273.

⁷⁷ Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Me'âni-Bedî' İlimleri*, 273.

⁷⁸ Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 313; Sa'düddin Teftâzânî, *el-Mutavval 'alâ't-Telhîs*, 234; Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Me'âni-Bedî' İlimleri*, 271.

maktadır. Bunlar: كَأَيْنَ، لَوْلَا، مَهْمَا، أَمْ dir. Ancak bunların istifhâm edatı olarak kullanımları çok nadir ve tartışmalıdır.⁷⁹ Bu sebeple çalışmada bu edatlara yer verilmemiştir.

3.1. Fasih Arapça'daki Soru Edatlarının Ürdün Lehçesindeki Karşılıkları

Tablo 2. Fasih Arapça'da ve Ürdün Lehçelerinde Soru Edatlarının Karşılıkları

Fasih Arapça'da Soru Edatları	Soru Edatlarının Ürdün Lehçelerindeki Karşılıkları
1. Hemze (إِ) ve Hel (هَل)	Tonlama ve vurgu ile
2. Men (مَنْ)	مَنْ، مِينُ
3. Eyne (أَيْنَ)	وَيْنُ
4. Metâ (مَتَى)	إِمْتَى، مَبْتَى، وَيْتَى
5. Kem (كَمْ)	كم، قديش، أديش، أدبه، بيش
6. Mâ (مَا)	علام، شو، إيش، عليش
7. Mâzâ (مَاذَا)	إيش، شو
8. Limâzâ (لِمَاذَا)	ليش، لويش، ليه
9. Keyfe (كَيْفَ)	كيف، تشيف، تسيف، اشلون
10. Eyyü (أَيُّ)	أيا، شنو
11. Eyne+metâ (أَيْنَ+مَتَى)	ويتمتى
12. Ennâ (أَيُّ)	-
13. Eyyâne (أَيَّانَ)	-

3.1.1. Hel (هَل) ve Hemze (إِ) Soru Edatı:

Ürdün lehçelerindeki istifhâm üslubunda bu iki harfin kullanımını cümle içerisinde duymak mümkün değildir. Çünkü bu iki harf cümleden düşürülüp tonlama (*intonation*)⁸⁰ ve vurgu yoluyla soru yöneltilmektedir. Tonlama burada soru edatının görevini üstlenmekte olup, çoğunlukla da dilbilgisi yönünden de ayırt edici olmaktadır. Tonlama ile anlamdaki kapalılık giderilir ve kastedilen anlam açığa çıkmaktadır.⁸¹ Örneğin;

⁷⁹ Ebu Muhammed Abdullah Cemaleddin İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-e-arib* (Beirut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1995), 210-364; Ebu Muhammed Abdullah Cemaleddin İbn Hişâm, *Kavâ'idü'l-i'râb* (İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ts.), 20.

⁸⁰ Tonlama (*intonation*), vurgulamayı ve tonlamabirimleri inceleyen bürünbilim alanlarından biridir. Çift eklemliğin dışında ama bildirinin tam içinde yer alır, bildiriye eşlik eder; anlama duygusal, yananlam ve coşkusal öğeler katar. Daha fazla bilgi için bknz: Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Abc Kitabevi, 1998), 203.

⁸¹ Halîl 'Amâyirah, *Fî't-tahlîli'n-nahvî* (Zerkâ: Mektebetü'l-menâr, 1987), 149.

Ürdün Lehçesi

أبوك راح؟

Ebûk râh?

“Baban gitti?”

Fasih Arapça

هل ذهب أبوك؟

Hel zehebe ebûke?“Baban gitti mi?”

Örnekte görüldüğü üzere Ürdün lehçesindeki soru cümlesinin düzeni *müs-nedün ileyh + müsned* şeklinde gelirken, aynı cümle Fasih Arapça *soru edatı + müs-ned + müsnedün ileyh* cümle düzeni ile kurulmaktadır. Ürdün lehçesindeki bu cümlede hem soru edatının gizlendiğini hem de cümle yapısının Fasih Arapça’daki cümle yapısına zıt olduğu gözlemlenmektedir.

Ürdün Lehçesi

عندك سيارة؟

‘Indek seyyâra?

“Araban var?”

Fasih Arapça

هل عندك سيارة؟

Hel’indeke seyyâratun?“Araban var mi?”

Yukarıdaki örnekte ise; soru cümlesinin hem lehçedeki hem de fasih Arapça’daki karşılığında cümle düzeninin *müsned + müsnedün ileyh* şeklinde geldiği görülmektedir. Ancak buradaki fark lehçede soru edatı gizlenirken, fasih cümlede soru edatı zikredilmiş ve cümle *soru edatı + müsned + müsnedün ileyh* şeklinde kurulmuştur.

Aslında soru edatları kullanılmadan tonlama yardımıyla soru sorma üslubu Fransızca, Türkçe ve Farsça’da da bulunmaktadır. Dilimizde bu tarz tonlama ile soru sorma, şart olmamakla birlikte, genelde en son ünlü uzatılarak yapılmaktadır.⁸² Türkçe’de günlük kullanımda sıkça duyduğumuz “*Hayrolsun inşallah?*” ifadesi bir soru cümlesi olup içerisinde herhangi bir soru edatı bulunmamaktadır. Aynı ifade Ürdün lehçesinde de bulunmaktadır⁸³:

Ürdün Lehçesi

خير انشا الله؟

Hayran inşallah?

“Hayrolsun inşallah?”

Fasih Arapça

هل من شيء؟

Hel min şey’in?

“Bir şey mi oldu?”

Fasih Arapça’da istifhâm üslubunda hel (هل) edatını cümlede gizlemek dilbilimcilere göre câiz olmamakla birlikte, hemzenin (î)’nin cümlede gizlenmesi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Sîbeveyhî’ye (ö. 180/796) göre şiirde hemze (î)’yi gizlemek gerekmektedir.⁸⁴ İbn Hişâm (ö. 761/1360) ve İbn Fârîs (ö. 395/1004) de soru cümlesinde hemze (î)’nin gizlenmesini uygun gören âlimler-

⁸² İlhami Sığırıcı, “Öğretimsel Açından Türkiye Türkçesinde Temel Tonlama Türleri ve İşlevleri”, *Litera: Dil Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 26/2 (2017), 26-28.

⁸³ Yâsemîn Mûsâ, “Uslûbu’l-istifhâm beyne’l-fushâ ve’l-âmmiyye’l-lehçeti’l-Ürdüniyye meselen”, *Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb* 72/4 (2012), 276-277.

⁸⁴ Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdu’s-selâm Hârûn (Beyrut: Dâr’ul-cil, 1991), 1/99-101.

dendir.⁸⁵ Kur'an-ı Kerîm'de de bu üsluba bir delil olarak En'âm Suresi 76. ayet gösterilmektedir: “فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي” Ayetinde (هذا ربي) “*Bu benim Rabbim mi?*” ifadesinde soru edatı olan hemze (İ) gizlenmiştir.⁸⁶

Ürdün lehçesinde de aynı şekilde hel (هل) edatı gibi, hemze (İ) de soru cümlesinde gizlenmektedir. Bilindiği üzere Fasîh Arapça'da hemze (İ) ile kurulan cümlelerde tasavvur ve tasdik cümleleri olarak iki şekilde gelmektedir. Tasavvur sorusunda cümlede “yoksa” ifadesini veren “em” (أم) harfi ile iki tercihten birini seçmek söz konusudur. Ürdün lehçesinde tasavvur amaçlı soru cümlesinde soru edatı olan hemze (İ) gizlenir ve “em” (أم) harfi yerinde çoğunlukla “vella” (ولاً) harfi bazen de “ev” (أو) harfi kullanılmaktadır:

Ürdün Lehçesi

محمد سافر ولا عمر؟

Muhammed sâfer vella ‘umer?

Muhammed mi yoksa Ömer mi yolcu?

Fasîh Arapça

أحمد سافر أم عمر؟

E Muhammedün sâfera em ‘umerun?

Muhammed mi yoksa Ömer mi yolcu?

Tasdik sorusu ise Ürdün lehçesinde iki şekilde gelmektedir: İlki olumlu soru cümlesi şeklinde:

Ürdün Lehçesi

أحمد نايم؟

Ahmed nâyim?

“Ahmet uyuyor?”

Fasîh Arapça

أأحمد نايم؟

E Ahmedün nâimun?

“Ahmet uyuyor mu?”

Diğeri ise olumsuz soru cümlesi şeklindedir:

Ürdün Lehçesi

ما عندك خبز؟

Mâ ‘indek hubz?

“Sende ekmek yok?”

Fasîh Arapça

أليس عندك خبز؟

E leyse ‘indekehubzun?

“Sende ekmek yok mu?”

3.1.2. Men (من) Soru Edatı:

Ürdün lehçesinde men (من) soru edatının telaffuzu farklıdır. Min (من) şeklinde mim (م) harfine kesra hareke verilerek veya mîn (مين) şeklinde mim (م) harfine kesra hareke vermenin yanında uzatılarak telaffuz edilmektedir. Örneğin;

Ürdün Lehçesi

مين / مين إنت؟

Min/Mîn int?

“Sen kimsin?”

Fasîh Arapça

من أنت؟

Men ente?

“Sen kimsin?”

⁸⁵ Ebu Muhammed Abdullah Cemaleddin İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-e-arib*, 53; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî, *eş-Şâhibî fi fîkhi'l-luğa ve süneni'l-'Arab fi kelâmihâ*, thk. Muhammed Sakr (Beyrut: Dâr'ul-kütübü'l-İlmiyye, 1997), 183.

⁸⁶ Hâdî Nehr, *İlmu'l-delâleti-t-tatbîkî fi't-turâsi'l-'arabî* (Ürdün: Dâr'ul-emel li'n-neşr ve't-tevzî', 2007), 73.

Örnekte görüldüğü üzere men (من) soru edatı Fasih Arapça'da olduğu gibi Ürdün lehçesinde de sorunun başında gelmekte ve akabinde *müsnedün ileyh* gelmektedir. Ürdün lehçesinde men (من) ile kurulan soru cümlelerinde bazen soru edatıyla sorulan şey arasına fasıl zamiri girebilmekte veya soru edatı cümlenin ortasında ve sonunda gelmektedir. Örneğin;

Ürdün Lehçesi

مِنْ هُوَ خَالِكٌ؟

Mîn huvve hâlek?

"Q dayın kim?"

Fasih Arapça

مَنْ خَالِكٌ؟

Men hâluke?

"Dayın kim?"

Ürdün Lehçesi

هَذَا ابْنِ مِئْنِ؟

Hâzâ ibn mîn?

"Bu kimin oğlu?"

Fasih Arapça

لِمَنْ هَذَا الْإِبْنِ؟

Limen hâzâ'l-ibnü?

"Bu oğlan kimin?"

Bu örnekte men (من) soru edatı, Fasih Arapça'daki kullanımının aksine cümlenin başında gelmemiş, "oğul" (ابن) kelimesinin *muzafun ileyhi* olarak cümlenin sonunda yer almıştır.

Ürdün Lehçesi

سَيَّارَةٌ مِئْنِ هَايْ؟

Seyyâre mîn hây?

"Bu araba kimin?"

Fasih Arapça

لِمَنْ هَذِهِ السَّيَّارَةُ؟

Limen hâzihi's-seyyâratü?

"Bu araba kimin?"

Buradaki örnek ise men (من) soru edatının Ürdün lehçesindeki cümle düzende ortada yer aldığı görülmektedir.

Fasih Arapça'daki men (من) soru edatının Ürdün lehçesindeki diğer bir kullanım türü ise "*naht*"⁸⁷ şeklinde gelmektedir. Önce mim (م) harfi kesralanır, daha sonra zamir soru edatına birleştirilir ve zamirin son harfi fetha ise, fetha kaldırılır ve sakin olan harfe göre hareke eklenerek uzatılır. Örneğin;

Ürdün Lehçesi

مِنْهُو؟ / مِنْهُي؟

Minhû/ Minhî?

"O kim?"

Fasih Arapça

مَنْ هُوَ؟ / مَنْ هِيَ؟

Men huve? / Men hiye?

"O kim?"

⁸⁷ Sözlükte naht kelimesi "ahşap vb. şeyleri yontmak, kabuğunu soyamak" anlamına gelir. Marangozun ahşap parçalarını yontup düzeltmesi ve birleştirip yeni bir ürün meydana getirmesi işlemine benzediği için birden fazla kelimedenden yeni bir kelime oluşturmaya da bu ad verilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz: Mehmet Reşit Özbalkıç, "NAHT", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Haziran 2022).

3.1.3. Eyne (أين) Soru Edatı:

Fasih Arapça'daki eyne (أين) soru edatının Ürdün Lehçesi'nde kullanılırken başındaki hemze (إ) atılmakta ve onun yerine atıf harfi olan vâv (و) harfi getirilerek veyn (وين) şeklinde telaffuz edilmektedir. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
وين راح أبوك؟	أين راح أبوك؟
<u>Veyn</u> râh ebûk?	<u>Eyne</u> râha ebûke?
“Baban <u>nereye</u> gitti?”	“Baban <u>nereye</u> gitti?”

Bu örnekte eyne (أين) edatı her iki söylemde de cümle başında yer alırken bazen Ürdün lehçesinde cümle sonunda yer almaktadır. Ancak Ürdün lehçesinde her zaman bu şekilde gelmemekte bazen de soru edatı cümle sonunda yer almaktadır. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
أبوك وينه؟	أين أبوك؟
Ebûk veynû?	<u>Eyne</u> ebûke?
“Baban <u>nerede</u> o?”	“Baban <u>nerede</u> ?”

Bahsi geçen soru edatının Ürdün Lehçesi'ndeki bir diğer kullanımı da *naht* şeklinde gelmektedir. Soru edatına zamir bitiştirilerek tek kelime halinde telaffuz edilir. Örneğin; “Neredesin?” sorusu ؟ أين yerine ؟ وينك şeklinde, “O (erkek) nerede?” sorusu ؟ أين yerine ؟ وينه şeklinde gelmektedir.

Men (من) soru edatının harfi cerli kullanımı Ürdün Lehçesi'nde harfi cerin soru edatına birleştirilmesiyle yani *naht* üslubuyla veya Fasih Arapça'daki haline benzer ayrı bir şekilde gelmektedir. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
من وين إنت؟ / من وين إنت؟	من أين أنت؟
<u>Min veyn</u> int? / <u>İmnîn</u> int?	<u>Min eyne</u> ente?
“ <u>Nerelisin</u> ?”	“ <u>Nerelisin</u> ?”

3.1.4. Metâ (متى) Soru Edatı:

Fasih Arapça'daki soru edatı metâ (متى) Ürdün Lehçesi'nde üç şekilde telaffuz edilmektedir. İlki; soru edatının başına kesralı bir hemze (إ) ve akabinde med harfi ekleyip mim harfini de sükûnlu bir şekilde (م) getirmek suretiyle îmtâ (إيمتى) şeklinde telaffuz edilmektedir. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
إيمتى وصلت؟	متى وصلت؟
<u>İmtâ</u> vasalet?	<u>Metâ</u> vasalte?
“ <u>Ne zaman</u> ulaştın?”	“ <u>Ne zaman</u> ulaştın?”

İkinci söyleyiş, soru edatının başına atıf harfinden vav (و) harfiyle beraber med harfi eklenip, mim (م) harfini de nun (ن) harfine dönüştürülerek telaffuz edilmektedir. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
ويتى العرس؟	متى العرس؟
Vîntâ el-urs?	<u>Metâ</u> el-ursu?
" <u>Düğün ne zaman?</u> "	" <u>Düğün ne zaman?</u> "

Üçüncüsü ise, mim (م) harfini kesra hareke verip yanına med harfi eklemek suretiyle yapıp mîâ (ميتى) şeklinde telaffuz edilmesidir. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
ميتى تدرس؟	متى تدرس؟
<u>Mîâ</u> tedrus?	<u>Metâ</u> tedrusu?
" <u>Ne zaman ders çalışır-</u> sın?"	" <u>Ne zaman ders çalışır-</u> sın?"

Ürdün Lehçesi'nde Fasih Arapça'da bulunmayan bir soru üslubu bulunmaktadır. Naht üslubuyla kullanılarak elde edilen veynmitâ (وينميتا) soru edatı eyne (أين) ve metâ (متى) soru edatlarının birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Bu soru edatı "nerede ne zaman?" anlamında olup, belirli bir zamanın ve mekânın hızlıca sorulması istendiğinde kullanılmaktadır.⁸⁸

3.1.5. Kem (كم) Soru Edatı:

Bu edat, Ürdün'ün Lehçelerinde nadiren kem (كم) olarak kullanılmakta olup çoğunlukla tamamen farklı kelimelerle telaffuz edilmektedir. Kem (كم) yerine kullanılan kelimeler şu şekildedir: Fellâhiyye Lehçesi'nde geddîş (قديش), Şehirli Lehçesi'nde eddîş (أديش), ücret sorulurken ise başına be (ب) harfi eklenerek bîş (بيش) veya biddî (بأديه) / biddîş (بأديش) şeklinde telaffuz edilmektedir.

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
أديش/قديش الساعة؟	كم الساعة؟
<u>Eddîş/geddîş</u> es-sâ'a?	<u>Kem</u> es-sâ'atü?
" <u>Saat kaç?</u> "	" <u>Saat kaç?</u> "

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
بأديش/بقديش خبز؟	بكم الخبز؟
<u>Biddîş/bigeddîş</u>	<u>Bikem</u> 'il-hubzu?
hubz?	
" <u>Ekmek ne kadar?</u> "	" <u>Ekmek ne kadar?</u> "

⁸⁸ Yâsemîn Mûsâ, "Uslûbu'l-istifhâm beyne'l-fushâ ve'l-âmmiyye'l-lehceti'l-Ürdüniyye meselen", 281.

3.1.6. Mâ (ما) Soru Edatı:

Fasih Arapça'daki mâ (ما) soru edatı, Ürdün Lehçesi'nde tamamen farklı bir kelime halinde şû (شو) ve îş (إيش) olarak telaffuz edilmektedir. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
شو اسمك؟	ما اسمك؟
Şû ismek?	Mâ ismuke?
"Adın ne?"	"Adın ne?"

Diğer taraftan mâ (ما) soru edatı, Ürdün Lehçesi'nde harfi cerle beraber kullanıldığında ortaya çıkmakta ve Fasih Arapça'daki haliyle kullanılmaktadır. Örneğin; ما + علی birleşiminden ortaya çıkan alâme (علام) şeklinde telaffuz edilmektedir. Alâme (علام) soru edatı Fasih Arapça'da ؟لماذا "Niçin?" anlamına gelirken, lehçede zamirle beraber kullanımında farklı bir anlama gelmektedir. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
علامك؟	ما بك؟
Alâmek?	Mâ bike?
"Neyin var?"	"Neyin var?"

Alâme (علام) soru edatı aynı zamanda على أي شيء؟ ifadesinin *naht* üslubuyla birleşiminden doğan alîş (عليش) şeklinde kullanımı da bulunmaktadır.⁸⁹

3.1.7. Mâzâ (ماذا) ve Limâzâ (لماذا)/ Lime (ل) Soru Edatları:

Mâzâ (ماذا) soru edatı, mâ (ما) soru edatında olduğu gibi, Ürdün Lehçesi'nde şû (شو) ve îş (إيش) olarak telaffuz edilmektedir. Şû (شو) ve îş (إيش) soru edatları aslında على أي شيء ifadesinin *naht* üslubuyla kısaltılması sonucu elde edilmiştir. Bu soru edatları da genelde cümle başında gelmektedir. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
إيش / شو تعمل؟	ماذا تعمل؟
Îş/şû ta'mel?	Mâzâ ta'melü?
"Ne çalışıyorsun?"	"Ne çalışıyorsun?"

Limâzâ (لماذا) / lime (ل) soru edatının; Ürdün Lehçesi'ndeki karşılığı, على شيء؟ ifadesinin *naht* üslubuyla kısaltılması sonucu elde edilen lîş (ليش) kelimesidir. Hemze düşürülmüş, sonra iki kelime birleştirilmiştir. Bu edatın Ürdün Lehçesi'ndeki diğer kullanım şekli ise; vav eklenerek elde edilen liveyş (لويش) kelimesidir. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
ليش / لويش نمت؟	لماذا نمت؟
Lîş/liveyş nimt?	Limâzâ nimte?
"Neden/Niçin uyudun?"	"Neden/Niçin uyudun?"

Bir üçüncü kullanım şekli de liveyh (لويه) kelimesidir. Liveyş (لويش) kelime-

⁸⁹ Yâsemîn Mûsâ, "Uslûbu'l-istifhâm beyne'l-fushâ ve'l-âmmiyye'l-lehceti'l-Ürdüniyye meselen", 283.

sindeki şin (ش) harfinin düşürülmesi ve yerine he (ه) harfinin eklenmesiyle elde edilmiştir. Soru cümlesinin başında yer alır. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
لويه تأخرت؟	لماذا تأخرت؟
Liveyh te'ehhart?	Limâzâ te'ehharte?
"Neden/Niçin geciktin?"	"Neden/Niçin geciktin?"

3.1.8. Keyfe (كيف) Soru Edatı:

Ürdün Lehçesi'nde sükunlu ye (ي) harfinden önceki harf her zaman kesra hareke verilerek okunmaktadır. Bu soru edatının kullanım şekillerinden biri de ye (ي) harfinden önceki harf olan kef (ك) harfine kesra hareke verilerek kîf (كيف) şeklinde telaffuz edilmesiyle elde edilmektedir. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
كيفك؟	كيف حالك؟
Kîfek?	Keyfe hâlûke?
"Nasılsın?"	"Nasılsın?"

Diğer bir kullanımı ise; kef (ك) harfinin ç (تش) sesiyle değiştirilmesiyle elde edilen çîf (تشيف) olarak telaffuz edilen kelimedir. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
تشيفك؟	كيف حالك؟
Çîfek?	Keyfe hâlûke?
"Nasılsın?"	"Nasılsın?"

Diğer bir telaffuzda ise, keyfe (كيف) soru edatının tamamen değişmiş işlûn (اشلون) şeklinde başka bir kelime ile kullanıldığı görülmektedir. Bu yeni kelime أي ifadesinin *naht* üslubuyla kısaltılması sonucu elde edilmiştir. Bazen ba-sındaki elif (ا) de düşürülür ve şilûn (شلون) şeklinde de telaffuz edilmektedir. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
اشلونك / شلونك؟	كيف حالك؟
İşlûnek/Şilûnek?	Keyfe hâlûke?
"Nasılsın?"	"Nasılsın?"

3.1.9. Eyyü (أي) Soru Edatı:

Bu soru edatı Ürdün Lehçesi'nde Fasih Arapça'da olduğu gibi cümledeki konumuna göre son harekesi değişkenlik göstermeden eyyâ (أي) şeklinde ve bu kelimelemeden sonraki kelimenin ilk harfi de sükûnlu bir şekilde getirilip telaffuz edilmektedir. Örneğin;

<u>Ürdün Lehçesi</u>	<u>Fasih Arapça</u>
أي كتاب شريت؟	أي كتاب اشتريت؟

Eyyet'kitâb şerî't?

"Hangi kitabı satın aldın?"

Eyye kitâbin iştareytü?

"Hangi kitabı satın aldın?"

Diğer bir kullanımda da şinû (شنو) şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu kullanımı bedevî lehçesinde daha yaygındır. Örneğin;

Ürdün Lehçesi

شنو الكتاب اللي شريتته؟

Şinû'l-kitâb illî şerî'te?

"Hangi kitabı satın aldın?"

Fasih Arapça

أي كتاب اشتريت؟

Eyye kitâbin iştareyte?

"Hangi kitabı satın aldın?"

Her iki kullanımda da soru edatının başta yer aldığı ve cümle düzeninin de Fasih Arapça'daki cümle düzeni ile benzer olduğu görülmektedir.

Ürdün Lehçesi'nde yer alan ancak Fasih Arapça'da kullanımı olmayan bir soru üslubu bulunmaktadır. Bu üslupta sorunun içerisinde herhangi bir soru edatı kullanılmamakta ve sonuna "değil mi?" veya "doğru mu?" anlamlarına gelen "مزبوط" ve "صح" sözcükleri eklenmektedir. Örneğin;

محمد ما سافر امبارح، مزبوط؟

Muhammed mâ sâfir imbârih, mazbût?

"*Muhammed dün gitmedi, değil mi?*"

امبارح، ما داومت، صح؟

İmbârih mâ dâvimit, sah?

"*Dün, işe gitmedin, doğru mu?*"

Bu üslupta soruyu soran kişi, soruyu yönelttiği kişiden yani muhatabından söylediği cümleye her iki tarafın da bildiği gerçeğe bir onay beklemektedir. Diğer bir ifadeyle her iki tarafında bildiği bir gerçeği soruyu yönelten, muhatabının ağzından yeniden duymak istemektedir.

Tablo 3. Fasih Arapça'daki Soru Edatlarıyla Kurulmuş Cümlelerin Ürdün Lehçeleri'ndeki Karşılıkları

	Fasih Arapça	Şehirli Lehçesi	Fellâhiyye Leh- çesi	Bedevî Lehçesi
1.	من هو؟	مين هو؟	مين هو؟	مين هو؟
2.	من في المدرسة؟	مين في المدرسه؟	مين في المدرسه؟	مين في المدرسه؟
3.	لمن هذه السيارة؟	لمين هاي السيارة؟	لمين هاي السيارة؟	لمنو هاذ السيارة؟
4.	أين أمك؟	وين أمك؟	وين إيمك؟	وين أمك؟
5.	من أين قدمت؟	مين وين جيت؟	مين وين جيت؟	مين وين جيت؟ (أو لقيت؟)
6.	إلى أين أنت مسافر؟	وين مسافر؟	وين مسافر؟	وين مسافر؟
7.	متى وصلت؟	إمتى وصلت؟	إمتى وصلت؟	أمييت وصلت؟
8.	متى تدرس؟	إمتى بتدرس؟	إمتى بتكر؟	أمييت تدرس؟
9.	إلى متى تسهر؟	لإمتى يتسهر؟	لامتى يتسهر؟	لامييت يتسهر؟

	Fasih Arapça	Şehirli Lehçesi	Fellâhiyye Leh- çesi	Bedevî Lehçesi
10.	متى العرس؟	إمتى العُرُسْ؟	إمتى العُرُوسْ؟	أمييت العِرْسْ؟
11.	متى ستخرج؟	إمتى بذك تطلع؟	إمتى بذك تطلع؟	أمييت تبي تطلع؟
12.	كم عمرك؟	أدیش عُمرْک؟	کذیش عُمرْک؟	کَمْ عُمرْک؟
13.	بكم الخبز؟	بأدیش الخبز؟	بکذیش الخبز؟	بکم الخبز؟
14.	كم الساعة؟	أدیش السَّاعَة؟	کذیش السَّيِّعَة؟	کم السَّاعَة؟
15.	ما بك؟	شو مآلك؟ إيش مالک؟	شو مآلك؟ إيش ماالک؟	شِنُو مآلك؟
16.	ما اسمک؟	شو إسمک؟ إيش إسمک؟	شو اسمک؟ إيش اسمک؟	شِنُو اسمک؟
17.	أي شيء هو؟	إيش هوّه؟	إيش هوّه؟	شِنُو هوّه؟
18.	ماذا تعمل؟	شو يتسوّي؟	شو يتسّاووي؟	شِنُو تسوّي؟
19.	لماذا جئت؟	ليش جيت؟	لليش جيت؟	لشُو جيت؟
20.	لماذا لم تم؟	ليش ما نيومت؟ (مَيَّيْتش)	لليش ما نيومت؟ (مَيَّيْتش)	لشُو ما نيومت؟
21.	كيف حالک؟	كيف حالک؟	تشيف حالتش؟	شِنُو علومتک؟
22.	أي كتاب اشتريت؟	أيّا کتاب شريت؟	أيّا چتاب شريت؟	شِنُو الکتاب اللي شريت؟
23.	هل أنت طالب؟	إنت طالب؟	إنت طالب؟	إنت طالب؟
24.	هل من شيء؟	شو في؟	شو في؟	شون في؟
25.	أحمد مسافر أم عمر؟	إحمّد مسافر؟	إحمّد مسافر؟	إحمّد مسافر؟

Sonuç

Lehçelerde öne çıkan en önemli özelliklerden biri kelimelerdeki fonetik değişimlerdir. Ürdün'de konuşulan lehçelerde de soru edatlarının büyük bir çoğunluğunda ya harflerin sesleri değişmiş ya da kelimenin tamamı değiştirilerek yerine farklı bir kelime getirilmiştir.

Fasih Arapça'daki istifhâm üslubunda soru edatları daima soru cümlelerinin başında yer almaktadır. Soru edatlarının cümle içerisinde ortada veya sonda söylendiğinde bu cümle Fasih Arapça'da düşük bir cümle sayılmakta ve kabul görmektedir. Ancak bu kural, Ürdün Lehçeleri'nde bulunmamakta, soru edatları sıkça yer değiştirmektedir. Soru edatları tonlamaya ve vurguya göre cümlenin ortasında veya sonunda yer almaktadır.

Fasih Arapça'daki hemze (ه) ve hel (هل) soru edatları Ürdün Lehçeleri'ndeki soru cümlelerinde gizlenmekte, bu edatların yerine tonlama ve vurgu yoluyla soru sorulduğu ifade edilmektedir. Bu üslubun Fasih Arapça'da yer alıp almadığı dilbilimciler arasında tartışma konusudur. Kimileri bunun mümkün olacağını söylerken, kimilerine göre bu kullanım Fasih Arapça'nın istifhâm üslubundaki cümle yapısına ters düşmektedir.

Bir diğer farklılık ise; Fasih Arapça'da *eyyü* (أي) dışındaki soru edatları mebni ve her zaman tek başlarına gelirken, Ürdün Lehçeleri'nde soru edatlarının fonetiği lehçeden lehçeye farklılık gösterirken, soru edatlarına zamir bitişebilmektedir.

Ürdün Lehçesi'nde bazı soru edatlarında *naht* üslubuna rastlanılmaktadır. Birden fazla sözcüğün birleştirilmesi ve tek kelime haline getirilmesiyle oluşturulan yeni sözcüklerden soru edatları meydana gelmektedir. Bu yeni soru edatlarına bazen zamir de bitişmektedir. Fasih Arapça'daki istifhâm üslubunda *naht* üslubu bulunmamaktadır.

Fasih Arapça'da bulunan soru edatları bazen Ürdün Lehçesi'nde lafız olarak aynı şekilde yer almakta ancak anlam yönünden değişikliğe uğramaktadır. *علام* ifadesi Fasih Arapça'da *إلى* (Niçin?) anlamına gelirken, Ürdün Lehçesi'nde *ما بك؟* (Neyin var?) anlamına gelmektedir.

Fasih Arapça'da *ennâ* (أنى) ve *eyyâne* (أيان) soru edatlarının karşılığı Ürdün Lehçesinde bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra; *eyne* (أين) ve *metâ* (متى) soru edatlarının birleşimiyle elde edilen *veynmitâ* (وينمتى) soru edatı, Ürdün Lehçesi'nde bulunan ancak Fasih Arapça'da yer almayan bir soru edatıdır.

Fasih Arapça'da olduğu gibi Ürdün Lehçesi'nde de *kem* (كم) soru edatının başına bir şeyin değeri veya ücreti sorulacağını zaman be (ب) harfi ceri getirilmektedir. Bu gibi diğer bazı özellikler hem Fasih Arapça'da hem de Ürdün Lehçesi'nde ortak özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* MÖ (%50), MA (%50); *Literature review / Literatür taraması:* MÖ (%50), MA (%50); *Data collection / Veri toplama:* RK (%60), MA (%40); *Data analysis / Veri analizi:* MÖ (%50), MA (%50); *Writing the article / Makalenin yazımı:* MÖ (%100), MA (%0) *Revision the article / Makale revizyonu:* MÖ (%100), MA (%0)

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

- Abdurrahmân b. Haldun. *el-Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Abdurrahmân Celâlüddînes-Suyûtî. *el-Muzhir*. Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye: Beyrut, 1988.
- 'Abdurrahmân el-Cebertî. *Târihu 'Acâibi'l-Âsâr fî't-Terâcim ve'l-Ahbâr*. Dâru'l-Cil-Dâru'l-Fâris, ts.
- Ahmad Khalaf Sakarna. *Phonological Aspects of 9abady Arabic: A Bedouin Jordanian Dialect*. Madison: University of Wisconsin, Doktora Tezi, 1999.
- Ahmed b. 'Adinnu'r el-Mâlekî. *Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfu'l-Me'ânî*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimeşk: Dâr'ul-Kâ', 2002.
- Ahmed b. Fâris b. Zekerîya b. Fâris. *Mu'cemu meq'ayisi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Dâru'l-fikr, 1979.
- Ahmet Şen, Soner Akdağ. "Modern Standart Arapça ve Bazı Arap Diyalektlerinde Gelecek Zaman Formları". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 21/52 (2021), 179-198.
- Ali Bulut. *el-Belâgatü'l-Müyessera el-Meânî -el-Beyân - el-Bedî'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 17. Basım, 2021.
- B. Moritz. "Arap Yazısı". *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemleri Coğrafya, Etnoğrafya ve Biyoğrafya Lugatı)*. 1/498. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Berke Vardar. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Abc Kitabevi, 1998.
- Cevherî. *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut, 1987.
- Charles A. Ferguson. "Diglossia". *Journal of The Linguistic Circle of New York* 15/2 (1959).
- Charles W. Kreidler. *Describing Spoken English*. USA: Routledge, 1997.
- Christopher Lucas. "On Wilmsen on the Development of Postverbal Negation in Dialectal Arabic". *Zeitschrift für arabische Linguistik* 67 (2018), 44-70. <https://doi.org/10.13173/zeitarabling.67.0044>
- Çetiner, Bedreddin. "Arap Aleminde Fasih Dil-Ammi Dil Mücadelesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-10 (14 Ocak 2014). <https://doi.org/10.15370/muifd.30426>
- Ebü Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi. *el-Kitâb*. thk. Abdu's-selâm Hârûn. Beyrut: Dâr'ul-cil, 1991.
- Ebu Muhammed Abdullah Cemaleddin İbn Hişâm. *Kavâ'idü'l-i'râb*. İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ts.
- Ebu Muhammed Abdullah Cemaleddin İbn Hişâm. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arib*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1995.
- Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naim Zerzur. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1987.
- Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni. *eş-Şâhibî fî fîkhi'l-luğa ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ*. thk. Muhammed Sakr. Beyrut: Dâr'ul-kütübü'l-'ilmiyye, 1997.
- el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni. *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdülmü'min Hafâcî. Beyrut, 5. Basım, 1980.
- Enam Al-Wer. "New-Dialect Formation: The Amman Dialect". *Arabic And Contact-Induced Change*. ed. Christopher Lucas, Stefano Manfredi. 551-566. Berlin: Language Science Press, 2020.
- Enam Al-Wer. "The Formation of The Dialect of Amman". *Arabic In The City: Issues In Dialect Contact And Language Variation*. ed. Miller, C.-Al-Wer, E.- Caubet, D. - Watson, Janet C. E. 55-76. New York/London: Routledge, 2007.

- es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî. *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yusuf es-Sameylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.
- ez-Zemahşerî. *Esâsu'l-belâğa*. Beyrut, ts.
- Fahreddîn er-Râzî. *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyhu Muhammed. Beyrut, 1999.
- Hâdî Nehr. *'İlmu'l-delâleti't-tatbîkî fi't-turâsî'l-'arabî*. Ürdün: Dâr'ul-emel li'n-neşr ve't-tevzi', 2007.
- Halîl 'Amâyirah. *Fî't-tahlîli'n-nahvî*. Zerkâ: Mektebetü'l-menâr, 1. Basım, 1987.
- Hüseyn G. Yurdaydın. *İslâm Tarihi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Ignac Goldziher. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er, Azmi Yüksel. İstanbul: Vadi Yayıncılık, 4. Basım, 2019.
- İbn Fâris. *es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Luga*. thk. Mustafa eş-Şevîmî. Beyrut: Müessesetü Bedrân, 1964.
- İbn Hişâm el-Ensârî. *Şerhu Kadri'n'-Nedâ ve Belli's-Sadâ*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 2004.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arap*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İlhami Sığırıcı. "Öğretimsel Açıdan Türkiye Türkçesinde Temel Tonlama Türleri ve İşlevleri". *Litera: Dil Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 26/2 (2017), 15-28.
- İn'âm Fevâl Akkâvî. *el-Mu'ceü'l-mufassal fi 'ulûmî'l-belâğa el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l- 'İlmiyye, 1992.
- Janet Watson. "Arabic Dialects (General Article)". *The Semitic Languages: An international handbook*. ed. S. Weninger vd. Berlin: Handbooks of Linguistics and Communication Science (HSK), 2011.
- Jonathan Owens. *A Linguistic History of Arabic*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Lorraine K. Obler. *Reflexes of Classical Arabic şay'un 'thing' in the modern dialects: a study in patterns of language change*. USA: University of Michigan, Doktora Tezi, 1975.
- Mehmet Reşit Özbalkıç. "NAHT". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/naht>
- Mohammed Muqbil Swileh Alluhaybi. *Negation in Modern Arabic Varieties From a Typological Point of View*. Londra: SOAS, University of London, Doktora Tezi, 2019.
- Mutasim Al-Deaibes. *The Phonetics And Phonology Of Assimilation And Gemination In Rural Jordanian Arabic*. Kanada: University of Manitoba, Department of Linguistics, Doktora Tezi, 2016.
- Nihad M. Çetin. "ARAP - TDV İslâm Ansiklopedisi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/arap>
- Nusrettin Bolelli. *Belâgat Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Pavle Ivić. "Dialect | Linguistics | Britannica". *Britannica Dictionary*. Erişim 14 Mayıs 2022. <https://www.britannica.com/topic/dialect>
- Sa'düddin Teftâzânî. *el-Mutavval 'alâ't-Telhîs*. İstanbul: Mataba-i 'Âmire, 1891.
- Sa'îd Muhammed Bedevî. *Müsteviyâtü'l-Arabiyyeti'l-Mu'âsrati fi Mısr*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Soner Gündüzöz. "Klasik ve Modern Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/8 (2003), 69.
- Şevkî Dayf. *el-Edebu'l-'Arabî el-Mu'âsir fi Mısr*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 7. Basım, ts.
- Yâsemîn Mûsâ. "Uslûbu'l-istifhâm beyne'l-fushâ ve'l-'âmmiyye'l-lehçeti'l-Ürdüniyye mesele". *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb* 72/4 (2012), 271-293.
- "Arabic Language | History & Alphabet | Britannica". Erişim 27 Nisan 2022.

- <https://www.britannica.com/topic/Arabic-language>
Department of Statistics, Jordan. "Population". Erişim 17 Haziran 2022.
http://dosweb.dos.gov.jo/DataBank/Population_Estimares/PopulationEstimates.pdf
- TDV İslam Ansiklopedisi. "SÎRETÜ BENÎ HİLÂL - TDV İslâm Ansiklopedisi". Erişim 23 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/siretu-beni-hilal>
- The Leader in Arabic Translation Services. "The Industry Arabic Guide to Arabic Dialects". Erişim 23 Mayıs 2022. <https://industryarabic.com/arabic-dialects/>
- Ethnologue. "What Are the Top 200 Most Spoken Languages?" 03 Ekim 2018. Erişim 27 Nisan 2022. <https://www.ethnologue.com/guides/ethnologue200>
- The World Factbook. "World". 19 Nisan 2022. Erişim 27 Nisan 2022. <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/world/#people-and-society>

Taberî Tefsiri'nde “Ehl-i Te’vîl” ve “Müfessir” Terimlerinin Kullanımı

The Use of the Terms “Ahl al-Ta’wîl” and “Mufassir” in al-Tabari’s Tafsir

Esat Sabırlı 

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Konya / Türkiye
esabirli@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-7908-9527>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 30.09.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 22.12.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2023

DOI: 10.33420/marife.1369133

Cite as / Atf: Sabırlı, Esat. “Taberî Tefsiri'nde “Ehl-i Te’vîl” ve “Müfessir” Terimlerinin Kullanımı”. *Marife* 23/2 (2023) 533-552. <https://doi.org/10.33420/marife.1369133>

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.”

Taberî Tefsiri'nde "Ehl-i Te'vîl" ve "Müfessir" Terimlerinin Kullanımı

Özet

Bilindiği gibi terimler, ait oldukları ilmî disiplinin uzmanları tarafından üzerinde uzlaşmaya (istilâh) varılan anlam öbeklerini kısa ve öz bir şekilde ifade etmeye yarayan en önemli dilsel öğelerden birisidir. Bu açıdan terimler, bağlı buldukları disiplinin anlam dünyasına açılan kapı mesabesinde. Dolayısıyla girdikleri ilmî disiplin içerisinde uzun zamanlar boyunca kullanıldıktan sonra anlamları istikrar kazanan terimlerin bu dolaşım sürecinde ne tür değişim ve dönüşümlere uğradığını tespit etmek son derece önemlidir. İşret edilen tespitin yapılabilmesi için ilgili disiplinin tarihinde yer edinmiş ve iz bırakmış erken dönem kaynaklarına müracaat etmek gerekir. Taberî'nin (ö. 310/923) Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân adlı eseri, tam da bu nitelikte bir tefsirdir. Müfessirlerin imâmı olarak kabul edilen Taberî'nin Câmî'u'l-beyân adlı eseri, Hz. Peygamber'den (sav) aktarılan rivayetler başta olmak üzere ilk üç nesilden gelen tefsir merviyâtının çok büyük bir kısmını sonraki kuşaklara ulaştırmış olması bakımından tefsir tarihinde müstesna bir konuma sahiptir. Bu yönüyle tam bir tefsir rivayetleri arşivi niteliği taşıyan Câmî'u'l-beyân, rivayetlere tematik bütünlük içerisinde yer vermesi, rivayetler arasında tercihte bulunması, aktardığı kimi rivayetleri belli gerekçelere dayanarak kritize etmesi ve yaygın kabulün aksine dirayete geniş ölçüde yer vermesi gibi özelliklerinden dolayı tefsir ilminin sistemleşme dönemindeki en güçlü temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Câmî'u'l-beyân, bu niteliklerinin yanı sıra tefsir ilminin teşekkül dönemi ile sistemleşme döneminin ilk evrelerinde, tefsir terimlerinin hangi anlamlara karşılık gelecek şekilde kullanıldığını gösteren çok çeşitli örnekler barındırması yönüyle hayli zengin bir içeriğe sahiptir. Bu açıdan Câmî'u'l-Beyân, herhangi bir tefsir teriminin anlam serüvenindeki uğrakları takip etme imkânı sunan ideal bir başvuru kaynağı niteliği taşır. Câmî'u'l-beyân'ın dile getirilen niteliklerini göz önünde bulundurarak kaleme alınan bu makale "ehl-i te'vîl" ve "müfessir" terimlerinin söz konusu tefsirdeki kullanım biçimlerini konu edinmekte ve özellikle, iki terim arasında bir fark bulunup bulunmadığı hususunu merkeze almaktadır. Bu çerçevede öncelikle; "ehl-i te'vîl" teriminde yer alan "te'vîl" kelimesi ile "müfessir" teriminin müştak minhi olan "tefsîr" sözcüğünün Taberî tarafından hangi anlamlarda kullanıldığına kısaca değinilmiştir. Ayrıca Taberî'nin bu iki terim arasında anlamsal bir fark gözetip gözetmediğine yer verilmiştir. Literatürde tefsir ve te'vîl terimlerinin gerek naslardaki gerekse İslâm ilim ve düşünce geleneklerindeki anlam ve kullanımlarıyla ilgili yetirince çalışma bulunduğundan konunun detayları ilgili çalışmalara havale edilmiştir. Daha sonra araştırmamızın esas konusunu teşkil eden ehl-i te'vîl ve müfessir terimlerinin Câmî'u'l-beyân'daki kullanımları çok sayıda örnek ışığında incelenmiş ve bu kapsamda şu soruların cevapları aranmıştır: Taberî, ilk bakışta benzer anlamlar çağrıştıran ehl-i te'vîl ve müfessir terimleri arasında belirgin bir fark gözetmiş midir? Şayet gözettilse bu farklılık Taberî'nin tefsiri bakımından yöntemsel bir mahiyet arz etmekte midir? Taberî'nin aynı âlimi bazen ehl-i te'vîl bazen de müfessir olarak nitelendirdiği olmuş mudur? Taberî'nin söz konusu iki terimle kastettiği âlimlerin hangi kuşakta yaşamış olduklarının, onun bu iki terim arasında yaptığı tercihte bir etkisi olmuş mudur? Yoksa Taberî, bütün bu soruları boşa çıkaracak şekilde ehl-i te'vîl ve müfessir terimleri arasında herhangi bir fark gözetmemekte ve bu terimleri birbirinin müradifi olarak mı kullanmaktadır? Çalışmada, zikri geçen soruların cevapları tespit edilmiş ve bu tespitlerden hareketle ehl-i te'vîl ve müfessir terimlerinin Câmî'u'l-beyân'daki anlam alanları, büyük ölçüde ortaya konmuştur. Ayrıca ehl-i te'vîl ve müfessir terimleri dışında Taberî'nin ehl-i tefsîr ve tercümânü'l-Kur'ân terimleriyle ilgili kullanımlarına da kısaca temas edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Taberî, Câmî'u'l-Beyân, Ehl-i te'vîl, Müfessir.

The Use of the Terms "Ahl al-Ta'wîl" and "Mufasssir" in al-Tabarî's Tafsîr

Summary

As it is known, terms are one of the most important linguistic elements that serve to express the meaning phrases agreed upon by the experts of a discipline they belong to in a concise and brief manner. In this respect, terms are the gateways to the world of meaning of the discipline to which they belong. It is extremely important to determine what kind of changes and transformations the terms, whose meanings have stabilised after being used for a long time within the discipline they circulate in, have undergone during this circulation process. To make the aforementioned determination, it is necessary to refer to the early sources that have taken place in the history of the relevant discipline and left their mark. al-Tabarî's (d. 310/923) *Jāmi' al-Bayān 'an ta'wîl 'āy al-Qur'ān* is an example of precisely this nature. Considered as the Imam of the exegetes and the father of the science of tafsîr, al-Tabarî's *Jāmi' al-Bayān* has an exceptional position in the history of tafsîr in terms of having transmitted a large part of the tafsîr narrations from the first three generations, especially the narrations transmitted from the Prophet (pbuh), to the next generations. In this respect, *Jāmi' al-Bayān*, which is a complete archive of tafsîr narrations, has been accepted as the strongest representative of the science of tafsîr in the systematisation period due to its features such as giving place to the narrations in thematic integrity, making preferences among the narrations, criticising some of the narrations based on certain reasons, and giving a large place to *dirāyah* contrary to the widespread acceptance. In addition to these qualities, *Jāmi' al-Bayān* has a very rich content in terms of containing a wide variety of examples showing the meanings of the terms used in tafsîr in the formation period of the science of tafsîr and the early stages of the systematisation period. From this point of view *Jāmi' al-Bayān* is an ideal reference source that offers the opportunity to follow the journey of the meaning of any tafsîr term. This article, which has been written by taking into consideration the mentioned qualities of *Jāmi' al-Bayān*, focuses on the usage of the terms "ahl al-ta'wîl" and "mufasssir" in this tafsîr and especially focuses on whether there is a difference between the two terms. In this framework, first, the meanings of the word "tafsîr", which is the basis of the term "mufasssir" and the word "tafsîl" in the term "ahl al-ta'wîl" are briefly mentioned by al-Tabarî as well as whether al-Tabarî observes a semantic difference between these two terms or not has been mentioned. Since there are enough studies in the literature on the meanings and uses of the terms tafsîr and ta'wîl in both the texts and the traditions of Islamic science and thought, the details of the subject have been referred to the relevant studies. Then, the usage of the terms ahl al-ta'wîl and mufasssir, which constitute the main subject of this study, in *Jāmi' al-Bayān* was analysed in the light of many examples and the answers to the following questions were sought in this context: Does al-Tabarî make a distinct difference between the terms *Ahl al-ta'wîl* and *al-mufasssir*, which have similar meanings at first glance? If he did, does this difference have a methodological nature in terms of Tabarî's exegesis? Did al-Tabarî sometimes describe the same scholar as *Ahl al-ta'wîl* and sometimes as a *mufasssir*? Did the generation of the scholars whom al-Tabarî meant by these two terms have any effect on his preference between them? Or does al-Tabarî make no distinction between the terms *ahl al-ta'wîl* and *mufasssir* and use these terms as the equivalent of each other in a way that invalidates all these questions? In this study, the answers to the aforementioned questions have been determined and based on these determinations, the meanings of the terms *ahl al-ta'wîl* and *mufasssir* in *Jāmi' al-Bayān* have been revealed to a great extent. In addition to the terms of *Ahl al-ta'wîl* and *mufasssir*, al-Tabarî's uses of the terms *Ahl al-tesfîr* and *tarjumān al-Qur'ān* have also been briefly touched upon.

Keywords: Tafsîr, al-Tabarî, *Jāmi' al-Bayān*, *Ahl al-ta'wîl*, *Mufasssir*.

Giriş

Taberî *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı eserinde Kur'ân yorumlarını veya tefsir rivayetlerini aktardığı âlimleri çoğunlukla "ehl-i te'vîl" diye nitelendirmekte ve tespit edebildiğimiz kadarıyla bu nitelemeye eserinde yaklaşık 4013 kez yer vermektedir.¹ Bunun yanı sıra söz konusu âlimleri 39 yerde "müteevîl";² 27

¹ Birkaç örnek için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an*

→

yerde “müfessir”;³ 9 yerde “ehl-i tefsîr”;⁴ 2 yerde “terâcimetü'l-Kur'ân”⁵ diye adlandırmakta, 37 yerde ise “mütekaddimûn”⁶ ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca “mütekaddimûn” kelimesinin bu kullanımları arasında “mütekaddimû ehlî'l-‘ilm”⁷ “mütekaddimû'l-‘ilm”,⁸ “mütekaddimû ehlî't-te'vîl”⁹ gibi farklı türevlere de yer vermektedir. Taberî'nin, Kur'ân tefsiriyle ilgili görüşlerine değindiği âlimleri çeşitli kelimelerle nitelendirmiş olması dikkatli bir Taberî okuyucusunun zihnine “Acaba Taberî bu kullanımlar arasında herhangi bir fark gözetmiş midir?” şeklinde bir soru getirmektedir. Ana konusunu anılan sorunun oluşturduğu bu çalışmada Taberî'nin “ehl-i te'vîl” ve “müfessir” terimleriyle ilgili kullanımlarına yoğunlaşılacaktır. Bunun bir sebebi “ehl-i te'vîl” ve “müfessir” terimlerinin tefsir ilminde daha yaygın ve yerleşik bir kullanıma sahip olmasıdır. Diğer bir sebebi ise Taberî'nin bu iki terim dışında kullandığı “müteevvil” kelimesinin bu çalışmada incelenecek olan “ehl-i te'vîl” terimiyle; “ehlü't-tefsîr” ifadesinin ise “müfessir” terimiyle örtüşmesidir. Bunların dışında yine Taberî'nin farklı türevleriyle birlikte kullandığı “mütekaddimûn” kelimesi tefsir ilmini aşan çok geniş bir alana işaret ettiğinden ayrı bir çalışmada derinlemesine ele almayı gerektirmekte, “terâcimetü'l-Kur'ân” ise tefsir disiplini içerisinde “ehl-i te'vîl” ve “müfessir” terimleri kadar öne çıkmamaktadır.

Literatürde Taberî'nin te'vîl ve tefsir terimleriyle ilgili kullanımlarını inceleyen bazı çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin Muhammed ez-Zuhaylî *el-Îmâmü't-Taberî* adlı kitabında,¹⁰ Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî *et-Te'vîl ve't-tefsîr fi'l-Kur'ân*'da,¹¹ M. Akif Koç *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* isimli eserinde,¹² İsmail Cerrahoğlu *Tefsir Tarihi*'nde¹³ ve *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*'nda,¹⁴ Atik Aydın *Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumla Yöntemi* adlı kitabında,¹⁵ Fatih Bayar *Taberî'nin Tefsir*

→

te'vîli âyi'l-Kur'ân, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hecer, 2001), 1/126, 131, 148, 170, 242, 254, 258, 266, 272, 275, 290, 296, 2/12, 14, 20, 34, 68, 70, 88, 92,107, 3/5, 16, 23, 25, 33, 38, 44, 56.

² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/89, 150 231, 312, 322, 341, 456, 479, 567, 2/82, 94, 162, 182, 467, 3/199, 224, 251, 346, 375, 660, 759, 4/64, 76, 606, 621, 5/89, 130, 6/611, 199, 7/430, 680 8/603, 9/293, 513, 10/369, 12/530, 595, 147529, 15/448, 500.

³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/76, 84, 88, 89, 90, 144, 158, 166, 223, 224, 228, 230, 249, 288, 446, 519, 624, 4/672, 12/44, 310, 527, 581, 15/512, 18/265.

⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/91, 131, 175, 223, 526, 12/470, 15/178, 17/308, 23/442.

⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/172, 204.

⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/105, 460, 526, 2/377, 569, 587, 3/124, 5/120, 150, 259, 276, 280, 336, 606, 6/555, 597, 7/91, 277, 8/145, 484, 9/471, 472, 473, 566, 13/74, 144, 184, 584, 723, 743, 19/264, 20/35, 21/63, 22/208, 23/179, 23/410, 24/261.

⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/208.

⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/179.

⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/410.

¹⁰ Muhammed ez-Zuhaylî, *el-Îmâmü't-Taberî şeyhu'l-müfessirîn ve 'umdetü'l-müerrihîn ve mukaddemü'l-fukahâi'l-muhaddisîn* (Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 1999), 101.

¹¹ Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *et-Te'vîl ve't-tefsîr fi'l-Kur'ân* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1996), 190-195.

¹² M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebî Hâtîm Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 87.

¹³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 215.

¹⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 14-15.

¹⁵ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumla Yöntemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 72-76.

Metodolojisi adlı doktora tezinde,¹⁶ Hacı Önen *Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu* isimli kitabında,¹⁷ Mustafa Öztürk *Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni* adlı makalesinde,¹⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd *Tarihte ve Günümüzde "Kur'an Te'vîli" Sorunsalı* adlı yazısında,¹⁹ Taberî'nin te'vîl ve tefsir terimleriyle ilgili görüşlerini incelemişlerdir. Ancak adı geçen çalışmalarda Taberî'nin bizim ele alacağımız "ehl-i te'vîl" ve "müfessir" terimlerini kullanımıyla ilgili geniş ölçekli bir inceleme yapılmamıştır.

Taberî'nin "ehl-i te'vîl" ve "müfessir" terimleriyle ilgili kullanımlarını ele almadan önce onun "te'vîl" ve "tefsir" terimleri arasında bir fark gözetip gözetmediği konusuna kısaca değinilecek ardından "ehl-i te'vîl" ve "müfessir" terimleri incelenecektir.

1. Taberî'nin Te'vîl ve Tefsir Terimlerini Kullanımı

Te'vîl ve tefsir terimleri Taberî'nin yaşadığı hicrî III. asrın sonlarına kadar aralarında belirgin bir fark gözetilmeksizin birbirinin yerine kullanılmıştır.²⁰ Taberî'nin de benzer bir tutum sergilediği ve bu terim çiftini birbirinin müradifi gibi kullandığı görülmektedir. Taberî'nin mukaddimesine şerh yazan Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *te'vîl* terimini *tefsir* anlamında kullanma konusunda en meşhur kişinin Taberî olduğunu söylemiştir.²¹ Benzer bir noktaya işaret eden Zerkânî, erken dönem (mütekaddimîn) âlimlerinin terminolojisinde te'vîl ve tefsir terimlerinin eş anlamlı olarak kullanıldığını belirtmiş ve bu tespiti Taberî'nin ayetleri tefsir ederken sıkça dile getirdiği *الْقَوْلُ فِي تَأْوِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى* "Allah Te'âlâ'nın şu sözünün te'vîli" ve *اِخْتَلَفَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ* "Ehl-i te'vîl ihtilaf etti" gibi kullanımlarıyla örneklemiştir.²²

Zerkânî'nin aktardığı bu örnekler dışında Taberî'nin söz konusu terimleri, aralarında belirgin bir fark gözetmeksizin kullandığını gösteren daha somut örnekler zikretmek mümkündür. Söz gelimi Taberî "döndü" anlamına gelen *آل* fiilinin *te'vîl* formundan türetildiğini belirttiği te'vîl sözcüğünün "tefsir", "dönüp varılacak yer ve sonuç" anlamlarına geldiğini söylemiştir.²³ Keza Taberî, Kur'an'ın isimlerinden birisi olan "furfân" sözcüğüyle ilgili olarak "Kur'an'ın furkân isminin *te'vîline* gelince *müfessirlerin* bu konudaki *tefsir[ler]i* farklı lafızlarla dile getirilmiş olsa da

¹⁶ Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 324-329.

¹⁷ Hacı Önen, *Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 51-54.

¹⁸ Mustafa Öztürk, "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 78.

¹⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vîli' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 28.

²⁰ Öztürk, "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Kökeni", 78-79.

²¹ Müsâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr, *Mefhûmü't-tefsir ve't-te'vîl ve'l-istinbât ve't-tedebbür ve'l-müfessir* (Riyâd: Dâru İbnî'l-Cevzî, 2001), 97; Ayrıca bk. Müsâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr, *Şerhu mukaddimeti tefsiri't-Taberî* (Riyâd: Merkezi Tefsir li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2019), 88.

²² Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 266.

²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/222.

bu [tefsirler] anlam bakımından birbiriyle örtüşmektedir.”²⁴ demiştir. Ardından Taberî burada müfessirler diye adlandırdığı kimseler olan İkrime, Süddî, İbn Abbas ve Mücâhid’in furkân kelimesiyle ilgili görüşlerine dair rivayetleri aktarmış ve bu görüşleri kastederek “Furkân’ın anlamıyla ilgili bütün bu *tevillerin* ifade edilmiş biçimleri farklı olsa da anlam bakımından birbirine yakındır.”²⁵ demiştir. Böylelikle yukarıda tefsir diye adlandırdığı görüşleri burada açıkça te’vîl diye nitelendirmiştir. Yine Taberî وَأَنْظُرْنَا “Bize bak.”²⁶ ayetinin İkrime tarafından “Bizi dinle”, Mücâhid tarafından ise “Bize anlat” şeklinde açıklandığını; ancak ayetteki ifadenin Arap dilinde bu anlamlara gelmediğini belirtmiş ve şöyle demiştir:

“Ancak Mücâhid ‘Bize anlat’ ifadesiyle ‘Bizi bekle de söylediklerini anlayalım’ şeklinde bir anlam kastetmiş olabilir. İkrime de ‘Bizi dinle’ ifadesiyle ‘Bizi bekle. Konuşalım da sen de bizi dinle’ demek istemiş olabilir. Her ne kadar ayetteki kelimenin *te’vîli* ve *tefsiri* böyle olmasa da bu durumda [onların açıklamaları en azından] anlaşılır hale gelmiş olur.”²⁷

Dikkat edilirse Taberî bu ifadesinde İkrime’nin ve Mücâhid’in görüşlerinin muhtemel maksatlarını *te’vîl* ve tefsir olarak nitelendirmiştir. Yine Taberî Mâide 5/5. ayette geçen وَمَنْ يَخْفُرْ بِالْإِيمَانِ “Kim imanı inkâr ederse...” ifadesini “Kim Allah’ı inkâr ederse...” şeklinde *te’vîl* edenlerin bu *tevillerinin* nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili kendisi bir soru sormuş ve bu soruya şöyle cevap vermiştir: “...Onlar iman kelimesini zahirine ve lafzın hakikat manasına göre *tefsir* etmek yerine, kendisi ile kast olunan manaya göre *tefsir* etmişlerdir.”²⁸ Taberî’nin bu cevabı, te’vîl diye nitelendirdiği bir yorumu tefsir diye de adlandırdığını göstermektedir.

Diğer yandan Taberî, tefsirinin mukaddimesinde Kur’ân’ın te’vîlini üçe ayırmış ve bunları; a) Bilgisine erişilmesi mümkün olmayan te’vîl b) Allah’ın, bilgisini sadece Hz. Peygamber’e (sav) özgü kıldığı te’vîl c) Kur’ân’ın indiği dili bilen kimselerin (ehlül-lisân) bildiği te’vîl şeklinde sıralamıştır. Ardından Taberî, sadece te’vîl kelimesini zikrederek yapmış olduğu bu taksimle ilgili açıklamasının bir bölümünde şöyle demiştir:

“Hal böyle olunca te’vîlinin bilgisine insanların ulaşması mümkün olan Kur’ân’ın te’vîlinde doğruya en çok isabet eden müfessirler, te’vîl ve tefsir ettiği konularda ortaya koydukları delilleri en açık olan müfessirlerdir. (...) Ancak te’vîl ve tefsir yapan kişinin te’vîlinin ve tefsirinin seleften sahabe ve imamların; haleften de tâbiîn ve ümmetin âlimlerinin görüşlerinin dışına çıkmaması gerekir.”²⁹

Görüldüğü üzere Taberî, üçe ayrıldığını söylediği Kur’ân’ın te’vîliyle ilgili müfessirlerin yorumlarını, yukarıda bir kısmını aktardığımız ifadelerinde hem tefsir hem de te’vîl olarak adlandırmıştır. Yine Taberî Âl-i İmrân sûresinin sonunda “Allah’a hamd olsun Âl-i İmrân sûresinin *tefsiri* sona erdi.” demiş, bir sonraki Nisâ sûresine “Kadınlardan söz edilen sûrenin *tefsiri*” diyerek başlamıştır. Bu ifadesiyle

²⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/93-94.

²⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/93-94.

²⁶ *Kur’ân Yolu*, (Erişim 8 Kasım 2023), en-Nisâ 4/46.

²⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/109.

²⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/151-152.

²⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/87-89.

tefsirini yapacağını söylemiş olduğu Nisâ sûresinin ilk ayetini açıklamaya başlar-ken ise te'vîl kelimesini kullanmış ve "Allah Teâlâ'nın şu sözünün *te'vîli*" demiştir.³⁰

Taberî'nin te'vîl ve tefsir terimleri arasında belirgin bir fark gözetmediğini ortaya koyan başka örnekler de zikretmek mümkündür.³¹ Ancak buraya kadar aktarılan örnekler Taberî'nin söz konusu terim çiftini birbirinin müradifi gibi kullandığını ortaya koymaya yettiğinden diğer örnekleri zikretmeye gerek görmüyoruz.

Taberî'nin te'vîl ve tefsir terimlerini kullanımıyla ilgili bu bahsi kapatmadan önce onun söz konusu terimler arasında fark gözetmediğini ileri süren bir görüşün varlığından da söz etmek gerekir. Bu yönde bir görüş dile getiren Muhammed ez-Zuhaylî, te'vîl ile tefsirin eş anlamlı olduğunu söyleyen bazı âlimlerin aksine Taberî'nin, te'vîli tefsirden sonraki bir aşama (derecetün ba'de't-tefsir) olarak gördüğünü ileri sürmüştür.³² Ne var ki Zuhaylî bu iddiasını temellendiren ve Taberî'nin kullanımlarına dayanan herhangi bir argüman ortaya koymamıştır. Ayrıca Zuhaylî'nin bu iddiası Atik Aydın tarafından ikna edici deliller eşliğinde kritize edilmiştir.³³

2. Taberî'nin Ehl-i Te'vîl ve Müfessir Terimlerini Kullanımı

Bu başlık altında öncelikle Taberî'nin tefsirinde daha az yer verdiği müfessir terimiyle ilgili kullanımları incelenecek ardından ehl-i te'vîl terimine geçilecektir.

2.1. Müfessir Terimi

Taberî müfessir kelimesini ilk kez tefsirinin mukaddimesinde açmış olduğu iki ayrı başlık altında kullanmıştır. Birinci başlık "Tefsir İlminin Öğrenilmesini Teşvik Etmekle İlgili Rivayet Edilen Haberler ve Sahâbeden Kur'ânı Tefsir Edenler"³⁴ şeklindedir. Bu başlıkta Taberî, sahâbeden İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88), tâbiînden de Saîd b. Cübeyr'in (ö. 94/713 [?]) Kur'ânı tefsir etmenin cevazına ve teşvik edilmesine işaret eden çeşitli rivayetlerini, örnekleme yoluyla aktarmıştır. Kur'ân üzerinde düşünülmesini, ondan öğüt ve ibret alınmasını emreden ayetlere atıfta bulunduktan sonra Taberî "...Bütün bunlar doğru olduğuna göre Allah'ın, te'vîlini kullarından gizlemediği ayetleri *müfessirlerin* tefsir etmelerine karşı çıkanların görüşü yanlıştır."³⁵ demiştir. Taberî'nin burada kullanmış olduğu müfessir sözcüğünün kapsamına rivayetlerini aktardığı isimlerin yanı sıra başkalarının da girdiği açıktır. Zira onun adı geçen başlığı açmasının nedeni müfessirlerin kimler olduğunu belirlemek değil, Kur'ân'ın tefsir edilmesine karşı çıkanların bu yaklaşımının doğru olmadığını sahâbe ve tâbiîn müfessirlerinin tefsir uygulamalarına dayanarak göstermektir. Nitekim hemen bir sonraki başlıkta da

³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/338-339.

³¹ Birkaç örnek için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/52, 11/302-303, 12/103, 307-308, 13/404-405, 587-588, 16/445-446, 17/393-394.

³² ez-Zuhaylî, *el-İmâmü't-Taberî*, 101.

³³ Bk. Aydın, *Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumla Yöntemi*, 72-76.

³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/74.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/78.

Kur'ân'ın te'vîl edilmesine karşı çıkanların, yorumunda hata ettikleri rivayetleri zikretmiştir.³⁶

Taberî'nin müfessir kelimesini kullandığı ikinci başlık ise "Tefsir bilgisi Övülen ve Yerilen Kadîm *Müfessirlerle* İlgili Selefin Bir Kısmından Gelen Rivayetler" şeklindedir. Taberî burada sahâbeden İbn Abbas; tâbiünden Mücâhid (ö. 103/721), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) ve Ebû Salih Bâzân (ö. 111/730); etbâu't-tâbiünden ise Süddî el-Kebîr (ö. 127/745) ve Muhammed b. Sâib el-Kelbî'yle (ö. 146/763) ilgili rivayetler aktarmıştır.³⁷ Taberî'nin bu isimler içerisinde Ebû Salih Bâzân ile Süddî'yi zemmedilen müfessirlere örnek verdiği, Dahhâk'ın da İbn Abbas'la likâsının bulunmaması sebebiyle onun İbn Abbas'tan naklettiği rivayetlerin problemlili olduğuna dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Kelbî'yle ilgili aktardığı iki rivayetten birisi övgü içermekte diğersinin ise övgü mü zem mi içerdiği tam olarak anlaşılamamaktadır.³⁸

Yukarıda zikredilen iki başlık dışında Taberî'nin müfessir kelimesiyle ilgili kullanımları ve bu kullanımlarla kastettiği kişiler şöyledir:

"*Müfessirler* Kur'ân sözcüğünün te'vîlinde ihtilaf etmişlerdir": İbn Abbas ve Katâde.³⁹

"Bizim dile getirdiğimiz bu görüş İbn Abbas ve Saîd b. Cübeyr'in de görüşü olup *müfessirlerin* genelinin görüşünün anlamı da bu şekildedir.": İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Mücâhid, Katâde (ö. 117/735), Ebû'l-Âliye (ö. 90/709), İbn Cüreyc (ö. 150/767).⁴⁰

"...Selefin *müfessirlerinden* (...) pek çok rivayet gelmiştir.": İbn Abbas, İbn Mes'ûd, ismini zikretmediği bazı sahâbiler, Katâde, İbn Cüreyc.⁴¹

"Bana göre bu konudaki doğru görüş şudur: Hurûf-ı mukattaanın her biri Rebî'in ve onun dışındaki diğer müfessirlerin dile getirdiği anlamları içerir.":⁴² İbn Abbas, İbn Mes'ûd, ismini zikretmediği bazı sahâbiler, Saîd b. Cübeyr, Rebî' b. Enes (ö. 140/757), Katâde, Mücâhid, İbn Cüreyc, Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), Şa'bî (ö. 104/722), İkrime (ö. 105/723).⁴³

"Hurûf-ı mukattaanın her biri çeşitli anlamlara delalet eder ve görüşlerini aktardığımız *müfessirlerin* dile getirdiği Allah'ın isim ve sıfatlarını içerir.": İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Şa'bî (ö.

³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/78.

³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/84-86.

³⁸ Nitekim Taberî'nin mukaddimesine şerh yazan Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr bu ifadenin zem veya medh ihtimaline açık olduğunu belirtmiş, Mesut Kaya ise söz konusu rivayetin Kelbî'yi medh ettiği yönünde bir kanaat serdetmiştir. Bk. Tayyâr, *Şerhu mukaddimeti tefsiri't-Taberî*, 323; Mesut Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 313.

³⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/90.

⁴⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/145-147. Burada 1/145-147 şeklinde gösterilen sayfa numaralarından ilki Taberî'nin müfessir terimini kullandığı yeri gösterir. İkincisi ise bu terimle kastettiği kimselerin isimlerinin, ilk gösterilen sayfadan buraya kadarki aralıkta zikredildiğini belirtir. Bazen Taberî'nin müfessir terimini zikrettiği sayfa ile bu terimle kastettiği kişinin ismini zikrettiği yer birbirinden çok uzak olabilmektedir. Taberî'nin bu tür kullanımlarında okuyucunun terimle isim arasındaki irtibatı kurabilmesini sağlamak için ilgili yerler sayfa aralıkları şeklinde verilmiştir. Bu kullanım, isim ve terim arasındaki irtibatın gösterilmek istendiği bundan sonraki tüm dipnotlar için de geçerlidir.

⁴¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/158-159.

⁴² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/223.

⁴³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/204-223.

⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/224.

104/722).⁴⁵

"Müfessirlerin geneli bu ayetin te'vîlinin şöyle olduğunu söylemişlerdir.": Mücâhid, İkrime, Süddî, İbn Cüreyc, İbn Abbas.⁴⁶

"Müfessirler ذلك kelimesinin هذا anlamında olduğunu açıklamışlardır.":⁴⁷ Mücâhid, İkrime, Süddî, İbn Cüreyc, İbn Abbas.⁴⁸

"Birinci te'vîl *müfessirlerin* görüşlerine daha uygundur.":⁴⁹ Mücâhid, İkrime, Süddî (ö. 127/745), İbn Cüreyc, İbn Abbas.⁵⁰

"Müfessirler bu ayetin te'vîlinde ihtilaf etmişlerdir.": İbn Abbas, Dahhâk, İbn Mes'ûd, ismi zikredilmeyen bazı sahâbiler.⁵¹

"*Müfessirlerden*, bizim bu ayetin te'vîliyle ilgili dile getirdiğimiz görüşe benzer pek çok tefsir gelmiştir.": İbn Abbas, İbn Mes'ûd, ismi zikredilmeyen bazı sahâbiler, Abdurrahman b. Zeyd, Katâde, Rebî' b. Enes.⁵²

"(...) Ayetin tefsirinin bizim ondan aktardığımız gibi olduğunu ileri süren *müfessir* (...)": Abdurrahman b. Zeyd (ö. 182/798)⁵³

"*Müfessirler* bu ayetin te'vîlinde ihtilaf etmişlerdir.": İbn Abbas, İbn Mes'ûd, ismi zikredilmeyen bazı sahâbiler, Abdurrahman b. Zeyd, Mücâhid, Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Katâde.⁵⁴

"*Müfessirlerin* tefsiri bizim bu konuda söylediğimizle benzerlik arz etmektedir.": Ebü'l-Âliye, Mücâhid, Süddî, İbn Cüreyc, Abdurrahman b. Zeyd.⁵⁵

"Ancak kelimeyi bu şekilde [tefsir eden] *müfessir* (...)": Katâde.⁵⁶

"Müfessirlerin ayeti tevcih ettikleri durumlar/anlamlar (...)":⁵⁷ İbn Mes'ûd, Ubeyd b. Umeyr, Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr (ö. 113/731), Ebû Meysera Amr b. Şurahbîl (ö. 63/683), Hasan el-Basrî, Katâde, İbn Abbas, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), İkrime, Mücâhid, Dahhâk, İbn Cüreyc, Saîd b. Cübeyr, Ukbe b. Âmir (ö. 58/678), Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]).⁵⁸

"Müfessirlerden birisi فَصَّلَتْ kelimesini "فُصِّرَتْ/açıklanmıştır" şeklinde tefsir etmiştir": Mücâhid.⁵⁹

"Bize göre bu konudaki doğru görüş müfessirlerin dile getirdiği görüştür.":⁶⁰ Mücâhid,

⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/206.

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/228-229.

⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/230.

⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/228-229.

⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/230. Taberî burada aynı kişileri kastederek müfessir kelimesini bir kere daha kullanmıştır.

⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/228-229.

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/249-250.

⁵² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/288-289.

⁵³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/448-449.

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/520-521.

⁵⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/624-625.

⁵⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/672.

⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/46.

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/34-44.

⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/310-311.

⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/528.

Katâde, İkrime, İbn Abbas.⁶¹

“Müfessirler ayeti bu kıraate göre tefsir etmişlerdir.”:⁶² İbn Abbas, Mücâhid, Ebû Salih, Katâde.⁶³

“Bazı müfessirlerin görüşüne göre o sözü Musa (as) ve Muhammed (as) için, bazı müfessirlerin görüşüne göre Musa (as) ve Harun (as) için, bazı müfessirlerin görüşüne göre ise İsa (as) ve Muhammed (as) için söylemişlerdir.”:⁶⁴ İbn Abbas, Mücâhid, Hasan el-Basrî.⁶⁵

Taberî'nin müfessir kelimesiyle ilgili buraya kadar aktarmış olduğumuz kullanımları dışında, tefsirinde beş tane daha kullanım vardır. Ancak bunlardan üçü tanesinde⁶⁶ kimleri kastettiğine dair -bizim görebildiğimiz- bir karine yer almakta, genel anlamlı bir kullanım görünümü vermektedir. Diğer iki kullanım ise Taberî'nin Kûfe nahivcilerinden birisi dediği Ferrâ'dan (ö. 207/822) yaptığı bir aktarım içerisinde geçmektedir.⁶⁷ Dolayısıyla bu iki kullanım, Taberî'ye değil Ferrâ'ya aittir.

Taberî'nin müfessir terimini kullanımıyla ilgili yukarıda aktarılan verileri şu şekilde tablolaştırabiliriz:

Tablo 1: Müfessir Teriminin Kullanımı⁶⁸

KUŞAK	MÜFESSİR	SAYI	ORAN
Sahâbe	İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Ukbe b. Âmir	3	%13
Tâbiûn	Mücâhid, Saîd b. Cübeyr, Dahhâk, Ebû Salih Bâzân, Katâde, Ebü'l-Âliye, İbn Cüreyc, Rebî' b. Enes, Zeyd b. Eslem, İkrime, Şa'bî, Ubeyd b. Umeyr, Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr, Ebû Meysere (Amr b. Şurahbîl), Hasan el-Basrî, Atâ b. Ebî	17	%70

⁶¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/526-527.

⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/582.

⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/582-584.

⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/266.

⁶⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/266-268.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/69, 88, 89.

⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/234; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâti vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 3/249.

⁶⁸ Bilindiği gibi Taberî, tefsirinde bir konuyla ilgili aynı kişiden gelen farklı tarihteki rivayetleri - muhtevaları aynı olsa bile- alt alta zikretmektedir. Bizim maksadımız, Taberî'nin müfessir diye nitelendirdiği bir kişiden kaç tane rivayet aktardığını tespit etmek olmadığından, pratik bir fayda sağlamayacağı düşünülerek bu yönde rakamsal bir tespite gerek görülmemiştir. Yine Taberî'nin, aynı kişinin tefsirinin farklı yerlerinde müfessir diye nitelendirdiği de olmuştur. Onun yukarıda aktardığımız müfessir terimiyle ilgili kullanımlarında bunu göstermiş olsak da çalışmamın amacı açısından katkı sağlayıcı olmadığı için tabloya bununla ilgili bir veri yansıtılmamıştır. İşaret ettiğimiz bu iki durumla ilgili bir örnek vermek gerekirse Taberî, müfessir diye nitelendirdiği İbn Abbas'tan (ra) hem aynı konuyla ilgili farklı tarihteki pek çok rivayeti aynı yerde aktarmış, hem de İbn Abbas'ı tefsirinin muhtelif yerlerinde müfessir diye nitelendirmişti. Dolayısıyla onun İbn Abbas'ı müfessir diye nitelendirdiği onlarca kullanım bulunmaktadır. Çalışmamız açısından İbn Abbas'ı bir kere bile müfessir diye nitelendirmiş olması yeterli olacağından tüm kullanımların sayısı tabloya yansıtılmamış, İbn Abbas'ın ismini bir kez yazmak yeterli görülmüştür. Bu durum tabloda yer verilen tüm isimler için geçerlidir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/2.

	Rebâh, Ka'b el-Ahbâr		
Etbâu't-Tâbiîn	Süddî el-Kebîr, Kelbî, Abdurrahman b. Zeyd, Süfyân es-Sevrî	4	%17

Tablodaki veriler incelendiğinde Taberî'nin her üç kuşaktan da müfessir diye nitelendirdiği kimselerin olduğu, dolayısıyla ilgili terimin kullanımında kuşak eksensli bir tahditte bulunmadığı görülmektedir. Tâbiûn döneminin oransal olarak diğer iki kuşağın toplamının iki katından bile daha fazla çıkması, rivayet tefsirinin büyük ölçüde tâbiûn döneminin ürünü olmasıyla⁶⁹ alakalı gözükmektedir.

2.2. Ehl-i Te'vîl Terimi

Daha önce de ifade edildiği üzere Taberî tefsirinde ehl-i te'vîl terimine yaklaşık 4013 kez yer vermiştir. Bu kadar çok sayıdaki kullanımın her birinde onlarca ismi kastettiği dikkate alındığında müfessir teriminde yaptığımız gibi Taberî'nin ehl-i te'vîl terimine yer verdiği tüm cümleleri burada zikretmek hem çalışmanın hacmini ciddi ölçüde aşacak hem de ulaşmak istediğimiz sonuca kayda değer bir katkı sağlamayacaktır. Bu durum dikkate alınarak Taberî'nin bir önceki başlıkta müfessir diye nitelendirdiğini ortaya koyduğumuz isimleri ehl-i te'vîl diye isimlendirip isimlendirmedikleri tespit edilecek ve her isimle ilgili bir kullanım örneği zikredilecektir. Diğer kullanımlara dair pek çok örnek ise dipnotta gösterilecektir. Böylece Taberî'nin ehl-i te'vîl ve müfessir terimleri arasında belirgin bir fark gözetip gözetmediği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Taberî, daha önce müfessir diye nitelendirdiğini gördüğümüz sahâbilerden İbn Abbas'ı (ra) tefsirinin pek çok yerinde ehl-i te'vîl diye de nitelendirmiştir. Örneğin, Bakara 2/6. ayetinde kimlerin kastedildiği ve bu ayetin kimler hakkında indiği konusunda ehl-i te'vîlin ihtilaf ettiğini belirtmiş, ardından İbn Abbas'ın ve diğer ehl-i te'vîlin konuyla ilgili görüşlerini aktarmıştır.⁷⁰ Taberî, sahâbeden İbn Mesûd'u (ra) da ehl-i te'vîl diye nitelendirmiştir. Bakara 2/5. ayette kimlerden söz edildiği ile ilgili ehl-i te'vîl arasında ihtilaf bulunduğunu belirten Taberî, konuyla ilgili İbn Mesûd'un yanı sıra İbn Abbas ve bazı sahâbilerden gelen bir rivayete yer vermiştir.⁷¹

Taberî'nin müfessir diye nitelendirdiği sahâbilerden birisi olan Ukbe b. Âmir'i (ra) ehl-i te'vîlden saydığını gösteren herhangi bir kullanım bulunmamakta-

⁶⁹ Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 160-161.

⁷⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/258. Taberî'nin İbn Abbas'ı (ra) ehl-i te'vîl diye nitelendirdiği başka örnekler için bk. 1/272, 275, 290, 311, 325, 336, 347, 349-350, 351-352, 353, 367, 392-393, 399, 412-416, 443-444, 477-478, 482, 507, 514-515, 522, 535-541, 551-552, 551-555, 573, 575-576, 2/68, 3/604, 4/289-290, 5/55-56, 6/405-406, 7/424, 8/26-27, 9/125-126, 10/378-379, 11/123-124, 12/542-543, 13/317, 14/355-356, 15/114, 16/252, 17/11-12, 18/10, 19/205, 20/132, 21/164-165, 22/443-444, 23/410, 24/539.

⁷¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/253. Taberî'nin bu rivayette dile getirilen görüşün İbn Mesûd (ra) ve İbn Abbas'a (ra) ait olduğuna işaret eden ifadeleri için bk. 1/443. Taberî'nin İbn Mesûd'u ehl-i te'vîl diye nitelendirdiği başka örnekler için bk. 1/477-479, 3/86, 6/608-609, 22/409-410, 24/215-216, 570-574.

dır. Bununla birlikte Taberî bir yerde “Bizim bu söylediğimizi ehl-i te’vîlden bir grup dile getirmiştir. Ayrıca bu konuda Resûlullah’tan gelen haber bulunmaktadır.”⁷² demiş ve ardından ehl-i te’vîlin görüşlerini zikrederken Ukbe b. Âmir’in (ra) sözlerini aktaran bir rivayete yer vermiştir. Taberî’nin bu aktarımı Ukbe b. Âmir’i (ra) ehl-i te’vîlden saydığı yönünde bir intiba uyandırsa da rivayette yer alan ifadeler esasen Hz. Peygamber’den gelen başka bir hadisin bir bölümünden oluşmaktadır.⁷³ Dolayısıyla Taberî, Ukbe b. Âmir’i (ra) burada da ehl-i te’vîl diye nitelendirmemiştir. Böylelikle Taberî, müfessir diye nitelendirdiği üç sahâbi olan İbn Abbas (ra), İbn Mes’ûd (ra) ve Ukbe b. Âmir’den (ra), İbn Abbas (ra) ve İbn Mes’ûd’u (ra) ehl-i te’vîl diye nitelendirmiş, Ukbe b. Âmir’le (ra) ilgili böyle bir nitelemeye bulunmamıştır.

Tâbiûn âlimlerine gelince Taberî’nin müfessir diye nitelendirdiği Mücâhid’i tefsirinin onlarca yerinde ehl-i te’vîl diye andığı görülmektedir. Örneğin Allah’ın kâfirlerin kalplerini mühürlediğini anlatan Bakara 2/7. ayetindeki mührün özellikleriyle ilgili olarak ehl-i te’vîlin ihtilaf ettiğini belirtmiş ve Mücâhid’in konuyla ilgili görüşünü içeren rivayetleri aktarmıştır.⁷⁴ Taberî, müfessir diye nitelediği tâbiûn âlimlerinden bir diğeri olan Saîd b. Cübeyr’i de ehl-i te’vîlden saymıştır. Bu çerçevede o, Allah’ın Hz. Adem’e (as) öğrettiği isimlerin neler olduğuna dair ehl-i te’vîl arasında ihtilaf bulunduğunu belirttikten sonra Saîd b. Cübeyr’in de aralarında bulunduğu ehl-i te’vîlin konuyla ilgili görüşlerini içeren rivayetleri aktarmıştır.⁷⁵ Diğer yandan Taberî’nin Dahhâk b. Müzâhim’i de ehl-i te’vîl diye isimlendirdiği görülmektedir. Örneğin ehl-i te’vîlin Bakara 2/17. ayetin te’vîlinde ihtilaf ettiklerini belirtmiş ve onların görüşlerini zikrederken Dahhâk’ın görüşüne de yer vermiştir.⁷⁶ Keza Ebû Sâlih Bâzân da Taberî’ye göre ehl-i te’vîldendir. Nitekim o, Hz. İbrahim’in (as) sınıdığı kelimeler hakkında ehl-i te’vîlin farklı görüşler benimsediğini belirtmiş ve bu görüşler arasında Ebû Salih’in görüşünü de zikretmiştir.⁷⁷ Aynı şekilde Taberî, Katâde’yi de tefsirinin pek çok yerinde ehl-i te’vîl diye nitelendirmiştir. Söz gelimi ehl-i te’vîlin Felak 113/5. ayette geçen hasetçinin kim olduğuyla ilgili farklı

⁷² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16/427.

⁷³ Nitekim muhakkik Abdülmuhsin et-Türkî ilgili yerin dipnotunda buna işaret etmiştir. Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16/429-430.

⁷⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/266. Taberî’nin Mücâhid’i ehl-i te’vîlden saydığı diğer örnekler için bk. 1/242-245, 266, 1/275-276, 318-319, 325-326, 336-339, 351-353, 370, 392-393, 396-397, 399, 408, 412-414, 443-444, 507-508, 514, 572, 577, 700, 2/15-16, 120, 3/582-583, 4/5-9, 5/598, 6/344-345, 7/153-154, 8/495-497, 9/147-148, 9/300-301, 10/12, 11/337-338, 12/353-356, 13/596, 14/26, 15/116-117, 16/193, 17/421, 18/67, 19/457-458, 20/117-118, 21/80, 22/302-304, 23/309, 24/214.

⁷⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/514-515. Diğer örnekler için bk. 1/531-532, 551-555, 2/92-94, 3/327-330, 4/272-275, 5/526-529, 6/294-295, 7/49-51, 8/738-742, 9/61-62, 10/159-161, 12/254-260, 13/596-597, 14/34-35, 15/552-553, 16/187-188, 17/226-227, 20/36-38, 21/558, 22/268-269, 23/605-607, 24/544.

⁷⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/336-339. Taberî’nin Dahhâk b. Müzâhim’i ehl-i te’vîlden saydığını gösteren diğer örnekler için bk. 1/370-372, 535-538, 2/591-592, 3/74-75, 4/227-231, 5/254-256, 7/149-152, 8/624-631, 9/150-151, 11/509-511, 12/579-580, 14/541-543, 15/441-444, 18/279, 20/450-451, 21/537-538, 22/671-672, 23/225, 24/440-441.

⁷⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/498-501. Diğer örnekler için bk. 3/120-122, 4/14-17, 7/494-496, 10/168, 12/270-271, 13/559-566, 14/34-36, 15/458, 16/200, 17/261, 21/31-32, 22/227, 24/405-407.

görüşler ortaya koyduğunu söyledikten sonra bu farklı görüşler arasında Katâde'nin görüşünü de dile getirmiştir.⁷⁸

Taberî'nin ehl-i te'vîl diye nitelendirdiği bir diğer tâbiûn âlimi ise Ebû'l-Âliye'dir. Bakara 2/62. ayette geçen Sâbiîlerin kapsamına kimlerin girdiği konusunda ehl-i te'vîlin ihtilaf ettiğini ifade eden Taberî, bu ihtilaflı görüşleri rivayet ederken Ebû'l-Âliye'nin görüşünü de aktarmıştır.⁷⁹ Taberî'nin ehl-i te'vîl olarak adlandırdığı bir diğer tâbiûn âlimi ise İbn Cüreyc'tir. Tefsirinin pek çok yerinde onu bu vasıfla anan Taberî, Neml 27/10. ayetinin tefsiri sadedinde dile getirdiği kendisine ait yorumun ehl-i te'vîl tarafından da dile getirildiğini söylemiş ve ilk olarak İbn Cüreyc'in yorumunu aktarmıştır.⁸⁰ Taberî'nin tâbiûn âlimlerinden olan Rebî' b. Enes'i de ehl-i te'vîl olarak nitelendirdiği görülmektedir. Ehl-i te'vîlin A'râf 7/11. ayetinin yorumunda farklı görüşler serdettiklerini ifade eden Taberî, bu farklı görüşler içerisinde Rebî' b. Enes'in görüşüne de yer vermiştir.⁸¹ Yine Taberî'nin tâbiûndan Zeyd b. Eslem'i de ehl-i te'vîlden saydığı görülmektedir. Örneğin Tahrîm 66/5. ayetinde yer alan *sâihât* sözcüğünün anlamıyla ilgili ehl-i te'vîlin dile getirdiği görüşler arasında Zeyd b. Eslem'in yorumunu da aktarmıştır.⁸² Keza Taberî, tâbiûndan İkrime'nin de ehl-i te'vîlden olduğunu kaydetmiştir. Bu çerçevede Taberî, Yûsuf 12/30. ayetin tefsirine dair söylediklerinin ehl-i te'vîl tarafından da dile getirildiğini ifade etmiş ve ehl-i te'vîlin görüşlerini zikrederken İkrime'nin de ilgili ayete dair yorumunu aktarmıştır.⁸³

Taberî'nin ehl-i te'vîl diye nitelendirdiği bir diğer tâbiûn âlimi ise Şa'bî'dir. Mâide 5/103. ayette geçen "inkâr edenler" ifadesi ile kimlerin kastedildiği konusunda ehl-i te'vîlin farklı görüşler benimsediğini söyleyen Taberî, bu görüşlerden birisinin Şa'bî'ye ait olduğunu gösteren bir rivayet aktarmıştır.⁸⁴ Taberî'nin

⁷⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/751. Diğer örnekler için bk. 1/275-276, 290-291, 311-312, 325, 336-339, 347-348, 349, 370-371, 392-393, 396, 408, 412-413, 423-424, 443-446, 482-491, 504-505, 507-510, 514-516, 522-523, 531-532, 535-538, 551-552, 580-581, 690, 700, 2/15-16, 111, 3/86-87, 4/179-181, 5/377-380, 6/150, 395, 8/41, 9/164, 10/225-226, 11/53-55, 12/72, 13/115-118, 14/99-101, 15/43-45, 16/241, 17/131-132, 18/279, 19/555, 20/132, 22/504.

⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/35-37. Diğer örnekler için bk. 1/443-444, 575, 580-582, 603, 667, 730, 2/741-742, 3/557-563, 4/555-557, 7/256-257, 9/301, 10/433, 11/557, 12/263-264, 13/438-442, 14/139-141, 15/6-8, 16/588, 17/22-23, 18/461-463, 19/519-520, 20/200-202, 22/264-266, 23/285, 24/28-31.

⁸⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/16. Diğer örnekler için bk. 1/275-277, 370-373, 399-400, 412-413, 613-614, 2/35-36, 3/86-87, 4/493-494, 5/158-159, 6/714, 7/453-454, 8/21-22, 9/186-187, 10/12-13, 11/72-73, 12/34-40, 13/31-33, 14/32-33, 15/60-61, 16/59-60, 17/25, 24/38-39.

⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/75-76. Diğer örnekler için bk. 1/242-246, 258-259, 272-273, 275-276, 290-291, 296-298, 311-312, 336-339, 351-353, 370-372, 412-414, 423, 477-478, 482-494, 514-517, 531-533, 576, 577-578, 667, 690, 700, 2/330-331, 3/26-28, 4/289-291, 5/254-259, 7/494-495, 8/12-13, 9/290-292, 12/108-109, 13/379, 14/162-163, 15/499-500, 16/127-128, 17/77-78, 20/27-28, 21/429-431, 23/335-337, 24/23-25.

⁸² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/101-102. Diğer örnekler için bk. 3/221, 4/36-40, 121-122, 5/273-275, 6/332-334, 7/168-169, 8/152-156, 11/651-653, 12/108-111, 15/461-463, 16/562-566, 17/489-491, 20/224-225, 22/60-61.

⁸³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/114-115. Diğer örnekler için bk. 1/412-416, 716-717, 2/461-463, 3/44, 4/14-18, 5/93-97, 128-129, 6/29, 7/84-85, 8/152, 9/320, 10/75-77, 12/270-271, 14/34-35, 15/31, 16/5-6, 17/67-68, 18/35-36, 19/506-507, 20/385-387, 21/250-252, 22/22, 243, 23/161-163, 24/141-144.

⁸⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/40. Diğer örnekler için bk. 1/700-701, 2/498-505, 3/95, 4/14-17, 5/72-73,

tâbiûndan olup ehl-i te'vîl diye nitelendirdiği bir diğer âlim Ubeyd b. Umeyr'dir. Örneğin Âdiyât 100/1. ayette geçen "âdiyât" kelimesi ile neyin kastedildiği konusunda ehl-i te'vîlin ihtilaf ettiğini belirten Taberî, Ubeyd b. Umeyr'in bu kelimeyi "develer" şeklinde yorumlayan ehl-i te'vîlden birisi olduğunu kaydetmiştir.⁸⁵ Taberî Ubeyd b. Umeyr'in oğlu olan Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr'i de ehl-i te'vîl olarak vasıflandırmıştır. Nitekim Taberî, Tevbe 9/30. ayette kendisinden söz edilen Üzeyr'in (as) kimliğiyle ilgili ehl-i te'vîlin farklı görüşler serdettiğini ifade ettikten sonra Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr'den gelen bir rivayete yer vermiştir.⁸⁶

Taberî'nin, künyesi Ebû Meysere olan Amr b. Şurahbîl'i de ehl-i te'vîlden saydığı görülmektedir. Nitekim Taberî, Mü'minûn 23/51. ayetin tefsirine dair dile getirdiği yorumun bir benzerinin ehl-i te'vîl tarafından da dile getirildiğini söylemiş ve Amr b. Şurahbîl'in ayetle ilgili yorumunu zikretmiştir.⁸⁷ Meşhur tâbiûn müfessirlerinden birisi olan Hasan el-Basrî de Taberî'nin ehl-i te'vîl diye vasıflandırdığı isimler arasında yer almaktadır. Örneğin Taberî, ehl-i te'vîlin Nisâ 4/1. ayetinde geçen *el-erhâm* kelimesinde ihtilaf ettiklerini kaydetmiş ve ehl-i te'vîlden pek çok ismin yanı sıra Hasan el-Basrî'nin bu kelimeyle ilgili yorumunu da zikretmiştir.⁸⁸ Keza Taberî'nin, meşhur tâbiûn müfessiri Atâ b. Ebû Rabâh'ı da ehl-i te'vîl olarak adlandırdığı görülmektedir. Nitekim o, Târik 86/9. ayete yönelik yaptığı yorumun bir benzerinin ehl-i te'vîl tarafından da dile getirildiğini söylemiş ve Atâ b. Ebû Rabâh'ın ayetle ilgili açıklamalarına yer vermiştir.⁸⁹ Taberî'nin daha önce müfessir olarak adlandırdığını tespit ettiğimiz tâbiûn âlimlerinden ehl-i te'vîl diye nitelendirdiği son isim Ka'b el-Ahbâr'dır. Taberî, Enbiyâ 21/106. ayetin tefsiri sadedinde dile getirdiği kendi görüşünün bir benzerinin ehl-i te'vîl tarafından da benimsendiğini belirtmiş ve bu çerçevede Ka'b el-Ahbâr'ın ayete dair yorumunu aktarmıştır.⁹⁰

Etbâu't-tâbiîn kuşağına gelince; Taberî'nin bu kuşaktan olan ve yukarıda müfessir diye nitelendirdiğini gördüğümüz Süddî, Kelbî, Abdurrahman b. Zeyd ve Süfyân es-Sevrî isimli âlimlerin tümünü aynı zamanda ehl-i te'vîl diye de nitelendirmiştir. Birer örnek zikretmek gerekirse Bakara 2/248. ayette değinilen sandığın melekler tarafından nasıl taşındığıyla ilgili ehl-i te'vîlin farklı görüşler benimsediklerini söyleyen Taberî, bu farklı görüşler içerisinde Süddî'nin yorumunu da aktar-

→

6/20-21, 7/94-95, 8/439-440, 11/637-638, 12/478-479, 13/574-577, 14/48-51, 15/99-101, 16/374-376, 17/266-268, 19/472-473, 20/49-51, 21/124-125, 23/269-270, 24/141-144.

⁸⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/570-574. Diğer örnekler için bk. 1/580-583, 2/395, 3/419-425, 5/601-604, 6/640-643, 7/63-64, 8/63-65, 12/29-33, 14/330-332, 15/545-547, 18/520, 19/587-589, 22/213, 23/161.

⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/408-409. Diğer örnekler için bk. 4/578-581, 14/107-117, 15/228-230, 22/323-327.

⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/59. Diğer örnekler için bk. 12/34-38, 15/274-275.

⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/344-345. Diğer örnekler için bk. 1/412-413, 482-492, 514-517, 522-523, 531-532, 535-539, 551-554, 2/15-16, 3/419-420, 4/43-46, 60-61, 5/93-95, 7/449-450, 8/12, 9/110, 10/441, 11/337, 12/425-426, 13/244-245, 14/186, 15/22-26, 16/168-169, 17/489-492, 18/26-27, 19/546-547, 20/429, 21/424-425, 22/82-83, 23/135, 24/746.

⁸⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/300. Diğer örnekler için bk. 1/351-353, 370-373, 716-717, 2/15, 3/5-7, 4/140-145, 5/158-160, 6/521-523, 7/149-150, 8/456-465, 14/660, 15/99-11, 16/542-545, 17/8-9.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/437-438. Diğer örnekler için bk. 5/447-449, 13/462-466, 15/375, 17/297-299, 19/367-368, 22/33, 24/193-195.

mıştır.⁹¹ Taberî'nin Kelbî'ye dair kullanımına ise Meryem 19/1. ayetin tefsiri örnek olarak gösterilebilir. O, bu ayette yer alan hurûf-ı mukattaadan biri olan *kâf* harfinin anlamıyla ilgili ehl-i te'vîlin ihtilaf ettiğini belirtmiş ve onların görüşleri arasında Kelbî'nin görüşüne de yer vermiştir.⁹² Taberî'nin Abdurrahman b. Zeyd'i ehl-i te'vîl diye vasıflandırdığı bir örnek olarak Nûh 71/7. ayetinin tefsiri zikredilebilir. Taberî, kendisinin bu ayete ilişkin yorumunun bir benzerinin ehl-i te'vîl tarafından da benimsendiğini söylemiş ve ilk sırada Abdurrahman b. Zeyd'in görüşünü nakletmiştir.⁹³ Taberî'nin etbâu't-tâbîn kuşağından olup müfessir diye vasıflandırdığı son isim olan Süfyân es-Sevrî'yi ehl-i te'vîl diye nitelendirdiği bir örnek ise Bakara 2/197. ayetin tefsiridir. Ehl-i te'vîlin bu ayetteki hac ibadetine başlama konusunda çeşitli görüşler ortaya koyduklarını belirten Taberî, bu görüşlerden birisinin de Süfyân es-Sevrî'ye ait olduğunu gösteren rivayetler aktarmıştır.⁹⁴

Müfessir ve ehl-i te'vîl terimlerinin kullanımına ilişkin buraya kadar işaret edilen veriler ışığında şu tespitler yapılabilir: Taberî müfessir diye nitelendirdiği isimlerin Ukbe b. Âmir (ra) dışında tamamını ehl-i te'vîl diye de nitelendirmiştir. Bu durum onun ehl-i te'vîl ve müfessir terimleri arasında belirgin bir fark gözetmediğini ve aynı kişi için bu iki terimi de kullanabildiğini göstermektedir. Bu isimlerin sahâbe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn şeklinde her üç kuşağa da yayılmış olması, Taberî'nin söz konusu terim çiftini kullanırken kuşak farkı gözetmediğini ortaya koymaktadır.

Taberî'nin ehl-i te'vîl terimini bu üç kuşaktan birine hasretmediği yönündeki çıkarımı destekleyen başka kullanımları da bulunmaktadır. Onun "Sahâbe, tâbiûn ve onlardan sonra gelen haleften bir grup ehl-i te'vîl şöyle demiştir"⁹⁵ şeklindeki ifadesi ehl-i te'vîl terimini hem sahâbe hem tâbiûn hem de etbâu't-tâbiîn için kullandığını çok açık bir şekilde göstermektedir. Keza Taberî'nin; "selef ve halefin âlimlerinden olan ehl-i te'vîl"⁹⁶ "sahâbe ve tâbiûndan olan ehl-i te'vîlin te'vîlleri"⁹⁷ "selefin ehl-i te'vîlden olanlarının sözleri"⁹⁸ "sahâbe ve tâbiûndan ehl-i te'vîl"⁹⁹ "ehl-i te'vîlden olan sahâbe ve tâbiûndan bir grup"¹⁰⁰ "sahâbe ve tâbiûnun

⁹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/478. Diğer örnekler için bk. 1/551-555, 572, 575-576, 577, 580-582, 603-604, 613-614, 667-668, 690, 700-701, 2/683, 3/604, 5/348-349, 6/147, 7/129-130, 8/259, 9/84-85, 10/179, 11/32-34, 13/262-263, 15/483, 16/79-80, 18/176-177, 19/552, 20/128.

⁹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/443-444. Diğer örnekler için bk. 9/320-322, 10/566-572, 11/304-311, 12/468-469, 473-475, 13/559-566, 14/26-29, 16/127-129, 22/602-604, 23/159-160, 202-203, 24/138-139.

⁹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/291. Diğer örnekler için bk. 1/290-291, 336-339, 351-353, 370-372, 408-409, 412-416, 443-446, 477-479, 482-495, 514-517, 535-540, 575-576, 580-586, 613-615, 700-701, 717, 730, 2/393-394, 3/221-222, 4/571-573, 5/8-10, 6/29-30, 7/9-10, 8/243-244, 9/162-163, 10/156-157, 11/5-6, 12/76-77, 13/677, 14/134-136, 15/461-463, 16/13-16, 17/75-76, 18/279, 19/141-142, 20/210-211, 21/155, 22/479-480, 24/38-39.

⁹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/453-454. Diğer örnekler için bk. 1/351-353, 531-532, 2/365, 4/339-341, 6/518, 15/629-631, 18/98-99, 24/301-302.

⁹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/91.

⁹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/580.

⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/652.

⁹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/197.

⁹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/310.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/186.

tüm müfessirleri"¹⁰¹ "sahâbe, tâbiûn ve onlardan sonra gelenlerin ehl-i tefsîr ve ehl-i te'vîlden olanlarının tümünün görüşleri"¹⁰² gibi ifadeleri de benzer bir duruma işaret etmektedir.

Taberî'nin ehl-i tefsîr terimini kullanımına gelince onun bu terimle kimleri kastettiği açık olan bazı yerler bulunmaktadır. Taberî bu türden kullanımlarında, daha önce hem müfessir hem de ehl-i te'vîl diye nitelendirdiğini tespit ettiğimiz; sahâbeden İbn Abbâsı,¹⁰³ tâbiûndan İkrime,¹⁰⁴ Mücâhid,¹⁰⁵ Katâde¹⁰⁶ ve Dahhâk'¹⁰⁷ etbâu't-tâbiûnden ise Süddî¹⁰⁸ ve Süfyân es-Sevrî¹⁰⁹ gibi isimleri ehl-i tefsîr diye nitelendirmiştir. Hatırlanacağı üzere Taberî'nin kullandığı bir diğer ifade Kurân'ın tercümanları anlamına gelen terâcimetü'l-Kur'ân idi. Taberî'nin daha önce müfessir, ehl-i te'vîl veya ehl-i tefsîr diye nitelendirdiğini gördüğümüz; sahâbeden İbn Abbâs,¹¹⁰ ve İbn Mesûd'u,¹¹¹ tâbiûndan Katâde,¹¹² İkrime,¹¹³ Saîd b. Cübeyr,¹¹⁴ Rebî b. Enes,¹¹⁵ Mücâhid,¹¹⁶ İbn Cüreyc,¹¹⁷ Şa'bî¹¹⁸ ve Ebû'l-Âliye'yi,¹¹⁹ etbâu't-tâbiûnden Süddî¹²⁰ ve Abdurrahman b. Zeyd'i,¹²¹ tercümânül-Kur'ân olarak nitelendirdiği görülmektedir. Bütün bunlar göstermektedir ki Taberî, aynı âlimleri kimi zaman müfessir, kimi zaman ehl-i te'vîl, kimi zaman ehl-i tefsîr, kimi zaman da tercümânül-Kur'ân diye adlandırmıştır. Buradan hareketle denebilir ki Taberî söz konusu terimler arasında belirgin bir anlam farkı gözetmemekte ve bu terimleri genel olarak Kur'an'ın tefsir veya te'vîliyle iştilal eden âlimleri nitelendirmek üzere kullanmaktadır.

Bütün bunların yanı sıra şu hususa dikkat çekmek gerekir ki Taberî, ehl-i te'vîl terimini müfessir terimiyle kıyaslanamayacak ölçüde çok kullanmaktadır. Taberî'den önceki dönemlerde yaşamış olan müfessirlerin günümüze ulaşan tefsirlerinin yanı sıra mecâzü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, me'ânî'l-Kur'ân gibi ulûmü'l-Kur'ân türü eserleri üzerinde yaptığımız bir taramaya göre ehl-i te'vîl terimi, Taberî'den önce son derece sınırlı bir kullanım alanına sahip görünmektedir. Söz konusu terim, işaret edilen eser türleri içerisinde Taberî'den önce -tespit edebildiği-

¹⁰¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/169.

¹⁰² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/223.

¹⁰³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/93-94, 12/468-470, 15/177-178.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/93-94.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/93-94, 12/468-470, 15/178.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/469-470.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/469-470.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/93-94, 12/469-470.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/470.

¹¹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/172-174.

¹¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/172-174.

¹¹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/204.

¹¹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/204-207.

¹¹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/204-208.

¹¹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/204-209.

¹¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/204.

¹¹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/204.

¹¹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/204-206.

¹¹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/172-175.

¹²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/204-206.

¹²¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/172-175, 204-206.

miz kadarıyla- Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830 [?]) *Me'âni'l-Kur'ân*'ında geçmektedir.¹²² Taberî'nin yaşadığı döneme gelindiğinde ise terimin tefsir eserleri içerisindeki kullanımında dikkat çekici bir artış gözlenmektedir. Bu dönemde Zeccâc¹²³ (ö. 311/923), Tahâvî¹²⁴ (ö. 321/933) ve Nehhâs'ın¹²⁵ (ö. 338/950) eserlerinde birkaç örneğine rastlanan ehl-i te'vîl teriminin, Taberî ve İmam Mâtürîdî'nin¹²⁶ (ö. 333/944) tefsirlerinde yer alan çok sayıdaki örnekle birlikte yoğun bir şekilde kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bu durum ehl-i te'vîl teriminin tefsir disiplini içerisinde yaygınlık kazanmasında Taberî ve İmam Mâtürîdî'nin belirgin bir rolü olduğuna işaret etmektedir.

Sonuç

Taberî, tefsir ilminin en önemli terimlerinden olan te'vîl ve tefsir terimleri arasında belirgin bir anlamsal fark gözetmemiş, bu iki terimi, eserindeki pek çok örnekte görüldüğü üzere birbirinin müradifi gibi kullanmıştır. Bu çerçevede o, tefsirinde aktardığı müfessirlere ait Kur'ân yorumlarını te'vîl diye nitelendirdiği gibi aynı Kur'ân yorumlarını tefsir diye de nitelendirmiştir. Dolayısıyla Taberî'nin te'vîl ve tefsir terimleri arasında fark gözetmediğini veya te'vîli tefsirden sonraki bir aşama olarak gördüğünü ileri süren değerlendirmeler isabetsiz görünmektedir.

Taberî, te'vîl ve tefsir terimleriyle ilgili genel tutumuna benzer şekilde ehl-i te'vîl ve müfessir terimleri arasında da belirgin bir fark gözetmemiştir. Nitekim o, aynı âlimi kimi zaman ehl-i te'vîl kimi zaman müfessir diye adlandırmıştır. Bunun yanı sıra Taberî, söz konusu iki terimi kullanırken bu terimlerle nitelendirdiği âlimlerin hangi kuşakta yaşamış olduklarını esas alan bir tutum sergilememiş, başka bir ifadeyle ehl-i te'vîl ve müfessir terimlerini kullanırken kuşak farkı gözetmemiştir. Nitekim Taberî, bazen bir sahâbiyi bazen bir tâbiûn âlimini bazen de etbâu't-tâbiûnden birisini müfessir diye adlandırmıştır. Bu durum onun ehl-i te'vîl terimiyle ilgili kullanımları için de aynıyla geçerlidir.

Keza Taberî ehl-i te'vîl ve müfessir diye nitelendirdiği bazı âlimleri aynı zamanda ehl-i tefsir ve tercümânü'l-Kur'ân diye de adlandırmıştır. Dolayısıyla Taberî'nin terminolojisinde ehl-i te'vîl, müfessir, ehl-i tefsir ve tercümânü'l-Kur'ân terimleri arasında belirgin bir anlam farkı bulunmamakta, bu terimler birbirinden

¹²² Ebû'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebü'l-Hâncî, 1990), 1/70, 157, 186.

¹²³ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/210.

¹²⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 1/130.

¹²⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/91, 4/82, 160, 161, 163, 164, 264, 5/5, 7, 20, 127, 130, 131, 141, 147, 148.; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1987), 189, 340, 360, 507, 525, 573, 587, 599, 628, 637; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Suudi Arabistan: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988), 2/338, 3/446.

¹²⁶ Ehl-i te'vîl terimi İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde 800'den fazla yerde geçmektedir. Birkaç örnek için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 1/38, 64, 127, 394, 2/14, 65.

farklı âlim gruplarını kastetmek üzere kullanılmamaktadır. Bilakis bu terimler Kur'ân'ın tefsir ve te'vîlini yapan âlimleri nitelemek üzere genel bir kullanıma sahip görünmektedir. Söz konusu terimlerin Taberî'deki kullanımlarıyla ilgili kayda değer bir fark, terimlerin kullanım sıklığıyla ilgilidir. Bu çerçevede Taberî, ehl-i te'vîl terimini diğer terimlerle kıyaslanmayacak kadar çok kullanmıştır. Onun bu tutumu önceki dönemde son derece sınırlı bir kullanım alanına sahip olan ehl-i te'vîl teriminin, tefsirini kaleme aldığı hicrî 270 yılından itibaren yaygınlık kazanmasında önemli bir rol oynamıştır. Terimin tefsir disiplini içerisinde yaygınlık kazanmasında önemli rol oynayan diğer bir âlim ise İmam Mâtürîdî olmuştur.

Biz bu makalede Taberî'nin ehl-i te'vîl ve müfessir terimleriyle ilgili kullarımlarını incelemiş bulunuyoruz. Özellikle ehl-i te'vîl teriminin tefsir tarihi içerisindeki anlam serüvenini inceleyen bir çalışmanın tefsir sahasına katkı sağlayacağını düşünüyor ve bu yönde bir çalışma yapılabileceği hususunu araştırmacıların ilgisine sunuyoruz.

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

- Ahfeş, Ebû'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Mücâşif el-Belhî. *Me'âni'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebü'l-Hâncî, 1990.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumla Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Bayar, Fatih. *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 1989.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vili' Sorunsalı". çev. Ömer Özsoy. *İslâmî Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 24-44.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Abşî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Hâlidî, Salâh Abdülfettâh el-. *et-Te'vil ve't-tefsîr fi'l-Kur'ân*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1996.
- Kaya, Mesut. *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Koç, M. Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1987.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Suudi Arabistan: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988.
- Önen, Hacı. *Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsir-Te'vil Karşılığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni". *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 77-89.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Cîze: Dâru Hecer, 2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Sadettin Ünal. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır. *Mefhûmü't-tefsîr ve't-te'vil ve'l-istinbât ve't-tedebbür ve'l-müfessir*. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 2001.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır. *Şerhu mukaddimeti tefsiri't-Taberî*. Riyâd: Merkezu Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2. Basım, 2019.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abdûh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-İmâmü't-Taberî şeyhu'l-müfessirîn ve 'umdetü'l-müerrihîn ve mukaddemü'l-fukahâi'l-muhaddisîn*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1999.

Osmanlı'da Bazı Vakıf Hizmetlerinin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi

An Investigation of the Some Services Provided by the Charitable Foundations in Ottoman Society from the Perspective of the Education of Values

Ömer Özdemir 

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Harran University, Faculty of Teology, Department of Religious Education
Şanlıurfa / Türkiye
omerozdemir@harran.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-8147-494X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1328884

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 17.07.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 24.11.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2023

Cite as / Atıf: Özdemir, Ömer. "Osmanlı'da Bazı Vakıf Hizmetlerinin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi". *Marife* 23/2 (2023) 553-572. <https://doi.org/10.33420/marife.1328884>

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 Atınlı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Osmanlı'da Bazı Vakıf Hizmetlerinin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi

Özet

Eğitimden beklenen öncelikli görevlerden biri toplumun sahip olduğu değerleri tanıyan, yaşayan ve bu değerleri hayatının bir parçası hâline getirmiş erdemli bireylerin yetişmesine rehberlik etmektir. Değerleri kazandırmanın en etkili yollarından biri ise toplumun geleneğinde var olan önemli kültür unsurlarını yetiştirmekte olan nesillere tanıtmak ve bu unsurları hayatta tatbik edebilecekleri bir şekilde kendilerine sunabilmektir. Bu bağlamda asırlarca İslâm dünyasında sosyal ve ekonomik hayatta önemli görevler icra etmiş olan vakıf kültürü önemli bir fırsattır. Osmanlı toplumunda da başta padişahlar olmak üzere varlıklı ve yardımsever kişilerin toplumun sosyal, ekonomik, sağlık ve eğitim hayatına katkı sağlamak böylelikle insanlara faydalı olabilmek amacıyla vakıflar kurdukları bilinmektedir.

Osmanlı'da gerçekleştirilen tüm vakıf hizmetlerini ele almak çalışmanın sınırlarını aşacağından bu araştırmada, Osmanlı toplumunda vakıf hizmetlerinin en yaygınlarından olan kuş evleri, kervansaraylar, zimem defterleri, sadaka taşları ve imaretler, değerler eğitimi açısından ele alınmaktadır. Osmanlı'da yalnızca insanlara değil tüm canlılara kıymet verildiği ve bu açıdan çeşitli vakıflar kurulduğu bilinmektedir. Örneğin kuş, kedi, köpek gibi hayvanların bakımı ve ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik de vakıflar kurulmuş, kurulan vakıflar aracılığıyla önemli hizmetler icra edilmiştir. İslâm medeniyetinin insana ve canlıya vermiş olduğu kıymetin en güzel örneklerini içinde barındıran vakıf hizmetlerinin önemlilerinden biri de kervansaraylardır. Müslim-gayr-i Müslim, hür-köle, zengin-fakir demeden insanlar arasında hiçbir ayırım yapmadan tüm bireylere ücretsiz olarak konaklama ve barınma fırsatı sunan kervansaraylar önemli yol güzergâhlarında inşa edilmiş ve yolculara binekleri ile birlikte ücretsiz bir şekilde konaklama imkânı sunmuşlardır.

Osmanlı toplumunda dayanışma, yardımlaşma ve paylaşmanın en güzel örneklerinden bir diğerini de zimem defterlerinde görmek mümkündür. Günümüzdeki veresiye defteri anlamında kullanılabilen zimem defterleri, o günün şartlarında bireylerin bakkaldan, manavdan veya kasaptan alış-verişlerini yaptıkları zaman üzerlerinde nakit para olmadığında borçlarını yazdırdıkları defterlerdir. Hayırsever kimseler zimem defterinin bulunduğu dükkânlara uygun zamanlarda giderek hiç kimse fark etmeden zimem defterinden imkânları ölçüsünde belli miktarda borcu öderlerdi. Bu uygulamada önemli olan nokta, borcu ödeyeninin kimin borcunu ödediğini bilmemesi, borcu ödenen kişinin de kimin, kendi borcunu ödediğinden habersiz olmasıdır.

Hayatın her alanında özellikle ihtiyaç sahibi kimselere yardım esnasında insan ve insan onuruna son derece önem veren Osmanlı toplumunda görülen diğer bir uygulama da sadaka taşlarıdır. Sadaka taşları uygulaması sadakayı veren ve alan kişilerin birbirini görmediği, hiç kimsenin onurunun zedelenmediği bir yardımlaşma biçimidir.

Osmanlı toplumunda uzun yıllar dayanışma ve kaynaşmaya önemli katkılar sunan kurumlardan biri olan imaretler ise medreselerde öğrenim görmekte olan talebeler başta olmak üzere fakirlerin ve yolcuların yemek ihtiyaçlarını karşılamıştır. Bir nevi günümüzdeki aşevlerine benzeyen imaretler de yalnızca Allah'ın rızası esas alınarak kurulmuş olan hayır kuruluşlarından biridir.

Çalışmanın amacı, Osmanlı'da gerçekleştirilen bazı vakıf hizmetlerini değerler eğitimi açısından ele almaktır. Bununla birlikte söz konusu bazı vakıf hizmetlerine eğitim sistemi içinde yer vermek suretiyle öğrencilerde dostluk, sevgi, saygı, şefkat, merhamet, yardımseverlik gibi bazı değerlerin ortaya çıkması ve gelişmesinin imkânını değerlendirerek, bu konuda birtakım önerilerde bulunmaktır. Bu amacı gerçekleştirmek üzere çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni benimsenmiş olup, veri toplama doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır.

Araştırma sonucunda elde edilen verilere göre Osmanlı toplumunda gerçekleştirilen vakıf hizmetlerinin merhamet, şefkat, cömertlik, nezaket, fedakârlık, alçak gönüllülük, duyarlılık, estetik, zarafet, vefa, ihlas-samimiyet, dostluk, sorumluluk, yardımlaşma, dayanışma, paylaşma, diğerkâmlık, yardımseverlik, sevgi, saygı, hoşgörü vb. değerleri kapsadığı görülmektedir.

Bu değerlerin, ders programlarında yer alan ve öğrenciler tarafından içselleştirilmesi beklenen kök değerlerle ilişkili olduğu görülmektedir. Bu nedenle yüzlerce yıl Osmanlı toplumunda dayanışma, kaynaşma, birlik ve beraberliğin temeli olan vakıflar aracılığıyla gerçekleştirilen hizmetlere derslerde etkin bir biçimde yer verilmesinin öğrencilerde sevgi, saygı, merhamet gibi birçok değer kazandırılmasında önemli rol oynayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler, Değerler Eğitimi, Vakıf Medeniyeti, Vakıf Hizmetleri

An Investigation of the Some Services Provided by the Charitable Foundations in Ottoman Society from the Perspective of the Education of Values

Summary

One of the primary functions of education is to raise virtuous individuals who are familiar with the values of their society, live up to them and make them part of their lives. One of the most effective ways to teach values is to introduce the important cultural elements that exist in the tradition of the society to the next generations, presenting them in a practicable format. In this context, the culture of charitable foundations, which has performed a leading function in social and economic life in the Islamic world for centuries, holds an important position. In this context, in the Ottoman society, wealthy and benevolent people, especially the sultans, launched charitable foundations in order to contribute to the social and economic life of the society and to sustain educational and medical services.

Since any attempt to deal with all the charitable foundation services performed in the Ottoman Empire would exceed the limits of this study, we shall focus on the most common charitable foundation services in the Ottoman society such as bird houses, caravanserais, the zimem notebooks, alms basins, and soup kitchens are discussed in terms of values education. In the Ottoman, not only human beings but also all living things were valued and various charitable foundations were established in this regard, to the extent some of them were set up for the care and needs of animals such as birds, cats, and dogs. The bird houses that were built into the walls of buildings such as mosques, mansions, tombs, and water fountains are just few of the reflections of the culture of charitable foundations.

The caravanserais are one of the most important charitable foundation services, which contain the best examples of the high value that Islamic civilization has attached to human beings and all living things. The caravanserais, which offered free accommodation and shelter to people without making any discrimination amongst Muslims, non-Muslims, freemen, slaves, the rich and the poor, were built on important road routes, offering a free accommodation to passengers as well as their mounts.

It is possible to see one of the best examples of solidarity, cooperation and sharing in the Ottoman society in the zimem notebooks which kept record of a client's debts. Under the conditions of that day, people did their shopping from the grocery store, greengrocer or butcher, and if they had no cash at that time, they let their debts be written down in the zimem notebook. Benevolent people visited the shop where the zimem notebook was located at a suitable time, and had a certain amount of debt written off from the zimem notebook according to their economic power without letting anyone notice. The crucial point in this practice is that neither the benevolent knows whose debt he has paid off, nor is the debtor aware of who has paid off his debt.

One of the concrete examples of this is the alms basins in the Ottoman society, which attaches a great importance to the human being and human dignity, especially when helping needy people in all areas of life. So, alms basins are a form of cooperation in which the giver and the recipient do not see each other and no one's dignity is damaged. As one of the institutions that made important contributions to the solidarity and cohesion in Ottoman society for many years, the soup kitchens (imarets) provided food for the poor and travelers, especially the students in madrasahs. Soup kitchen is one of the charitable organizations that were established only for the sake of God.

The purpose of this study, is to discuss some foundation services in the Ottoman Empire in terms of values education. In addition, it is to evaluate the possibility of the emergence and development of some values in students by including some of the foundation services in the education system, and to make some suggestions on this subject at the same time. In order to realize this aim, the case study design, one of the qualitative research methods, was adopted in the study and document analysis method was used in data collection. According to the data obtained as a result of this study, the functions performed by the charitable foundations in the Ottoman society contained such values as mercy, compassion, generosity, kindness, self-sacrifice, modesty, sensitivity, aesthetics, grace, fidelity, sincerity, friendship, responsibility, cooperation, solidarity, sharing, and altruism.

It seems that these values are related to the root values included in the curriculum and expected to be internalized by the students. For this reason, it is thought that giving an effective position in the curriculum to the services provided by the charitable foundations, which served as the basis of solidarity, cohesion, unity and solidarity in Ottoman society for hundreds of years, will play an important role in teaching students many values such as love, respect and compassion.

Keywords: Education of Religion, Values, Education of Values, The Civilization of Charitable Foundations, Foundation Services

Giriş

Eğitim-öğretimin öncelikli hedeflerinden biri yetişmekte olan nesli, Millî eğitimin genel amaçları doğrultusunda, yaşadığı toplumun millî ve manevi değerlerini bilen, benimseyen ve bunları hayata aktarabilen bireyler olarak yetiştirmektir. Bu bağlamda temel ahlaki ve insani değerlerle donatılmış ve bunları kişiliğinin bir parçası hâline getirmiş bireyler yetiştirmek Millî eğitimin temel görevleri arasındadır. Son yıllarda dünya genelinde ve ülkemizde değerler eğitimi üzerine yoğun bir ilgi olduğu görülmektedir. Özellikle ülkemizde Millî Eğitim Bakanlığının ders programlarında ve yayınlamış olduğu genelgelerde konuya vermiş olduğu önem açıkça görülmektedir.

Bu doğrultuda 2003 yılından itibaren Millî Eğitim Bakanlığı, öğrencilerin duygu, ahlak ve değer gelişimlerine yönelik kazanımları gerçekleştirmek üzere öğretim programlarında değerlere ve değerler eğitimi daha planlı bir biçimde yer vermeye başlamıştır. Özellikle 2010 yılından sonra Millî Eğitim Bakanlığı değerler eğitimi konusunda daha ciddi adımlar atmıştır. Bu hususta 18. Millî Eğitim Şûrasında, değerler eğitimi açıkça yer almaktadır. Ayrıca Spor, Sanat, Beceri ve Değerler Eğitimi başlığı altında Değerler Eğitimi ve Projesi hazırlanıp uygulamaya konulmasına ve değerler eğitiminin tüm eğitim-öğretim kademelerinde etkin bir biçimde uygulanmasına yönelik tavsiyeler bulunmaktadır.¹

Millî Eğitim Bakanlığının 2018 yılı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında, Öğretim Programlarının Perspektifi başlığında şu ifadeler yer almaktadır: *“Eğitim sistemimizin temel amacı değerlerimiz ve yetkinliklerle bütünleşmiş bilgi, beceri ve davranışlara sahip bireyler yetiştirmektir. Bilgi, beceri ve davranışlar öğretim programlarıyla kazandırılmaya çalışılırken değerlerimiz ve yetkinlikler bu bilgi, beceri ve davranışların arasındaki bütünlüğü kuran bağlantı ve ufuk işlevi görmektedir. Değerlerimiz toplumumuzun millî ve manevi kaynaklarından damıtılarak dünden bugüne ulaşmış ve yarınlarmıza aktaracağımız öz mirasımızdır.”*²

Aynı öğretim programında değerlerimiz başlığı altında ise şu bilgilere yer verilmektedir: *“Değerlerimiz öğretim programlarının perspektifini oluşturan ilkeler toplamıdır. Kökleri geleneklerimiz ve dünümüz içinde, gövdesi ve dalları bu köklerden beslenerek bugünümüze ve yarınlarmıza uzanmaktadır. Temel insani özelliklerimizi oluşturan değerlerimiz, hayatımızın rutin akışında ve karşılaştığımız sorunlarla başa çıkmada eyleme geçmemizi sağlayan kudretin ve gücün kaynağıdır.*

Bir toplumun geleceğinin, değerlerini benimsemiş ve bu değerleri sahip olduğu yetkinliklerle ete kemiğe büründüren insanlarına bağlı olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Bundan dolayı eğitim sistemimiz her bir üyesine uygun ahlaki kararlar alma ve bunları davranışlarında sergileme yeterliliğini kazandırma amacıyla hare-

¹ Millî Eğitim Bakanlığı, 18. Millî Eğitim Şûrası Kararları (Erişim 7 Mayıs 2023).

² Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2018), 2.

ket eder. Eğitim sistemi sadece akademik açıdan başarılı, belirlenmiş bazı bilgi, beceri ve davranışları kazandıran bir yapı değildir. Temel değerleri benimsemiş bireyler yetiştirmek asli görevidir; yeni neslin değerlerini, alışkanlıklarını ve davranışlarını etkileyebilmelidir.”³ Yukarıdaki ifadelerde de vurgulandığı üzere eğitimin temel amaçlarından biri ahlaki açıdan sağlıklı, tutarlı ve dengeli bireyler yetiştirmektir.

Bireylerde sağlıklı ve dengeli duygu, düşünce ve davranışların oluşmasında ise değerlerin önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu nedenle eğitim sistemimizde öğrencilerin değer gelişimini destekleyecek unsurlara yer vermek gerekmektedir. Zira eğitimde bireyin, beden ve ruh bütünlüğü ile birlikte ele alınması önem arz etmektedir. Eğitim sistemi, öğrencinin zekâ ve bedensel yeteneklerinin gelişimine önem verdiği gibi en az bir o kadar da öğrencide değerlerin gelişimine katkı sağlayacak şekilde düzenlenmelidir. Günümüzde öğrenciler arasında hızla yayılmaya başlayan şiddet, saldırganlık, otoriteye karşı saygısızlık, hırsızlık, kopya çekme, alkol ve uyuşturucu kullanımı, bencillik, argo kullanımı, cinselliğin kötüye kullanımı, aile yapısındaki bozulmalar, kitle iletişim araçlarının yıkıcı etkileri vb. nedenler aile, okul ve toplumun topyekûn değerler eğitimine sıkı sıkıya sarılmasını zorunlu kılmaktadır.⁴ Nitekim okulun önemli görevlerinden biri de öğrencilere toplumun sahip olduğu değerleri öğretmek, öğrencileri değer ve davranış kuralları çerçevesinde eğitmek, aynı zamanda öğrencilerin ahlaki gelişimlerine katkıda bulunmak ve karakterlerini olumlu yönde geliştirmeye yönelik her türlü sınıf içi ve sınıf dışı faaliyetleri gerçekleştirmektir.⁵

Öğrencilerde değerlerin oluşması ve gelişebilmesi adına Osmanlı'da gerçekleştirilen vakıf hizmetlerinin bazı derslerde özellikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde öğrencilere tanıtılması önemli bir imkândır. Zira geleneği ile güçlü bağ kurmuş ve geleneğinde bulunan güzellikleri geliştirerek onları bugüne taşımış toplumlar güçlü toplumlardır. Bu nedenle geleneğimizde önemli hizmetler icra etmiş olan vakıflar ve vakıfların gerçekleştirmiş oldukları hizmetlerin yetişmekte olan nesle aktarımı değerler eğitimi açısından etkili olabileceği, gençlerde millî, manevî ve ahlaki değerlerin ortaya çıkması ve gelişmesinde önemli katkı sunacağı düşünülmektedir.

Bu araştırmanın amacı, Osmanlı'da birey ve toplum hayatında önemli bir yere sahip olan vakıf kültürünün somut bazı örneklerini değerler eğitimi bağlamında incelemek ve bunun günümüz eğitim sisteminde öğrencilerin kimlik, kişilik

³ Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2018), 2.

⁴ Bk. Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 33-35; Mehmet Şişman, “Değerlerimiz ve Eğitime Yansımaları”, *Değerler Eğitimi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 219-232; Mehmet Zeki Aydın, *Okulda Ahlak Eğitimi ve Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008), 56-57; Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 211-214; Ahmet Koç, “Okul Çağı Çocuklarının Ailede Din Eğitimi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 145-176.; Hasan Meydan, *İlköğretim Okullarında Değerler ve Karakter Eğitimi* (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 289-300.; M. Esat Altıntaş, *Öğretmenler Gözüyle Değerler Eğitimi* (Konya: d-eğitim, 2016), 16-17.

⁵ Kaymakcan - Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi*, 214.

ve ahlaki gelişimlerine katkı sağlayacak şekilde yer verilmesinin önemini ortaya koymaktır.

Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Creswell'e göre durum çalışması araştırması, araştırmacının gerçek yaşam, güncel sınırlı bir sistem (bir durum) ya da belli bir zaman içerisindeki çoklu sınırlandırılmış sistemler (durumlar) hakkında çoklu bilgi kaynakları (örneğin gözlemler, mülakatlar, görsel-ışitsel materyaller, dokümanlar ve raporlar) aracılığıyla detaylı ve derinlemesine bilgi topladığı, bir durum betimlemesi veya durum temaları ortaya koyduğu nitel bir yaklaşımdır.⁶ Veri toplama yöntemi olarak ise doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar.⁷ Bu bağlamda konu ile ilgili yazılmış olan kitaplar, lisansüstü tezler, makaleler başta olmak üzere daha önce bu konuda yapılmış araştırmalar incelenmiş ve içerik analizi yapılmıştır. İçerik analizi genel olarak, hacimli olan nitel materyali alarak temel tutarlılık ve anlamları belirlemeye yönelik herhangi bir nitel veriyi anlamlandırma çabasını ifade etmek için kullanılır.⁸

1. Vakıf Uygulamasının Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Herhangi bir malî gelirleriyle beraber hayır hizmetlerinde kullanılmak üzere sarf etmek anlamına gelen vakıf, taşınmaz bir malın, mülkiyetinin ilk sahibinde bulunmak veya Allah'ın mülkü kılınmak şartıyla vakıf gelirinin daima fakir, ihtiyaç sahibi kimselere ve hayır işlerine kullanılmasını ifade eder.⁹ Bu nedenle vakfedilen mal, eşya, bina her ne ise artık ne şahıs ne de devlete aittir. Bir başka ifadeyle vakfedilen eşya topluma ve toplumun hizmetine bağışlanmış olarak kabul görmektedir.¹⁰

Vakıf, geniş bir sosyal yardım hareketidir. Toplumda sevgi, şefkat, merhamet, paylaşma, dayanışma ve kaynaşma duygularının yayılmasına vakıflar aracı olmuştur. Ayrıca vakıflar, insanlığa hizmet yolunda sanat ve kültürü bir arada tutarak önemli eserler ortaya koymuşlardır. İslâm dünyasında özellikle Osmanlı toplumunda görülen pek çok abide eserler vakıflar yoluyla dünya medeniyet mirasına hediye edilmiştir.¹¹

İslâmiyet'ten önce de çeşitli şekillerde insanlığın yararına hizmetler yürüten vakıfların varlığı söz konusu olsa da esasen vakıflar, İslâm ile birlikte tam anlamıyla

⁶ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021), 99.

⁷ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 189.

⁸ Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018), 453.

⁹ Sıhhi Çataltepe, *İslâm-Türk Medeniyetinde Vakıflar* (İstanbul: Türkiye Milli Kültür Vakfı Yayınları, 1991), 12.

¹⁰ Mehmet Sait Doğan, "Vakıf Medeniyetimize Sosyal Siyaset ve Sosyoloji Açısından Bir Yaklaşım", *Istanbul Journal of Sociological Studies* 34 (13 Eylül 2011), 11.

¹¹ H. Baki Kunter, *Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1939), 6.

la gelişme ve ilerleme göstermiştir.¹² Maddi herhangi bir karşılık beklemeden yalnızca Allah'ın rızası gözetilerek ihtiyaç sahibi kimselere yardım etmek, onların sıkıntılarını gidermek amacıyla ortaya çıkmış olan vakıf kurumu asırlarca İslâm dünyasında sosyal ve ekonomik hayatta önemli roller üstlenmiş dinî ve hukukî boyutu olan kurumlardır. Dayanağını İslâm'ın yardımlaşma, paylaşma ve dayanışma gibi emirlerinden alan vakıf sistemi, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislere dayanmaktadır. İslâm dünyasında hükümdarlar, sultanlar başta olmak üzere hayırsever devlet idarecileri ve varlıklı kimseler İslâm'ın yardımlaşma ve paylaşma emirlerini yerine getirmek amacıyla adeta birbirleriyle yarışarcasına vakıflar kurmuşlardır. İnsanların eğitim, sağlık, gıda, barınma, ibadet, ulaşım, ticaret gibi hemen her ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik ilk vakıf örnekleri İslâm coğrafyasında kurulmuştur. Yalnızca insanlara yönelik değil aynı zamanda hayvanların ve diğer canlıların hizmeti için de kurulmuş pek çok vakıf bulunmaktadır.¹³

İslâm medeniyetinde vakıf kültürünün oluşması ve gelişmesine temel teşkil eden unsurların başında Kur'ân-ı Kerîm'deki yardımlaşma, iyilik yapma, sadaka verme, ihsanda bulunma vb. toplumsal paylaşma, dayanışma ve kaynaşmayı sağlamaya dönük birtakım emirler gelmektedir. Söz konusu emirlerden bazıları şunlardır:

“İyilik yapmak ve fenalıktan sakınmak hususunda birbirinizle yardımlaşın.”¹⁴ “Sevdiğiniz şeylerden başkaları için harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz. Allah yolunda her ne harcarsanız muhakkak Allah onu bilendir.”¹⁵

“Hayır işleyiniz ki kurtulabilesiniz.”¹⁶

Zikredilen ayetlerin yanı sıra İslâm medeniyetinde vakıf kültürünün yaygınlaşmasında Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının şüphesiz önemli bir yeri bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in: “İnsan ölünce üç şey dışında ameli kesilir. Sadaka-i câriye (devam eden sadaka), kendisinden faydalanılan ilim ve kendisine dua eden hayırlı evlât.” hadisi bu anlamda vakıf kültürünün temel referanslarından biri olmuştur.¹⁷

İslâm dünyasında vakıf hizmetlerinin ilk örneklerini Hz. Peygamber'in uygulamalarında görmek mümkündür. Zira Hz. Peygamber sahip olduğu mal varlığının gelirlerinden kendi ailesinin nafakası ile işçilerin ücretleri hariç, geri kalan kısmı yoksul Müslümanların ihtiyaçlarının karşılanmasına, İslâm'ın yayılmasına ve İslâm toplumunun faydasına vakfettiği bilinmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, Fedek¹⁸ ve Hayber'de¹⁹ bulunan kıymetli arazilerini ve buralardan elde edilen gelirleri toplumun yararına, yolcu, misafir ve fakirlere vakfetmesi, İslâm dünyasında

¹² Ali Himmet Berki, *Vakıflar* (Ankara: Nur Matbaası, 1950), 5.

¹³ Ziya Kazıcı, *İslam Kültür ve Medeniyeti* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1996), 207.

¹⁴ Mâide, 5/2.

¹⁵ Âl-imrân, 3/92.

¹⁶ Hac, 22/77.

¹⁷ Müslim, Vasiyyet, 14.

¹⁸ Hüseyin Algül, “Fedek”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995).

¹⁹ Muhammed Hamîdullah, “Hayber”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998).

vakıfların hızla yayılmasında etkili olmuştur.²⁰

Tüm mal varlığını ihtiyaç sahiplerine ve İslâm dininin yayılmasına vakfeden Hz. Peygamber: “Bize mirasçı olunmaz, geriye bıraktığımız ise sadakadır.”²¹ buyurarak bütün mal varlığını sadaka olarak bıraktığını belirtmektedir. Hz. Ayşe'nin şu; “Resûlullah (sav) vefatında geriye ne bir dinar, ne bir dirhem, ne koyun ne de deve bıraktı. Hiçbir şey de vasiyet etmedi.”²² ifadeleri Hz. Peygamber'in bütün mal varlığını Müslümanların ihtiyaçlarına tahsis ettiğini göstermektedir. Hayatın devamı için gerekli olan zaruri ihtiyaçlarının dışındaki tüm mal varlığını Allah rızası için ihtiyaç sahibi kimselere infak eden Hz. Peygamber, vefat ettiğinde ardında ne dirhem ne dinar ne köle ne cariye ve ne de başka bir şey bırakmış;²³ Amr b. Hâris'in aktardığına göre o yalnızca silahı, beyaz dişi katırı ve bir miktar arazisinden başka hiçbir şey bırakmamıştır.²⁴

İslâm tarihinde vakıf ve vakfiye uygulamalarına temel teşkil eden ilk uygulamanın ise Hz. Ömer'e ait olduğu kabul edilmektedir. Hz. Ömer, kendi öz malı olan Semg denilen hurma bahçesini vakfetmek isteğiyle Hz. Peygamber'e giderek; “Ey Allah'ın Resülü, çok kıymetli bir hurmalığım var. Bu hurmalığı tasadduk etmek istiyorum.” diye sorar. Hz. Peygamber ise; “Satılmaması, hibe edilmemesi, miras bırakılmaması ve ancak meyvesinden infak edilebilmesi şartıyla oranın aslını tasadduk et.”²⁵ buyurur. Hz. Ömer de söz konusu hurma bahçesini satılmaması, hibe edilmemesi ve miras bırakılmaması şartıyla vakfeder. Hz. Ömer'in yalnızca Allah rızasını gözeterek fakir kimselerin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik yazdırmış olduğu vakfiyenin ve vakfiye uygulamasının İslâm dünyasında özellikle Osmanlı'da geniş bir şekilde karşılık bulduğu görülmektedir.²⁶

Osmanlı'da başta padişahlar olmak üzere, devlet adamları ve toplumda imkân sahibi kimseler adeta bir vakıf yarışı içerisinde olmuşlardır. Söz konusu kimseler inançlarından aldıkları güç ile toplumun sosyal, sağlık, ekonomik ve eğitim hayatına katkı sağlamak, böylece insanların hayatlarına dokunabilmek, onlara faydalı olabilmek adına vakıf kültürünü sürekli olarak diri tutmaya gayret etmişlerdir.

Osmanlı'da vakıf kurumunun zaman içerisinde yaygınlaştığı, devletin yerine getirmekle sorumlu olduğu pek çok kamuya yönelik hizmetler vakıflar tarafından yerine getirildiği görülmektedir. Vakıflar başta sosyal yardımlaşma hizmetleri olmak üzere belediye hizmetleri, sağlık hizmetleri, sosyal hizmetler gibi birey ve toplumun faydasına olabilecek hemen her alanda hizmetler sunmuşlardır.²⁷ Aynı şe-

²⁰ Ebû Dâvûd, İmâre, 18,19; Müslim, Cihâd ve siyer, 49.

²¹ Müslim, Cihâd, 56.

²² Müslim, Vasiyye, 18; Nesâî, Vesâyâ, 2.

²³ Buhârî, Vesâyâ, 1.

²⁴ Buhârî, Farzu'l-humus, 3; Buhârî, “Cihad”, 86

²⁵ Buhârî, Vesâyâ, 22.

²⁶ Bk. Bahattin Turgut, “İslâm Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (31 Aralık 2018), 271-293.

²⁷ Osman Ergin, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1936), 47.; Mehmet Bayartan, “Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar Ve Vakıf Sisteminin Şehre Kattığı Değerler”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/1 (01 Aralık 2008), 163.

kilde eğitim-öğretim hizmetleri de vakıflar yoluyla gerçekleştirilen hizmetlerden biri olmuştur. Tanzimat'a kadar Osmanlı devletinde İslâm ülkelerinde ilköğretim seviyesinde eğitim veren kurumlar olan sıbyan mektepleri ile ortaöğretim ve yükseköğretim kurumları olan medreseler bütünüyle vakıflar aracılığıyla kurulmuş ve asırlarca hizmet vermişlerdir. Ayrıca sağlık hizmetleri, sosyal güvenlik ve sosyal yardım hizmetlerinin yerine getirilmesinde de vakıfların büyük bir yeri vardır. Kısaca kamu yararına olan hemen her türlü hizmetin, aksamadan ve sürekli bir şekilde yerine getirilmesinde vakıf kurumuna başvurulmuştur.²⁸

Osmanlı toplumunda eğitim, sağlık ve sosyal güvenlik alanlarının yanı sıra hemen her alanda birey ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayan vakıflar olması sebebiyle hayretini gizleyemeyen bazı Batılı gezginler 16. yüzyıl Osmanlı toplumu için vakıf cenneti ifadesini kullanmışlardır.²⁹ Zira Osmanlı'da yaklaşık 26 bin vakıf kurulmuştur. Söz konusu vakıfların kuruluş amaçları ve hizmet dallarından bazıları şu şekildedir:³⁰

- Yetim, öksüz ve kimsesiz çocukların bakımı,
- Yaşlı ve sakatların bakımı,
- Yoksul kızların çeyizlerinin alınması ve düğün masraflarının karşılanması,
- Yatsı ve sabah namazına giden insanların camiye rahat bir şekilde gidebilmeleri için yol güzergâhlarının mum ile aydınlatılması,
- Sokaklardaki kötü görüntülerin silinmesi,
- Ücretsiz kitap dağıtımının sağlanması,
- Fakir ve kimsesizlerin cenazelerinin kaldırılması,
- Borçlu olan tutukluların borçlarının ödenmesi,
- Körlere, dilsizlere, cüzzamlılara yardım edilmesi,
- İnsanların, hayvanlarına rahatlıkla binebilmeleri için belli noktalara binek taşlarının yapımı,
- Ticaret ve sanatta işi bozulan kimselere destek olunması,
- Yüksek dağ ve geçitlerde kar ve tipiden korunmak için sığınakların yapımı,
- Hac yolunda olanlara yardım edilmesi,
- Askerlerin ihtiyaçlarının karşılanması,
- Savaş malûllerine ve gazilere destek olunması,
- Muhtaç kimselerin gerektiğinde faydalanmaları için şehrin belli yerlerine kurulan sadaka taşlarının yapımı,
- Yetimlere, dul kadınlara ihtiyaç sahibi kimselere yardım edilmesi,
- Hamalların ve yük taşıyan insanların yüklerini bırakıp rahatça soluklanabilecekleri mola taşlarının yapımı,

²⁸ Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 2.

²⁹ Erol Kozak, *Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf* (İstanbul: Akabe, 1985), 20.

³⁰ Bk. Mehmet Sait Doğan, "Vakıf Medeniyetimize Sosyal Siyaset ve Sosyoloji Açısından Bir Yaklaşım", *Istanbul Journal of Sociological Studies* 34 (13 Eylül 2011), 14-15; Nidayi Sevim, *Medeniyetimizde Toplumsal Dayanışma ve Sadaka Taşları* (İstanbul: Kitapdostu Yayınları, 2009), 65-66.

- Bebeğinin süt ihtiyacını karşılamayan anneler için sütannesi bulunması,
- Fakir çocuklara oyuncak temin edilmesi,
- Bayramlarda fakir, yoksul ve yetimlerin mutlu edilmesi,
- Kuşlara, kedilere ve diğer hayvanlara su ve gıda temin edilmesi vb.

2. Osmanlı Toplumunda Bazı Vakıf Hizmetleri ve İlgili Oldukları Değerler

Osmanlıda vakıflar aracılığıyla gerçekleştirilen pek çok vakıf hizmeti mevcuttur. Bütün vakıf hizmetlerini ele almak çalışmanın sınırlarını aşacağından, bu başlık altında vakıf hizmetlerinin en yaygınlarından olan kuş evleri, kervansaraylar, zimem defterleri, sadaka taşları, imaretler ve ilgili oldukları değerler ele alınmaktadır.

2. 1. Kuş Evleri

Şefkat ve merhamet dini olan İslâmiyet yalnızca insanlara değil tüm canlılara ve hayvanlara değer vermekte ve onların hayat haklarına saygı duymaktadır. Bu hususta Hz. Peygamber, hayvanlara eziyet edilmemesini, fazla yük yüklenmemesini,³¹ onlara zarar verilmemesini³² istemiştir. Bununla birlikte hayvanların temizlik ve bakımlarının yapılmasını, aç ve susuz hayvanları doyurmanın sevabını/önemini³³ vurgulamış, hayvanlara sevgi ve şefkat gösterilmesini, onlara merhametle yaklaşarak korunmalarını tavsiye etmiştir.³⁴ Hz. Peygamber'i kendilerine örnek alan Müslümanlar tarih boyunca bunun çok güzel örneklerini ortaya koymuşlar, hayvanların korunması ve bakımı için vakıflar kurmuşlardır.

Osmanlı toplumunda da hayvanların bakımı ve korunması adına vakıflar kurulmuştur. Bu bağlamda kuş, kedi, köpek vb. hayvanların bakımını gerçekleştirmek, onların ihtiyaçlarını karşılamak hayır işi olarak kabul edilmiş ve söz konusu hizmetler büyük bir özveri ile yerine getirilmiştir. Kuşların rahat bir şekilde su içebilmeleri için çeşmelerde, mezar taşlarında suluklar yapılmıştır. Bazı külliyelerin vakfiyelerinde sırf kuşların beslenmesi için yem parası tahsis edilmiştir. Yaralı ve hasta kuşları tedavi etmek amacıyla kuş hastaneleri inşa edilmiştir. Bursa'da açılan ve dünyanın ilk ve tek leylek hastanesi olduğu kabul edilen Gurebâhâne-i Lakkakan, Osmanlı toplumunda canlıya, kuşlara gösterilen şefkat ve merhametin açık göstergelerinden biri olarak kabul edilir. Kuşlara gösterilen şefkatin ve merhametin neticesi olarak kuşların rahat bir biçimde sığınabilmeleri adına kuş evleri yapılmıştır.³⁵

Kuşlara ev yapmak bir medeniyet anlayışının mimaride zirveye ulaşmış hâlinin somut göstergelerindedir. Kuş evlerini yapan anlayışın hiçbir dünyevi

³¹ Ebû Dâvûd, Cihâd, 44.

³² Nesâî, Sayd, 34.

³³ Buhârî, Müsâkât, 9.

³⁴ Bk. Recep Ertuğay, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Hayvanlara Şefkat", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 33 (2019), 197-208.

³⁵ Meltem Özçakı, "Türk Kültüründe Güvercinlik ve Kuş Evleri ve Günümüze Yansımaları", *Sanat ve Tasarım Dergisi* 10/2 (15 Ocak 2021), 240.

gayesi bulunmamaktadır. İslâm ile birlikte vakfederek arınmayı şiar edinen bir topluluğun amacı yalnızca Allah'ın rızasını elde etmektir.³⁶

İslâm'ın öğretilerinin temeli olan Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetin prensip ve emirleri arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu da İslâm toplumlarının inşa ettikleri şehirler ve yapılarda açıkça görülmektedir.³⁷ İnce bir zevk, şefkat ve merhametin nişanesi olarak günümüze kadar ulaşmış olan kuş evleri, Osmanlı Devleti'nin geniş sınırları içerisinde yaşayan halkların kuşlara olan sevgi, şefkat ve merhametinin mimariye yansımış hâlidir denilebilir.³⁸ Daha çok siva, ahşap, tuğla veya taştan yapılmış olan "kuş köşkü", "kuş sarayı", "serçe sarayı" gibi isimlerle adlandırılan kuş evlerinin 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı mimarisinde örneklerine sıkça rastlanmaktadır. Kuş evleri genellikle yapıların kuzey rüzgârı almayan yönlerine ve kuşlara zarar verebilecek hayvanların ulaşamayacağı yüksekliklere, yağmurdan, kardan, fırtınadan korunmaları rüzgârın gelişi açısı da hesaplanarak özellikle binaların güneş gören taraflarına yapılmıştır. Kuş evleri kapı kemerlerinin içlerine, minarelerde, ağırlık kulelerinde, cephelerde pencere, çıkma cumba ve bacalarda veya kuşlar için özel tasarlanan yerlere, geniş saçakların ve konsolların altına özenle yerleştirilmiştir.³⁹ Bazen ev, cami, medrese, türbe, han, kervansaray, köprü gibi bir yapının duvarına bir göz, bir kovuk oyarak, çatarak ya eklenti bir cephe ya da küçük boyutlu bir yapı giydirerek yapılmış kuş evleri, Osmanlı toplumunun canlıya bilhassa kuşlara duymuş olduğu ilgi ve beslemiş olduğu sevgi ve merhametin somut bir örneğidir.⁴⁰

Anadolu coğrafyasında kuş evlerinin görülmesi, Anadolu insanının canlıya verdiği değerın açıkça göstergesidir. Zira her eylemin arkasında muhakkak felsefi, psikolojik, estetik, toplumsal, kültürel birçok neden bulunmaktadır. Osmanlı toplumunda kuş evi yapmanın öncelikli itici gücü toplumun dinî inancına bağlı olarak insanların, Allah'ın yeryüzündeki halifesi sıfatı ile kâinattaki bütün varlıkların bakımından, gözetilmesinden ve korunmasından kendilerini sorumlu tutmalarıdır.⁴¹

Osmanlı'da tüm canlılara ve kuşlara verilen değer Osmanlı topraklarını ziyaret eden pek çok yabancıların da dikkatini çekmiştir. Bu anlamda yabancı bir gezgin olan Miss Pardoe, 19. yüzyılda İstanbul'da hayvanların barınması için yapılmış barınaklardan ve hayvanlara gösterilen şefkatten hayranlıkla söz etmektedir.⁴² Alman orduları genelkurmay başkanı olan Helmuth Von Moltke ise Moltke'nin "Tür-

³⁶ Mehmet Aycı, "Kuşlara Ev Yapmak", *Şefkat Estetiği Kuşevleri* (Ankara: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2010), 25-30.

³⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, "Kuşevleri Estetik, Biçimsel ve Mimari Olarak Tekrar Keşfedilmelidir.", *Şefkat Estetiği Kuşevleri* (Ankara: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2010), 253-259.

³⁸ Fatih Müderrisoğlu, "Kuşevleri", *Şefkat Estetiği Kuşevleri* (Ankara: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2010), 147-171.

³⁹ Şebnem Eryavuz, "Kuşevi", *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26/472; Bektaş, *Kuş Evleri*, 59.

⁴⁰ H. Örcün Barışta, *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi İstanbul'undan Kuşevleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000).

⁴¹ Nusret Çam, "Kuşevlerinin Arkasındaki Dünya", *Şefkat Estetiği Kuşevleri* (Ankara: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2010), 58-59.

⁴² Miss Pardoe, *Şehirlerin Ecesi İstanbul: Bir Leydinin Gözüyle 19. Yüzyılda Osmanlı Yaşamı*, çev. Banu Büyükkal (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), 21.

kiye Mektupları” isimli kitabında Müslümanların hayvanlara ve canlılara olan şefkatinden bahsederken yoksul Müslümanların bile ölenlerin mezarını, canlıların faydasına olacak şekilde inşa ettiklerinden, birçok mezar taşının altına bir yalak şeklinde oyulduğundan, böylelikle buraya yağmur suları toplanıp, sıcak yaz günlerinde köpek ve kuşların buralardan su içip susuzluklarını gidermelerinin sağlandığından övgüyle söz etmektedir.⁴³ İtalyan edebiyatçı Edmondo De Amicis de İstanbul’da kuşlar hakkındaki gözlemlerini “Türklerin çok sevip korudukları her cinsten sayısız kuş yüzünden İstanbul’un kendine mahsus bir neşesi ve zarafeti vardır. Camiler, korular, eski surlar, bahçeler, saraylar, her şey şarkı söyler, dem çeker, cıvılda, öter, şakır; her tarafta kanatların teması hissedilir, her tarafta hayat ve ahenk vardır.”⁴⁴ sözleriyle açıklamaktadır.

Osmanlı toplumunda kuş evlerinin oldukça yaygın olması, toplumda canlıya ve hayvana verilen değerin boyutunu açıkça göstermektedir. Zira kuş evleri sevgi, şefkat, merhamet, nezaket, zarafet, estetik, yardımseverlik gibi değerlerin Osmanlı toplumunda canlı bir biçimde yaşandığının en somut örneklerinden bir tanesidir.

2. 2. Kervansaraylar

Kervansaray, önemli kabul edilen yollar ve kavşaklar üzerine yapılmış deve, at, katır vb. hayvanlarla yük taşıyan yolcuların konup, dinlendikten sonra yollarına devam ettikleri⁴⁵ korunaklı konaklama amaçlı yapılan yerler olarak tanımlanmaktadır. Selçuklular zamanında ticaret eşyaları taşıyan ve seyahat eden yolcuların konaklamaları amacıyla kervansaraylar inşa edilmiştir. Söz konusu kervansaraylar birbirlerinden yaklaşık bir günlük mesafede bulunurlardı.⁴⁶ Kervansaraylar bünyelerinde yatakhaneleri, yemekhaneleri, ticari eşyaların konulacağı ambarları, mescidleri, şadırvanları, hamamları, hastaneleri, eczaneleri, yolcuların hayvanlarının barınacağı ve bakımlarının yapılacağı ahırları ile herkese ücretsiz hizmet sunan vakıf kuruluşlarıdır.⁴⁷

Kervansaraylar da diğer vakıf hizmetleri gibi sevgi, şefkat, merhamet vb. değerlerin Osmanlı toplumunda canlı bir biçimde varlığını sürdürdüğünü gösteren bir vakıf hizmetidir. Zira yolcular binekleri ile birlikte ücretsiz olarak kervansaraylarda konaklama ve barınma imkânına sahiplerdi. Ayrıca kervansaraylarda hasta olanlar tedavi olabiliyor, öyle ki muhtaç yolcuların bütün ihtiyaçları karşılanıyordu. Tüm kervansaraylarda herhangi bir ayırım yapılmadan herkese hizmet veriliyordu. Zengin-fakir, hür-köle, Müslim-gayr-i müslim demeden tüm insanlara hizmet sunulmaktaydı. Söz konusu hizmetlerin aksamaması, sürekli olarak yerine getirilebilmesi adına başta padişahlar olmak üzere devlet adamları ve varlıklı kişiler vakıflar kurmak suretiyle kervansaraylardaki hizmetin sürekliliğine destekte

⁴³ Helmuth Von Moltke, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, çev. Hayrullah Örs (Ankara: Remzi Kitabevi, 1969), 81-83.

⁴⁴ Edmondo De Amicis, *İstanbul*, çev. Beyhun Akyavaş (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 133.

⁴⁵ Osman Nuri Ergin, *Türkiye’de Hanlar, Kervansaraylar, Oteller ve Çeşitli Barınma Yerleri* (İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Yayınları, 2013), 81.

⁴⁶ Hasan Özönder, “Kervansaraylar”, *İslam Medeniyeti Dergisi* 3/27 (15 Ocak 1973), 37.

⁴⁷ Ziya Kazıcı, *İslâmî ve Sosyal Açıdan Vakıflar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1985), 129-131.

bulunuyorlardı.⁴⁸

Yukarıda ifade edildiği gibi herhangi bir ayırım yapmadan Osmanlı toplumunda yaşayan tüm insanlara yalnızca hizmet etmek, böylelikle Allah'ın rızasını kazanmaktan başka bir amacı olmayan kervansaraylar diğer pek çok vakıf hizmetleri gibi Osmanlı insanında şefkat, merhamet, yardımlaşma, sevgi, saygı, fedakârlık, paylaşma vb. değerlerin güçlü bir şekilde var olduğunu göstermektedir.

2. 3. Zimem Defterleri

Zimem defteri geleneği, Osmanlı medeniyetinde yardımlaşmanın, dayanışmanın, kardeşliğin ve paylaşmanın en güzel örneklerinden biridir. Zimem defteri bugünkü veresiye defteri anlamına gelmektedir. Osmanlı'da vatandaş bakkaldan, manavdan veya kasaptan alış-verişini yapar, üzerinde parası yok ise zimem defterine borcunu yazdırır ve eline parası geçtiğinde de borcunu öderdi. Borç bilgilerinin tutulduğu deftere zimem defteri adı verilirdi. Hâli vakti yerinde olan ve hayır yapmak isteyen kişiler özellikle Ramazan aylarında hiç tanınmadıkları bir mahalleye gider orada bir bakkal, manav veya kasaba uğrayarak, dükkânın boş olduğu bir zamanda dükkân sahibine zimem defterini çıkarmalarını rica ederlerdi. Zimem defterinin herhangi bir yerinden bir sayfa açıtırıp o sayfada ne kadar borç varsa onu ödeyerek orada yazılı olan borcu sildirirlerdi.⁴⁹

Bu uygulamadaki önemli husus, borcu ödeyen kişinin, kimin borcunu ödediğini bilmiyor olması, aynı zamanda borcu silinen kişi de kendi borcunu kimin ödediğini bilmiyor olmasıdır. Böylelikle ne borcu ödenen kişi herhangi bir mahcubiyet ve eziklik hissediyor ne de bir başkasının borcunu ödeyen kişi gurur ve kibir gibi kötü duygulara kapılıyordu. Zira bu medeniyet ortamında yetişen insanlar çok iyi biliyorlardı ki, bir elin verdiğini diğer el bilmemeliydi. Bu anlayışı ile iyilik, sırf Allah rızası için kimseye gösterilmeden aynı zamanda ve iyilik yapılan kişi de asla rencide edilmeden gerçekleşmiş oluyordu.

Osmanlı'da vakıflar aracılığıyla gerçekleştirilen pek çok hizmet dallarından biri olan zimem defterleri ve ortaya koymuş oldukları hizmetler göz önüne alındığında Osmanlı toplumunda birey ve toplum hayatında duyarlılık, sorumluluk, fedakârlık, diğerkâmlık, ihlas-samimiyet, saygı, paylaşma, dayanışma, yardımseverlik gibi değerlerin yaşanmakta olduğu görülmektedir. Ayrıca zimem defteri geleneğinin, informal olarak gündelik hayat içerisinde Osmanlı insanında yukarıda sayılan değerlerin oluşması ve gelişmesine katkılar sunduğu anlaşılmaktadır.

2. 4. Sadaka Taşları

İslâm medeniyetinde yardımlaşmanın temelini "Sağ elin verdiğini sol el bilmesin" anlayışı oluşturmaktadır. Zira bu husus Bakara suresi 271. ayette açıkça vurgulanmaktadır: "Sadakaları açıktan verirsiniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek

⁴⁸ Özönder, "Kervansaraylar", 38.

⁴⁹ Bk. Fikriyat, "Osmanlı Geleneği Zimem Defteri Nedir? Zimem Defteri Hakkında Bilgi" (Erişim 29 Ekim 2023).

fakirlere verirseniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da kefarettir. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” İslâm dinine göre insanın onurunu kıracak her türlü davranıştan kaçınmak gerekmektedir. Bu bağlamda İslâm’da tasadduk ederken insan onurunu rencide edecek her türlü davranış şiddetle reddedilmektedir. Zira yapılan iyiliği başa kakma, minnet etme İslâm ahlakı ile bağdaşmayan, insan onurunu yok sayan kaba bir davranış olarak kabul edilmektedir.⁵⁰

İslâm toplumlarının tarih boyunca insan onurunu kıracak her türlü davranıştan azami surette kaçındıkları bilinmektedir. Osmanlı toplumunda insan ve insan onuruna son derece önem verildiği için hayatın her alanında özellikle insanlarla olan ilişkilerden ihtiyaç sahibi insanlara yardım etme şekline kadar her düzeyde dikkatli davranılmaya çalışıldığı açıkça görülmektedir. Nitekim ihtiyaç sahibi kişilere yardım edilirken o insanların onur ve haysiyetlerinin korunmasına hassasiyet gösterilmiştir. Bu bağlamda sadaka taşları, Osmanlı toplumunun, insan onuruna vermiş olduğu değeri en güzel şekilde gösteren nadide örneklerden biridir. Sadaka taşı ile veren el ve alan el gizli tutulmaktadır.

Genellikle camilerin, türbelerin, imaretlerin, çeşitli hayır hizmeti sunan yapıların yakınlarına inşa edilmiş olan sadaka taşlarını başta İstanbul olmak üzere Anadolu’da Konya, Erzurum, Kayseri, Diyarbakır, İznik, Tokat, Sivas vb. şehirlerde görmek mümkündür. Sadaka taşları şekil itibarıyla yaklaşık olarak bir-iki metre boyunda, yuvarlak, dikdörtgen, motifli ya da sade mermerden veya taş sütunlar şeklinde, duvara açılmış oyuk biçiminde, genellikle yerden bir buçuk metre yükseklikte farklı formlarda görülebilmektedir.⁵¹ Sadaka taşlarına uzaktan bakıldığında yardım verenin veya alanın hangisi olduğu anlaşılmayacak formatta yapılması yardım verenin gururlanmasını ve yardım alanın da onurunun zedelenmesini engelleyecek biçimde tasarlandığını göstermektedir.⁵² Sadaka taşları geleneği tarihimizde insan onuruna verilen önemi gösteren çok çarpıcı bir uygulama örneğidir. Bu tarihi uygulamaları aynıyla günümüzde uygulamak mümkün olmasa da söz konusu uygulamalara ruh veren özü, günümüz şartlarına göre güncellemek gerekir.⁵³

Sadaka taşları ve toplum hayatı bakımından gerçekleştirmiş oldukları faydalar ele alındığında, Osmanlı toplumunda paylaşma, dayanışma, nezaket, saygı, empati, yardımseverlik gibi değerleri kapsadığı ve toplumda sözü edilen değerlerin hayat bulduğunu görmek mümkündür.

2. 5. İmaret

Osmanlı toplumunun ekonomik ve sosyal hayatında önemli rol oynamış kurumların başında imaretler gelmektedir. Bu kurumların temeli vakıf sistemine da-

⁵⁰ Muhammet Şevki Aydın, *Ahlâkla Varolmak* (İstanbul: Ketebe, 2021), 186.

⁵¹ Ahmet Ali Bayhan, “Türk Kültürü’ndeki Sadaka Taşlarına Çankırı’dan Bir Örnek: Çivitçioglu Medresesi Sadaka Taşı”, *Çankırı Araştırmalar Dergisi* 5-6 (2010), 26.

⁵² Ensar Çetin, “Bir Sosyal Yardımlaşma Pratiği Olarak Askıda Kahve Ve Sadaka Taşı”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 41 (01 Mart 2014), 0-0.

⁵³ Aydın, *Ahlâkla Varolmak*, 186.

yanmaktadır.⁵⁴ Yalnızca Allah'ın rızası gözetilerek kurulan hayır kuruluşlarından biri olan imaret, asırlarca dönemin eğitim-öğretim kurumları olan medreselerde öğrenim görmekte olan talebeler başta olmak üzere fakir, ihtiyaç sahibi kimselerin ve yolcuların yemek ihtiyacını karşılayan günümüzdeki karşılığı ile bir nevi aşevi diyebileceğimiz bir kurumsal yapıyı ifade etmektedir. İmareter uzun yıllar Osmanlı toplumunda hizmet vermiş aynı zamanda toplumun dayanışma ve kaynaşmasına önemli katkılar sunmuş müesseselerdendir.⁵⁵ Dar anlamı ile aşevi anlamına gelen imaret, ıstılahi olarak Osmanlı toplumunda hayır, ilim gibi kurumları içine alan cami, medrese, hastane, tabhâne, kervansaray, mektep, kütüphane, hamam, muvakkithane, türbe olmak üzere insanlara ve topluma faydalı mekânları da ifade eden bir kavramdır.⁵⁶

Osmanlı toplumu, ilmi ve kültürel müesseselerin yanı sıra toplumun sosyal ve ekonomik düzenine katkı sağlaması bakımından insanların pek çok ihtiyacının karşılandığı sosyal amaçlı kuruluşların tesisi ve gelişmesini daima esas almıştır. Bu bağlamda ülkenin payitahtı olan İstanbul'dan tutun da ülkenin birçok köşesine kervansaray, mektep, kütüphane, bimarhâne (hastahane), tabhâne, han, hamam, imaret gibi yapılar inşa edilmiştir. Bunların başında gelen imaretler hemen her medresenin yanında ya da yakınında bir yerde inşa edilir, talebe ve ihtiyaç sahibi kimselerin ihtiyaçlarına cevap verirdi.⁵⁷ Osmanlı'da fetihler yaygınlaştıkça fethedilen her yerde imaretler açılmaya başlandığı ve bu mekânlarda halka yemekler verildiği bilinmektedir. Nitekim 1530'larda yalnızca Fatih imaretinde günde bin kişiden fazla insana yemek verildiği nakledilmektedir.⁵⁸ İmareterde medrese talebeleri, hocalar, yoksullar, ülkenin çeşitli yerlerinden gelen yolcular ücretsiz bir şekilde yemek yeme imkânına sahipti. 18. yüzyılda İstanbul'da bulunan imaretlerden günde otuz binden fazla kişinin istifade etmesi imarethane kültürünün ne derece yaygınlaştığını göstermektedir.⁵⁹

İmareterde genel olarak iki öğün yemek verilir, Ramazan aylarında yalnızca iftar yemeği verilir. Kandil ve cuma günlerinde ise diğer günlere nazaran daha güzel yemekler verilmesi birçok imaretin vakfiyesinde açıkça belirtilmiştir.⁶⁰ İmareter bilhassa İstanbul'da bulunan Fâtih, Bayezid, Haseki Sultan, Süleymaniye gibi külliye yapıları içinde önemli bir yere sahip olmuştur. Şehirde yaşayan tüm ihtiyaç sahibi kimselerini doyuran imaretler, Osmanlı topraklarını gezen yabancıların da dikkatini çekmiş ve kendilerinde büyük bir hayranlık uyandırmıştır.⁶¹

Osmanlı toplumunda asırlarca önemli bir yardım kurumu olarak fonksiyon icra etmiş olan imaretler paylaşma, yardımlaşma, yardımseverlik, şefkat, merha-

⁵⁴ Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003), 310.

⁵⁵ Ziya Kazıcı, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti* (İstanbul: Bilge, 2003), 185-186.

⁵⁶ Osman Nuri Ergin, *Türk Şehirlerinde İmarat Sistemi* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1939), 19.

⁵⁷ Kazıcı, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*, 187.

⁵⁸ Doğan, "Vakıf Medeniyetimize Sosyal Siyaset ve Sosyoloji Açısından Bir Yaklaşım", 21.

⁵⁹ Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 1994), 495.

⁶⁰ Zeynep Tarım Ertuğ, "İmarat", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/219.

⁶¹ Tarım Ertuğ, "İmarat", 22/2019.

met, dayanışma gibi değerlerin toplumda yer edindiğini gösteren Osmanlı vakıf hizmetlerinin en yaygın olanlarından biridir.

Osmanlı'daki vakıf hizmetleri ve ilgili oldukları değerleri tespit etmek üzere yapmış olduğumuz analiz ve değerlendirmeler sonucu elde edilen bulgular Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1. Osmanlı'da Bazı Vakıf Hizmetleri ve İlgili Oldukları Değerler

	Kuş Evleri	Kervansaraylar	Zimem Defterleri	Sadaka Taşları	İmarat
Merhamet	✓	✓	✓	✓	✓
Şefkat	✓	✓	✓	✓	✓
Sevgi	✓	✓			✓
Saygı		✓	✓	✓	✓
Nezaket			✓	✓	
Zarafet	✓				
Yardımseverlik	✓	✓	✓	✓	✓
Paylaşma		✓	✓	✓	✓
Dayanışma		✓	✓	✓	✓
Empati		✓	✓	✓	✓
Sorumluluk			✓	✓	✓
Duyarlılık	✓	✓	✓	✓	✓
Samimiyet			✓	✓	✓
Diğerkâmlık		✓	✓	✓	✓

Tablo 1'de görüldüğü üzere Osmanlı'da *kuş evleri*, *kervansaraylar*, *zimem defterleri*, *sadaka taşları* ve *imaratlar* şeklindeki vakıf hizmetlerinin her birisi merhamet şefkat, sevgi, saygı, nezaket, zarafet, yardımseverlik, paylaşma, dayanışma, empati, sorumluluk, duyarlılık, samimiyet ve diğerkâmlık değerlerinden bir çoğunu veya bazılarını barındırmaktadır.

Sonuç

Osmanlı'da bazı vakıf hizmetlerini değerler eğitimi açısından ele almaya çalışan bu çalışmada, söz konusu vakıf hizmetlerinin sevgi, saygı, cömertlik, şefkat, merhamet, hürmet, yardımlaşma, paylaşma, dayanışma, ihlas-samimiyet, vefa, zarafet, dostluk, misafirperverlik, diğerkâmlık gibi değerleri kapsadığı görülmektedir. Nitekim Osmanlı'da kuş evleri, kervansaraylar, zimem defterleri, sadaka taşları, imaret gibi vakıflar aracılığıyla gerçekleştirilen birçok hizmet kolları şefkat, merhamet, yardımlaşma, paylaşma olmak üzere birçok değerlerin Osmanlı toplumunda davranış biçimine dönüştüğünü göstermektedir. Bir toplumda değerlere ne kadar önem veriliyorsa o toplumda sosyal, kültürel ve ekonomik hayatın daha huzurlu ve güvenli olmasının yanı sıra bireyler arası paylaşma ve dayanışma da o

kadar güçlü olmaktadır.

Osmanlı toplumunda pek çok vakfın kurulmuş olması toplumda güçlü bir paylaşma kültürünün varlığını göstermektedir. Ayrıca değerlerin bireyler tarafından içselleştirildiğinin, bireylerde hayata bakış ve hayat tarzının da bu değerler etrafında şekillenmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda vakıflar informal bir şekilde bireylerde temel değerlerin oluşması ve gelişmesine katkı sunmuş, aynı zamanda gelecek nesillere değerlerin kazandırılması hususunda rol model teşkil etmiştir.

Gelecek nesillere değerlerin kazandırılmasında ise eğitim-öğretimin önemli bir yerinin olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Zira tüm bireylerin okul sıralarından geçmesi zorunludur. Bu sebeple anaokulundan başlayarak, ilkököl, ortaokul ve diğer kademelerde yaş, seviye, gelişim özellikleri gibi faktörler de göz önüne alınarak öğrencilere değerler uygulamalı bir biçimde kazandırılması gerekmektedir. Öyle ki öğrencilerde sevgi, saygı, şefkat, merhamet, adalet, dürüstlük, dostluk, yardımlaşma, dayanışma gibi değerlerin oluşması ve gelişmesinde gerçekleştirilecek etkili bir değerler eğitiminin rolü büyüktür.

Osmanlı'da vakıflar aracılığıyla gerçekleştirilen hizmetler yoluyla o toplumda yaşayan bireylerin gündelik hayatın tabii akışı içerisinde informal bir biçimde kazanmış olduğu değerlerin tamamının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzlarında (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) ve (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) öğrenciler tarafından içselleştirmesi beklenen kök değerlerle (adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik) ilişkili olduğu görülmektedir. Bu nedenle Osmanlı toplumunda sosyal ve ekonomik dengeyi sağlayan vakıf müessesesinin hizmet alanlarından ortaöğretimde özellikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde etkin bir biçimde yer verilmesi, öğrencilerde bazı değerlerin ortaya çıkması ve gelişmesinde önemli rol oynayacaktır. Zira vakıflar aracılığıyla sevgi, saygı, dostluk, merhamet, şefkat, yardımlaşma, dayanışma, paylaşma ve diğerkâmlık vb. toplumu birleştiren ve kaynaştıran temel değerler, asırlarca Osmanlı toplumunda hayat bulmuştur. Böylece vakıflar yüz yıllarca Osmanlı toplumunda birliği, beraberliği, dayanışma ve kaynaşmayı sağlayan en temel kurumlar olmuşlardır.

Tarihimizde toplumun dayanışma ve kaynaşmasında önemli görevler üstelenmiş olan vakıf hizmetlerini günümüz modern toplumunun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yeniden yapılandırmak, bilimsel ve teknolojik imkânlardan faydalanarak güncel formlarda yeniden canlandırmak gerekmektedir.

Araştırma sonucunda aşağıdaki öneriler sunulabilir:

Öğrencilerde çevreye ve doğaya karşı farkındalık uyandırmak adına evin, okulun, mahallenin, yaşam alanlarının uygun yerlerine kuş evleri, kedi ve köpekler için barınaklar yapılması ayrıca bu yerlerin su ve diğer gıda ihtiyaçlarının temini, bakımı, takibinin sağlanması gibi faaliyetler öğrencilerde farkındalık oluşturabilir.

Okullarda medeniyetimizin önemli unsurlarından olan vakıf kültürü, öğrencilerin gelişim seviyelerine uygun biçimde drama, örnek olay incelemesi vb. etkinliklerle kapsamlı bir şekilde ele alınıp yerine göre bazı uygulamalar yapılabilir.

Günümüzde gençlerin bazı yardım kuruluşlarında, derneklerde, sivil top-

lum kuruluşlarında gönüllü olarak aktif rol almaları insanlara, hayvanlara ve tüm canlılara faydalı olabilecek etkinlikler içerisinde bulunmaları öğrencilerde dostluk, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik, şefkat, merhamet, paylaşma gibi değerlerin ortaya çıkması ve gelişmesi bakımından önemli bir imkândır.

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

- Akgündüz, Ahmet. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Algül, Hüseyin. "Fedek". *İslâm Ansiklopedisi*. 12/294-295. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Altıntaş, M. Esat. *Öğretmenler Gözüyle Değerler Eğitimi*. Konya: d-egitim, 2016.
- Amicis, Edmondo De. *İstanbul*. çev. Beyhun Akyavaş. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Aycı, Mehmet. "Kuşlara Ev Yapmak". *Şefkat Estetiği Kuşevleri*. 13-55. Ankara: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede Çocuğun Ahlâk Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2005.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Okulda Ahlak Eğitimi ve Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Ahlâkla Varolmak*. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Barişta, H. Örcün. *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi İstanbul'undan Kuşevleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Bayartan, Mehmet. "Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar Ve Vakıf Sisteminin Şehre Kattığı Değerler". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/1 (01 Aralık 2008), 157-175.
- Bayhan, Ahmet Ali. "Türk Kültürü'ndeki Sadaka Taşlarına Çankırı'dan Bir Örnek: Çivitçioglu Medresesi Sadaka Taşı". *Çankırı Araştırmalar Dergisi* 5-6 (2010), 25-30.
- Bektaş, Cengiz. *Kuş Evleri*. İstanbul: Bileşim, 2004.
- Berki, Ali Himmet. *Vakıflar*. Ankara: Nur Matbaası, 1950.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 3. Baskım., 2021.
- Çam, Nusret. "Kuşevlerinin Arkasındaki Dünya". *Şefkat Estetiği Kuşevleri*. 55-87. Ankara: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2010.
- Çataltepe, Sipahi. *İslâm-Türk Medeniyetinde Vakıflar*. İstanbul: Türkiye Milli Kültür Vakfı Yayınları, 1991.
- Çetin, Ensar. "Bir Sosyal Yardımlaşma Pratiği Olarak Askıda Kahve Ve Sadaka Taşı". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 41 (01 Mart 2014), 0-0.
- Doğan, Mehmet Sait. "Vakıf Medeniyetimize Sosyal Siyaset ve Sosyoloji Açısından Bir Yaklaşım". *İstanbul Journal of Sociological Studies* 34 (13 Eylül 2011), 9-28.
- Ergin, Osman. *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1936.
- Ergin, Osman Nuri. *Türk Şehirlerinde İmarat Sistemi*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1939.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye'de Hanlar, Kervansaraylar, Oteller ve Çeşitli Barınma Yerleri*. İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Yayınları, 2013.
- Ertuğay, Recep. "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Hayvanlara Şefkat". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 33 (2019), 197-208.
- Eryavuz, Şebnem. "Kuşevi". *İslâm Ansiklopedisi*. 26/472-473. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Fikriyat. "Osmanlı Geleneği Zimem Defteri Nedir? Zimem Defteri Hakkında Bilgi". Erişim 29 Ekim 2023. <https://www.fikriyat.com/galeri/yasam/osmanli-geleneği-zimem-defteri-nedir-zimem-defteri-hakkında-bilgi>
- Hamîdullah, Muhammed. "Hayber". *İslâm Ansiklopedisi*. 17/20-22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin (ed.). *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 1994.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. *Ahlak Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Kültür ve Medeniyeti*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003.

- Kazıcı, Ziya. *İslâmî ve Sosyal Açından Vakıflar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1985.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*. İstanbul: Bilge, 2003.
- Koç, Ahmet. "Okul Çağı Çocuklarının Ailede Din Eğitimi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 145-176.
- Kozak, Erol. *Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf*. İstanbul: Akabe, 1985.
- Köylü, Mustafa. *Küresel Ahlâk Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- Kunter, H. Baki. *Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1939.
- Meydan, Hasan. *İlköğretim Okullarında Değerler ve Karakter Eğitimi*. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Millî Eğitim Bakanlığı. "18. Millî Eğitim Şûrası Kararları". Erişim 18 Ağustos 2022. https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_09/29170222_18_sura.pdf
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2018.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2018.
- Moltke, Helmuth Von. *Moltke'nin Türkiye Mektupları*. çev. Hayrullah Örs. Ankara: Remzi Kitabevi, 1969.
- Müderrişoğlu, Fatih. "Kuşevleri". *Şefkat Estetiği Kuşevleri*. 147-171. Ankara: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2010.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. "Kuşevleri Estetik, Biçimsel ve Mimari Olarak Tekrar Keşfedilmelidir." *Şefkat Estetiği Kuşevleri*. 253-259. Ankara: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2010.
- Özçakı, Meltem. "Türk Kültüründe Güvercinlik ve Kuş Evleri ve Günümüze Yansımaları". *Sanat ve Tasarım Dergisi* 10/2 (15 Ocak 2021), 238-261. <https://doi.org/10.20488/sanattasarim.876545>
- Özönder, Hasan. "Kervansaraylar". *İslam Medeniyeti Dergisi* 3/27 (15 Ocak 1973), 37-39.
- Pardoe, Miss. *Şehirlerin Ecesi*. İstanbul: Bir Leydinin Gözüyle 19. Yüzyılda Osmanlı Yaşamı. çev. Banu Büyükkal. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018.
- Sevim, Nidayi. *Medeniyetimizde Toplumsal Dayanışma ve Sadaka Taşları*. İstanbul: Kitapdosu Yayınları, 2009.
- Tarım Ertuğ, Zeynep. "İmaret". *İslâm Ansiklopedisi*. 22/219-220. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Turgut, Bahattin. "İslâm Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (31 Aralık 2018), 271-293. <https://doi.org/10.29288/ilted.460649>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 12. Basım., 2021.

İbn Fâris'in el-İtbâ' ve'l-Muzâvece Adlı Eseri Bağlamında Arap Dilinde İkilemeler

Reduplications in Arabic Language in the Context of Ibn Fâris's Work Named al-İtbâ' va'l-Muzâvaca

Fatih Yavaş 

Öğretim Görevlisi Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Lecturer PhD, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

Konya / Türkiye

fatihslow@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1298-4532>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1359250

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 12/09/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 14/12/2023

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2023

Cite as / Atıf: Yavaş, Fatih "İbn Fâris'in el-İtbâ' ve'l-Muzâvece Adlı Eseri Bağlamında Arap Dilinde İkilemeler". *Marife* 23/2 (2023) 573-592. <https://doi.org/10.33420/marife.1359250>

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."

İbn Fâris'in el-İtbâ' ve'l-Muzâvece Adlı Eseri Bağlamında Arap Dilinde İkillemeler

Özet

İnsanın arzu ve temennilerini, maksat ve emellerini, fikir ve hayallerini ifade etme aracı olarak kullandığı dilin tarihi, insanlığın tarihi kadar eskidir. Şüphesiz insanlık tarihinin en eski dillerinden biri de Arapçadır. En büyük işlevi iletişim aracı olmak dışında Arapçanın diğer dillerde olduğu gibi bir bilim olarak alt disiplinleri ve dalları bulunmaktadır. İslam dininin gelmesiyle birlikte kutsal bir kitabın dili olma hüviyetini de kazanan Arapçaya ve ona bağlı gelişen ilimlere alimler yoğun bir ilgi göstermişlerdir. Bu âlimler arasında Arapçanın daha çok lügat bilimleri alanında çalışmalar yaparak ün salan İbn Fâris de bulunmaktadır. Kûfe dil ekolüne intisabıyla bilinen İbn Fâris kaleme aldığı iki önemli sözlüğün yanı sıra fıkhu'l-luga, nahiv, sarf, şiir, edebiyat ve belagat alanlarında muhtelif eserler telif etmiştir.

Arap diliyle iştigal eden âlimlerin dikkatini çeken ve üzerine çeşitli eserler kaleme alınan konulardan bir tanesi, Arap dilindeki ikilemeler olarak kabul edilebilecek itbâ' ve muzâvece konularıdır. Âlimlerin söz konusu kavramları ayrı ayrı tanımlama ve tarif etme girişimleri bulunsa da bu kavramlar arasında net çizgiler belirleyebildikleri söylenemez. Ancak onlar konuya dair kaleme aldıkları eserlerinde, söz konusu kavramlar arasındaki benzeşen ve ayrışan noktaları göstermek ve örneklerle konuyu pekiştirmek için çaba sarf etmişlerdir. Yine onlar itbâ' ve muzâvece kavramları üzerine konuşurken her birinin iki tarafını teşkil eden tâbî ve metbû terimlerinden yararlanmışlardır. Bu yüzden hem itbâ' hem de muzâvece kavramları hakkında beyan ettikleri görüşler bu iki taraf (tâbî ve metbû) etrafında şekillenmiştir. Ayrıca kavramların mahiyetleri üzerindeki ihtilaf ve tartışmalara rağmen alimlerin kahir ekseriyetinin bu üslupların kelama tekit ve vurgu katma yönüne dikkat çektiği de gözlemlenmektedir.

Arap kelamına insicam ve kuvvet katması hasebiyle büyük bir önemi haiz olan itbâ' ve muzâvece kavramları üzerine müstakil birçok eser kaleme alınmıştır. Arap dilinde önemli gelişmelere tanıklık eden IV/X. yüzyılın büyük aktörlerinden olan İbn Fâris, bu kavramların dildeki önemini fark edip müstakil bir eser telif eden âlimlerden biridir. Onun bu eseri, manayı pekiştirmek ve ifadeye insicam kazandırmak için aynı revî ve vezindeki iki kelimenin kullanılması suretiyle oluşturulmuş terkiplerin alfabetik olarak sıralanmasından ibarettir. Yani eser bu yönüyle bir ikilemeler lügati işlevi görmekte ve İbn Fâris'in muhtelif eserlerle Arap sözlükçülüğü alanında nasıl bir çığır açtığını gözler önüne sermektedir. Ayrıca bu eserde itbâ' ve muzâvece kapsamına giren yapılar, sade ve bağlamından kopuk bir şekilde serdedilmek yerine, içerisinde geçtiği hadis-i şerifler, meseller, deyimler, deyişler, şiirler ve nesirler gibi şevahitle birlikte aktarılmıştır. Bu da söz konusu eseri zenginleştiren unsurlardan biri olmuştur.

Bu çalışmada itbâ' ve muzâvece kavramlarına geçmeden önce İbn Fâris'in hayatı, ilmi kişiliği ve eserlerinden söz edilmiştir. Bu bağlamda İbn Fâris'in çok yönlü ve velut kişiliği özlü bir şekilde aktarılmaya çalışılmış ve en önemli eserlerinin bir seçkisi verilmiştir. Ardından çalışmanın temelini oluşturan itbâ' ve muzâvecenin kavramsal çerçevesi çizilmiş ve bu husustaki ihtilaflara temas edilmiştir. Çalışmanın devam eden kısmında bu alanda kaleme alınan müstakil eserlere değinildikten sonra İbn Fâris'in konuyla ilgili eserinin tanıtımına geçilmiş ve tahkikleriyle ilgili bazı önemli bilgiler zikredilmiştir. Ayrıca bu çalışmada esas alınan baskının muhakkikinin tahkik sürecinde dikkate aldığı bazı hususlar ve takip ettiği yöntemler özellikle açıklanmıştır. Çalışmanın son kısmında ise İbn Fâris'in söz konusu eseri içerisinde zikrettiği itbâ' ve muzâvece örneklerinin başlıcaları seçilerek okuyucuya sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, İbn Fâris, İtbâ', Muzâvece, İkilleme.

Reduplications in Arabic Language in the Context of Ibn Fâris's Work Named al-İtbâ' va'l-Muzâvaca

Summary

The history of the language used by humans as a means of expressing their desires and wishes, goals and aspirations, ideas and dreams is as old and ancient as the history of humanity. Undoubtedly, one of the oldest languages in human history is Arabic. Apart from its biggest function being a means of communication, Arabic has sub-disciplines and branches as a science, just like other languages. With the advent of Islam, scholars showed great interest in Arabic, which gained the status of being the language of a sacred book, and in the sciences developed related to it. Among these scholars is Ibn

Fâris, who became famous by working mostly in the field of Arabic lexicography. Ibn Fâris, known for his belonging to the Kufa language school, wrote two important dictionaries as well as various works in the fields of fiqh al-lughâ, syntax, grammar, poetry, literature and rhetoric.

One of the topics that attracted the attention of scholars dealing with the Arabic language and on which various works were written is the subjects of itbâ' and muzâvaca, which can be considered as reduplications in the Arabic language. Although scholars have attempted to define and describe the concepts separately, it cannot be said that they have been able to determine clear lines between these concepts. However, in their works on the subject, they tried to show the similarities and differences between the concepts and to reinforce the subject with examples. In addition, while talking about the concepts of itbâ' and muzâvaca, they used the terms tâbi' and matbû', which constitute the two sides of each. That's why their opinions about the concepts of itbâ' and muzâvaca are shaped around these two sides (tâbi' and matbû'). It is also observed that, despite the disagreements and discussions on the nature of the concepts, the majority of scholars draw attention to the aspect of these styles adding confirmation and emphasis to the statement.

Many independent works have been written on the concepts of itbâ' and muzâvaca, which are of great importance because they add coherence and strength to Arabic language. Ibn Fâris, one of the great actors who lived in the IV/X century which witnessed important developments in the Arabic language, is one of the scholars who discovered the importance of these concepts in the language and wrote an independent work. This work of his consists of alphabetically listing the compositions created by using two words in the same rhyme and meter to reinforce the meaning and give coherence to the expression. In other words, the work functions as a dictionary of reduplications and reveals how Ibn Fâris broke new ground in the field of Arabic lexicography with various works. In this work, the structures within the scope of itbâ' and muzâvaca are conveyed together with the hadiths, sawahid, proverbs, idioms, sayings, poems and proses in which they are mentioned, instead of being presented in a simple and disconnected manner. This was one of the elements that enriched this work.

In this study, before moving on to the concepts of itbâ' and muzâvaca, Ibn Fâris's life, scientific personality and works are mentioned. In this context, Ibn Fâris's versatile and powerful personality has been tried to be conveyed concisely and a selection of his most important works has been given. Then, the conceptual framework of itbâ' and muzâvaca which forms the basis of the study, was drawn and the disputes on this issue were touched upon. In the following part of the study, after mentioning the independent works written in this field, Ibn Fâris's work on the subject is introduced and some important information about its tahkîk is mentioned. In addition, some of the issues taken into consideration by the muhakkik of the print based on this study and the methods he followed during the tahkîk process are specifically explained. In the last part of the study, the main examples of itbâ' and muzâvaca, mentioned by Ibn Fâris in his work are selected and presented to the reader.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ibn Fâris, Itbâ', Muzâvaca, Reduplication.

Giriş

İfadede vurgu ve pekiştirme amacıyla kullanılan ikilemeler dilde önemli bir konuma sahiptir. Aynı ya da farklı iki kelimenin artarda gelmesi suretiyle oluşan bu yapılar dilden dile farklılık göstermektedir. Arapçada da bulunan bu dilsel yapılar, niteliklerinin ve çeşitlerinin tespit edilmesi amacıyla birçok âlimin çalışmasına konu olmuştur. İkilemeler Arap dili terminolojisinde itbâ' ve muzâvece kavramlarıyla karşılık bulmaktadır. Bu yüzden âlimler bu iki kavram etrafında muhtelif eserler telif etmişlerdir. Bu kavramları diğer bazı dilsel olgularla işleyenler olduğu gibi iki kavramı birlikte ya da ayrı ayrı ele alan müstakil çalışmalar yapanlar da olmuştur.

Arap literatürü tarandığında, kendisinden önce Ebu't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351-962) tarafından yalnızca itbâ' kavramıyla ilgili olarak kaleme alınan Kitâbu'l-İtbâ' adlı eser sayılmazsa Arap dilindeki ikilemeleri hem itba' hem de muzâvece kavramları doğrultusunda ele alan ilk telif Ahmed b. Fâris'in (ö. 395/1004) *el-İtba' ve'l-muzâvece* adlı eseridir.

Söz konusu önemine binaen ikileme konusunun Arapçadaki kullanımı, kuralları ve uygulama örnekleri üzerinde çalışmada fayda mülâhaza edilmiştir. Dolayısıyla bu konuda telif edilen ilk müstakil eserlerden biri olan mevzubahis eserden hareketle bir çalışma yapılması uygun görülmüştür. Bu sayede büyük dil âlimi İbn Fâris'in konuyla ilgili değerlendirmelerinden yararlanılacak ve çalışma onun eserinde zikrettiği örneklerle zenginleştirilecektir. Ayrıca söz konusu kavramların çerçevesi çizilirken yalnızca İbn Fâris'in görüşlerinden değil birçok dil âliminin konuyla alakalı görüşlerine başvurulacak şekilde çalışma teorik bir sentezle desteklenecektir.

Üç başlıktan oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde İbn Fâris'in hayatı ve eserleri tanıtılacak, ikinci bölümde itbâ' ve muzâvece kavramları işlenecek, üçüncü bölümde ise eserin tanıtımı yapılacak ve konuyla ilgili örnekler aktarılacaktır.

1. İbn Fâris'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

1.1. Hayatı

Tam ismi Ebu'l-Ḥuseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed b. Habîb'tir. Soyunun tam olarak nereye dayandığına dair kaynaklarda bir bilgi yoktur. O yüzden araştırmacılar onun hangi millete mensup olduğu konusunda tereddüt etmişlerdir. Carl Brockelmann (ö. 1956) onun Farisî olduğu tercihinde bulunarak "İbn Fâris her ne kadar Acem asıllı olsa da Arapçayı sevmiş ve ondaki kavmi-yetçilik kusurlarını gidermek için şevkle çalışmıştır" demiştir.¹ İbn Fâris gerek yaşadığı bölgelere gerekse uzmanlaştığı alanlara nispeten Râzî, Kazvînî, Zehrâvî, Hemedânî, Lugavî ve Malikî gibi pek çok lakapla anılmıştır.²

Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte h. 306 veya 308 yılında Kazvin'e bağlı Zehra bölgesinin Kursuf köyünde doğduğu tahmin edilmektedir. Kaynaklar doğum yeri olarak Kursuf'u belirtmemiş olsa da İbn Fâris bir mecliste otururken uzaktan gelen birine memleketini sorduğunda Kursuf cevabını alınca şu beyti söylemiştir: [Tavîl]

بِلَادِهَا شُدَّتْ عَلَيَّ مَمَائِمِي وَأَوَّلُ أَرْضِ مَسِّ جِلْدِي تُرَابُهَا

Nazar boncuklarının üzerime takıldığı memleket, toprağı tenime dokunan ilk yer.

Tabakat kitaplarının müellifleri de bu bilgiden hareketle onun Kursuf'ta doğmuş olduğuna kanaat getirmişlerdir.³

İlk tahsilini babası Zekeriyâ b. Fâris'ten alan İbn Fâris'in ilme olan düşkünlüğü onu ilim tahsili için uzun ve meşakkatli yolculuklar yapmaktan, diyar diyar dolaşmaktan alıkoyamamıştır. İlmî tedrisatı için ilk yolculuğunu Kazvin'e yapan

¹ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhâlim en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1956), 2/265.

² Ebu'l-Hasen Cemâluddîn İbnu'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950), 129.

³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ* (Beyrut: Muessesetu'l-Maârif, 1999), 2/64.

İbn Fâris, burada Ali b. İbrahim el-Kaţţân'a öğrenci olur ve ondan Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbu'l-'ayn* adlı eserini okur.⁴ Hadis ilmi tahsili için bir müddet Bağdat ve Musul'da kalan İbn Fâris, hac farizasını eda ettikten sonra Hemedan'a yerleşir ve hayatının büyük bölümünü burada geçirerek çok önemli şahsiyetlere hocalık yapar. Ondan ilim tahsil eden kişilerin başında Bedüzzaman el-Hemedânî (ö. 398/1008) ile Büveyhîler'in veziri olup aynı zamanda ilmî bir şahsiyet olan Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) gibi önemli simalar bulunmaktadır. Hemedan'da şöhreti artınca Büveyhîler'in Rey valisi Fahruddevle Ali ed-Deylemî'nin davetiyle oğlu Mecduddevle Ebû Tâlib'e hocalık yapmak üzere Rey şehrine gitmiş ve orada vefat etmiştir.⁵

Kaynaklar İbn Fâris'in hayatı boyunca geçim sıkıntısı çekmiş olmasına rağmen oldukça cömert bir kişiliğe sahip olduğundan bahsetmektedir. Elbisesini dahi hibe etmekten çekinmeyen son derece eli açık ve fakirlere yardım etmeyi seven bir âlim olan İbn Fâris, ne var ki borçlu ve fakr-u zaruret içinde yaşamaktan kendisini kurtaramamıştır. Nitekim muhtaçlığın kendisinde meydana getirdiği tesirler şiirlerine de yansımış, bu durumu kimi zaman alaycı kimi zaman da kederli ifadelerle şiirlerinde betimlemiştir.⁶ [Tavîl]

نَسِيتُ الَّذِي أَحْسَنَتْهُ غَيْرُ أَنْبِي وَمَا فِي جَوْفِ بَيْتِي دِرْهَمٌ

İyilik yaptıklarımı unuttum. Ne var ki sürekli borçluyum ve evimde tek bir dirhem bile yok.

Kaynaklara bakıldığında evliliği veya çocuklarına dair bir bilgiye rastlanılmayan İbn Fâris'in doğum tarihi gibi vefat tarihi de ihtilaflıdır. Bu husustaki en doğru görüş onun h. 395 tarihinde ölmüş olduğudur. Nitekim Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) İbn Fâris'in telif etmiş olduğu *Kitâbu'l-fasih* adlı eserinin üzerinde 391 tarihini gördüğünü, aynı şekilde İbn Fâris'e ait *Mucmelu'l-luga* adlı eserin bir nüshasında onun 395 yılı Safer ayında vefat ettiğine dair bir kayda rastladığını söylemektedir.⁷

1.2. İlmî Kişiliği

Sadece dil üzerinde değil diğer pek çok alanda derin bilgisi ve vukûfiyeti olan İbn Fâris, babası gibi Şâfiî fakihlerinden olup yaşadığı dönemde ehl-i hadis ekolünün imamlarından biriydi. İbn Fâris kendisiyle istişare edenlere yol gösterir, ilim meclislerinde bulunmaktan geri durmayarak fakihlerle münazara eder, münazaraya tutuştuğu bir fakihle veya kelamcıyla baş edemediğinde onları dil alanına çeker ve mağlup ederdi. Fakihleri daima dili iyi öğrenmeye teşvik eder ve lugavî meseleleri onlara izah ederdi. *Futyâ fakihî'l-'Arab* adlı eseri onun bu hususlara değindiği en önemli eserlerinden biridir. Onun, dilin korunması ve önemine dair şu

⁴ Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut, ts.), 8.

⁵ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 2/58.

⁶ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 128.

⁷ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 2/57.

sözü meşhurdur: “Kimin dil bilgisinde kusuru varsa yanılmış ve yanılmıştır.”⁸

İbn Fâris’in en önemli uğraş alanlarından biri aruz ilmi ve şiirdir. Bu ilimlere olan tutkusu o kadar ileri seviyededir ki bu nedenle o aruz ilmini bütün tabîî ilimlere, felsefe ve matematiğe yeğlemiştir. Nitekim İb Fâris’in bu konuda şöyle dediği nakledilir: “Kim aruz ilminin inceliklerini ve esrarını anlarsa sayılar, noktalar ve çizgilerden oluşan şeylerin hakikatine dair bilgiyi kendine mal etmekle övünenleri bu ilmin terbiye ettiğini anlar.”⁹

Şiire bu kadar tutkun olan İbn Fâris vezin ve kafiye uymak için dilin kurallarının esnetilmesine ise müsamaha göstermeyerek bunu yapan şairler hakkında şöyle der: “Sizi bu şekilde şiir söylemeye kim zorluyor? Elinde kılıcıyla padişah mı? Başkalarına caiz olmayan şey size nasıl caiz oluyor? Kendilerini sözün efendisi sayanların bu yaptıklarını nasıl uygun bulalım?”¹⁰

Zamanının en büyük dil bilimcilerinden biri kabul edilen İbn Fâris, çağdaşı olan kendisi gibi fakih ve muhaddislerin, i’râb konusunda eskilerin gösterdiği titizliği göstermemelerini de eleştirmiş, “biz fakih ve muhaddisleriz i’râb ne biliriz” demelerini kolaycılık olarak nitelemiş ve yaptıkları hatalar yüzünden onları azarlamaktan geri durmamıştır.¹¹

Dile bu kadar önem veren ve bu alanda kıymetli eserler kaleme alan İbn Fâris’in mensubu olduğu dil ekolünden de bahsetmek gerekir. Kadim ulema onun Kûfe dil ekolüne aidiyeti hususunda hemfikirdirler.¹² Modern dönemde de onu Kûfe ekolünün mensubu olarak gösteren çalışmalara rastlanmaktadır. Nitekim İbn Fâris’in sözlük alanında meşhur olan *Mu’cemu mekâyisi’l-luga* adlı eserinin tahkiki yapan Abdusselâm Muhammed b. Harun, İbn Fâris’in hocalarını zikrederken Sa’leb’in (ö. 291/904) ravilerinden Ebu Bekir Ahmed bin Hasan el-Hatib’in, kendisine hocalık yapmasını onun Kûfe ekolünden olmasına delili olarak göstermiştir.¹³

Meşhur bir dil âlimi olmasının yanı sıra bir fakih de olan İbn Fâris’in mezhebî mensubiyetinden bahsetmek de uygun olacaktır. Şâfiî ekolüne mensup bir fakih olarak sürdürdüğü hayatının son zamanlarında Malikî mezhebini benimsediğini söylemiş, kendisine bunun sebebi sorulunca şu cevabı vermiştir:

“Herkesin dilinde makbul, muteber bir imamdan bu Rey şehrinin yoksun olması beni ona karşı hamiyetperverliğe sevk etti. Ona olan intisabımı ikame ettim ki bu beldenin yüceliği tamam olsun. Çünkü Rey şehri zıtlıkları ve çeşitlilikleriyle mezhebî ihtilafların ve karşıt görüşlerin en çok toplandığı yerdir.”¹⁴

⁸ İbnu’l-Kiftî, *İnbâhu’r-ruvât ‘alâ enbâhi’n-nuhât*, 129.

⁹ Ebu’l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi’l-luga*, thk. Mustafa Şuveymî (Beyrut: el-Mektebetu’l-Lugaviyyetu’l-Âlemiyye, 1963), 37.

¹⁰ Ebu’l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Zemmu’l-hata’ fi’ş-şi’r*, thk. Ramazan Abduttevvâb (Kahire, 1980), 21.

¹¹ Zekî Mubârek, *en-Nesru’l-fennî fi’l-karnî’r-râbi’* (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1934), 2/36.

¹² İbnu’l-Kiftî, *İnbâhu’r-ruvât ‘alâ enbâhi’n-nuhât*, 129; Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât* (Beyrut: Neşretu’l-İslâmiyye, 1981), 7/278; Ebu’l-Fazl Celâluddîn es-Suyûtî, *Buğyetu’l-vu’ât fî tabakâti’l-lugaviyyîn ve’n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 352.

¹³ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luga*, 8.

¹⁴ Ebu’l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *Nuzhetü’l-elibbâ’ fî tabakâti’l-udebâ’*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim (Kahire, 1967), 321.

1.3. Eserleri

İbn-i Fâris başta dil alanında olmak üzere fıkıh, tefsir, şiir, siyer vb. alanlarda pek çok eser yazmıştır. Eserlerinin miktarıyla ilgili net bir sayı vermek mümkün değildir. Nitekim Abdusselâm Harun, ona ait kırk beş kitabın ismini verirken Zuheyr Abdulmuhsin es-Sultan onun altmış altı kitabının ismini zikretmiştir. İbn Fâris'in birden fazla eserini tahkik eden Ramazan Abduttevvâb'da ise bu sayı elli altı olarak belirlenmiştir. İbn Fâris'in günümüze ulaşan eserlerinden hareketle onun müellifatını lügat ilimlerine dair eserleri, edebiyata dair eserleri ve diğer ilimlere dair eserleri olmak üzere üç başlık altında toplamak mümkündür. Burada onun bütün eserlerinden uzun uzadıya bahsetmek çalışmanın maksadını aşacağından dolayı her başlık altında en önemli eserlerinden söz edilecektir.¹⁵

1.3.1. Lügat İlimlerine Dair Eserleri

- Mu'cemu-Mekâyîsi'l-Luga*: Alfabetik sistemle düzenlenen bu sözlük İbn Fâris'in en önemli eserlerinden biridir. Abdusselâm Muhammed Harun tarafından neşredilmiştir.
- Mucmelu'l-luga* (el-Mucmel fi'l-Luga): Cevherî'nin *es-Sıhah*'ı gibi sadece sahih kelimeleri toplamayı amaçlayan bir sözlüktür. Çeşitli muhakkikler tarafından birçok kez yayınlanmıştır.
- es-Sâhibî fî fikhî'l-luga*: Arap dilinin inceliklerine ve lügatle ilgili farklılıklarına dair fikhü'l-luğa (dilbilim) alanında yazılan ilk eserlerdendir. İbn Fâris "fikhü'l-luğa" tabirini kullanan ilk kişi olarak kabul edilmektedir.
- el-İtbâ' ve'l Muzâvece*: Arapçada pekiştirme amaçlı gelen kelimeleri alfabetik olarak sıralayan sözlük niteliğinde bir eserdir. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden bu eserin basımı ve içeriğiyle ilgili detaylı bilgi devam eden bölümlerde gelecektir.
- el-Muzekker ve'l-Muennes*: Mukaddimesinde müenneslik alametleri işlenen ve on bir babında çeşitli kelimelerin müennes ve müzekker durumlarının ele alındığı kitap Ramazan Abduttevvâb tarafından neşredilmiştir.

1.3.2. Edebiyata Dair Eserleri

- Ebyâtu'l-İstîşâd*: Çeşitli konularda şevahit (örnek beyitleri) içeren risale Abdusselam Harun tarafından Kahire'de neşredilmiştir.
- Zemmu'l-hata' fi's-sîr*: Eserde şairlerin vezin ve kafiyeye uymak için dil kurallarına uymayan uygulamaları eleştirilmiştir. Eser birden çok kez yayınlanmıştır.

¹⁵ Müellifin eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mucmelu'l-luga*, thk. Zuheyr Abdulmuhsin es-Sultân (Beyrut, 1984), 22-29; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, 25-37; Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Kitâbu'l-fark*, thk. Ramazan Abduttevvâb (Kahire, 1982), 23-37; Hüseyin Tural, "İbn Fâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/479-481.

1.3.3. Diğer Alanlardaki Eserleri

- a) *Hilyetu'l-fukahâ*: Fikhî terimlerin lügat anlamı ve kökeniyle ilgili izahların yapıldığı bir eserdir. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî tarafından neşredilmiştir.
- b) *Futyâ fakîhi'l-Arab*: Fakihlerin anlamakta zorlandığı bilmece (elğâz) türünde az bilinen (garîb) kelimelerin anlamlarının açıklandığı eser Hüseyin Ali Mahfûz tarafından yayınlanmıştır.

2. Arap Dilinde İtbâ' ve Muzâvece

Dil bilimciler gerek sanat gerek üslup açısından Arapçanın inceliklerine dair pek çok eser ortaya koymuşlardır. Bu üslup özelliklerinden biri de itbâ' ve muzâvecedir. İtbâ' ve muzâvece kavramları hakkında hicri III. yüzyıldan itibaren müstakil eserler telif edilmeye başlanmış, ancak bu eserlerde söz konusu kavramlar tam bir açıklıkla izah edilip sınırları ortaya konmadığından kavramlar üzerinde asgari müşterekte buluşan bir fikir birliği sağlanamamıştır. Çalışmanın bu bölümünde öncelikli olarak bu kavramların ne manalara geldiğine temas edilerek aralarındaki benzeşme ve ayrışmalar üzerinde durulmuştur.

2.1. İtbâ' ve Muzâvecenin Kavramsal Çerçevesi

2.1.1. İtbâ'

Sözü pekiştirmek ve manasını güçlendirmek için kullanılan itbâ'nın kullanımını Hz. Âdem'e dayandıranlar vardır.¹⁶ İfade şekillerinden biri olarak itbâ'nın tâbî ve metbû olmak üzere iki temel yönü bulunmaktadır. Bununla birlikte âlimler kelimenin kavramsal çerçevesini çizerken bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Örneğin Suyûtî (ö. 911/1505) bu konuyla ilgili müstakil bir bab ayırdığı *el-Muzhir fi ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ* adlı eserinde âlimlerin bu konu hakkındaki görüşlerini sıraladıktan sonra bazı tanımlara itiraz etmekte ancak kendine ait bir tanım da ortaya koymamaktadır.

İtbâ'nın tanımı ve tarifi hakkında görüşleri aktarmak gerekirse Kisâf'ye (ö. 189/805) göre itbâ'; ikinci kelimenin, manasını kuvvetlendirmesi itibariyle birinci kelimeden sonra gelmesi ve ikinci kelimenin tek başına dilde kullanılmaması olarak ifade edilmiştir. Sözelimi, *إِنَّهُ حَارٌّ يَأْتِي* cümlesinde *حَارٌّ* kelimesi hararetten gelir. *يَأْتِي* kelimesi ise itbâ'dır ve tek başına anlamı yoktur.¹⁷ Suyûtî, Tâcedddîn es-Subkî'nin (ö. 771/1370) *Minhâcu'l-vusûl* şerhinde şöyle söylediğini aktarmaktadır:

"Bazıları mana benzerliği itibariyle itbâ'da tâbî olan kelimeyi eş anlamlı görme eğilimindedir. El hak bu ikisini ayırmak lazımdır. İki müteradif kelimenin ikisi de tek bir mana ifade eder. Tâbî'in ise tek başına bir manası yoktur. Bir mana kazanabilmesi, ilkinin onun üzerine gelmesi şartına bağlıdır."¹⁸

¹⁶ Ebu'l-Fazl Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, thk. Muhammed Ahmed Cadelmevla Bek vd. (Kahire, ts.), 1/416.

¹⁷ Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, 1/415.

¹⁸ Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, 1/415.

Aynı şekilde Subkî, Âmedî'nin (ö.[?]) itbâ' aslında bir mana ifade etmez şeklindeki görüşüne itiraz ederek "Araplar bir şeyi faydasız kullanmaz; itbâ'nın kullanımını manayı tekit içindir" demiştir.¹⁹

Ebû Alî el-Kâî (ö. 356/967), *el-Emâlî* adlı eserinde itbâ' kavramını şu şekilde tanımlamıştır: İtbâ'ın iki şekli vardır. İlk türünde tâbî metbûun manasını tekit için gelir. Çünkü onun lafzı ilkinden farklıdır. İkinci türü ise tâbî olarak gelen ikinci kelimenin metbûun manasının dışında bir manası olmasıdır. Birinci türüne örnek olarak رَجُلٌ قَسِيمٌ وَبَسِيمٌ ifadesi verilebilir. Sıfat olarak gelen her iki kelime de güzel manasındadır. İkincisine örnek olarak حَسَنٌ بَسَنٌ kelimeleri verilebilir. Burada بَسَنٌ kelimesinin aslı بَسَّ şeklindedir, sonundaki nûn harfi zâiddir. Kelime, kökü itibariyle buradaki kullanımından farklı manayı ihtiva eder.²⁰

İbnü'd-Dehân (ö. 569/1174), *el-Gurre* adlı eserinde itbâ' konusunu tekit babı altında değerlendirir. Ona göre bunun delili tekit olarak gelmesinin dışında kendisine ait belirli bir manasının olmayışıdır.²¹

İtbâ' ile ilgili izahlara kısa da olsa sözlük yazarlarının teliflerinde de rastlamak mümkündür. *el-Ğâmûsu'l-muĥîĥ* müellifi Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), itbâ' kavramını açıklarken "itbâ' konuşmada örneğin حَسَنٌ بَسَنٌ demek gibidir" izahıyla yetinmiştir. *el-Ğâmûsu'l-muĥîĥ* şârihi Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) de benzer örnekler vererek farklı bir şey söylemediği görülmektedir.²² İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânu'l-'Arab* adlı ansiklopedik sözlüğünde de bu konuya dair benzer örnekler verilmiş, ancak kavram izahına girilmemiştir.²³

Osmanlı dönemi âlimlerinden Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'nin (ö. 1095/1684) *el-Kulliyât* isimli ansiklopedik eserinde itbâ'ın tanımıyla ilgili olarak tafsilatlı bilgiler bulmak mümkündür. O itbâ' kavramını şu şekilde tanımlamıştır:

"İtbâ' bir kelimenin bir kelimeyi aynı revî ve vezinde tekit ve işbâ' olarak takip etmesidir ki ikincisi tek başına konuşmada kullanılmaz. Bu takdirde iki durum ortaya çıkar: bunlardan ilki, ikinci kelimenin kendi başına bir manasının olmasıdır, tıpkı هَنِئًا مَرِيئًا terkinde olduğu gibi. İkinci durum ise kendi başına bir manasının olmamasıdır ki bu durumda ikinci kelime sözü süslemek ve manayı güçlendirmek için gelir."²⁴

İbn Fâris ise *el-İtbâ' ve'l-muzâvece* adlı eserin mukaddimesinde itbâ' kavramını şu şekilde tanımlamıştır: İtbâ' ve muzâvece iki türlü olabilir: birincisi tek revî üzerine iki kelimenin peşi sıra gelmesidir. Diğer türü ise revînin farklı olmasıdır. Bu takdirde iki durum ortaya çıkar ki bunlardan ilki, tâbî olarak gelen ikinci kelimenin bilinen bir manasının olması, ikincisi ise bu kelimenin tek başına bir mana

¹⁹ Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, 1/415.

²⁰ Ebû Alî el-Kâî, *el-Emâlî* (Beyrut, ts.), 2/208.

²¹ Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, 1/424.

²² Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Mısır, 1306), 5/287-288.

²³ Ebu'l-Fazl Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut, ts.).

²⁴ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyât* (Şam: Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısırî, 1981), 1/32.

ifade etmemesidir.²⁵

İbn Fâris'in itbâ' ve muzâvece kavramlarını birbirine paralel olarak kullandığı gözlemlenmektedir. İkisi arasındaki farklılıklara ve bu konuda yapılan itirazlara daha sonra değinilecektir.

İbn Fâris'ten önce bu konu hakkında ilk defa müstakil eser veren Ebu't-Tayyib el-Lugâvî'ye (ö.351/962) göre ise itbâ' kendi başına bir manası olmayıp tek başına kullanılmayan, metbûnun manasını güçlendirmek için gelen kelimedir. Eğer tâbî olduğu kelimenin manasını kuvvetlendirirken tek başına kullanımı mümkünse o zaman o kelime tekit olur.²⁶

İbn Fâris'in *el-İtbâ' ve'l-muzâvece* adlı kitabının tahkikini yapan Abdulvâhid Cemrân ulemanın itbâ' tanımlarının örtüştüğü ve ayrıştığı noktaları zikrettikten sonra en doğruya yakın tanımın, Kefevî tarafından getirildiğini söyledikten sonra itbâ'ı kendine göre şu şekilde tanımlar:

"İtbâ' konuşmada üslup özelliklerinden bir tür olarak iki şeye dayanır. Onlar tâbî ve metbûdur. Her iki tarafın sonundaki bir harf ve her iki tarafı eşit kılan bir vezin bulunması şartı iki tarafı birbirine bağlar. Genel durum, her iki tarafta iki isim bulunması, aralarında fasıla olmaması, ikinci kelimenin manasının olmaması bazen de kendine has manasının bulunmasıdır."²⁷

Son olarak, her ikisinin de sözü pekiştirme işlevi olduğundan dolayı itbâ' kavramı ile nahivdeki tekit kavramı arasındaki farka kısaca değinmek gerekirse, nahiv ilmine ait kavramlardan biri olan tekitte tâbî ile metbû taraflarının aynı vezinde olması gerekmezken itbâ' söz konusu olduğu zaman her iki kelimenin de aynı vezinde olması vazgeçilmez bir şarttır.²⁸

2.1.2. Muzâvece

İlk dönem sözlük yazarları muzâvece kavramını seci ve vezinde iki kelamın çift veya benzer olması, iki konuda birisi için geçerli olan şeyin diğeri ile ilgisinin bulunması şeklinde tarif etmişlerdir.²⁹ İbn Fâris'in her iki kavramı kitabına isim yapmasına rağmen kitabında itbâ' ve muzâvece kavramlarını birbirine paralelmiş gibi kullandığına, ikisi arasında net bir ayrıma gitmediğine itiraz edilmişse de³⁰ bunun tam olarak böyle olmadığı görülmektedir. Bu itirazın dayanak noktası İbn Fâris'in eserin başında itbâ' ve muzâvece kavramlarının her ikisini de içine alan bir tanımlama yapmış olmasıdır. Fakat eser incelendiğinde muzâveceye dair verdiği az sayıda örneklerin, bu itirazı yapanların muzâvece tanımına uyduğu da görülmektedir. Söz konusu itirazı haklı kılan ikinci sebep ise onun itbâ' olarak verdiği örnek-

²⁵ Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*, thk. Muhammed Edip Abdulvâhid Cemrân (Şam, 1995), 43.

²⁶ Ebu't-Tayyib el-Lugavî, *Kitâbu'l-itbâ'*, thk. İzzeddin Tenûhî (Şam: Matbû'âtu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1961), 7.

²⁷ İbn Fâris, *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*, 1995, 28.

²⁸ Nevin Karabela, "Arap Dilinde İtbâ'", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 7/14 (2003), 231.

²⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 2/55.

³⁰ Turas Hâkim Malik ez-Ziyâdî - Vâsik Gâlib Hâşim, "el-Muzâvecetu'l-lafziyye fi'l-'Arabiyye", *Mecelletu Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe* 10 (2008), 21-36.

lerin bazılarında muzâvece olarak itiraz edilmesidir.³¹ Ayrıca eserinde her bir madde için bu itbâ'dır bu muzâvecidir şeklinde bir tespiti gitmediğini de belirtmek gerekir.

Ebu't-Tayyib el-Lugavî'nin *Kitabu'l-itbâ'* adlı eserini tahkik eden İzzeddîn Tenûhî de bu iki kavram arasındaki ihtilafa ve bu iki kavramı birbirine karıştırıp yekdiğerinin yerine kullananlara cevaben şöyle der:

“مَوْزُورَاتٍ مُّؤَزَّوْرَاتٍ لِجَعْنٍ مَّأَزُورَاتٍ غَيْرِ مَأْجُورَاتٍ” şeklinde gelmesidir. Fakat ifadenin güzelliği ve kelamın insicamı bakımından ilk kelime ikinci kelimeye uymuştur. Hâlbuki itbâ'da, tâbî metbûdan sonra gelir. Bu muzâvece ile itbâ' kavramlarını karıştırmaya engel olan ilk şeydir.”³²

Farklılıklarına dair ikinci bir husus, itbâ'da olduğu gibi, ikinci kelimenin birinciye tâbî olmasına rağmen seste musiki kastıyla kullanılmış olması açısından muzâvecenin itbâ'dan ayrılmasıdır. Tıpkı لَا دَرِيْتٌ وَلَا تَلَيْتٌ Aslında bu husus muzâveceyi kullanmaya sevk eden temel amildir. Hadis-i şeriften alınan bu iki fiilin ikincisinin aslında تَلَوْتُ olması gerekirken cümlenin fonetik insicamı bakımından bu şekilde getirilmiştir. Çünkü Araplar şiirde vezne, nesirde kelimelerin ahengine ve nağmeye aşırı düşkün olduklarından dolayı kural dışı gibi gözükken bazı uygulamalar, ifadede meydana gelen tenasüp ve güzellik nedeniyle birer sanat haline dönüşebilmektedir.

İtbâ' ile muzâvecenin ayrıştığı üçüncü temel husus ise yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere muzâvecede kelimelerin yapısında meydana gelen değişikliklerdir. Bu temel değişiklikleri şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

1. Ses Değişiklikleri:

1.1. Harekelerdeki Ses Değişiklikleri: Kelime, yapısının diğer kelimeye uyması için hareke bakımından değişikliğe uğrayabilir. Örneğin اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَعُوْذُ

Hadis-i şerifindeki الْبِكِّ مِنَ النَّجْسِ الرَّجْسِ kelimesinin aslı ayette³³ geçtiği üzere نَجَسٌ şeklindedir.³⁴

1.2. Harflerdeki Ses Değişiklikleri: Bu değişiklikler kalb, ziyâde, idgamın çözümlenmesi ve hazifle meydana gelir.

a) Harfin dönüşümüne (kalb) örnek: لَا دَرِيْتٌ وَلَا تَلَيْتٌ ifadesinde vav harfi ya harfine dönüşmüştür.³⁵

b) Harf ziyâdesine örnek: Bir hadis-i şeriften iktibas edilen وَلَا بَعْلَةَ كَيْسٍ فِيْ حَجْرَةٍ cümlesinde geçen حَجْرَةٍ kelimesi dişi at manasına gelir ve kelimenin aslında tâ-i marbûta yoktur.³⁶ Kendisinden sonraki kelimeyle uyumlu

³¹ İbn Fâris, *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*, 1995, 131.

³² Lugavî, *Kitâbu'l-itbâ'*, 11.

³³ et-Tevbe 9/28.

³⁴ Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, 1/342.

³⁵ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Şihâbuddin Ebû Amr (Beyrut, 1998), 6/2290.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/784.

Bir hususa daha değinmek gerekir ki burada söz konusu edilen muzâvece lafzî muzâvecedir. Lafzî muzâvece; kelimenin yapısında meydana gelebilecek bir değişmeye bağlı olup, bedî sanatlarından olan ve “muhassinât-ı mâneviyye”den sayılan muzâveceden farklıdır. Zira o “şart ve cezada iki mana arasında eşitlik bulunması, iki mananın toplanması” şeklinde tarif edildiği üzere kelimenin yapısında bir değişikliği barındırmaz.⁴⁵ Şairin şu beyti buna örnek olarak verilebilir: [Tavîl]

إِذَا مَا بَدَتْ فَازْدَادَ مِنْهَا جَمَاهُا نَظَرْتُ لَهَا فَازْدَادَ مِنِّي غَرَامُهَا

Ortaya çıktığında güzelliği artar, ben de ona bakınca ona olan aşkı artar.

Burada şart cümlesindeki “güzelliğin artması” ile cevap cümlesindeki “aşkın artması” arasında “artmak” fiiliyle eşdeğerlik sağlanmıştır.

2.2. İtbâ' ve Muzâvece Konusunda Yazılmış Eserler

İtbâ'a dair en eski bilgilerin büyük dil bilgini Asma'nın (ö. 216/831) *Kitâbu'n-nevâdir* adlı eserinden iktibas edilmiş yazmalarda bulunduğu söylenmektedir. Suriyeli araştırmacı İzze Hasan, tespit ve tahkik ettiği Süleymaniye Kütüphanesinin Şeyhülislam Esad Efendi kitaplığında bulunan 3730 numaralı nüshadaki itbâ' örneklerini araştırmasında zikretmiş, fakat itbâ'nın muhtevasına dair bir bilgi aktarmamıştır.⁴⁶

Yine Radyuddîn es-Sâgânî'nin (ö. 650/1252) *el-'Ubâb* adlı eserinin kaynaklarından biri olarak zikrettiği Ebû Zeyd el-Ensârî Saîd b. Evs'in (ö. 215/830) *Kitâbu eymân 'aymân* isimli eseri itbâ' konusunda yazılmış en eski eserlerden biri olarak kabul edilse de eser henüz gün yüzüne çıkmış değildir.⁴⁷

Yukarıda açıklananların dışında konuyla alakalı günümüze ulaşmış en eski eser, Ebu't-Tayyib el-Lugavî'nin *Kitâbu'l-itbâ'* adlı kitabıdır. Bu eser, İzzeddin Tenûhî tarafından tahkik ve şerh edilerek 1961 yılında Şam'da neşredilmiştir. Bu konuya hasredilmiş en eski müstakil kitaplardan bir diğeri de Ebu't-Tayyib el-Lugavî'nin çağdaşı sayılabilecek İbn Fâris'in çalışmamızın da konusunu teşkil eden *el-İtbâ' ve'l-muzâvece* adlı eseridir.⁴⁸

Söz konusu eserlerin tertip yöntemlerine kısaca değinmek gerekirse Ebu't-Tayyib el-Lugavî harfleri alfabetik sistemi esas alarak baplara ayırmış ve tâbî olan kelimenin ilk harfine göre sıralama yapmıştır. İbn Fâris de aynı şekilde harfleri alfabetik sıraya göre baplara ayırmış, ancak tâbî ve metbûnun son harfini dikkate alarak bir tertibat yapmıştır. Örneğin biz سَاغِبٌ لَأَغِبُ maddesini Ebu't-Tayyib el-Lugavî'nin kitabında lam harfinde bulurken İbn-i Fâris'in eserinde bu maddeyi ba harfinde bulmaktayız.

Son olarak Suyûtî, *el-Muzhir* adlı eserinde İbn Fâris'in bu konuyla alakalı

⁴⁵ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Kahire, ts.), 2/350.

⁴⁶ İzze Hasan, *Mecelletu'l-mecma'i'l-Arabîyye* (Şam, 2008), 83.

⁴⁷ Fuat Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabi: 'ilmu'l-luga ilâ havâli sene 430 h.*, çev. 'Arafê Mustafa, c. 1 (Riyad: Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1988), 129.

⁴⁸ Karabela, “Arap Dilinde İtbâ'”, 232.

zikretmediği hususları ihtiva eden *el-İlmâ' fi'l-itbâ'* adında bir eserinden bahsetmişse de böyle bir eser elimize henüz ulaşmamıştır.⁴⁹

3. İbn Fâris'in el-İtbâ' ve'l-Muzâvece Adlı Eseri

3.1. Eserin Nüshaları ve Basımı

Eserin ilk baskısı yirmi dört sayfa olarak Alman asıllı Amerikalı müsteşrik Rodolf Brunow tarafından 1906 yılında Giessen'de yapılmıştır. Brunow esere yazdığı mukaddimede elindeki nüshayı h. 626 tarihli bir yazma eserden naklettiğini zikretmiş fakat bu naklin de m. 1889 tarihli bir baskıdan aktarıldığını ifade etmiştir. Lakin eserin tahkikini yapan Abdolvâhid Cemrân bu baskının elimize ulaşmadığını söylemektedir.⁵⁰

Eserin ikinci baskısı ilk baskısından yaklaşık kırk yıl sonra Kemâl Mustafa tarafından 1947 yılında Kahire'de tahkikli olarak yapılmıştır. Nâşir bu eseri yukarıdaki baskıya ilaveten şu an Mısır'da Dâru'l-Kutub'da bulunan h. 711 tarihli bir yazma esere dayanarak yaptığını söylemektedir.⁵¹

Eserin ikinci tahkikli basımı Muhammed Edib Abdolvâhid Cemrân tarafından 1995 yılında Şam'da yapılmıştır. Cemrân öncelikle eserin Kemâl Mustafa tahkikli baskısını gördüğünü ve eserde bulunduğu pek çok yanlış üzerine eserin yeniden tahkikine karar verdiğini söylemektedir. Eserin tahkikini yapmadan önce Brockelmann'ın işaret ettiği Mısır'daki bir nüshadan hareketle Dublin şehrinde h. 627 tarihli bir nüshaya ulaştığını ve eserin incelemesini yaptıktan sonra tas tamam olarak 28 sayfa gördüğü bu nüshayı esas alıp eserin tahkikli neşrini yaptığını zikretmektedir.⁵²

3.2. Eserin Tanıtımı

İbn Fâris yukarıda da zikri geçtiği üzere eserini harflerin baplara taksimi esası üzerine kaleme almış, madde başlıklarını ise tâbî ve metbûun son harfini dik-kate alarak yaptığı tertibe göre belirlemiştir. Musannif bap tertibini ba harfiyle başlatmış vav, ya, elif ve hemzeyi bir bap olarak kitabın sonuna koymuştur.

Bu çalışmada esas alınan baskının muhakkiki Abdolvâhid Cemrân, eseri tahkik ederken şu adımları takip etmiştir:

1. Muhakkik İrlanda'nın başkenti Dublin'de bulunduğu nüshayı esas almıştır.
2. Muhakkik önceki nüshayla kendi esas aldığı nüsha arasındaki ihtilaf ve farklara dipnotlarda işaret etmiş, iki nüshada da tespit ettiği tahrifat, yanlış yazım ve kelime ilavelerini köşeli parantez içerisinde tashih ederek dipnotta göstermiştir. Muhakkik, nadir de olsa yarım kalmış yerlerde sözün tam olması için esas metin üzerinde bazı ilaveler yaptığını,

⁴⁹ Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, 1/414.

⁵⁰ İbn Fâris, *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*, 1995, 32.

⁵¹ Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*, thk. Kemâl Mustafa (Kahire, 1947), 4.

⁵² İbn Fâris, *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*, 1995, 34.

- bunları da köşeli parantez içinde gösterdiğini zikretmiştir.
3. Muhakkik eserde zikredilen şevahit olarak zikredilen hadis-i şerif, nesir, şiir ve deyişlerin tahrîcini yapmış, bunların kaynaklarını tespit ederek dipnotta göstermiştir.
 4. Muhakkik bap başlıkları altındaki maddelerin her birine köşeli parantez içerisinde gösterdiği rakamlar vermiştir. Muhakkikin eserin sonunda tespit ettiği madde sayısı toplam 334'tür.
 5. Muhakkik esas aldığı nüshadaki sayfa sonlarını numaralandırmıştır.
 6. Muhakkik metinde zikredilen meşhur şair, dilci ve nahivciler hakkındaki biyografik bilgileri kaynaklarını göstererek aktarmıştır.
 7. Muhakkik, musannifin izah etmediği bazı maddeleri açıklamış, bu açıklamaların dayandığı kaynakları da dipnotta göstererek belirtmiştir. Bazen de musannifin cari sözlüklerde karşılığı olmayan ve bu nedenle de tek kaldığı bazı izahlarına muhalefet etmiştir.⁵³
 8. Muhakkik, musannifin itbâ' olarak eserine aldığı maddeleri dilcilerin kabul ettiği esaslara göre itbâ'a dâhil olmayanları (örneğin tekit gibi) tespit ederek ihtilaflı maddelere işaret etmiştir.

3.3. Eserde Geçen Bazı İtbâ' Örnekleri

İbn Fâris eserinde şiir, mesel vb. edebi türler içerisinde geçen ve hadislerde zikredilenlerin yanı sıra diğer bazı itbâ' örnekleri de zikretmiştir. Müellif ilgili örneklerde itbâ' olarak gelen ikinci kelimenin kendine has manasının bulunup bulunmadığına dair herhangi bir açıklama getirmemiş, genelde terkiplerin manasına dair açıklayıcı kısa bilgilerle yetinmiştir. Bazen de her iki kelimenin sözlük anlamlarını ayrı ayrı vermiştir. Eserde verilen örnekler çoğu zaman "şair şöyle demiştir" veya şöyle denir" şeklinde kaynak gösterilmeksizin belirtilmiştir. Muhakkikin ise bu kullanımların manasını dipnotta daha detaylı bir şekilde vererek izahatı zenginleştirdiği görülmektedir. Muhakkikin bir diğer önemli katkısı aşağıda itbâ' örneklerinde olduğu gibi İbn Fâris'in verdiği örneklerin kaynağını göstermesidir. Eserde geçen bazı itbâ' örneklerini hadis, şiir ve mesele birer örnek teşkil etmesi açısından şu şekilde göstermek mümkündür:

Hadis-i şerifte geçen itbâ' örneği:

مَا لِي أَرَاكَ لَفًا بَعًا

*Sana ne oluyor da seni bu kadar konuşurken buluyorum.*⁵⁴

Hadisteki itbâ' örneği İbn Fâris'in eserinde رَبُّ لَقَى بَقْ şeklinde verilmiştir. Müellif ikilemenin "çok konuşan" manasına geldiğini belirtmekle yetinmiş, kelimeleri ayrı ayrı ele almamıştır.⁵⁵ Sözlüklere bakıldığında رَبُّ لَقَى kelimesinin her ikisinin de çok konuşan manasına gelen bir sıfat olarak anlamlı birer kelime olduğu görül-

⁵³ İbn Fâris, *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*, 1995, 34-35.

⁵⁴ Ebu'l-Fazl Celâlüddin es-Suyûtî, *Câmi'u'l-ehâdis* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 5/180.

⁵⁵ İbn Fâris, *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*, 109.

mektedir.⁵⁶

Şiirde geçen itbâ' örneği: [Mütekârib]

سَلِيخٌ مَلِيخٌ كَلَحِمٍ الْحَوَارِ فَلَا أَنْتَ حُلُوٌّ وَلَا أَنْتَ مُرٌّ

Deve yavrusunun eti gibi yavansın, ne acısın ne tatlı.

İbn Fâris'in سَلِيخٌ مَلِيخٌ ikilemesine dair "tadı yok" şeklinde kısa bir bilgi verdiği görülmektedir.⁵⁷ İkilemenin sözlük anlamları, beytin kime ait olduğu, kaynakları muhakkik tarafından dipnotta detaylı bir şekilde verilmiştir. İkilemeyi meydana getiren kelimeler eş anlamlı olup "tadı yavan" şeklinde tercüme edilebilecek bir manayı karşılamaktadır.

Meselde geçen itbâ' örneği:

أَنَا تَمِيحٌ وَأَنْتَ مَمِيحٌ فَكَيْفَ نَتَمِيحُ

Ben hiddetliyim sen sulu gözlü, peki nasıl anlaşıcağız?

Müellifin yukarıdaki atasözünde geçen تَمِيحٌ مَمِيحٌ kelimelerinin anlamlarını bu sefer ayrı ayrı verdiği görülmektedir. تَمِيحٌ kelimesi öfke dolu olarak açıklanırken مَمِيحٌ ise çok ağlayan olarak ifade edilmiştir.⁵⁸

Eserde zikredilen bazı itbâ' örnekleri şunlardır:

Tablo 1. Bazı İtbâ' Terkipleri

İfadenin Türkçesi	İfadenin Aslı
Cimri	شَحِيحٌ نَحِيحٌ
Yoldan Çıkmış	ضَالٌّ تَالٌّ
Pişman	نَادِمٌ سَادِمٌ
Mahir	حَادِقٌ بَادِقٌ
Kötü	عَمْرِيَّتٌ نَفْرِيَّتٌ
Geveze	لَقَالِقٌ بَقْبَاقٌ

3.4. Eserde Geçen Bazı Muzâvece Örnekleri

İbn Fâris eserinde muzâvece terkiplerini örneklendirmek için şiir, mesel vb.

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 10:23, 332.

⁵⁷ İbn Fâris, *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*, 61.

⁵⁸ İbn Fâris, *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*, 109.

edebi türlerden ve hadis-i şeriflerden yararlanmıştır. Bunların haricinde içerisinde muzâveceye örnek teşkil eden bazı diğer ifadeler de zikretmiştir. Bunlar şu şekilde örneklendirilebilir:

Hadis-i şerifte geçen muzâvece örneği:

نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْخَوْرِ بَعْدَ الْكَوْرِ

*İmandan sonra küfre düşmekten Allah'a sığınırız.*⁵⁹

İbn Fâris hadiste geçen الحور kelimesini noksanlık, كور kelimesini deve topluluğu olarak izah etmiş, bir bütün olarak terkinin ne manaya geldiğine ise değinmemiştir. Yukarıdaki anlamına ilaveten muhakkikin dipnotta da belirttiği üzere terkîp, nime-tin artışından sonra eksilme veya işlerin rayına girdikten sonra bozulması anlamlarına da gelmektedir.⁶⁰

Şiirde geçen muzâvece örneği: [Mutekârib]

فَيْحٌ بِوَيْحِي نَعْتُ الْفَتَاةِ إِمَا إِبْتِهَارًا وَإِمَا ابْتِهَارًا

Bilsem de bilmesem de o kızın tasvirini yapmak yakışmaz bana.

Müellif bu örnekte beytin Kümeyt'e (ö. 126/744) ait olduğunu belirtmiştir. Beyitte geçen ابتهار kelimesini tecrübeyle konuşmak, ابتيار kelimesini bilmeden konuşmak olarak açıklamıştır. Muhakkik ise ابتهار kelimesinin sözlükte yalan bir iddiada bulunmak manasına geldiğini, kelimenin aslının birisinin kuyusunu kazmak anlamında ابتأر olduğunu söylemektedir.⁶¹

Meselde geçen muzâvece örneği:

الْعُتُقُ بَعْدَ التُّوقِ

Deve yavrusundan sonra keçi yavrusu ha? (Attan inip eşeğe binmek).

Müellif, terkinin bolluktan sonra azla yetinmek şeklinde izah etmiştir. Muhakkik de Araplarda deve çobanlığı yapmanın muteber bir iş olduğunu, deve çobanlığını bırakıp keçi gütmene ise hakir bir meslek olduğunu belirterek terkinin ifade ettiği manayı daha da açmıştır.⁶²

Eserde zikredilen bazı muzâvece örnekleri şunlardır:

Tablo 2. Bazı Muzâvece Örnekleri

İfadenin Türkçesi	İfadenin Aslı
Yaşlananın ateşi söner.	مَنْ شَاخَ بَاخَ

⁵⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî* (Kahire: el-Matba'atu'l-Mısıriyye, 1349), 9/111.

⁶⁰ İbn Fâris, *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*, 77.

⁶¹ İbn Fâris, *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*, 72.

⁶² İbn Fâris, *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*, 110.

Sana zırnık koklatmam.	لَا أَهَاتِيكَ وَلَا أُؤَاتِيكَ
Ferahlıktan sonra darlığa düşmekten Allah'a sığınırız.	تَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الرَّحِّ بَعْدَ الْفَرَحِ
Bir güldürür bir ağlatır.	هُوَ جِيئُشْ مَرَّةً وَعَيْشُ مَرَّةً
Güle güle kullan.	حَيَّاهُ اللَّهُ وَبَيَّاهُ

Sonuç

Ahmed b. Fâris İslâmî ilimlerdeki hâkimiyeti ve engin bilgisiyle pek çok ilim dalında söz sahibi bir âlim olmasına rağmen öne çıkan ve sahasında çığır açan eserleri genellikle dil alanında yapmış olduğu çalışmalarınıdır.

Başta sözlük yazarlığı olmak üzere sarf, nahiv, belagat ve fıkhu'l-luga gibi Arapçanın hemen hemen her alt bilim dalında orijinal eserler telif etmiş olan İbn Fâris'in *el-İtba' ve'l muzâvece* adlı eseri, sahasında yapılmış en eski çalışmalardan olması dolayısıyla büyük bir kıymeti haiz olmuştur. Zira bu eser Arap dilinde söze kuvvet, telaffuza insicam katması hasebiyle başvurulmuş, hadis-i şeriflerde mesellerde, şiirler ve nesirlerde geçen ikilemeleri bir sözlük tertibiyle aktarmış, okuyucunun istifadesine sunmuştur. İbn Fâris'in çağdaşı sayılabilecek Ebu't-Tayyib el-Lugavî'nin aynı adı taşıyan eseriyle birlikte söz konusu eseri kendisinden sonra bu alanda yapılan çalışmaların temel referans noktası kabul edilmiş ve bu çalışmalara ışık tutmasıyla sahasında önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Eserin girişinde itbâ' ve muzâvece kavramları üzerine yapılan kısa izahlar bu kavramların benzeşen ve ayrışan yönlerini tam olarak ortaya çıkarmasa da eserde itbâ' ve muzâveceye dair verilen örnekler bu iki kavram arasında daha sonraları ortaya konan birtakım farklılıklara işaret eder niteliktedir.

İtbâ' bir kelimenin bir kelimeyi araya başka bir kelime girmeksizin aynı revî ve vezinde tekit ve işbâ' olarak takip etmesi olarak açıklamak mümkündür. Müzâvece; aynı şekilde manaya kuvvet, ve lafza insicam katan, ancak tâbi' ve metbûun arasına başka bir kelimenin girdiği, bazen tâbi' ve metbu'un yerlerinin değiştiği, tabi'in sarf açısından değişikliklere uğrayabildiği ikilemeler şeklinde tarif edilebilir.

Telif ettiği kıymetli eserlerle Arap dili, edebiyatı ve belagatinin öncü şahsiyetlerinden biri olan ve bu alanda çalışma yapan araştırmacılara bolca malzeme sunan İbn Fâris, şüphesiz bu hususiyetini ileride ortaya konacak çalışmalarda da devam ettirecek ve Arapçanın parlayan bir feneri olarak bu alanda yapılacak çalışmalara geçmişte olduğu gibi gelecekte de yön verecektir.

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

- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdulhâlim en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1956.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Şihâbuddin Ebû Amr. Beyrut, 1998.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn. *Nuzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-udebâ'*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kahire, 1967.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-udebâ'*. Beyrut: Muessesetu'l-Maârif, 1999.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhirü'l-belâga*. Beyrut, 1994.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*. thk. Kemâl Mustafa. Kahire, 1947.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *el-İtbâ' ve'l-muzâvece*. thk. Muhammed Edip Abdulvâhid Cemrân. Şam, 1995.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga*. thk. Mustafa Şuveymî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Lugaviyyetu'l-Âlemiyye, 1963.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Kitâbu'l-fark*. thk. Ramazan Abduttevvâb. Kahire, 1982.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mucmelu'l-luga*. thk. Zuheyr Abdulmuhsin es-Sultân. Beyrut, 1984.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Zemmu'l-hata' fi'ş-şir*. thk. Ramazan Abduttevvâb. Kahire, 1980.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut, ts.
- İbnu'l-Kiftî, Ebu'l-Hasen Cemâluddîn. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950.
- İzze Hasan. *Mecelletu'l-mecma'i'l-'Arabiyye*. Şam, 2008.
- Kâlî, Ebû Alî. *el-Emâlî*. Beyrut, ts.
- Karabela, Nevin. "Arap Dilinde İtbâ'". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 7/14 (2003), 229-236.
- Kazvîni, el-Hatîb. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. Kahire, ts.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Kulliyât*. Şam: Adnân Dervîş - Muhammed el-Misrî, 1981.
- Lugavî, Ebu't-Tayyib. *Kitâbu'l-itbâ'*. thk. İzzeddîn Tenûhî. Şam: Matbû'âtu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1961.
- Mubârek, Zekî. *en-Nesru'l-fenni fî'l-karni'r-râbi'*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1934.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. Kahire: el-Matba'atu'l-Misriyye, 1349.
- Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrut: Neşretu'l-İslâmiyye, 1981.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-turâsi'l-'arabi: 'ilmu'l-luga ilâ havâli sene 430 h.* çeviren 'Arafe Mustafa. Riyad: Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1988.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn. *Câmi'u'l-ehâdis*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn. *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*. thk. Muhammed Ahmed Cadelmevla Bek vd. Kahire, ts.
- Tural, Hüseyin. "İbn Fâris". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/479-481. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Mısır, 1306.
- Ziyâdî, Turas Hâkim Malik - Hâşim, Vâsık Gâlib. "el-Muzâvecetu'l-lafziyye fî'l-'Arabiyye". *Mecelletu Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe* 10 (2008), 21-36.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2023

Bahreyn Beldelerinde Ufûrler Emirliği

Ufurid Emirate in The Towns Of Bahrain

Yasin Kurnaz 

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatlar Anabilim Dalı

Assist. Prof., Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Science, Departman of Islamic History and Arts

Niğde/ Türkiye

yasinkurnaz@windowslive.com <https://orcid.org/0000-0001-5930-8382>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1356804

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 07/09/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 10/12/2023

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2023

Cite as / Atıf: Kurnaz, Yasin. "Bahreyn Beldelerinde Ufûrler Emirliği". *Marife* 23/2 (2023) 593-616. <https://doi.org/10.33420/marife.1356804>

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."

e-ISSN: 2630-5550

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

Bahreyn Beldelerinde Uşfûrler Emîrliği

Özet

Bahreyn, İslâmîyet'in yayılmaya başladığı dönemlerde önem kazanmıştır. İsmi Zenc hareketi ve Karmatîlerle ön plana çıkan Bahreyn, daha sonra altı asır kadar tarihten silinmiş gibidir. Oysa burada Uşfûrler Emîrliği gibi bazı siyasi oluşumlar hayat bulmuştur. Kaynaklarda Bahreyn beldeleri olarak geçen Evâl Adası, Lahsâ ve Katif şehirleri başta olmak üzere bölgede yaşanan siyasi hadiseler araştırılmak üzere beklemektedir. Çalışmamızın konusu olan Uşfûrler, Benî Âmir kabilesinden gelmektedir. Benî Âmir bölgeye sonradan yerleşmiş olup buradaki Karmatîlerle gerçekleştirdikleri askerî anlaşmalarla bölgede güçlenmiştir. Çevresindeki birçok kabilenin aksine Karmatîlerle olan olumlu münasebeti neredeyse hiç bozulmamıştır. Uşfûrler, Karmatîlerin Uyûniler tarafından yıkılmasından sonra Uyûnilerle de askerî anlaşmalar imzalamak istemiştir. Uyûniler güçlü oldukları dönemde bu teklife mesafeli yaklaşırsa da zayıflamaya başladıklarında Uşfûrlerle anlaşmaya mecbur kalmışlardır. Uşfûrlerin Uyûniler karşısındaki bu başarısı kendi emîrliklerini kurmak için belki de en büyük adımdır. Uyûnileri yıkmayı başaran Uşfûrler hızla genişleyerek bölgede kimi zaman tam bağımsız kimi zaman özerk olmak üzere yaklaşık 150 yıl söz sahibi olmuştur. Basra Körfezi'nden Hindistan'a uzanan deniz ticareti, çevrelerindeki siyasi gelişmelerin en önemli sebebidir. Arap denizleri ve Hint Okyanusu arasındaki ticaret yollarına hükmetmek hem Uşfûrlerin hem de çevresindeki siyasi yönetimlerin en önemli gayesi olmuştur. Denize mesafeli olan Moğollar dahi bölgede söz sahibi olmak için gemi inşa ettirmiş hatta zaman zaman Uşfûrlerin gemilerine ve tebasasına el koymuştur. Uşfûrlerin bölgede hâkim güçlerden olan Hürmüz Emîrliği, Moğollar, Memlûkler başta olmak üzere diğer tüm emîrliklere ve devletlere karşı takip ettikleri politikaları, genel itibarıyla ekonomik çıkarları korumak ve hayatîyetlerini devam ettirmek olmuştur. Bunu, hac ve ticaret yollarını kontrol edebilme güçlerini çevrelerindeki siyasi yapılara karşı en büyük koz olarak kullanarak gerçekleştirmişlerdir. Ancak çevredeki siyasi oluşumların, kimi zaman doğrudan kimi zaman özerk olarak yönetimleri atında kendi varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bunların içerisinde başta Hürmüz Emîrliği olmak üzere Salgurlular, Moğollar, Memlûkler, Tayyibilerin isimleri geçmektedir. Önce Hürmüz Emîrliği'nin yönetimi altına giren Uşfûrler yaklaşık 20 yıl bu emîrliğe bağlı olarak varlıklarını devam ettirmeyi başarmıştır. Ardından bölgede etkisini iyiden iyiye hissettiren Moğollarla temasta olan Uşfûrler, Moğollara karşı güvensizliklerinden dolayı Memlûklerle iyi ilişkiler kurmuşlardır. Dostane ilişkiler Memlûklü Sultanı Baybars'ın vefatından sonra bozulmuştur. İlerleyen dönemlerde Memlûkler bölgedeki ticaretlerinin tehlikeye girdiğini görünce aralarında Uşfûrlerin de olduğu bölge yönetimlerine iyi niyet mektubu göndermiştir. Böylece Uşfûrlerle Memlûklerin arası yeniden düzelmiştir. Uşfûrler bir yandan Moğollarla aralarında düşmanlık olan Memlûklü Sultanı Baybars'la iyi geçinirken diğer yandan da sınırları Yemen'e kadar dayanan Zafâr'daki Habûzîlerle dostane ilişkiler kurmuştur. Ancak kendi aralarındaki çekişmeler Tayyibilerin Bahreyn adalarını, Lahsâ ve Katifi ele geçirmelerine neden olmuştur. 7/13. asrın başlarında bölgede hâkimiyetini arttıran Tayyibiler, Uşfûrî Emîrliği'ni bir süre yönetimleri altına almış ve onlarla yaptıkları anlaşmalar gereği belli ödemeler karşılığında ihtiyaç duydukları anlarda Uşfûrleri askerî alanda kullanmışlardır. Körfez'deki deniz ticareti gelirlerini Tayyibilere bırakan Uşfûrler bir süre daha hayatîyetlerini korumuştur. Uşfûrî idarecilerin uyumlu çalışması ilerleyen yıllarda yerini çatışmalara bırakmıştır. Uşfûrî ailesinde yönetimi ele geçirmek isteyen bireylerin iktidar hırslarının, dış güçlerden yardım talep edecek düzeye gelmesi emîrliğin yıkılışını hızlandırmıştır. Uşfûrler Emîrliği'nin Bahreyn'deki iktidarını araştırdığımız çalışmamızda konu hakkındaki bilgilerin sınırlı olması ve var olan bilgilerin kaynaklarda dağınık hâlde bulunması en zorlandığımız kısımdır. Çalışmamız Uşfûrler Emîrliği'nin siyasi tarihine ışık tutmayı 7-8/13-14. asırlar arasında Bahreyn beldelerindeki kapalılığı nispeten gidermeyi ve daha kapsamlı yapılacak sonraki çalışmaların önünü açmayı hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Bahreyn, Uşfûrler Emîrliği, Benî Âmir, Lahsâ

Uşfurid Emirate in The Towns Of Bahrain

Summary

Bahrain gained prominence in the period when the spread of Islam began. Bahrain, whose name came to the forefront with the Zanji Movement and the Qarmatians, seems to have been got out of existence for about six centuries. However, some political formations, such as the Uşfurid Emirate, emerged here. Political events in the region, especially the island of Eval, Al-ahsa, and Qatif cities, referred to as Bahrain towns in the sources, are waiting to be investigated. The Uşfurids, the subject of our study, come from the Bani 'Amir tribe. Bani 'Amir settled in the region later and gained strength in the region with

the military agreements they made with the Qarmatians here. Unlike many tribes around him, its positive relationship with the Qarmatians was almost never broken. The Usfurids wanted to sign military agreements with the Uyunites after the defeat of the Qarmatians by the Uyunid Dynasty. Although the Uyunid Dynasty kept distant from this proposal when they were strong in the early times, they were forced to sign this agreement with the Usfurids when they started to weaken. The success of the Usfurids against the Uyunid Dynasty was perhaps the biggest step towards establishing their own emirate. The Usfurids, who succeeded in overthrowing the Uyunid Dynasty, expanded rapidly and had a voice in the region for about 150 years, sometimes being completely independent and sometimes autonomous. Maritime trade from the Persian Gulf to India is the most significant reason for the political developments in their environment. The project of commanding the trade routes between the Arabian Seas and the Indian Ocean has been the principal goal of both the Usfurids and the political administrations around them. Even the Mongols, who were far from the sea, had ships built to have a voice in the region and even seized the ships and subjects of the Usfurids from time to time. The policies followed by the Usfurids against all other emirates and states, especially the Kingdom of Ormus, Mongols, and Mamluks, which were the sovereign powers in the region, were generally about protecting their economic interests and maintaining their lives. They realized this by using their power to control the pilgrimage and trade routes as the biggest trump card against the political structures around them. However, they continued their existence under the control of the surrounding political formations, sometimes directly and sometimes autonomously. Among them, the names of the Salgurlus, Mongols, Mamluks, and Tayyibies, especially the Kingdom of Ormus, are mentioned. The Usfurids, who first entered under the rule of the Kingdom of Ormus, could be able to continue their existence here for about 20 years, depending on the Hormuz Emirate. The Usfurids, who were in contact with the Mongols, who later felt their influence in the region, established good relations with the Mamluks due to their distrust of the Mongols. Their amicable relationship with the Mamluks was broken after the death of the Baybars, the Mamluk Sultan. Later on, when the Mamluks saw that their trade in the region was endangered, they sent a letter of good faith to the regional administrations, including the Usfurids. Thus, the relationship between Usfurids and Mamluks was promoted again. While the Usfurids got along well with the Mamluk Sultan Baybars, who were hostile to the Mongols, on the other hand, they established friendly relations with the Habûzîs in Zafar, whose borders extended to Yemen. However, the conflicts among themselves led the Tayyibis to seize the Bahrain Islands, Al-ahsa, and Qatif. Tayyibis, who increased their dominance in the region at the beginning of the 7th/13th century, took the Usfurid Emirate under their rule for a while and used the Usfurids in the military field when they needed it, in return for certain payments, in accordance with the agreements they made with them. The Usfurids, who left the maritime trade revenues in the Gulf to the Tayyibis, maintained their existence for a while. The coordination of the Usfurid administrators gave way to conflicts in the following years. Since the power-hungry individuals who wanted to seize the administration of the Usfurid family reached the level of appealing for help from foreign powers, the collapse of the emirate accelerated. In our study, in which we investigated the power of the Usfurid Emirate in Bahrain, the limited information on the subject and the scattered information in the sources were the most difficult part of our study. Our study aims to shed light on the political history of the Usfurid Emirate, to partly remove the hiddenness in the towns of Bahrain between the 7-8/13-14 centuries, and to pave the way for more comprehensive studies.

Keywords: History of Islam, Bahrain, Usfurid Emirate, Bani 'Âmir, Al-ahsa.

Giriş

Bahreyn tarihi, sanıldığının aksine çok köklü bir yöne sahip olup bugünkü devlet sınırlarından çok daha geniş bir bölgeyi kapsayan birçok emîrlîğin siyasi hayatına şahit olmuştur. Kuveyt'teki tarihî Kâzım şehriden Uman'a kadar uzanan kıyı şeridinde ve buradaki adalara hükmeden emîrlîkler yaşamıştır. Siyasi hadiselerin, iç çekişmelerin eksik olmadığı bu emîrlîkler, çevredeki komşu devletlerle de iletişim hâlinindedir. Ancak tüm bunlar, kaynakların eksikliği nedeniyle şimdiye kadar ülkemizde gün yüzüne çıkma imkânı bulamamış ve yaklaşık 600 yıllık Bahreyn tarihi akademik çalışmalarda ihmal edilmiştir. Usfûriler Emîrlîği tarihi, günümüzde

her geçen gün yetkinliği daha da artan genelde Körfez ülkeleri özelde ise Bahreyn tarihi açısından önemlidir.

600 yıllık tarihî malumatın kapalı kalması, bölgedeki Arapların siyasi hadiselerde etkisinin olmadığı kanaatine neden olmaktadır. Oysa öteden beri burada yaşayan çeşitli Arap kabilelerin bölgenin siyasi hayatında başaktör olduğuna dair veriler sıralandığında bölge tarihinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği ortaya çıkacaktır.

Usfûrîler Emîrliği'ne bugünkü Bahreyn'in bulunduğu Evâl Adası ve Suudi Arabistan'ın sınırlarındaki Arap Yarımadası'nın doğusunda, Basra Körfezi kıyısında yer alan Lahsâ ve Katîf şehirleri ev sahipliği yapmıştır. Lahsâ ve Katîf her ne kadar Suudî Arabistan sınırları içerisinde olsa da kaynaklarda Bahreyn tarihine ait olarak anılmaktadır. Ayrıca günümüzde Bahreyn olarak bildiğimiz devletin yer aldığı adaya yukarı da belirttiğimiz üzere Evâl Adası dendiği ve bu adanın da Usfûrîler Emîrliği sınırları içerisinde önemli yerleşim yerlerinden biri olduğu görülmektedir. Usfûrîler, Benî Âmir kabilesindedir. Nitekim 648-652/1250-1254 ve 666/1267 yıllarında bölgeye iki kez seyahat etmiş olan İbn Saîd el-Mağribî, Benî Âmir kabilesinin sınırlarını Yemâme ve Katîf arası olarak belirtmiş, Benî Âmir'i Yemâme ve Bahreyn Arapları olarak tanımlamıştır.¹

Burada bir konuya daha dikkat çekilmelidir. Yukarıda ismi geçen Lahsâ, Arapça kaynaklarda ve Arapça çalışmalarda Ahsâ olarak geçerken hem Osmanlıca kaynaklarda hem de *TDV İslam Ansiklopedisi*'nde Lahsâ olarak zapt edilmiştir.² Çalışmamızda *TDV İslam Ansiklopedisi*'ndeki tercihe uyularak ilgili şehrin ismi Lahsâ olarak kullanılmıştır.

1. Benî Âmir Kabilesi Tarihine Kısa Bir Bakış

Benî Âmir'in nesebi Âmir b. Ukayl b. Ka'b b. Rebîa b. Âmir b. Sa'saa'dır. Benî Ubâde, Benî Müntefik ve Benî Hafâce, Benî Âmir'le birlikte Benî Ukayl'den gelen diğer kollarıdır. Yerleşim yerleri Irak ve Bahreyn'dir. Benî Âmir'in kendisinden geldiği Ukayl b. Ka'b, Güney Arabistan'da yaşarken Arap Yarımadası'nın ortalarına Mekke-Riyad yolunda Türece Vadisi ve Renye şehri bölgelerine yerleşmiştir. Daha sonra Ka'b b. Rebîa b. Âmir özellikle Riyad'ın batısındaki dağlık bölgelerden göç etmiştir. Büyük bir kısmı göçebe olarak yaşayan kabile, geçimini hayvancılıkla sağlamıştır. Abbâsîlerin ilk yıllarında ise Benî Âmir'in kollarından çoğu çeşitli yerlere dağılmıştır. Doğu Arabistan Karmatîlerinin seferleri, Benî Âmir'in yanı sıra Hafâce, Ukayl, Müntefik kabilelerinin Irak ve Bahreyn beldelerine gitmesine neden olmuştur.³

Benî Âmir 3/9. asrın sonlarında Bahreyn beldelerine göç edip bölge insanıy-

¹ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ İbn Saîd el-Mağribî, *Kitâbü'l-coğrafyâ* (Beyrut, 1970), 17, 131.

² Mustafa Bilge, "Lahsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/59-60.

³ Mustafa Fayda, "Benî Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/66-67. Abdüllatif en-Nâsır Humeydân, "İmâretü'l-'Uşfûriyyîn ve Devruha's-Siyâsi fî târihi Şarki'l-Cezîretü'l-Arabîyye", *Mecelletü'l-Külliyyetü'l-Âdâb* 15 (1979), 71-72.

la bağ kurmayı başarmış⁴ ve orada Bekir b. Vâil, Temîm, Abdülkays, Müslim gibi pek çok kabileyle birlikte yaşamıştır. Onlardan Benî Abdülkays ve Benî Müslim, en çok ilişki kurdukları kabilelerdir.⁵ İbnü'l-Esîr'in 286/899 yılındaki olayları zikrettiği bölümde Bahreyn Karmatîlerinin bölgenin bazı yerli kabilelerinden destek aldığı aktarmasından anlaşıldığı üzere iki taraf bir anlaşma imzalamıştır. İbn Haldûn da 4/10. yy.ın başlarında Benî Süleym ve Benî Ukayl'in tamamının Bahreyn Karmatîleriyle ittifak üzere olduğunu bildirmiştir. Karmatîlerle Benî Âmir arasındaki ilişki harplerde ücreti mukabilinde alınacak askerî hizmetten ibarettir.⁶ Bahreyn Karmatîlerinin gerçekleştirdiği her saldırı⁷ Benî Ukayl ile Karmatîlerin dostluk ilişkilerini derinleştirmiştir.

Aynı asırlarda Benî Âmir'le aynı koldan gelen Hafâce, Fırat civarında;⁸ 378/988 ve yakın senelerde Müntefik, Basra civarında çeşitli siyasi hadiselerde anılmıştır.⁹ Yine Benî Ubâde ve Benî Ukayl ise Musul ve çevresinde 380/990 yılında kendi emîrliklerini kurmayı başarmış, daha sonraki siyasi gelişmelerin akabinde tekrar Vâsıt-Kûfe arasına gelerek Benî Müntefik'le birlikte yaşamışlardır.¹⁰

4/10. yy.da Şam topraklarında yaşayan Benî Hilal b. Âmir b. Sa'saa ve Benî Süleym, dönemin Fatımî halifesinin Şam'daki Karmatî hâkimiyetine son vermek için gerçekleştirdiği askerî müdahalesi sonucu bölgede etkinliklerini yitirerek Şam'ı terk etmek zorunda kalmışlardır.¹¹ Bu kabilelerin Bahreyn'e yerleşmesi 5/11. asra rastlamıştır. Bahreyn'de Karmatîlerin gücünü kaybettikleri bu dönemde, Benî Âmir ve Benî Abdülkays iş birliği yaparak Benî Süleym'i Bahreyn'den çıkarmışlardır. Benî Süleym'le birlikte Benî Müntefik'in bir kısmı şehri terk edip Tunus'a yerleşmiştir. Benî Müntefik'in diğer kısmı Basra civarına göç etmiştir. Zira İbn Haldûn, Benî Âmir'in yerleşim sınırlarını aktarırken Basra'nın güneyinde yaşadıklarını ve Benî Müntefik'e komşu olduklarını ifade etmiştir.¹² Kanaatimizce Benî Âmir toprakları, ilk zamanlar Bahreyn-Basra'nın taşra bölgeleri arasıyken zamanla Bahreyn'i ele geçirdikten sonra sınırları Basra'daki Benî Müntefik'e kadar dayan-

⁴ Geniş bilgi için bk. Hasan b. Abdullah el-İsfahânî, *Bilâdü'l-'Arab*, nşr. Hamed el-Câsir - Sâlih el-Ali (Riyad: Dârü'l-Yemâme, 1388), 3-11; G. Rentz, "al-kaṭīf", *The Encyclopaedia of Islam (new edition)* (Leiden, 1954-2002), 4/763-765; Mustafa Bilge, "Katîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/44-45.

⁵ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Ya'küb Hemdânî, *Şifatu Cezireti'l-'Arab* (Leiden: Matbaaatü'l-Beril, 1884), 135-137, 169.

⁶ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1997), 6/504; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-'İber (Kitâbu Tercemâni'l-'İber) ve'divânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fi'eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevi's-sulṭâni'l-ekber*, thk. Halil Şehhâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 4/197, 6/16, 40.

⁷ Karmatî saldırılarına örnek için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/461-463; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-'İber*, 4/114-117; Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî Nâsır-ı Hüsrev, *Sefername*, thk. ve trc. Yahyâ el-Haşşâb (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Cedide, 1983), 145.

⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/493; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-'İber*, 6/12; Abdülcebbar Nâcî, *el-İmâretü'l-Mezyediyye* (Kum: Kütüphanesi Tahassusî, 2010), 63-66.

⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/423, 537, 657, 8/526.

¹⁰ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-'İber*, 2/373, 6/12.

¹¹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-'İber*, 6/16.

¹² İbn Haldûn, *Kitâbü'l-'İber*, 6/12, 40.

mıştır. Bununla beraber bir kısmı Tunus'a ve Basra'ya giden Müntefik'in bir kısmı da Bahreyn'de kalmış ve Benî Ukayl'in bir kolu olmakla kardeş sayıldıkları Benî Âmir'le burada yaşamış ve ilişkileri çoğu zaman olumlu gelişmiştir. İşte bu yakınlaşma Benî Ukayl'in kollarının birbirlerinin isimleriyle anılmalarına neden olmuştur. Öyle ki bazen hepsine birden özellikle Müntefik ve Benî Âmir denildiğinde Bahreyn Araplarının tamamı kastedilmiştir.¹³ Anlaşıldığı kadarıyla başta Benî Âmir olmak üzere Benî Ukayl'in kolları Basra'dan Yemâme'ye ve Uman'a kadar uzanmıştır.

Sebte doğumlu İslâm coğrafyacısı İdrisî (öl. 560/1165), şöhretini borçlu olduğu *Nüzhetü'l-müşâtâk* isimli eserinde Katîf ile Basra'nın birbirine sınır olduğunu ve aralarında herhangi bir şehir kale bulunmadığını, buranın Benî Âmir'e ait olduğunu kaydetmiştir.¹⁴ Bahreyn beldeleriyle sağlam bir bağ kuran Benî Âmir, bölgenin en güçlü kabilesi olmuştur.

Sonuç olarak 6/12. asrın sonu 7/13. asrın başında bölgede ortaya çıkan siyasi hadiselerin en önemli aktörü Benî Âmir'in, Bahreyn ve Yemâme'de hâkim kabile olduğu anlaşılmaktadır.

2. Benî Âmir ve Bahreyn Karmatîlerinin İlişkileri ve Faaliyetleri

Necid'den göç eden Ukaylîlerin bazı kolları Bahreyn beldelerine göç etmiş ve burada Bahreyn Karmatîleriyle anlaşmaya varmışlardır. Herhangi bir tarafın üstünlüğünün söz konusu olmadığı bu anlaşma, daha çok askerî hizmet alımına dayalı bir iş birliğidir. Siyasi, askerî ve ekonomik çıkarların ekseninde birleşen taraflardan askerî hizmeti sunan Benî Âmir, Karmatîlerin siyasi varlıklarını sürdürmesini sağlarken kendileri de bunun ekonomik kazançlarıyla bölgede varlıklarını idame ettirmiştir. Benî Âmir'in Karmatîlerin liderliğini kabul ettiğine dair bir delile rastlanmamıştır. Benî Âmir'i ucuz askerî güç olarak gören Karmatîler varlıklarını, çöl hayatını iyi bilen ve bu alanda düşmanlarına karşı hâkimiyet sağlayabilen Benî Âmir'e dayandırmıştır. İbn Haldûn, Bahreyn Arapları ile Karmatîlerin her zaman uyumlu hareket edemediklerini, zaman zaman birbirleriyle savaştıklarını söylemekle birlikte Benî Âmir'in adını vermemiştir.¹⁵

Çıkan çatışmalardan sonra bu kabileler Bahreyn'i terk etmek durumunda kalmıştır. İbnü'l-Esîr'in aktarımına göre 378/988-999 yılında Müntefik lideri Asfar, Karmatîleri Lahsâ kalesinde muhasara etmiş, muhasara uzayınca Katîf'e doğru hareket etmiştir. Katîf'ten de pek çok ganimet ve esir elde eden Müntefik daha sonra Basra'ya doğru yola koyulmuştur.¹⁶ Bu saldırısıyla Benî Müntefik bölgedeki Karmatî hâkimiyetini büyük ölçüde kırmayı başarmıştır. Müntefik lideri Asfar, vefat edene kadar kabilesiyle birlikte Basra-Bahreyn arasında yaşamış, buradaki hac

¹³ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Ķalâ'idü'l-cümân fi't-ta'rif bi-ķabâ'ili 'Arabi'z-zamân*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1982), 121.

¹⁴ Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh İdrisî, *Nüzhetü'l-müşâtâk fi'htirâķi'l-âfâķ* (Lübnan: Âlemü'l-Kütüp, 1989), 1/386.

¹⁵ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/117.

¹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/423.

yollarını kontrol altında tutmuştur. Hac kabilelerine düzenlediği yağma amaçlı saldırılarla Büveyhîleri her yıl ödeme yapmaya mecbur bırakmıştır.¹⁷ Daha önce hac yollarının güvenliğini sağlama işi Karmatîlere aitken Müntefik'in bu işi üslenmiş olması bölgede Karmatîlerin nüfuzunu yitirdiğine bir delildir.

Güçlenerek bölgede etkili olan Berîdîlerden Ebül-Kâsım el-Berîdî 336/947 yılında Halife Muizzüddeve tarafından Basra'dan adamlarıyla birlikte çıkarılmıştır. Ebül-Kâsım ve yanındakiler, sığınmak için gittikleri¹⁸ Bahreyn Karmatîlerinin sınırlarını izin almadıkları hâlde hiçbir sorun yaşamaksızın geçmiştir.¹⁹ Bu olay da Karmatîlerin eski güçlerinden uzaklaşmaya başladığına bir örnektir.

Yine 443/1051 yılında Lahsâ'nın bir Arap kabilesi tarafından kuşatıldığı ve emîrin burayı ele geçirmekte kararlı olduğu çünkü halkının dini olmadığı belirtilmiştir.²⁰ Burada dini olmayan kabile olarak bahsedilen Lahsâ halkının, itikadi yönelimleriyle İslâm dünyasında kabul görmeyen Karmatîler olduğu bellidir. Onlara saldırının ise kim olduğu hakkında bilgi bulunmamakla birlikte çevre kabileler olduğu tahmin edilebilir. Bu olaydan kısa bir süre sonra 450/1068'de Evâl Adası ez-Zücâc Emîrliği tarafından saldırıya uğradığında Karmatîler, Benî Âmir'den ve Abdülkays'ın bazı kollarından yardım istemiştir. Ancak ada, ez-Zücâc Emîrliği tarafından ele geçirilmiştir.²¹ Daha sonra Abdülkays kabilesinin bir kolu olan Benî Muhârip, İbn Ayyâş'ın önderliğinde 5/11'de saldırmış ve Katif'ten Karmatîleri çıkarmıştır. İbn Ayyâş, ilerleyen yıllarda ez-Zücâc Emîrliği'nin elindeki Evâl adasını da ele geçirmiştir.²²

Anlaşıldığına göre Benî Âmir, Karmatîlere hep sadık kalmıştır. Belki de Arap kabileler arasında Karmatîlerle savaşmayan hatta onlara ücreti mukabilinde askerî destek veren tek Arap kabile olmuştur.²³

¹⁷ Saldırılarından bazıları için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/464, 537.

¹⁸ Abdülkerim Özyadın, "Berîdîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/501-502.

¹⁹ Bahreyn Karmatîleri Uman'ın Lideri İbnü'l-Vecîh'le birlikte 341/952-953 yılında Basra'ya saldırarak bunun intikamını almıştır. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/198; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkübü'l-himem*, thk. Ebül-Kâsım İmâmî (Tahran: Süruş, 2000), 6/178; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 6/368.

²⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 145.

²¹ Muhammed b. Halîfe b. Hamed en-Nebhânî et-Tâî, *et-Tuhfetü'n-Nebhâniyye fi târîhi'l-Cezîreti'l-'Arabîyye* (Kahire: Matbaatü'l-Mahmûdiyye, 1342), 93-94; Âl-i Abdülkadir Muhammed b. Abdullah Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefîd bi târîhi'l-Ahsâî'l-kadîm ve'l-cedîd* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1987), 1/98-100.

²² Muhammed b. Halîfe, *et-Tuhfetü'n-Nebhâniyye*, 94-95; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefîd*, 98-100.

²³ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/118; Ali İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân-ı Ali b. Mukarreb*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1963), 532-534; Fazl b. Ammâr el-Ammârî, *İbnü'l-Mukarreb târîhu'd-Devleti'l-'Uyûniyye fi Bilâdi'l-Bahreyn* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, ts.), 38; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefîd*, 99-100, 260; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimeşk: Dârü'r-Risâlet'il-Âlemiyye, 2013), 19/334.

3. Usfûrîler Emîrliği'nin Kuruluşu

3.1. Usfûrîlerin Lahsâ'yı Ele Geçirmesi

Usfûrîler Emîrliği, Uyûniyye Emîrliği'nin yıkılmasından sonra bölgede kurulmuş bir devlettir. Nitekim Uyûnîlerin yıkılmasında etkin rolü olan, Usfûrîlerin de içlerinden geldiği bölgenin en önemi kabilesi Benî Âmir'dir.

Lahsâ'da yaşayan Benî Abdülkays'ın bir kolu olan Uyûnî ailesi 467/1074 yılında İbn Ayyâş'ın hâkimiyetindeki Katîf'i ele geçirmiştir. Ardından 469/1076-1077'de Lahsâ'da Karmatîleri yenmeyi başarıp onları şehirden çıkarmış ve Abbâsilere bağlılığını göstererek Uyûnîler Emîrliği yönetimini resmen ilan etmiştir. Bu mücadeleler esnasında Benî Âmir, Uyûnîlere karşı Karmatîlerin yanında yer almıştır.²⁴ Benî Âmir, Bahreyn'e hâkim olan Uyûnîlerden de kendilerine Karmatîlerin yaptığı gibi ödeme yapmasını istemiştir. Uyûnîlerin kabul etmemesi üzerine patlak veren savaştan Benî Âmir mağlup ayrılarak Müntefik kabilesinin topraklarına kaçmıştır.²⁵ Ancak bu mağlubiyet Benî Âmir'i sindirmeye yetmemiş, farklı zamanlarda yaptıkları saldırılarla Uyûnîleri yıpratmışlardır.

Benî Âmir her ne kadar Uyûnîlerden istediğini koparamamış olsa da bulunduğu bölgedeki etkinliğiyle bir taraftan Uyûnîleri dize getirmeye çalışırken diğer taraftan varlığını ve hâkimiyetini hilafet merkezine kabul ettirmeye gayret etmiştir. Benî Âmir 483/1090'da 10.000 askerle Basra'ya saldırmış, Bağdat'taki yönetim Basra'ya yardım göndermesine rağmen şehir yağmalanmaktan kurtulamamış,²⁶ bu da Benî Âmir'in bölgedeki gücünün inkâr edilmemesi gerektiğini göstermiştir. Zamanla Katîf ve Lahsâ'nın taşra yerleşim yerlerine ve yaylalarına düzenledikleri saldırılarla Uyûnîleri kendilerine ödeme yapmaya mecbur bırakmışlardır.²⁷ Bu ödeme yaylaların, hac ve ticaret yollarının güvenliğini sağlama hizmeti mukabilinde görünse de aslında yağma türü saldırılar gerçekleştirmeyecekleri karşılığında bir haraç kabilindedir. Böylece Benî Âmir hac-ticaret vesilesiyle gelen kişilerle ve yörenin çiftçilik ve hayvancılıkla geçinen halkıyla iletişimini arttırmıştır. Çevredeki siyasal oluşumlarla imzaladıkları anlaşmalarla diplomatik saygınlık kazanırken elde ettikleri gelirlerle daha da güçlenmişlerdir. Örneğin 588/1192'de Umeyr b. Sinan b. Âkile önderliğinde Basra'yı yağmalamışlar, Basra'dan üzerlerine gönderilen Hafâce ve Müntefik kabilelerini yenmeyi başarmışlardır. 593/1196-1197'de Basra'yı yeniden yağmalamışlardır. Bağdat'ın buradaki hac ve ticaret yollarının emniyetini sağlamak üzere anlaştığı Uyûnîlerin, Benî Âmir'e engel olamaması²⁸ artık iyiden iyiye gücünü kaybettiğini göstermiştir. Uyûnîlerin zayıflaması Bahreyn beldelerinin çevresinde yaşayan Benî Âmir'in şehirle iletişimini daha da arttırmış-

²⁴ Muhammed b. Halife, *et-Tuhfetü'n-Nebhâniyye*, 96-97; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 98-100, 259-260.

²⁵ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 533; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 101, 161.

²⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/336.

²⁷ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 546-547; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/107; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 104.

²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/107; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/654; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 104. Bu iki saldırının aslında tek bir saldırı olma ihtimali için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/107.

tır. Zamanla Uyûnîler ve Benî Âmir arasında bağ kurulmuştur.²⁹

Esas itibarıyla bu bağın kurulması Benî Âmir'in Uyûniyye Emîrlîği'ne sızması şeklindedir. Zira Benî Âmir'den Râşid b. Umeyre, Uyûnîlerin siyasi hayatında etkin bir rol oynamaya başlamıştır.³⁰ Uyûnî ailesinden Aziz b. Hasan'la ittifak kuran Râşid b. Umeyre, dönemin Uyûnî emîrini suikastla öldürerek yaptıkları anlaşma gereği emîrin Katîf ve Evâl Adası'ndaki tüm varlığına el koymuş, ayrıca pek çok gemi ve nakdi ödeme almıştır.³¹ İlerleyen yıllarda Râşid b. Umeyre'nin dayısı Hüseyin b. Mikdâd b. Sinan ise Uyûnî ailesinden Fadl b. Katil'i destekleyerek iktidara gelmesini sağlamıştır. Artık Benî Âmir, Bahreyn'de siyasi otoritenin şekillenmesinde başaktördür. Özellikle gerçekleşen bu darbeye önemli bir rol üstlenen Benî Âmir; Evâl Adası'ndan araziler, balık avcılığından hisse, balık ticaretinde kullanılan gemiler ve sulak tarım arazileri gibi pek çok yeri de almayı başarmıştır. Böylece hem tarımsal alanda hem de sahillerdeki deniz ticaretinde güç Benî Âmir'e geçmiştir.³² Bunun dışında Bahreyn adalarına ve sahillerine pek çok saldırıda bulunan Benî Kayser'in Uyûnîleri baskı altına alması³³ Benî Âmir'in bölgeyi ele geçirmekte işini kolaylaştırmıştır.³⁴

7/13. asra gelindiğinde yol güvenliğindeki sorunlarla ticaretin aksaması, hac kabilelerinin mallarının yağmalanmasıyla turizmin zarar görmesi, halkın Benî Âmir'le iletişime geçmesini sağlamıştır. Başlarında Lahsâ'nın zengin önde gelenlerinden İbrâhim b. Abdullah b. Cervân ile halkın bir kısmının³⁵ ve ileri gelenlerinin desteğiyle Benî Âmir'den Uşûr b. Râşid b. Umeyre b. Sinan, Lahsâ'yı ele geçirip Uyûnî ailesinin bireylerini şehirden çıkarmıştır. Uşûr b. Râşid'e Uyûnî ailesinden olanlar hariç kimsenin mallarına dokunulmaması şartı koşulmuş, o da şarta uyarak şehri ele geçirdikten sonra sadece Uyûnî ailesinin mallarına el koymuş, halka zarar vermemiştir.³⁶ 7/13. asrın ilk çeyreğinde gerçekleştiğini anladığımız bu olayda Uşûr b. Râşid'in Lahsâ'yı ele geçirdiği tarih tam olarak bilinmemekle³⁷ birlikte takriben 620/1223'lerde olduğu düşünülmektedir.³⁸

3.2. Benî Âmir'in Katîf'i Ele Geçirmesi

Lahsâ'daki duruma paralel olarak Uyûnî ailesinin iktidar kavgalarıyla yönetimin zayıfladığı Katîf'te, iktidarı ele geçirmek isteyen her birey uzun süre Abbâsîlerden veya Benî Âmir'den yardım istemiş, bunun karşılığında ya nakdi

²⁹ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 638-639.

³⁰ Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 268.

³¹ Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 268.

³² İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 456-465; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 107-108, 252, 268-269.

³³ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 505; Muhammed b. Halife, *et-Tuhfetü'n-Nebhâniyye*, 98; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 101, 108-109, 253.

³⁴ İbnü'l-Mukarreb'in Benî Âmir'in Bahreyn beldelerindeki siyasi iktisadi hayata sızmasını ve Uyûnî ailesinin siyasi ikbalini tehdit etmeye başladıklarını anlattığı kısım için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 638-639.

³⁵ İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 631-641; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 112-114.

³⁶ Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 113-116.

³⁷ Konu hakkındaki tartışmalar için bk. Humeydân, "İmâretü'l-Uşûriyyîn", 86.

³⁸ Abdülfettâh Muhammed Hulv'un şerhinde yer alan bilgiler için bk. İbnü'l-Mukarreb, *Dîvân*, 631.

ödeme yapmış ya da ikta araziler tahsis etmiştir.³⁹ 627 yılında Kays Adası'nı ele geçiren Salgurlular, Uyûnilerden aldığı yüklü miktardaki vergiyle yetinmeyerek⁴⁰ bir süre sonra Basra Körfezi'nde hâkimiyet sağlamak için 630/1232-1233 ve 633/1235-1236 yıllarında saldırılar gerçekleştirmiştir.⁴¹ Salgurlular 636/1238'de düzenledikleri saldırıyla Evâl Adası'nı ele geçirip Uyûniyye Emîrliği'ni ortadan kaldırmıştır.⁴² İşte böyle bir ortamda Katîf de 630/1231'de Benî Âmir tarafından ele geçirilerek Uyûnî emîr şehirden çıkarılmıştır.⁴³

3.3. Uşfûrîlerin Evâl Adası'nı Ele Geçirmesi

Benî Âmir, Katîf'i hâkimiyeti altına aldıktan hemen sonra Evâl Adası'nı ele geçirmek için harekete geçmiştir. Ancak Kays Adası sırada bekleyen önemli bir tehlike olarak algılanmıştır. Zira Kays adası, geçimini büyük ölçüde denize dayandırması hasebiyle kuvvetli bir deniz filosuna sahiptir. Bu filo sayesinde Arap Körfezi'nde hem siyasi hem ticari olarak hâkimiyet kurmuşlardır. Uşfûrîler bu sorunu çözmek için kendisinden önce bölgeye hâkim olan Uyûnîlerin yolunu izlemiş ve onlara Lahsâ'daki tarım ürünlerinin gelirlerinden pay vermeyi kabul ederek Kays Adası yönetimini tehlike olmaktan bir süreliğine çıkarmıştır. Uşfûrî Emîrliği, ancak bu şekilde boğazdaki, özellikle Ukayr Limanı çevresindeki ticari hareketliliğini koruyabileceğini hesaplamıştır. Böylece Uşfûr b. Râşid, Kays Adası yönetimiyle iyi geçinmeyi başarmıştır.⁴⁴ Anlaşıldığı kadarıyla Kays yönetimi, önceki yönetimin yaptığı ödemenin devam etmesi hâlinde iktidarın kimde olduğunu önemsememiştir.

Lahsâ, Uşfûrîlerin; Katîf, Ebû Âsım Serhan b. Muhammed b. Amr (Umeyr) b. Sinan'ın yönetimine girmiştir. Ebû Âsım Serhan b. Muhammed, Benî Âmir'den olup bölgeye nüfuzunu yaymış kuvvetli biridir. Uşfûrîlerle aynı kabileden gelmesi itiba-

³⁹ İbnü'l-Mukarreb, *Divân*, 638-639; Abdurrahman Müdeyris el-Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn fi Asr'i-Abbâsî* (Riyad: Camiatü'l-Melik Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 1404), 141-142. Uyûnîlerin bu durumundan istifade eden Kays Adası'ndaki Benî Kayser, Katîf'i ele geçirmek üzere harekete geçmiş, neticede Uyûniyye Emîrliği'ni tüm gelirlerinden önemli bir miktarını her sene vergi olarak vermeye mecbur bırakmıştır. bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1995), 4/442; ? b. Muhammed b. Mes'ûd İbnü'l-Mücâvir, *Târîhu'l-müsteşîr*, ts., 104. Yine Hürmüz Emîri, 626/1229'da Benî Kayser kralını öldürüp Kays Adası'nı ele geçirmesinden sonra Uyûnîlerden Benî Kayser'e yaptığı ödemei artık kendisine yapmasını istemiştir. Daha sonra Kays'a saldırın Salgurlular buradaki Hürmüz emirini 627/1230 yılında çıkarınca Uyûnîler bu sefer ödemei Salgurlulara yapmaya başlamıştır. bk. Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefîd*, 253-254. Hürmüz şehri hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Bilge, "Hürmüz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, ts.), 18/497-498. Ebû Bekir es-Salgûrî Moğolların yaklaşması üzerine itaatini bildirerek onlar tarafından devleti yönetmeye devam etmiş ve yayılma politikası uygulamıştır. Geniş bilgi için bk. Erdoğan Merçil, "Salgurlular" (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/29-31.

⁴⁰ Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefîd*, 253-254.

⁴¹ Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefîd*, 253-254.

⁴² Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefîd*, 254; el-Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 137; Muhammed b. Halife, *et-Tuhfetü'n-Nebhâniyye*, 99-100.

⁴³ Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefîd*, 253. Buradan ayrılan Uyûnî Emîr artık sadece Evâl Adası'na hükmetmeye başladı. bk. el-Müdeyris, *İklîmü'l-Bahreyn*, 128-137; el-Ammârî, *Târîhu'd-Devleti'l-Uyûniyye*, 108-110.

⁴⁴ İbnü'l-Mücâvir, *Târîhu'l-müsteşîr*, 104. Ukayr Limanı Lahsâ'ya bağlı ve Mıntakatü's-Şarkiyye olarak anılan bölgede Körfez'deki en önemli limandı. Geniş bilgi için bk. Bilge, "Lahsâ", 27/59-60.

rıyla aralarında bir bağ vardır. Bu dönemde Katîf'i Lahsâ'daki Usfûrîlere vekâleten yönettiği düşünülebilse de kanaatimizce bu uzak bir ihtimaldir. İşte bu olaylardan hemen sonra Evâl Adası, Salgurlular tarafından işgal edilmiştir.⁴⁵

Salgurlular, Evâl'i aldıktan sonra Katîf için harekete geçmiş; şehri istila fikrini uygulamada acele etmeyip savaş hazırlıklarına daha fazla zaman ayırmışlardır. Bunun sebebi müstahkem bir kalesi ve çevreden gelecek yardımlarla Katîf'in güçlü bir şehir olmasıdır.⁴⁶ Moğol saldırılarının başladığı bir döneme rastlamış olmasının da bu ertelemeye etkisi olmalıdır. Zira Katîf'i ele geçirmek üzere hareket edildiğinde şehri savunmasız bırakmaktan endişe etmiştir.⁴⁷ Salgurlular 641/1344'te Târût Adası kalesini almak için harekete geçmiş, oradaki Benî Âmir'den Katîf yöneticisi Ebû Âsım b. Serhan b. Muhammed b. Amr (Umeyr) b. Sinan'ı öldürmüş, Katîf ve vahalarını ele geçirmiştir.⁴⁸

Bu olaydan sonra hâkimiyet sağlamak için Salgurluların bölgeye koyduğu askerî kuvvetlerin varlığı Benî Usfûr'u kızdırmıştır. Art arda düzenlediği saldırılarla yıpranan Salgurlular, Usfûrîlerle anlaşma yoluna gitmek zorunda kalmıştır. Her sene onlara 10.000 Mısır dinarı ödemeye razı olan Salgurlular bu ödemeyi yapmakta kimi zaman zorlanmışlardır. Her zorlandıklarında Usfûrîler şiddete başvurarak anlaşmaları ödemeyi tahsil etmiş hatta kimi zaman kararlaştırılan miktarı az bularak Salgurluları bölgede huzursuz etmişlerdir. Vassâf'ın limanda çalışan bir Salgurlu memurdan ettiği rivayete göre Usfûrî emîr tarafından gönderilen tahsilatla görevli kişiler Salgurlularda bir isteksizlik yahut oyalanma gördüklerinde kuvvete başvurarak alınması gereken meblağı almışlardır. Bahreyn Araplarının Salgurluların kendi beldelerinde kalmalarına karşılık olarak bu meblağ 10 yıl boyunca tahsil edilmiştir. Nitekim Salgurlular, ağırlaşan yük ve devleti tehdit eden diğer dış sorunlar karşısında bölgeyi Usfûrîlere devretmek zorunda kalmışlardır. Ancak bunu yaparken bu sefer ödeme yapması gereken Usfûrî Emîrlîği olmuştur. Bu başarıyı sağlayan Usfûrî emîr, Vassâf'ın verdiği isimlere göre Usfûr b. Râşid b. Umeyre ve Mâni' b. Ali Mâcid b. Umeyre'dir. Vassâf'a göre bu iki isim Katîf yönetimini teslim almıştır.⁴⁹ İranlı tarihçi Gaffârî (öl. 975/1567), Katîf'i devralan ismi sadece Usfûr b. Râşid olarak zikretmiştir.⁵⁰

Salgurluların Bahreyn'den çekilmesinin sebebi sadece Usfûrî saldırıları olmayıp o yıllarda başlayan Moğol tehlikesinin de bunda önemli bir etkisi vardır. Zira Hülâgû'nun İran topraklarını yakıp yıkması, Hüzmüz memleketinde yönetime geçen Mahmud b. Ahmed el-Kûşî el-Kalhâtî'nin yayılcı politikaları Salgurluları

⁴⁵ Abdülmuhammed Âyetî, *Tahrîr-i Târîh-i Vaşşâf* (Tahran, 1349), 105-106.

⁴⁶ Abdülmuhammed Âyetî, *Tahrîr-i Târîh-i Vaşşâf*, 105-106. Abdülmuhammed Âyetî'nin bu eseri, Vassâf'ın eseri olan *Târîh-i Vassâf*'ın özeti mesabesinde. Vassâf eserini 728/1328'de telif etmiştir. Yani kitabını telif ettiği sene hadiselerin vukuundan bir asır sonrasındır. Geniş bilgi için bk. Osman Gazi Özgüdenli, "Vassâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/558-559.

⁴⁷ Humeydân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 91.

⁴⁸ Abdülmuhammed Âyetî, *Tahrîr-i Târîh-i Vaşşâf*, 105-106.

⁴⁹ Abdülmuhammed Âyetî, *Tahrîr-i Târîh-i Vaşşâf*, 105-106.

⁵⁰ Ahmed b. Muhammed Gaffârî, *Târîh-i cihân'ârâ*, tsh. Hasan-ı Nerâkî (Tahran: Kitâbfurûşî-i Hâfız, 1343), 126-127.

korkutmuştur. Salgurlular, Uşfûrîlerle kuracağı bir ittifakla bölgedeki kayıplarına bir son verebileceğini düşünmüştür. Tüm bu gelişmelerle Salgurlular, Bahreyn beldelerindeki yönetimi Evâl dâhil olmak üzere Uşfûrîlere devrederek bölgeden çekilme kararı almıştır. Böylece Uşfûrîlerin Hürmüz yönetimiyle birlik olarak Salgurlulara karşı saldırma ihtimali de ortadan kalkmıştır. Ayrıca Salgurlular, Moğol saldırılarına karşı belki de Uşfûrîlerden yardım isteyebilecek bir anlaşmanın da temellerini atmıştır.⁵¹ Humejdân yaptığı araştırmada bölgede bulunan Salgurlulara ait paralarla ilgili bilgilerden yola çıkarak Salgurlularla Uşfûrîlerin arasında siyasi bağın varlığına değinmiştir.⁵²

3.4. Uşfûrî Emîrliği'nin Kuruluş Tarihi ve Sınırları

Vassâf'a göre Uşfûrîler Bahreyn beldelerinin tamamında otoritesini 654/1256'da sağlamıştır. İbn Saîd el-Mağribî'ye göre Uşfûrîler Emîrliği 651/1253-1254'te Lahsâ merkezli olarak kurulmuştur. Lahsâ'yı ele geçirdiği tarih 7/14. asrın ilk çeyreğinin sonlarıdır. Muhtemelen İbn Sâid el-Mağribî Uşfûrîlerin Lahsâ'yı ele geçirdiği tarihi, Vassâf ise Bahreyn beldelerinin diğerlerinde de hâkimiyetini sağladığı tarihi Uşfûrîlerin başlangıcı olarak vermiştir. Bize göre ise Lahsâ merkezli kurulduğu için Lahsâ'nın ele geçirilmesiyle Uşfûrîlerin siyasi hayatının başladığı söylenebilir.

Uşfûrî Emîrliği'nin sınırları, yukarıda da ifade edildiği üzere Bahreyn beldeleri olarak tanımlanan Lahsâ, Katîf ve Evâl Adası'dır. Bir de çevre yerler vardı ki buralar selefleri olan Uyûnîlerin hâkimiyet sağladıkları Necid'in doğu arazileri, Uman, Yemâme ve çevresini kapsamaktadır.⁵³ İbn Haldûn'un eserinde, Benî Âmir'in 7/13. asırdaki nüfuzunu anlatmak üzere, Bahreyn halkına yönetimleri hakkında soru sorulduğunda: "Buranın hükümdarı Âmir b. Ukayl ve Uşfûr oğullarındandır. Krallıklarının yurdu ise Lahsâ'dır." cevabını verdikleri aktarılmıştır.⁵⁴ Yine İbn Saîd el-Mağribî'den gelen rivayete göre 651/1253-1254'te Lahsâ Uşfûrîlerin merkeziyken Benî Âmir, 650/1253'lerden daha sonra Yemâme topraklarına sahip olmuştur.⁵⁵

4. Hürmüz Emîrliği'nin Katîf'i ve Bahreyn Adalarını Ele Geçirmesi

Nebhân'nin aktarımına göre Salgurluların iktidarının son bulmasından sonra Bahreyn adaları doğrudan Moğol sultasına girmiştir.⁵⁶ Deniz kuvvetlerine sahip olmadan Arap Körfezi'ne boyun eğdirmenin zor olduğu, Moğolların böyle bir deniz

⁵¹ Humejdân, "İmâretü'l-'Uşfûriyyîn", 93-94.

⁵² Humejdân, "İmâretü'l-'Uşfûriyyîn", 93.

⁵³ İbn Saîd el-Mağribî, *Kitâbü'l-coğrafyâ*, 17, 131; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/12; Abdülmuhammed Âyetî, *Tahrîr-i Târîh-i Vaşşâf*, 105-106; Gaffârî, *Târîh-i cihân'arâ*, 126-127.

⁵⁴ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/118-118; Kalkaşendî, *Kalâ'idü'l-cümân*, 20; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb* (Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Lübânîyyîn, 1980), 106.

⁵⁵ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 2/374, 6/12; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ fî şinâ'ati'l-inşâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/57; Kalkaşendî, *Kalâ'idü'l-cümân*, 121; Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, 33.

⁵⁶ Muhammed b. Halife, *et-Tuhfetü'n-Nebhâniyye*, 100-101.

kuvvetine sahip olmadığı düşünülürken bu bilgi bazı şüpheler barındırmaktadır. Kanaatimizce bu dönemde Bahreyn beldeleri Usfûrîlerindir. Nitekim anlatacağımız üzere Hürmüz Emîri'nin bölgeye saldırıları karşısında Salgurluların adı geçmemektedir.

Hürmüz Emîri Mahmud b. Ahmed el-Kuss el-Kalhâtî Arap Körfezi'ne hükmetmek için 670'te Uman'a başlattığı harekâta kısmen başarılı olmuş ancak çok kayıp vermiştir. 670/671'de Kays Adası'nı, Evâl Adası'nı, Katîfi ve bölgedeki diğer birçok yerleşim yerini ele geçirmiş, böylece nüfuzu Hind'den Basra'ya uzanmıştır. Kalhâtî'nin Bahreyn beldelerini ele geçirmesi, Moğolların Arap denizleri ve Hint Okyanusu arasındaki ticaret yollarına hükmetme projesine bir tehdit olarak algılanmıştır. 671/1272'de Hürmüz'e düzenlediği ilk saldırıdan hezimetle ayrılan Moğol Soğunçak Noyan, yeni bir hazırlık yaparak daha fazla sayıda gemi inşa ettirmiştir. Üstelik bu sefer Benî Usfûr'un sahillerdeki gemilerine ve tebaasına da el koymuştur. Böylece Emîr Mahmud el-Kalhâtî'yi yenmeyi başarmış ve onu Kalhât'a kadar takip etmiştir. Neticede Hürmüz Emîri'nin Bahreyn beldelerindeki iktidarı yaklaşık 20 yıl olmak üzere oldukça kısa sürmüştür.⁵⁷

5. Moğol Saldırıların İlk Dönemlerinde Usfûrîlerin Konumu ve Memlûklerle İlişkileri

Moğolların 656/1258'de Abbâsîlerin varlığına son vererek İran'ın ve Anadolu'nun önemli bir kısmına hükmetmeleri neticesinde İslâm dünyasında geniş bir bölgenin siyasi haritası değişmiştir. Memlûkler 658/1259'da Aynicâlût Savaşı'nda Şam beldelerinde Moğolları durdurmayı başarmıştır. İran-Irak'ta İlhanlılar ve Mısır-Şam'da Memlûkler iki komşu devlet olarak uzun süre savaşmıştır. Her iki taraf da bu savaşta, yerleşim yerleri Irak ve Şam'ın yaylalarına bitişik kabileleri yanlarına çekmeye çalışmıştır. O yıllarda en geniş nüfuzla sahip Âl-i Fadl'ın nüfuzu Şam badiyelerine, Irak'ın batısına ve Necd'in bazı bölgelerine yayılmıştır. Tay kabilesi de Âl-i Fadl'ın liderliğini benimsemiştir.⁵⁸ Irak'ın güneyine ve batısının çoğuna nüfuzunu geçiren Ubâde ve Hafâce kabileleri, Basra'nın güneyinden Uman'ın kuzeyine kadar ve Necd'in bazı batı kısımlarına hâkim Benî Âmir de diğer güçlü kabilelerdir. Bu kabileler, çıkarları doğrultusunda taraf değiştirmektedir. Moğolların tahripkâr tutumlarının, bu kabileleri Memlûklere daha yakın kılan sebeplerden olduğu tahmin edilebilir.⁵⁹

Bilindiği üzere Abbâsî Devleti'ni Moğollar yıkmıştır. Usfûrîler, Abbâsî hilafe-

⁵⁷ Humeyd b. Muhammed İbn Ruzeik, *Fethu'l-mübîn fi sîreti's-sâdeti el-Bû Saîdiyyîn*, thk. Muhaammed Habîb Salîh (Uman: Vizâretü't-Türâs ve's-Sikâfe, 2016), 2/89-91; Muhammed b. Alî b. Muhammed Şebânkâreî, *Mecma'u'l-ensâb*, tsh. Mîr Hâşim Muhaddes (Tahran: Müessesetü İntişârât-i Emîr-i Kebîr, 1363ş.), 215-219; Muñnüddîn Netanzî, *Müntehabü't-tevârîh*, nşr. Pervin İstahrî (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1383ş.), 18.

⁵⁸ Geniş bilgi için bk. Ca'fer Hüseyin Hasbak, *el-İrâk fî 'ahdi'l-Moğûl el-İlhâniyyîn, el-Feth, el-İdâre, el-Ahvâlü'l-İktisâdiyye, el-Ahvâlü'l-İctimâiyye* (Bağdad: Matbaatü'l-Âni, 1968), 168-177.

⁵⁹ Memlûkler Moğollara karşı pek çok dış unsuru tahrik ederek onları yıpratmaya çalışmışlardır. Bunlardan birine örnek olarak geniş bilgi için bk. İbrahim Güneş, "İlk Dönem İlhanlı-Altın Ordu Rekabetinin Sebepleri Hakkında Bir Değerlendirme", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/7 (Ocak 2022), 69-78.

tine bağlı Uyûnîleri yıkararak bölgede kurulmuş olduğu için Abbâsîlerin yıkılması Uşûrîleri üzmemiştir. Ayrıca Karmatîlerle iyi ilişkileri olan Uşûrîler hem Uyûnîlerin hem de Bağdat'ın kendilerini tanıması için hac kabilelerine saldırmış hatta zaman zaman Bağdat'a yağma amaçlı saldırılar düzenlemişlerdir. Baştan beri iyi olmayan ilişkilerin sonradan düzeldiğine dair bir bilgiyle de karşılaşmamıştır. Daha sonra Bahreyn beldelerinden bazılarını hâkimiyetleri altına alan Salgurluların da Abbâsî halifesi adına hareket ettiğini ve bağlılığının Bağdat'a olduğunu ilan etmesi esas itibarıyla hilafet merkezinin Uşûrîlere olan yaklaşımının olumsuz olduğu kanaatimizi güçlendirir.

Moğolların saldırıları Salgurluların Körfez'den çekilme kararı almalarına neden olmuştur. Bu açıdan da Uşûrîler bölgedeki Moğol saldırılarının ilk zamanlarında ciddi anlamda kazançlı çıkmıştır.

Uşûrîler, Moğollardan bir gün kendilerinin de zarar göreceklerini düşünmüş olmalıdır ki Memlûklerle iyi ilişkiler kurmuşlardır. Benî Âmir, Memlûklü Sultanı Baybars'a (658-676/1260-1277) bir heyetle gitmiştir. Uşûrî ailesinin önemli isimlerinden Muhammed b. Ahmed b. el-Akdî b. Sinan b. Ğaffle (Akîle) b. Şebâne b. Âmir Memlûkler tarafından güzel ağırlandı. ⁶⁰ İlişkilerinin iyi olmasına rağmen Sultan Baybars'tan sonra aralarına mesafe girmiştir. Moğollar ve Memlûkler savaşırken Tay kabilesinden Âl-i Fadl ve Âl-i Mira, genelde Bahreyn Araplarına, özelde Uşûrîlerin üzerine 684/1285'te saldırmıştır. Mallarını yağmalamışlar ve aralarında liderleri Ali b. Mâcid'in de bulunduğu pek çok kişiyi öldürmüşlerdir. ⁶¹ Kendileriyle araları bozulduğu için Moğollara yaklaşması mümkün olan Uşûrîlere karşı Memlûkler muhtemelen Âl-i Fadl'ı desteklemiştir. Moğollar hem kara hem deniz ticaret yollarına hükmetme politikasına devam etmiş olmalıdır.

Memlûklü sultanları, ticaretlerinin Moğol tehlikesi altında olduğunu düşünerek bunu engellemeye çalışmışlardır. Örneğin Sultan Kalavun; 682/1283'te ve 687/1288'de Hind, Sind, Çin, Seylan ve Yemen tüccarlarına gönderdiği haberde Mısır'a, Şam'a emniyet içerisinde gelebileceklerini ve onlara güzel muamelede bulunulacağını vaat etmiştir. ⁶²

Uşûrîler; bir yandan Moğol akınlarının ilk dönemlerine Moğollarla aralarında düşmanlık olan Memlûklü Sultanı Baybars'la iyi geçinirken diğer yandan da sınırları Yemen'e kadar dayanan Zafâr'daki Habûzîlerle dostane ilişkiler kurmuştur. Bu dostluğu göstermek için şu bilgi kayda değerdir: 678/1279'da Yemen'deki Resûlîler Emirliği, Habûzîlerin hâkimiyetindeki Zafâr'a saldırmıştır. Bu esnada Bahreyn beldeleri kuvvetlerinin Habûzîleri kurtarmak için geldiğine dair bir söylenti yayılmış, söylenti Resûlîleri korkutmuştur. Uşûrîlerin yardıma gelecekleri hakkındaki bilgiyi teyit edememekle birlikte böyle bir sözün yayılması aralarındaki dostluk bağını göstermektedir. Bir süre sonra Resûlîler Zafâr'ı ele geçirip Habûzî

⁶⁰ Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, 106.

⁶¹ Ebü'l-Fazl Muhyiddîn Abdullâh İbn Abdüzzâhir, *Teşrifü'l-eyyâm ve'l-üşûr fi sîreti'l-Meliki'l-Manşûr*, thk. Murâd Kâmil (Kahire, 1961), 111.

⁶² Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/205.

iktidarını ortadan kaldırınca Uşfûrîler de Resûlîlerle iyi geçinmek için hediyeler göndererek konumlarını güncellemiştir.⁶³ Uşfûrîler Moğolların ne yapabileceğinden emin olamadıklarından kendilerini emniyete almak için böyle davranmış olmalıdır.

6. Uşfûrîlerin Tayyibîlere Bağlı Özerklik Dönemi ve Bu Dönemde Memlûklerle İlişkileri

7/13. asrın sonunda Bahreyn beldeleri Moğollarla doğrudan olmayan yollarla irtibat kurmuştur. Çünkü 692/1293'te İlhanlı hükümdarı Geyhatu Han, Fâris bölgesini ve Kays Adası'nı Tayyibîler Emîrliği'nin lideri Cemâleddin İbrâhim b. Muhammed et-Tayyibî'ye 4 yıllığına ikta olarak vermiştir. Cemâleddin İbrâhim et-Tayyibî mercan, inci, at ticaretinden ve Arap Körfezi ile Hint Denizi arasındaki ticaretten ekonomik olarak oldukça karlı çıkmıştır. Cemâleddin İbrâhim et-Tayyibî, Moğol İlhanlılardan müstakil yöneticinin tüm imtiyazlarını senelik belli bir miktar ödemesi karşılığında elde etmiştir.⁶⁴ Fâris ve Kays Adası idaresinin tesliminden bir sene geçmeden Moğol baskısından kurtularak bağımsızlığını ilan eden Cemâleddin İbrâhim et-Tayyibî, Uşfûrî emîrlerin kendi arasındaki rekabetten yararlanarak Bahreyn adaları, Lahsâ ve Katîf'i ele geçirmiştir. İlhanlı Sultanı Gâzân Hân, Vâsit ve Basra'nın içinde bulunduğu Irak'ı 696/1296'dan başlamak üzere 3 seneliğine Cemâleddin İbrâhim et-Tayyibî'ye ikta olarak vermiştir.⁶⁵ 706/1306-1307'ye kadar süren otoritesindeki dönemde Arap Körfezi ile Hint Okyanusu arasındaki ticareti tekelleştirmiştir. Bunu, Hint sahil şehirlerinde bağımsızlığını ilan eden kardeşi Tâcüddin Abdurrahman et-Tayyibî'nin desteğiyle başarmıştır.⁶⁶ Burada Benî Uşfûr'un diğer siyasal yönetimlerden aldığı gibi Tayyibîlerden de bir ödeme almış olması muhtemeldir.

Cemâleddin İbrâhim et-Tayyibî'nin 706/1307'de vefatından sonra iktidara oğlu İzzeddin Abdülaziz geçmiştir.⁶⁷ Muhtemelen Uşfûrîler, Hürmüz yönetimiyle aralarında gerçekleşen ve 3 yıl süren savaşta onların yanında yer almıştır. Hürmüz ve İzzüddin Abdülaziz et-Tayyibî arasında olan savaşı Tayyibîler kazanmıştır.⁶⁸ Böyle bir dönemde Bahreyn beldelerini de ele geçiren Tayyibîlerin Uşfûrîlerle yaptıkları anlaşmanın niteliği aşığıdaki iki hadiseyle daha iyi anlaşılacaktır.

Mekke Emîrliği'nden kovulan Mekke Şerifi'nin Bağdat'taki Moğol Sultanı Olcaytu Han'a sığınarak yardım etmesi karşılığında kendisine Mekke'nin tâbi olacağını ilan edeceğini söylemesi üzerine Olcaytu Han 716/1316'da 10.000 kişilik bir orduyla Mekke'ye Bahreyn beldeleri üzerinden yürümüştür. Moğolların bu yolu tercih etmesinin sebebi Benî Âmir'in saldırmayacağına dair kendilerini güvende hissetmeleridir. O yıllarda Tayyibîlerin hâkimiyetindeki bu bölgelerde Uşfûrîler,

⁶³ Muvaffakuddîn Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hasen el-Hazrecî, *el-'Ukûdü'l-lü'lü'yye fi târihi'd-devleti'r-Resûliyye*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâli (Beyrut: Dârü'l-Âdâb, 1983), 1/185.

⁶⁴ Abdülmuhammed Âyetî, *Tahrîr-i Târîh-i Vaşşâf*, 161-162.

⁶⁵ Abdülmuhammed Âyetî, *Tahrîr-i Târîh-i Vaşşâf*, 202-203.

⁶⁶ Abdülmuhammed Âyetî, *Tahrîr-i Târîh-i Vaşşâf*, 186.

⁶⁷ Şebânkâreî, *Mecma'u'l-ensâb*, 217.

⁶⁸ Şebânkâreî, *Mecma'u'l-ensâb*, 217; Netanzî, *Muntehabü't-tevârîh*, 19-20.

Tayyibîleri yıpratacak saldırılardan vazgeçeceklerini ve ihtiyaç anında askerî kuvvet olarak yanlarında yer alacaklarını taahhüt ederek onlarla her sene ödeme yapmalarını sağlayacak bir anlaşma yapmışlardır. Böylece Moğollar, bölgede Usfûrîlerin saldırılarından emin olarak Bahreyn beldelerini Mekke'ye gitmek için güzergâh olarak seçmiştir. Memlüklü Sultanı Kalavun, Tay ve Âl-i Fadl gibi kabilelerin liderlerine Mekke'ye düzenlenecek saldırıyı haber vermiştir. Ancak ordu yoldayken Olcaytu'nun öldüğü haberi gelince Moğollar dönme kararı almıştır. Tay kabilesi Basra'ya gelerek dönüş yolundaki Moğol ordusuna saldırıp yüklü miktarda ganimet elde etmeyi başarmıştır.⁶⁹ Usfûrîlerin bu olayda isminin geçmemiş olması onların tarafsız kaldıklarına işaret etmektedir. Tayyibîlerle olan anlaşmalarında Moğollara yardım edeceklerine dair bir madde yer almamıştır. Bir süre sonra Tay Emîri, Irak ve Şam'da Muhammed b. Kalavun'a isyan etmiştir. Daha sonra kardeşi Fadl b. İsa Bağdat'a gidip Moğol Sultanı Ebû Saîd b. Olcaytu'ya (1316-1335) sığınmış, Ebû Saîd de ilticasını memnuniyetle kabul edip ona Basra topraklarından vermiştir. Fadl b. İsa ve kabilesinin Basra'ya yerleşmesinden kısa bir süre sonra Usfûrîler 718/1318'de Benî Tay'a saldırarak Basra'dan çıkmak zorunda bırakmışlardır. Fadl b. İsa'nın kardeşi olan Tay Emîri, onu kurtarmak için derhâl yardıma koşarak Benî Usfûr'un üzerine yürümüş ancak savaş olmadan geri dönmüştür. Benî Âmir, geri dönen Tay kabilesinin 10.000 deveden fazla olan malını yağmalamıştır.⁷⁰ Usfûrîlerin Basra'ya yerleşen Tay kabilesine saldırmasının sebebi Memlüklerin bir intikam çağrısı yahut bölgeye hâkim olan İzzeddin b. İbrâhim et-Tayyibî'nin teşviki olabilir. Zira bu topraklar daha önceleri Moğollar tarafından Tayyibîlere ikta olarak verilmişken Benî Tay'a verilmesi Tayyibîler tarafından hoş karşılanmamıştır.⁷¹ Neticede Usfûrîlerin Benî Tay'ı Basra'dan çıkarması Memlüklerin ve Tayyibîlerin işine yaramıştır. Basra saldırısıyla Memlükler ve Usfûrîler arasındaki ilişki olumlu yönde ilerlemeye başlamıştır. Zira bölgede askerî, siyasi, iktisadi yönleriyle istifade edebileceği benzer güçte başka bir kabile bulunmaması, bölgedeki ticaret ve hac yollarının güvenliğini elinde tutuyor olması Benî Âmir'i üstün kılan etkenlerdendir.

İlerleyen dönemlerde İlhanlı Sultanı Ebû Saîd ile Memlüklü Sultanı Muhammed b. Kalavun barış anlaşması imzalamıştır. Böyle bir dönemde 721/1321'de Basra'dan gelen Iraklı hac kafilesine Usfûrîler 1000 askerle saldırıp yağmalamak istemiş, Memlüklü Sultanı Muhammed b. Kalavun'a ait olduğu anlaşılan kafilenin yoluna devam etmesine müsaade edilmiştir. Bu olay Benî Usfûr'la Memlüklerin arasının ne derece iyi olduğunu göstermiştir.⁷² İbn Fazlullah el-Ömerî de Usfûrîler ile Muhammed b. Kalavun'un ilişkisinin kuvvetli olduğunu, Mısır'a pek çok kez heyetlerle ziyarete geldiklerini, her seferinde en güzel şekilde ağırladıklarını, Us-

⁶⁹ el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Alî Ebû'l-Fidâ', *el-Muhtaşar fî aḥbâri'l-beşer* (Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniyeti'l-Misriyye, ts.), 4/81; Ebû'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Alî b. Hüseyin b. Alî b. el-Mühennâ İbn İnebe, *Umdetü't-tâlib fî ensâbi âli Ebî Tâlib*, ts., 130.

⁷⁰ Ebû'l-Fidâ', *el-Muhtaşar fî aḥbâri'l-beşer*, 4/83-84.

⁷¹ Humeydân, "İmâretü'l-Usfûriyyîn", 99.

⁷² Muhammed b. Kalavun hadiseyi öğrenince Benî Usfûr'un sığırlarına saldırarak karşılık vermiştir. bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 3/35.

fûrîlerin de Muhammed b. Kalavun'la iş birliğinde samimi olduklarını kaydetmiştir.⁷³

Sonuç olarak denilebilir ki 7/13. asrın başlarında bölgede hâkimiyetini arttıran Tayyibîler, Uşûrî Emîrlîği'ni yönetimleri altına almış ve onlarla yaptıkları anlaşmalar gereği belli ödemeler karşılığında ihtiyaç duyduklarında Uşûrîleri kullanmışlardır. Bu durumda Uşûrîler kârlı çıkıyor görünse de Tayyibîler Körfez'deki deniz ticareti gelirleriyle çok daha fazlasını kazanmış olmalıdır. Uşûrîlerin Tayyibîlere bağlı özerkliği aşağıda değinileceği üzere yaklaşık 30 yıl sürmüştür.

İzzüddin Abdülaziz Tayyibî'nin 725/1325'teki vefatından sonra torunları arasında iktidar kavgası çıkmasıyla İncûlular 725/1325-731/1331 yılları arasında denk gelen bir dönemde Şerafeddin Mahmud Şah önderliğinde Fâris bölgesinde hâkimiyet kurmuştur.⁷⁴ Hürmüz Emîri 2. Kutbettin Tehemten de 731/1330'da Kays Adası'nı, Moğol Sultanı Ebû Saîd'in 736/1335'teki vefatından sonra başta Katîf olmak üzere Arap Körfezi sahillerinin önemli bir kısmını işgal etmiştir.⁷⁵ 2. Kutbettin Tehemten, Hürmüz, Kays, Katîf, Bahreyn ve Kalhât'ı ele geçirmiştir.⁷⁶

Bahreyn beldeleri Moğolların nüfuzuna doğrudan girmemiştir. Bu bölgelerin Moğollara tâbi olmaktan kurtuluşunun en bariz delili, Moğolların Basra'yı Benî Tay'a vermesinden sonra Uşûrîlerin 718/1318'de Basra'ya saldırmasıdır.⁷⁷ 721/1321'de Uşûrîlerin bilmeden Memlûklü hac kafilesine de saldırması esas itibarıyla Moğollara yöneliktir. Ayrıca özellikle Sultan Nasır Kalavun döneminde Memlûklerle sağlam bir dostluk kurarken Moğollara mesafeli durmuşlardır.

Dönemin muasırlarından İbn Fazlullah el-Ömerî'nin aktarımıyla bu dönemde Bahreyn beldeleri Uşûrîlerin hükmü altında kalmıştır. Kalkaşendî bu kapalı dönemde Bahreyn beldelerinin hâlâ Arapların elinde olduğunu söylemiştir.⁷⁸ 732/1332'deki Arap Körfezi ziyareti esnasında Katîf, Lahsâ ve Bahreyn adalarına uğrayan İbn Battûta, bu bölgenin yöneticilerinin ismini ve Hürmüz memleketiyle ilişkilerini zikretmemiştir. Bundan dolayı İbn Battûta'nın ziyaretleri esnasında bölgenin kimseye boyun eğmediği yorumu yapılmıştır. Bu yoruma göre İbn Battûta geçtiği şehirlerde emîrler olmadığı için onlarla görüşmemiştir.⁷⁹

7. Bahreyn Beldelerinin Hürmüz Emîrlîği'nin Eline Geçmesi

Uşûrî Emîrlîği'nin 740/1340'larda 2. Kutbettin Tehemten'in nüfuzuna girmesiyle emîrlik için yeni bir dönem başlamıştır. 2. Kutbettin Tehemten'in kardeşi

⁷³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmüid Han (Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Maârifil-Osmâniyye, 1972), 4/313-314, 6/171-172.

⁷⁴ Rıza Kurtuluş, "İncûlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/280-281.

⁷⁵ Şebânkâreî, *Mecma'u'l-ensâb*, 217; Netanzî, *Muntehabü't-tevârih*, 20-21.

⁷⁶ Ebü Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh İbn Battûta, *Rihletü İbn-i Battûta* (Beyrut: Dâru's-Şarki'l-'Arabî, ts.), 1/176.

⁷⁷ Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtaşar fi a'hbâri'l-beşer*, 4/83-84.

⁷⁸ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 7/397.

⁷⁹ Humeydân, "İmâretü'l-Uşûriyyîn", 107.

Nizamettin Keykubat 745/1345'te isyan çıkararak yönetimi ele geçirmiştir. Nizamettin Keykubat'ın ölümünden sonra yerine geçen iki oğlu Şâdi ve Şenbe ise iktidarlarını koruyamayarak mal ve askerleriyle kaçıp Bahreyn'e yerleşmiş, daha sonra Kays Adası'nı ele geçirmişlerdir. Tehemten, düzenlediği seferlerle Kays'ı alınca Şâdi, Evâl'e kaçıma mecbur kalmıştır. İbn Battûta'nın 747/1336'da Hürmüz adasını ziyaret ettiği tarih, kralları 2. Kutbettin Tehemten'in yeğenleriyle harp ettiği döneme denk gelmiştir. Şâdi ve Şenbe, saldırılarıyla Arap Körfez ticaretine zarar vermiştir.⁸⁰ Benî Usfûr'un bu savaşlardaki konumu bilinmemekle birlikte İbn Battûta'nın sözünden anlaşıldığı üzere Şâdi ve Şenbe kardeşler Bahreyn beldelerini istilaya uğraşmış, çok sayıda saldırı düzenlemiş, saldırıların çoğu püskürtülmüş ancak bölgeye çok büyük zararı olmuştur.⁸¹

2. Kutbettin Tehemten'in 748/1347'deki vefatından sonra Şâdi'nin Kays'a saldırısını babasının yerine yeni Hürmüz kralı olan Turanşah durdurmuştur. Bahreyn'e kaçan Şâdi çok geçmeden vefat edince Turanşah, Şâdi'nin küçük oğluna oranın hükmünü vermiştir. Bunun üzerine Şenbe, Bahreyn adalarına gelip yeğenini öldürerek iktidara gelmiş ve kendisine karşı kardeşinin yanında olan tebaaya sert muamelede bulunmuştur. Şenbe'nin yarattığı bu huzursuzluk üzerine Bahreyn adası liderleri onu yönetimden uzaklaştırmak ve adayı asli liderlerine teslim etmek üzere harekete geçmiştir. Bahreyn'de genel hayata ağırlığı olan üç lider olduğu söylenmiştir. Birincisi Benî Âmir'e mensup Usfûrî liderlerinden Ahmed b. Râşid b. Mânî b. Usfûr'dur. İkincisi Ali b. Muhammed el-Behlevân'dır ki Şenbe onu kendisine karşı düşmanca tutum takındığı için hapsetmiştir. Muhtemelen el-Behlevân lakabını alma sebebi onun hac kervanlarında liderlik etmesidir. Hac emîri olduğuna göre Ali b. Muhammed adanın nüfuzlu ve zenginlerinden olmalı, Benî Usfûr liderleriyle ve diğer Arap kabilelerinin liderleriyle de sıkı bağı bulunmalıdır. Üçüncü lider ise el-Emîr Acîb olup saraya girerek Şenbe'yi öldürmüş ve yönetimi ele geçirmiştir. Ali b. Muhammed el-Behlevân'dan bağımsızlıklarını kazanmak için kendisine destek olmasını istemiştir. Behlevân, Evâl Adası'nın Bahreyn beldelerine katılmasını, Benî Usfûr'un yeniden bu bölgeye hükmetmesini istediği için Emîr Acîb'i reddetmiş ve Benî Usfûr'un lideri Şeyh Ahmed b. Râşid'le birlikte Katîf'e gitmiştir. Katîf'in yöneticisi Şeyh Mâcid'den Emîr Acîb'i kovmak ve Bahreyn adasını Katîf'e eklemek için yardım istemişlerdir. Ancak Şeyh Mâcid, asıl hedeflerinin Bahreyn adalarındaki otoriteyi ele geçirmek olmasından şüphelenerek onları reddetmiş ve iktidarı Hürmüz otoritesine vermeyi tercih etmiştir. Bunun için Şeyh Mâcid bu iki lideri tutuklayarak gemiyle Turanşah'a göndermiştir. Humeydân, çalışmasında Hürmüz Kralı Turanşah'ın Bahreyn'de olanları öğrenince deniz kuvvetlerinin başında

⁸⁰ İbn Battûta, *Rihletü İbn-i Battûta*, 1/211.

⁸¹ İbn Battûta, *Rihletü İbn-i Battûta*, 1/211. 755/1354 yılında Bahreyn Arapları Basra'ya saldırmıştır. İlhanlı Moğollarına halef olan Irak yöneticilerinden Hasenü'l-Kebîr el-Celâyirî, anlaşmalı oldukları Âl-i Fadl şeyhinden yardım istemiştir. İki taraftan çok sayıda adam ölmüş; Âl-i Fadl Şeyhi, Benî Usfûr'a mağlup olmuştur. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-ehebî, *Min züyûli'l-'iber*, thk. Selâhaddîn el-Müneccid (Kuveyt: Matbaatü Kuveyt, ts.), 6/302. Benî Usfûr'un saldırma sebebi, Hürmüz kralının Bahreyn adalarını istilası ile yaşanan siyasi, iktisadi zararı telafi etmek ve beldenin geri kalanındaki emîrlerini kendisine itaate zorlamak olmalıdır.

Katîfe doğru hareket ettiğini, bunun üzerine Acîb'in Turanşah'a itaat edip ondan Bahreyn adalarının iktidarını, Şenbe'yi öldürmesi karşılığında kendisine vermesini istediğini söylemiştir. Turanşah ise bu teklifi reddedip adaya kendi hükmetmek istediğinden onu tehdit etmiştir. Hayatının tehlikede olduğunu anlayan Emîr Acîb, Evâl'in ana limanı olan Menâme'den kaçıp adanın köylerinden birinde gizlenmiş ama gizlendiği yer açığa çıkınca idam edilmek üzere yakalanmıştır. Şeyh Ahmed b. Râşid ve Ali b. Muhammed el-Behlevân'a gelince Turanşah onları serbest bırakmıştır. Bir dönem Bahreyn'i yöneten Turanşah burada istikrarı sağlayınca Katîfe hareket etmiştir. Katîfte kendisini oranın idarecisi Şeyh Mâcid karşılamıştır. Daha sonra Turanşah, Bahreyn beldelerinde işleri istediği şekilde istikrara kavuşturunca Katîften Evâl adasına oradan da Hürmüz adasına gitmiştir. 760-770'li yıllarda olduğunu tahmin ettiğimiz bu olayların tarihine işaret edilmemiştir. Turanşah 772/1370-1371'de vefat etmiştir.⁸² Anlaşıldığına göre Bahreyn beldeleri bu dönemde Hürmüz Emîrlîği'ne bağlı olarak Benî Usfûr tarafından yönetilmiştir.

Nebhânî her ne kadar Evâl Adası'nın Moğol Timurlenk'in yönetiminde olduğunu iddia etse de⁸³ Muînüddîn-i Netanzî başta olmak üzere kimi tarihçilerin konu hakkında bilgi vermemesinden⁸⁴ ve kuvvetli bir deniz filosu olmadan Bahreyn beldelerini ele geçirmenin mümkün olamayacağı tezinden hareket eden Humeydân bunu kabul etmez. Ayrıca 795/1394 yılında Timurlenk'in başarısızlıkla sonuçlanan Basra saldırısından sonra ikinci kez Basra'ya saldırıp burayı ele geçirdiğini ama sonrasında Bahreyn beldelerine doğru hareket geçtiğini bildiren bir rivayet olmasını da bir başka delil olarak sunar.⁸⁵

Anlaşıldığına göre Bahreyn beldeleri 9/15. asır boyunca Hürmüz Emîrlîği'ne tâbi olmaya devam etmiştir. Yine Sehâvî (öl. 902/1497), Kutbettin Fîrûzşah'ı Lahsâ, Katîf, Bahreyn Hürmüz kralı olarak aktarmış⁸⁶ ve yine babası Fîrûzşah'ın iktidarını 819/1417'de yıkan Seyfeddin Mehâr'ı Hürmüz ve Bahreyn'in sahibi olarak tanımlamıştır.⁸⁷ Humeydân Müneccimbaşı Ahmet Dede'nin *Câmi'ü'd-düvel* isimli eserinden naklen Seyfeddin Mehâr'ın ve Evâl Adası, Uman, Katîf, Kalhât, Hürmüz vb. ele geçirdiğini belirtir. Kalhât yöneticisi Fahredin Turanşah'ın 840/1436-1437'de kardeşi Seyfeddin Mehâr'ın iktidarını yıkan bir isyan çıkardığını, bu isyana, beldelerini Hürmüz iktidarından kurtarmak isteyen Arap liderlerin de destek verdiğini aktarmıştır.⁸⁸ Söz konusu rivayetler bu dönemde bölgenin Hürmüz Emîrlîği'nce yönetildiğinin delillerindendir.

⁸² Pedro Teixeira, *The Travels of Pedro Teixeira, With His "Kings to Hormuz" and Extracts From His "Kings of Persia"*, İngilizceye Çev. William F. Sinclair (London, 1902), 181-186. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Humeydân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 110-111. Netanzî, Turan Şah ismini Yusuf Şah olarak zapt etmiştir. bk. Netanzî, *Müntehabü't-tevârih*, 20-21. Usfûri ailesi bireylerinin birlikliğini kaybetmesi hakkında bilgi için bk. Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 7/397.

⁸³ Muhammed b. Halife, *et-Tuhfetü'n-Nebhâniyye*, 101-103; Teixeira, *The Travels of Pedro Teixeira*, 188.

⁸⁴ Netanzî, *Müntehabü't-tevârih*, 21-22.

⁸⁵ Humeydân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 112-113.

⁸⁶ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, ts.), 6/175.

⁸⁷ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 10/173.

⁸⁸ Humeydân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 113.

8. Usfûrî Emîrliği'nin Yıkılışı

Usfûrî Emîrliği'nin yıkılış sebeplerine, tarihine, kim tarafından yıkıldığına dair bilgiler oldukça sınırlıdır. Öncelikle söylenebilir ki Usfûrî ailesindeki idarecilerin ilk dönemlerdeki uyumlu çalışması ilerleyen yıllarda yerini çatışmalara bırakmıştır. İlk dönemlerde Usfûrîler, Şeyh Ebû Âsım b. Serhan ve Şeyh Manî b. Ali b. Mâcid gibi Benî Âmir'den olan isimlerle dahi uyumlu çalışmıştır. Ancak 8/14. asrın ilk yarısında Şeyh Mânî b. Usfûr'un evlatları arasında bazı çatışmalar yaşanmış ve birlikleri dağılmaya başlamıştır.⁸⁹ Kalkaşendî İbn Fazlullah el-Ömerî'nin sunduğu Bahreyn ve Basra emîrlerinin kabilevi ve siyasi nüfuzlarına göre isim listesini üç grup hâlinde vermiştir. Bu listede Basra Arapları emîrleri ile Usfûrî emîrlerin isimlerini karıştırmıştır. Sözü edilen listeye göre birinci tabakada Usfûrî emîrlerden Mânî b. Usfûr b. Râşid'in iki oğlu yer almaktadır. İsimleri Muhammed b. Mânî b. Usfûr ve Hüseyin b. Mânî b. Usfûr'dur.⁹⁰ İkinci mertebede Mânî b. Râşid'in evlatlarından Bedrân b. Manî b. Râşid, Raşid b. Mânî b. Râşid, Mânî b. Bedrân b. Râşid ve Kelbî b. Mâcid b. Bedrân b. Mânî b. Râşid vardır. Üçüncü mertebede Mânî b. Usfûr b. Râşid'in torunlarından çok sayıda isim vardır. Bu isimler, Zeyd b. Mânî b. Usfûr, Azîm b. Hüseyin b. Mânî b. Usfûr, Ma'mer b. Râşid b. Usfûr, Hilâl b. Yahyâ b. Ma'mer b. Mânî b. Usfûr'dan müteşekkildir.⁹¹ Listede Mânî b. Usfûr b. Râşid'in neslinden gelenlerin sayısının daha fazla olduğu dikkat çekmiştir. Muhtemelen bu sayı fazlalığı iktidar rekabetinde devlete ciddi anlamda zarar vermiştir. Nitekim sağlam kaler inşa etme arzuları bu güvensizliğin bir neticesi olmalıdır.⁹²

Usfûrîlerin yıkılmasında ikinci olarak dış güçlerin etkileri dikkat çekmiştir. Usfûrî liderlerin iktidar hırsları, dış güçlerden yardım talep etmelerine neden olmuştur.

Usfûrîlerin yıkılış tarihi hakkında bir tek İbn Hacer el-Askalânî'nin aktardığı rivayet bulunmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî, Cervânîler Emîrliği'nin son hükümdarı İbrâhim b. Nâsır Cervân'ı anlatırken onların Kureyş kabilesine dayalı Benî Malik'ten olduklarını, Cervân'ın Bahreyn beldelerinden Saîd b. Megâmis b. Süleyman b. Ramîse'yi çıkararak bölgenin tamamına hâkim olduğunu söylemiştir. 705/1305-1306 yılında Bahreyn beldelerini ele geçiren Cervân ölünce yerine oğlu Nâsır, ondan sonra da Nâsır'ın oğlu İbrâhim geçmiştir. İbn Hacer el-Askalânî'nin Rafızîlerden olduğunu bildirdiği Cervânîler Emîrliği'ne 820 yılında da Cebrîler son vermiştir.⁹³

Bazı soru işaretleri barındıran bu rivayeti teyit eden başka bir rivayet bulunmamaktadır. İlk olarak olayların muasırı olan İbn Fazlullah el-Ömerî'nin verdiği 8/14. asrın ilk yarısında Bahreyn beldeleri emîrleri isim listesine göre o yıllarda Bahreyn, Mânî b. Usfûr'un evlatları tarafından yönetilmiştir ve onun aktarımında

⁸⁹ Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, 106-107; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 7/397.

⁹⁰ Aynı mertebede Basra emîrlerinden Sadaka b. İbrâhim b. Ebî Dülel de yer almaktadır. bk. Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 7/397.

⁹¹ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 7/397.

⁹² Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 7/397; Humeydân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 118.

⁹³ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/83.

Cervân'ın adı geçmemektedir.⁹⁴ Bir diğer sorun ise İbn Hacer el-Askalânî'nin rivayetinde geçen ve Rafızî olduğu bildirilen Saîd b. Megâmis b. Süleyman b. Ramîse isimidir. Bu kişinin, İbn Fazlullah el-Ömerî'nin verdiği 8/14'ün ilk yarısına dayanma ihtimali bulunan emîrlerin isim listesinde olma ihtimali vardır.⁹⁵

İbn Hacer'in verdiği tarihe göre Cervân hükûmetinin Bahreyn beldelerindeki başlangıcı 705/1305-1306'dır. Saîd b. Megâmis iktidarının başlangıcına gelince Muhammed Abdülkadir'e göre bu tarih 8/14. asrın başlangıcıdır.⁹⁶ Burada da bazı sorular cevapsız kalmaktadır. Örneğin yukarıda da anlatıldığı üzere Turanşah döneminde Bahreyn'de olan hadiseler gerçekleştiğinde yöneticiler arasında Benî Cervân zikredilmez. İbn Hacer'in aktarımına göre Benî Cervân'ın iktidarı 705/1305'te başlamış, ondan sonra yerine oğlu Nasır, Nasır'dan sonra da torunu İbrâhim iktidara gelmiştir. Aktarıldığına göre İbrâhim b. Nasır'ın Katîf'teki iktidarı 820/1417'de de devam etmektedir. Bu üç idarecinin en az 115 sene yönetimi göz önüne alındığında ortalama idare süreleri 40 yıl olmuştur ki bu kısmen güç bir ihtimaldir. Sonuç olarak denilebilir ki Usfûrîler Emîrliği Cervânîler tarafından,⁹⁷ 100-150 yıllık bir iktidar döneminden sonra 8/14. asrın son çeyreğinde yıkılmış olmalıdır.⁹⁸

Sonuç

Tarihte Bahreyn beldeleri olarak bilinen Evâl adası, Lahsâ ve Katîf şehirleri; haklarında yeterince bilgi bulunmaması başta olmak üzere çeşitli sebeplerden araştırılmamış ve bu yüzden bölgedeki siyasi hadiseler kapalı kalmıştır. Bölgede yaşayan kabilelerden bahsedilmemesi buradaki Arapların siyasi etkilerinin olmadığının düşünülmesine neden olmuştur. 7/13-8/14. asırlarda Bahreyn beldeleri üzerinde bir çalışma yapılmamış olması bölgenin tarihte herhangi bir siyasal-toplumsal hadiseye tanıklık etmediği intibayı uyandırmaktadır.

Sanıldığı gibi aksine bölge, Basra Körfezi'nden Hürmüz Boğazı yoluyla Hindistan'a uzanan deniz ticaretini ele geçirmek isteyen pek çok siyasi aktörün çatışmalarına sahne olmuştur. İnci dalgıçlığı, balıkçılık vb. gibi ticari kalemler, pek çok devletin iştahını kabartmıştır. Benî Âmir başta olmak üzere bölgede yaşayan Arapların siyasi hadiselerde varlığı göze çarpmıştır.

Benî Âmir'den gelen Usfûrîler, Uyûnîlerden sonra 651/1253-1254'te yönetime geçmiş ve çevrelerindeki pek çok siyasi güçle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bunların arasında Salgurlular, Moğollar, Tayyibîler, Habûzîler ve Memlûkler vardır. Usfûrîler, karşılarındaki güçlü siyasal oluşumlara kendilerini, bölgeyi iyi bilmenin avantajıyla gerçekleştirdikleri yağma türü saldırılarla ve hac-ticaret yollarının emniyetinin sağlanması için tek adres olmaları hasebiyle kabul ettirmişler;

⁹⁴ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 7/397.

⁹⁵ Bu kişinin Mekke Şerifi'nin neslinden gelebileceği ihtimali ve bu ihtimalin zayıflığı hakkında yorumları için bk. Humeydân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 121.

⁹⁶ Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 119.

⁹⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, 1/83.

⁹⁸ Humeydân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 122. Kesin bir tarih verilemiyor olması Timurlenk'le birlikte bölgede ortaya çıkan karışıklığa bağlanmaktadır. bk. Humeydân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 123.

kimi zaman tam bağımsız kimi zaman özerk olarak iktidarda kalmayı başarmışlardır. Bölgeyi ele geçirmek isteyenler karşısında mağlup olduklarında gerçekleştirdikleri saldırılarla her seferinde iktidarı devralmayı bilmişlerdir.

Moğol akınları da Usfûrî iktidarı için çoğu zaman olumlu etki yaratmıştır. Örneğin bölgede hâkimiyet kurmak isteyenlerden olan Salgurlular, Moğol akınlardan dolayı bölgeyi Usfûrîlere bırakmak zorunda kalmıştır. Yine Usfûrîlerle araları iyi olmayan Abbasîler, Moğollar tarafından yıkılmıştır. Bu gibi pek çok sebepten dolayı Usfûrîlerin Moğol akınlardan önemli ölçüde kazançlı çıktığı söylenebilir. Ancak Usfûrîlerin Moğollarla yakın ilişkiler kurduğu görülmemiştir. Usfûrîlerin bu politikası, kanaatimizce Moğolların güven vermeyen tahripkâr saldırıları sebebiyledir. Deniz kuvvetleri olmadan bölgede hâkimiyet kurmanın mümkün olmadığı tezinden hareketle Moğolların Bahreyn beldelerini ele geçirdiği yönündeki bilgilere ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

7/14. asrın ilk çeyreğinin sonlarında kurulup 672/1274'ten itibaren yaklaşık 20 yıl Hürmüz yönetimine bağlı özerk bir yönetim sergileyen Usfûrîler, 690/1291'de bağımsızlığına kavuştuktan sonra Moğollar tarafından Bahreyn beldelerinin Tayyibîlere ikta olarak verilmesiyle bir süre sessiz kalmıştır. 8/14. asrın ilk yıllarında Tayyibîler yönetimi devralınca Usfûrîlerin Tayyibîlere bağlı olmak üzere özerklik dönemi yaklaşık 30 yıl sürmüştür. Bundan sonra Hürmüz Emîrliği'ne bağlı hareket eden Usfûrîler yaşadıkları beldelerde kendi içlerinde özerk bir yönetimi hep ellerinde tutmuşlardır. Bunu, bölgeye yönetici atamak isteyen ve asker bırakan güçlere düzenledikleri ani saldırılarla onları yıpratarak başarmışlardır. Ancak Körfez'de dönen uluslararası ticaret çoğu zaman bu dış güçlerin elinde olmuştur. Usfûrîler ise balıkçılık, inci-mercan dalgıçlığı, hac ve ticaret yollarının güvenlik yönetimiyle ilgili gelirlerle yetinmek zorunda kalmıştır. Zira Körfez ticaretinden daha fazla gelir elde etmek üzere saldırı yaptıklarına dair bilgiye kaynaklarda rastlanılmamıştır. 8/14. asrın başlarında yıkıldığına dair bir rivayet bulunmasına rağmen çeşitli tarihsel gerçeklerden hareketle kanaatimizce 8/14. asrın son çeyreğinde yıkılmıştır. Benî Âmir yine de bölgede varlığını sürdürmüş ve yaklaşık çeyrek asır sonra Cebraîler hanedanlığı iktidarıyla siyasi tarih sahnesine yeniden çıkmıştır.

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

- Abdülcebbar Nâcî. *el-İmâretü'l-Mezyediyye*. Kum: Kütüphanesi-i Tahassusî, 2010.
- Abdülmuhammed Âyetî. *Tahrîr-i Târîh-i Vaşşâf*. Tahran, 1349.
- Ahsâî, Âl-i Abdülkadir Muhammed b. Abdullah. *Tuhfetü'l-müsteftâ bi târîhi'l-Ahsâî'l-kadîm ve'l-cedîd*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2. Baskı, 1987.
- Ali İbni'l-Mukarreb el-Ahsâî. *Dîvân-ı Ali b. Mukarreb*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1963.
- Ammârî, Fazl b. Ammâr. *İbnü'l-Mukarreb târîhu'd-Devleti'l-Uyûniyye fî Bilâdi'l-Bahreyn*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, ts.
- Bilge, Mustafa. "Hürmüz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/497-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bilge, Mustafa. "Katîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/44-45. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Bilge, Mustafa. "Lahsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/59-60. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ebü'l-Fidâ', el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî. *el-Muhtaşar fî aḥbârî'l-beşer*. Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısıriyye, ts.
- Fayda, Mustafa. "Benî Âmir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/66-67. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Gaffârî, Ahmed b. Muhammed. *Târîh-i cihân'ârâ*. tsh. Hasan-ı Nerâkî. Tahran: Kitâbfurûşî-i Hâfız, 1343ş.
- Güneş, İbrahim. "İlk Dönem İlhanlı-Altın Ordu Rekabetinin Sebepleri Hakkında Bir Değerlendirme". *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/7 (Ocak 2022), 69-78.
- Hasbak, Ca'fer Hüseyin. *el-'Irâk fî 'ahdi'l-Moğül el-İlhâniyyîn, el-Feth, el-İddâre, el-Ahvâlü'l-İktisâdiyye, el-Ahvâlü'l-İctimâiyye*. Bağdad: Matbaatü'l-Ânî, 1968.
- Hazrecî, Muvaffakuddîn Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hasen el-. *el-'Ukûdü'l-lü'lü'yye fî târîhi'd-devleti'r-Resûliyye*. thk. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî. Beyrut: Dârü'l-Âdâb, 1983.
- Hemdânî, Ebü Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Ya'küb. *Şıfatü Cezîreti'l-'Arab*. Leiden: Matbaatü'l-Beril, 1884.
- Humeydân, Abdüllatif en-Nâsır. "İmâretü'l-'Ufûriyyîn ve Devruha's-Siyâsî fî târihi Şarki'l-Cezîreti'l-Arabîyye". *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Âdâb* 15 (1979), 69-140.
- İbn Abdüzzâhir, Ebü'l-Fazl Muhyiddîn Abdüllâh. *Teşrîfü'l-eyyâm ve'l-'uşûr fî sîreti'l-Meliki'l-Manşûr*. thk. Murâd Kâmil. Kahire, 1961.
- İbn Battûta, Ebü Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh. *Rihletü İbn-i Battûta*. Beyrut: Dârü's-Şarki'l-'Arabî, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürrerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdülmüfid Han. Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1972.
- İbn Haldûn, Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-'İber (Kitâbü Tercemâni'l-'İber) ve divânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevi's-sultânî'l-ekber*. thk. Halil Şehhâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.
- İbn Inebe, Ebü'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Alî b. Hüseyin b. Alî b. el-Mühennâ. *'Umdetü't-ṭâlib fî ensâbi Ali Ebî Ṭâlib*, ts.
- İbn Miskeveyh, Ebü Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkıbü'l-himem*. thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî. Tahran: Süruş, 2000.
- İbn Ruzeyk, Humeyd b. Muhammed. *Fethu'l-mübîn fî sîreti's-sâdeti el-Bû Saîdiyyîn*. thk. Muhammed Habîb Salih. Uman: Vizâretü't-Türâs ve's-Sikâfe, 2016.
- İbn Saîd el-Mağribî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ. *Kitâbü'l-coğrafyâ*. Beyrut, 1970.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997.
- İbnü'l-Mukarreb, Ali. *Dîvân-ı Ali b. Mukarreb*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1963.
- İbnü'l-Mücâvir, ? b. Muhammed b. Mes'ûd. *Târîhu'l-müstebsır*, ts.
- İdrîsî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh. *Nüzhetü'l-müstâk fi'htirâkı'l-âfâk*. Lübnan: Âlemü'l-Kütüp, 1989.
- İsfahânî, Hasan b. Abdullah. *Bilâdü'l-Arab*. nşr. Hamed el-Câsir – Sâlih el-Ali. Riyad: Dârü'l-Yemâme, 1388.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Kalâ'idü'l-cümân fi't-ta'rif bi-kabâ'ili 'Arabi'z-zamân*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısırî, 1982.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Nihâyetü'l-ereb*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Lübnâniyyîn, 1980.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Şubhu'l-a'sâ fi şinâ'ati'l-inşâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kurtuluş, Rıza. "İncûlular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/280-281. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Makrîzî, Ebü Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Merçil, Erdoğan. "Salgurlular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/29-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Muhammed b. Halife, Muhammed b. Halife b. Hamed en-Nebhânî et-Tâî. *et-Tuhfetü'n-Nebhâniyye fi târihi'l-Cezireti'l-Arabiyye*. Kahire: Matbaatü'l-Mahmûdiyye, 2. Baskı, 1342/1924.
- Müdeyris, Abdurrahman Müdeyris el-. *İklîmü'l-Bahreyn fi Asr'i-Abbâsî*. Riyad: Camiatü'l-Melik Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 1404.
- Nâsır-ı Hüsrev, Ebü Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî. *Sefernâme*. thk. ve trc. Yahyâ el-Haşşâb. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Cedîde, 1983.
- Netanzî, Muînüddîn Netanzî. *Muntehabü't-tevârîh*. nşr. Pervin İstahrî. Tahran: İntişârât-İ Esâtîr, 1383ş.
- Özaydın, Abdülkerim. "Berîdiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/501-502. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Vassâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/558-559. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Rentz, G. "al-Kaṭîf". *The Encyclopaedia of Islam (new edition)*. 4/763-765. Leiden, 1954-2002.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *ed-Ḍav'ü'l-lâmi li-ehli'l-ḳarni't-tâsi'*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*. Dimeşk: Dârü'r-Risâlet'il-Âlemiyye, 2013.
- Şebânkâreî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Mecma'u'l-ensâb*. tsh. Mîr Hâşim. Tahran: Müessesetü İntişârât-i Emîr-i Kebîr, 1363ş.
- Teixeria, Pedro. *The Travels of Pedro Teixeira, With His "Kings to Hormuz" and Extracts From His "Kings of Persia"*. İngilizceye Çev. William F. Sinclair. London, 1902.
- Yâkût el-Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dârü Sâdir, 1995.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Min züyûli'l-İber*. thk. Selâhaddin el-Müneccid. Kuveyt: Matbaatü Kuveyt, ts.

Milli Kimlik İnşasında Din Eğitiminin Gerekliği Üzerine Bir Değerlendirme

A Review on the Necessity of Religious Education in the Construction of National Identity.

Saadet İder 

Öğretim Görevlisi Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Lecturer PhD, Necmettin Erbakan University, Theology Faculty, Department of Religious Education Konya / Türkiye

saadetciftkat@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8826-4849>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1329440

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 18.07.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 25.12.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2023

Cite as / Atıf: İder, Saadet. "Milli Kimlik İnşasında Din Eğitiminin Gerekliği Üzerine Bir Değerlendirme". *Marife* 23/2 (2023) 617-634. <https://doi.org/10.33420/marife.1329440>

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."

Millî Kimlik İnşasında Din Eğitiminin Gerekliliği Üzerine Bir Değerlendirme

Özet

Millet kendi içerisinde benzerlik ve bağlı olduğu değerlerde aynılık bulunan, kendisi dışındaki gruplardan bu yönüyle ayrılan insan topluluğudur. Kişilerin ya da grupların bağlı olduğu millet olgusu, içerisinde barındırdığı dil, din, ırk, tarih birliği ile gelişen mensubiyeti millî kimlik kavramı ile ortaya koymaktadır. Millî kimlik, bireyin ve toplumun bağlı olduğu millî kültüre ve o kültürün her bir ögesine bağlılığı düzeyinde üstlendiği kolektif bir kimliktir. Tekliği birliğe dönüştürerek, ortaklık ve aidiyet vurgusu ile kişisel kimliği kolektif ruha yücelten üst bir değerdir.

Milletlerin kendi varlığını kabul ettirmesi ve sürdürmesi, kendi mensuplarına kazandıracığı millî kimlikle mümkündür. Bu amaçla her millet, eğitim olgusunu bir araç olarak kullanmakta ve millî kimlik inşasında eğitimin etkin gücünden yararlanmaktadır. Edebiyat, tarih, vatandaşlık eğitimi vb. araçlarıyla millî kimlik inşasına katkı sunulmaktadır. Bunların yanı sıra, din eğitimi de millî kimliği inşa eden temel dinamikler arasında yerini almaktadır. Zira, millî kimliğin teşekkül ettiği kök değerler arasında din, başat unsurlardan biri durumundadır. Hatta ilahi kaynaklı olması sebebiyle millî kimliği inşa eden değerler arasında etki gücü en yüksek olanıdır.

İslam ırk, renk, dil farklılığını bizzat tesis ettiği için milletleri oluşturan bu unsurlara dikkat çekmekte ve yaratılıştaki bu çeşitliliği Allah'ın kudretine delil olarak sunmaktadır. Bu durumda her milletin İslamı temsili ve yaşama biçimi farklılaşmaktadır. Her bir milletin ürettiği İslam kültürü, İslam medeniyetini ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple İslam'da ırk farklılığı ilahi bir hikmettir ve herhangi bir ırkın ya da milletin üstünlüğü ya da yüceliği söz konusu değildir. Dolayısıyla ırkçı nitelikteki sözde bir millî tutuculuğu İslam ile temellendirmek mümkün olmadığı gibi bu türde bir eğilim, sergilediği aşırılık geleneği ile İslam'ın kendisine de zarar vermektedir. Bu sebeple aşırılık ya da üstünlük gayretine dönüşmeyen, İslam anlayışına uygun bir millî kimlik geliştirme ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.

Millî kimlik, kişisel ve toplumsal bir mesele olması itibarıyla bilimsel araştırmalarda dilsel, tarihsel, toplumsal ve dinsel boyutuyla sıklıkla ele alınmaktadır. Bu çalışma, günümüzde millî kimliği sarsan iç ve dış müdahalelerin gittikçe artan şiddeti sebebiyle millî kimlik inşasında din eğitiminin zaruri olduğuna dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Araştırma doküman analizi yöntemiyle gerçekleştirilmiş, millî kimlik inşasında din eğitiminin niçin gerekli olduğu sorusuna cevap aranmıştır. Türk İslam kimliğini belirgin kılmak üzere çocukların ve gençlerin millî kimlik edinme sürecinde din eğitiminin işlevi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışma, dinin millî duygu ve anlayış gelişimindeki etkin rolü üzerine millî kimlik inşasında din eğitiminin gerekliliğini savunmaktadır. Araştırmada, dinin millî kültürün en güçlü unsurlarından biri olduğu, farklı milletleri oluşturan dil, ırk, renk çeşitliliğinin ilahi kaynaklı olduğu ve bu çeşitliliğin millî kimlik inşasında dini bir referans olması gerektiği ortaya koyulmuştur. Araştırma sonucunda, din eğitiminin millî duygu ve düşünce gelişimine olan katkısının farklı yöntemlerle ortaya konulması önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Millî Kimlik İnşası, Millî Kimlik, Millî Kültür, Millî Değer

A Review on the Necessity of Religious Education in Forming a National Identity

Summary

Nation refers to a group of people who have similarities within themselves and the same values to which they are attached, and who differ from other groups in this respect. The phenomenon of nation, to which individuals or groups are affiliated, reveals the membership of individuals with the concept of national identity with the unity of language, religion, race and history. National identity is a collective identity assumed by the individual and society at the level of their attachment to the national culture and each element of that culture. It is a supreme attribution that transforms uniqueness into unity and elevates personal identity to the collective spirit with the emphasis on partnership and belonging. Nations recognize and sustain their existence through the national identity that they will give to their members. For this purpose, every nation uses education as a tool and benefits from the effective power of education in forming of a national identity. Courses such as literature, history and citizenship are among that serve this cause. Moreover, religious education refers to one of the fundamental dynamics that forms the national identity. This is because religion is one of the dominant elements among the root values in which national identity is formed. Among other values, religion has the highest power of influence due to its divine origin.

Islam draws attention to the elements that make up nations because it itself points out the differences in race, color and language, and presents this diversity in creation as evidence of Allah's power. Each Muslim nation represents and lives Islam in different ways. The Islamic culture produced by each nation has created Islamic civilization. For this reason, racial diversity in Islam is a divine wisdom. No race or nation has superiority or greatness over any other. The national conservatism of a racist nature cannot be justified by Islam, and such a tendency harms Islam itself with its extremism. We need to develop a national identity that does not lead to extremism or seeking superiority.

Since national identity is a personal and social issue, it is frequently addressed in scientific research studies with its linguistic, historical, social, and religious dimensions. This study draws attention to the importance and function of religious education in forming of national identities due to the increasing severity of internal and external interventions that undermine national identity. The research was carried out using the method of document analysis and sought to answer the question of why religious education is necessary in the construction of national identity. It aims to reveal the function of religious education in children and young people's process of acquiring national identity to make Turkish Islamic identity prominent. The study argues for the necessity of religious education in forming of a national identity based on the effective role of religion in the development of national feelings and understanding. The study reveals that religion is one of the strongest elements of national culture, that the diversity of language, race and color that make up different nations is of divine origin and that this diversity should be a religious reference in the construction of national identity. At the end of the research, it was suggested that the contribution of religious education to the development of national feelings and thoughts should be discussed with different methods.

Keywords: Religious Education, Formation of National Identity, National Identity, National Culture, National Value.

Giriş

Kimlik insanın varoluşunu anlamlandırılan, özünü anlaması ve açıklamasına aracı olan, yaşam boyu kendisine rol ve sorumluluk tayin eden özellikler bütünüdür. Kişiyi ya da grubu diğerlerinden ayıran, dış dünya tarafından tanınmasına imkân veren kendine özgü özelliklerdir.¹ Onların sahip olduğu özelliklerin yanı sıra ait olduğu yeri de belirten bir kavramdır.² Kişiyi bedensel, zihinsel ve psikolojik boyutuyla tanımlayarak toplum içerisindeki fonksiyonunu belirginleştiren, sosyal bir yapıya uyum sağlamasını kolaylaştıran, kişinin kendini tanımladığı ya da tercih ettiği aidiyeti ifade etmektedir.³ Bu durumda kimlik, kişinin istemli olarak edindiği ya da istemsiz olarak dışarıdan tanımlandığı nitelikleri ihtiva etmektedir.

Kimlik, bireyselliği ve toplumsallığı yönüyle hem teklik hem çokluk ifade etmektedir.⁴ Bu sebeple bireysel ve kolektif olmak üzere ikiye ayrılmaktadır: Bireysel kimlikler çok yönlü ve durumsal olup zamana ve şartlara göre önem düzeyi değişebilmektedir. Kolektif kimlikler (etnik, dinî, millî bağ vb.) ise durumsal değil, kapsayıcı olup bireysel duygu ve tercihler yerine kolektif bağı esas almaktadır.⁵

¹ Hamza Sadan, "Kur'an Bağlamında Millî Kimlik ve Dil", *AKİF Dergisi* 51/2 (2021), 79.

² Recep Yıldız - Sakine Demir, "Millî Kimliğin Oluşumunda Zihniyet", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/8 (2003), 3.

³ Atilla Aktaş, "Milliyetçilik Kuramları Bağlamında Ömer Seyfettin'in Hikayelerine Göre Türk Kimliğinin Tanımları ve Millî Kimlik Bağları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 23/2 (2019), 416.

⁴ Süleyman Yıldız, "Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği", *Millî Folklor* 74 (2007), 9-16.

⁵ Muhittin İmlî, "Cumhuriyetin Millî Kimlik İnşası ve Dil Özelinde Dini Reformasyon Çabaları", *Dini Araştırmalar* 22/56 (2019), 413.

Kolektif kimlik toplumsal yaşamın temel bir dinamiği olup toplum içerisindeki uyum ve düzenin tesisine hizmet etmektedir. Din, renk, ırk gibi unsurlar kolektif bağı oluşturan temel değerlerdir. Bu sebeple kolektif kimlik kendi içerisinde etnik, dinsel ve millî kimlik olmak üzere alt gruplara ayrılmaktadır.⁶ Bu kimlik türlerinin her biri hem toplum içerisinde bireysel yer edinimini hem de bireyler arasındaki ortaklıkla toplumun devamını temin etmektedir.

Kolektif kimlikler arasında en kapsamlı olanı, millî kimliktir.⁷ Millî kimlik bireylerin toplumsal tecrübelerine dayanan, onları bir arada tutan ve yaşatan, millette dair aidiyet bilinci ve duygusu oluşturan farkındalıktır.⁸ Her toplumun kendisine özgü bir yaşam sistematiği olduğu dikkate alındığında millî kimliğin varlığı karşımıza çıkmaktadır.⁹ Millî kimlik, toplumu oluşturan diğer değerlerle ilişkili olarak temsil edilmektedir. Toplumun inanç ve yaşam biçimi millî kimlikte yer almakta, bireyler bir ırkın ya da milletin duygu, düşünce ve inançlarının bütününe yani bir kimliğe kavuşarak biyolojik benzerlik taşıyan diğer toplumlardan ayrılmaktadır.¹⁰ Bu durumda millî kimlik, insan kimliğinin nesnellliğini, millet üzere tanımlayan öznel birer niteliğe dönüştürmektedir.

Millî kimliğin bir millete ya da devlete ait olma duygusu olduğu yönünde fikir birliği mevcuttur.¹¹ Millet ve devlet kavramları ekseriyetle birbiri ile mezkûr ve katıyetle birbirinin mütemmimidir. Ancak devlet, bir yönetim birimi olup siyasi kurumlardan müteşekkildir; millet ise farklı bir oluşumu ifade etmektedir.¹² Millet, geçmişi ve gelecek düşüncesi bir olan, aynı kültür içerisinde yaşayan, aynı değerleri özümseyen ve çocuklarını bu değerlerle yetiştiren topluluktur.¹³ Kendi içerisinde benzerlik ve bağlı olduğu değerlerde aynılık bulunan, kendisi dışındaki gruplardan bu yönüyle ayrılan insan topluluğudur.

Millet ve millî kimlik, soyut ve karmaşık kavramlardır.¹⁴ Bu sebeple her iki kavram farklı temeller üzerine inşa edilmekte, farklı anlamlara bürünmektedir. Millî kimlik kavramının anlam ve değerinin her ülkede, toplumda, hatta aynı toplum içerisinde dahi farklılaşma sebebi, her toplumun zihniyet yapısının ve o zihni-

⁶ İmıl, "Cumhuriyetin Milli Kimlik İnşası ve Dil Özelinde Dini Reformasyon Çabaları", 413.

⁷ Sinem Şahnagil, "Küreselleşmeye Karşı Ulus Devlet: Milli Kimliğin Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme", *Balıkesir Üniversitesi The Journal of Social Science Institute* 19/36-1 (2016), 606.

⁸ Aktaş, "Milliyetçilik Kuramları Bağlamında Ömer Seyfettin'in Hikayelerine Göre Türk Kimliğinin Tanımları ve Milli Kimlik Bağları", 417.

⁹ Ramazan Ergöz - Oğuz Doğan, "Kültürel Bellek Mekanı ve Milli Kimlik Yaratmada Pınarbaşı Ağıtlarının İşlevi", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 47 (2020), 32.

¹⁰ Yücel Gelişli, "Çocuk Dergilerinde Milli Kimlik ile İlgili Değerlerin Sunuluşu", *Gazi Üniversitesi Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi* 32 (2013), 84.

¹¹ Richard R. Verdugo - Andrew Milne, *National Identity Theory and Practice* (Charlotte: Information Age Publishing, 2016), 2.

¹² Timothy Wai Wa Yuen - Francis Ka Tung Mok, "Promoting National Identification through Civic Education: a study of the views of civic educators in Hong Kong", *Citizenship, Social and Economics Education* 13/2 (2014), 83-84.

¹³ Yener Özen, "Türk Milli Kültüründe Değerler ve Değerlerin Milletteşmeye Etkisi", *Hikmet Yurdu* 7/14 (2014), 84.

¹⁴ Yuen - Mok, "Promoting National Identification through Civic Education: a study of the views of civic educators in Hong Kong", 83-84.

yeti meydana getiren zeminin farklılığıdır.¹⁵ Bu durumda millî kimliğin tanımlayıcısı ya da belirleyicisi nedir?

Birinci anlayışa göre, bir milletin kimlik kazanması ve diğerlerinden ayrışmasındaki temel unsur, tarihi boyunca biriktirdiği örf, adet, gelenek, görenek gibi maddî ve manevî değerlerin bütününden oluşan millî kültürdür.¹⁶ Sayısız bileşeni ile her topluma özgü bir yaşam biçimi ortaya koyan kültürün millî kimlik üzerinde belirleyici olduğu mutlaklıdır. Kişi, bağlı olduğu kültüre göre millî kimlik edinmektedir. Yani Türk kültürüne sahip olan insan Türk kimliği taşımaktadır ve Türk'tür.¹⁷ Kişi o kültürü derinlemesine yaşadığı sürece mensubiyet duygusu da aynı ölçüde artmaktadır ki millî kimlikte asıl olan bu mensubiyet duygusudur.¹⁸ Dolayısıyla millî kimlik bir toplumun kendine özgü kültürel sürekliliğine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁹ Kültüre süreklilik kazandıran ise kişilerin ona bağlılığı ve katkısıdır. İnsanoğlu kültürün hem oluşum ve aktarımında rol oynayarak hem de millî kültürü şekillendirerek kültürün sürekliliğini tesis etmektedir.²⁰

İkinci anlayışa göre, millî kimlik bireyin ve toplumun bağlı olduğu ırka göre ortaya çıkmaktadır.²¹ Bu görüşe paralel olarak, bir millete aidiyet ve mensubiyet kan bağı, etnik köken, tarih, ata, ortak değerler, hımsımlık ve dile dayandırılmaktadır.²² Bu durumda millî kimliğe dair kişisel bir tercih söz konusu değildir. Kişinin içinde doğup büyüdüğü toplum onun millî kimliğini tayin etmektedir. Dolayısıyla birey bir tercihte bulunmaktan ziyade kimliğini kabul edip gereklerini yerine getirmek durumundadır.²³

Ziya Gökalp millet kavramını ırk, kavim, coğrafya ve siyaset üzerine değil; dil, din, ahlak ve estetik duygu ortaklığı ile temellendirmektedir.²⁴ Bu görüşe göre, aynı dini paylaşan kimseler aynı millete mensuptur. İslam'da ümmet kavramı ile temsil edilen bu mensubiyet, bugünkü millet kavramı ile aynı anlama gelmemektedir. Çünkü Kuran'da 15 yerde geçen millet kavramı din ve şeriat anlamına gelmektedir, yer yer din kelimesinin yerine kullanılmaktadır.²⁵ Hatta Kuran'da geçtiği yerlerde ırk, ulus ya da ortaklık taşıyan insan topluluğu ile bir bağlantısının bulunmadığı ortaya konulmaktadır.²⁶ Bu durumda "millet" kavramı tarihsel süreç içerisinde

¹⁵ Yıldız - Demir, "Millî Kimliğin Oluşumunda Zihniyet", 22.

¹⁶ Özen, "Türk Millî Kültüründe Değerler ve Değerlerin Milletleşmeye Etkisi", 63.

¹⁷ Gelişli, "Çocuk Dergilerinde Millî Kimlik ile İlgili Değerlerin Sunuluşu", 84.

¹⁸ Cengiz Karataş, "Türk Kültürü ve Millî Kimlik Bağlamında 'Kozmopolitizm'", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2012), 108.

¹⁹ Yıldız - Demir, "Millî Kimliğin Oluşumunda Zihniyet", 8.

²⁰ Cengizhan Aynacı, "Küregenleşme: Gençliğin Küreselleşmesi Sürecinde Millî(leşemeyen) Kültür", *Sosyal Sağlık Dergisi* 1/1 (2021), 3.

²¹ Ahmet Metehan Şahin, "Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Hikâyelerinde Millî Kimlik İnşası", *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 5/10 (2019), 278.

²² Verdugo - Milne, *National Identity Theory and Practice*, 3.

²³ Özcan Yeniçeri, *Küreselleşme Karşısında Milliyetçilik ve Kimlik* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2005), 229.

²⁴ Şahin, "Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Hikâyelerinde Millî Kimlik İnşası", 279.

²⁵ Hatice Özyurt, "Millet Kavramının Anlam Alanı ve Teorik Çerçevesi", *Genç Mütefekkirler Dergisi* 1/2 (2020), 97.

²⁶ Özyurt, "Millet Kavramının Anlam Alanı ve Teorik Çerçevesi", 131.

anlam kayması yaşayarak bugün İslam toplumlarında dahi farklı bir gerçekliği niteler hale gelmiştir. Dolayısıyla millet kavramının dinî literatürdeki anlamı ile bugün sosyal bilimlerde ifade ettiği anlam farklıdır. Ancak millî kimliğin teşekkül ettiği kök değerler arasında dinin temel unsurlardan biri olduğu mutlaklıdır. Diğer taraftan, bugünkü millet olgusunu belirleyen tek unsur din değildir. Çünkü milletlerin oluşumu din birliğine dayanmamaktadır. Irka özgü dil, din, tarih gibi değerler her toplumun millî kültürünü ve kimliğini oluşturmaktadır. Bu sebeple millî kimliğin tanımlayıcısı olarak farklı öğeler dile getirilse dahi, hiçbiri birbirinden kopuk ya da bağımsız olmayıp bunların her biri belirleyici durumdadır.

Millî kimlik, bilimsel araştırmalarda gerek dilsel ve tarihsel gerek toplumsal ve dinsel boyutuyla sıklıkla ele alınmaktadır. Literatürde millî kimlik ile ilişkili olarak vatanseverliği çocuk dergileri özelinde analiz eden ve vatan-vatanseverlik değerinin yeteri kadar işlenmediğini ortaya koyan,²⁷ küreselleşmenin yerel ve millî kimlikler üzerindeki etkisine dikkat çekerek millî kimliğin tesisi için somut kültürel mirasın yanı sıra somut olmayan kültürel mirasın da korunması gereğini dile getiren,²⁸ cumhuriyet sonrası basılan çocuk dergilerinin millî değer oluşumuna ve millî kimlik inşasına katkısını ortaya koyarak devletin resmi dilinin Türk kimliği ve değerlerini kazandırmak için en önemli araçlardan biri olduğunu ortaya koyan²⁹ ve Türk millî kültüründe yer etmiş değerlerin milletleşme üzerindeki etkisini tespit eden³⁰ çalışmalara rastlamak mümkündür. Dinî literatürde ise millî kimlik üzerine sınırlı sayıda çalışma olduğu dikkat çekmektedir. İlgili bir araştırmada millî kimlik; din ve kültür ilişkisine dayandırılarak açıklanmakta, küreselleşme ve kitle iletişim araçlarının millî kimliği tehdit edici yönüne dikkat çekilerek millî varlığı korumanın tek yolunun din olduğu savunulmaktadır.³¹ Başka bir çalışmada ise millî kimlik, dil ve milletlerin çeşitliliğini bildiren ayetler çerçevesinde ele alınarak bu çeşitliliğin üstünlük sebebi değil, Allah'ın kudret delili olduğu ortaya konulmaktadır.³² Bu çalışma ise, dinin millî duygu ve düşünce oluşumundaki katkısı üzerine millî kimlik inşasında din eğitiminin gerekliliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Doküman analizi yönteminin kullanıldığı araştırma kapsamında, "Millî kimlik inşasında din eğitime niçin ihtiyaç duyulmaktadır?" sorusuna cevap aranmaktadır.

1. Millî Kimlik İnşasında Din Eğitiminin Gerekliliği

Millî kimlik, kişinin doğduğu coğrafya ve topluma bağlı olarak edindiği, taşıdığı ve dışa vurduğu niteliksel ve durumsal bir kimliktir. Tekliği birliğe dönüştürerek ortaklık ve aidiyet vurgusu ile kişisel kimliği kolektif ruha yücelten üst bir değerdir. "Aynı kültür çevresinde yaşayıp, aynı mukaddesleri paylaşan ve benzer dış

²⁷ Mehmet Yılmaz - Tayyip Duman, "TRT Çocuk Dergisi'nde Milli Bir Değer Olarak 'Vatan - Vatanseverlik' Değeri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 7/2 (2018), 639-657.

²⁸ Metin Arıkan, "Küreselleşme ve Milli Kimlik Açısından Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 8/2 (2008), 1-8.

²⁹ Gelişli, "Çocuk Dergilerinde Milli Kimlik ile İlgili Değerlerin Sunuluşu".

³⁰ Özen, "Türk Milli Kültüründe Değerler ve Değerlerin Milletleşmeye Etkisi".

³¹ Suat Cebeci, "Milli Kimlik Bağlamında Din - Kültür İlişkisi", *Akademik İncelemeler* 3/2 (2008), 1-11.

³² Sadan, "Kur'an Bağlamında Milli Kimlik ve Dil".

şartlar içinde yaşayanları aynı şahsiyet içinde birleştiren bir kavramdır".³³ Bir ulusun norm, değer ve düşünce sisteminden kaynağını alan güçlü bir duygusal bağ üzerine kurulmuş şuurlu bir aidiyettir.³⁴ Dil, din, örf, adet, gelenek ve görenek gibi değerler bütünü ile belirli bir toprağa olan bağlılığı ifade etmektedir.³⁵

Millî kimlik, millî değerlerin kazanılması ile beliren bir kimliktir. Millî değer ise "bir milletin içinde yüzyıllar boyunca gelişerek kültürünün temellerini oluşturmuş, yaşanan toplum içerisinde doğruluğu kabul edilmiş, toplumun faydasına olan, ekonomik, dini, sosyal, ırki, ilmi, siyasi, tarihi ve kültüre bağlı olan kural ve inançların tümüne"³⁶ işaret etmektedir. Millî değerler bir milletin ırk, vatan, din, tarih, kültür, örf ve adetinden kaynağını alan ve nesilden nesile aktarılan hem millî hem manevi duygu, düşünce ve inançlardan oluşmaktadır.³⁷ Bir milletin bireylerini ortak amaçlar etrafında toplayarak varlığını sürdürme gücünü kazandıran,³⁸ diğer milletlerden etkilenmesini engelleyen ve millet içerisindeki ayrışmayı önleyen hem pekiştirici hem kaynaştırıcı etmenlerdir.³⁹ Bu durumda bir millet, değerleri sayesinde bir arada kalmakta ve birbirine kenetlenmektedir ki Türkleri bir arada tutan ve kenetleyen ana unsur değerleridir.⁴⁰ Bu yönüyle, millî değerlerin bütünü millî kimliğin özünü oluşturan kaynak güçlerdir.

Bugünün global dünyasında millî kimlik hayatî öneme sahiptir. Modern zamanda millî kimlik, toplumları ulus devlet haline getirirken sağladığı motivasyon ile insanın var olabilmesinin en temel yollarından biri olarak görülmektedir.⁴¹ Ulus devletler bu itici kuvvetle, varlığını ilan etmekte ve idame ettirmektedir. Bu sebeple modernleşme sonrası ortaya çıkan devletler vatan, kültür, dil, tarih ve inanç birliğine dayanmaktadır.⁴² Bu birliğin ve varlığın, devamlılık kazanması için millî bir şuur ve gayrete dönüşmesi zarurîdir. Bu anlamda modern devletlerin belirli bir coğrafyada hakimiyet kurmak ve o bölgeyi kontrol etmek için sahip olduğu en etkili araçlardan biri millî kimlik inşasıdır.⁴³

Millî kimlik, kolektif bilinci destekleyen, doğan ve gelişen bir gerçekliktir.⁴⁴ Millî kimliğin gelişmesi ise, kendisini oluşturan unsurların gelişmesine bağlıdır. Bu sayede millî kimlik bileşenlerinin gelişimi, toplumun gelişmesine de imkân ver-

³³ Nevzat Köseoğlu, *Millî Kültür ve Kimlik* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018), 37.

³⁴ Dmytro Shevchuk vd., "The National Identity and Orthodox Church: The Case of Contemporary Ukraine", *Ethics & Bioethics* 12/3-4 (2022), 199.

³⁵ Karataş, "Türk Kültürü ve Millî Kimlik Bağlamında 'Kozmopolitizm'", 108.

³⁶ Özen, "Türk Millî Kültüründe Değerler ve Değerlerin Milletleşmeye Etkisi", 85.

³⁷ Mehmet Özkartal, *İlköğretim Sanat Etkinlikleri Dersinde Dede Korkut Destanı'nın Millî Değerlerin Kazanılmasına Etkisi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 64.

³⁸ Recep Özkan, *Türk Eğitim Sisteminde Himayeci Değerler: İlköğretim Ders Kitapları Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 52.

³⁹ Yılmaz - Duman, "TRT Çocuk Dergisi'nde Millî Bir Değer Olarak 'Vatan - Vatanseverlik' Değeri", 642.

⁴⁰ Özen, "Türk Millî Kültüründe Değerler ve Değerlerin Milletleşmeye Etkisi", 60-65.

⁴¹ Shevchuk vd., "The National Identity and Orthodox Church: The Case of Contemporary Ukraine", 199.

⁴² Gelişli, "Çocuk Dergilerinde Millî Kimlik ile İlgili Değerlerin Sunuluşu", 83.

⁴³ Rahime Süleymanoğlu Kürüm - Elif Gençal Eroler, "Spatial Constructions of Homeland in Turkish National Identity: Exclusion and Inclusion of Europe", *Uluslararası İlişkiler* 20/77 (2023), 17.

⁴⁴ Ömrüm Işıkyay Gürbüz, "Kadın ve Savaş Perspektifinden Millî Kimlik İnşası 'Millî Savaş Hikâyeleri Ekseninde'", *Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 11 (2021), 1811.

mektedir.⁴⁵ Din, dil, tarih, edebiyat, müzik gibi unsurların bütünü doğrudan millî kültürü meydana getirmektedir. Millî kültür ise millî kimliğin inşasında temel kaynak durumundadır.⁴⁶ Her toplumun inanış ve yaşayış biçimi farklılık gösterdiği için her kültür zorunlu olarak millî hale gelmekte, yani şahsiyet kazanmakta, kimlik sahibi olmakta ve diğerlerinden ayırt edilebilmektedir.⁴⁷ Bu yönüyle millî kültür, millî kimlik inşasının çıkış noktasıdır. Millî kültürün korunması ve aktarılmasıyla yeni nesillerde millî kimliğin inşası mümkün olacaktır. Aynı kimliği taşıyan kişiler toprak, vatan, bayrak gibi değerleri korumak üzere ortak akıl geliştirecektir. Haliyle kültürel mirasın korunum, millî birlik ve beraberliği de her zaman temin edecektir.⁴⁸

Millî kimlik inşası, millî kültür unsurlarının her birinin işe koşulması ile mümkündür. Bu anlamda ulusal kimliğin önemli bir unsuru olan dil, millî kimlik inşasında harç işlevi görerek eski ile yeni arasında köprü vazifesi üstlenmekte, topluma aidiyet duygusu kazandırmakta ve kültür aktarımını sağlamaktadır.⁴⁹ Dil, millî duygu ve değer aktarımında yüklendiği mana ve sergilediği estetikle -yazılı ya da sözlü formuyla- millî kimlik inşasının etkili ve zorunlu bir ögesidir. İkinci olarak, tarih millî şuuru her zaman ayakta tutan, tecrübeye dayalı somut veri sağlayarak ulusun geleceğini şekillendiren temel dinamikler arasında yerini almaktadır. Her milletin tarihsel bir belleğe ve millî bir bilince ihtiyacı vardır.⁵⁰ Geçmişinde zaferlere, fetihlere, mücadelelere ve siyasi başarılarla imza atmış bir milletin bugün yere daha sağlam bastığına şüphe yoktur. Hatta Sadri Maksudi Arsal, bir milletin tarihindeki acıların dahi millî hisleri zayıflatmadığına, bilakis güçlendirdiğine dikkat çekmektedir.⁵¹ Üçüncü bir değer ise, kaynağını Kutsal'ın kendisinden alan ve bu yönüyle diğerlerinden farklılaşan, millî kültürü daha çok manevi yönden geliştiren din olgusudur. Hatta din ve dini değerlerin kültürün en önemli ögesi olduğu, sosyal bilimlerin inkâr edemediği bir gerçekliktir.⁵² Çünkü dinler millet bağıni hem koruyan hem güçlendiren müesseselerdir.⁵³ Bu sebeple dinî bakış açısı, her milletin varlığını anlamlandırarak ve diğer milletlere karşı tavır ve tutum belirleyerek kolektif kimliğe hizmet etmesi yönüyle önemlidir. Bu yönüyle dini kimlik, millî kimlik inşasındaki diğer tüm unsurların birleşimi için de kritik öneme sahiptir.⁵⁴ Zira, diğer unsurlardan farklı olarak onun ilahi kaynaklı olması onun etki gücünü artırmaktadır.

⁴⁵ Sadan, "Kur'an Bağlamında Milli Kimlik ve Dil", 80.

⁴⁶ Haluk Ölçekçi, "Küreselleşme ve İletişimin Milli Kültürlere Etkileri", *Gazi Türkiyat* 26 (2020), 92.

⁴⁷ Köseoğlu, *Millî Kültür ve Kimlik*, 17.

⁴⁸ Arıkan, "Küreselleşme ve Milli Kimlik Açısından Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması", 3.

⁴⁹ Sadan, "Kur'an Bağlamında Milli Kimlik ve Dil", 79.

⁵⁰ Işıkkay Gürbüz, "Kadın ve Savaş Perspektifinden Milli Kimlik İnşası 'Millî Savaş Hikâyeleri Ekseninde'", 1818.

⁵¹ Mehriban Qasımova, "İctimai Hareketlerde Milli ve Dini Duyguların Rolü", *Bakü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlimi Mecmuası* 10 (2008), 120.

⁵² İrfan Başkurt, "Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 71.

⁵³ Abdulhaluk Çay, "Türk Kültürü ve Kaynakları", *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty* 1/1 (2014), 61.

⁵⁴ Shevchuk vd., "The National Identity and Orthodox Church: The Case of Contemporary Ukraine", 200.

mektedir.⁴⁵ Din, dil, tarih, edebiyat, müzik gibi unsurların bütünü doğrudan millî kültürü meydana getirmektedir. Millî kültür ise millî kimliğin inşasında temel kaynak durumundadır.⁴⁶ Her toplumun inanış ve yaşayış biçimi farklılık gösterdiği için her kültür zorunlu olarak millî hale gelmekte, yani şahsiyet kazanmakta, kimlik sahibi olmakta ve diğerlerinden ayırt edilebilmektedir.⁴⁷ Bu yönüyle millî kültür, millî kimlik inşasının çıkış noktasıdır. Millî kültürün korunması ve aktarılmasıyla yeni nesillerde millî kimliğin inşası mümkün olacaktır. Aynı kimliği taşıyan kişiler toprak, vatan, bayrak gibi değerleri korumak üzere ortak akıl geliştirecektir. Haliyle kültürel mirasın korunum, millî birlik ve beraberliği de her zaman temin edecektir.⁴⁸

Millî kimlik inşası, millî kültür unsurlarının her birinin işe koşulması ile mümkündür. Bu anlamda ulusal kimliğin önemli bir unsuru olan dil, millî kimlik inşasında harç işlevi görerek eski ile yeni arasında köprü vazifesi üstlenmekte, topluma aidiyet duygusu kazandırmakta ve kültür aktarımını sağlamaktadır.⁴⁹ Dil, millî duygu ve değer aktarımında yüklendiği mana ve sergilediği estetikle -yazılı ya da sözlü formuyla- millî kimlik inşasının etkili ve zorunlu bir ögesidir. İkinci olarak, tarih millî şuuru her zaman ayakta tutan, tecrübeye dayalı somut veri sağlayarak ulusun geleceğini şekillendiren temel dinamikler arasında yerini almaktadır. Her milletin tarihsel bir belleğe ve millî bir bilince ihtiyacı vardır.⁵⁰ Geçmişinde zaferlere, fetihlere, mücadelelere ve siyasi başarılarla imza atmış bir milletin bugün yere daha sağlam bastığına şüphe yoktur. Hatta Sadri Maksudi Arsal, bir milletin tarihindeki acıların dahi millî hisleri zayıflatmadığına, bilakis güçlendirdiğine dikkat çekmektedir.⁵¹ Üçüncü bir değer ise, kaynağını Kutsal'ın kendisinden alan ve bu yönüyle diğerlerinden farklılaşan, millî kültürü daha çok manevi yönden geliştiren din olgusudur. Hatta din ve dini değerlerin kültürün en önemli ögesi olduğu, sosyal bilimlerin inkâr edemediği bir gerçekliktir.⁵² Çünkü dinler millet bağıni hem koruyan hem güçlendiren müesseselerdir.⁵³ Bu sebeple dinî bakış açısı, her milletin varlığını anlamlandırarak ve diğer milletlere karşı tavır ve tutum belirleyerek kolektif kimliğe hizmet etmesi yönüyle önemlidir. Bu yönüyle dini kimlik, millî kimlik inşasındaki diğer tüm unsurların birleşimi için de kritik öneme sahiptir.⁵⁴ Zira, diğer unsurlardan farklı olarak onun ilahi kaynaklı olması onun etki gücünü artırmaktadır.

⁴⁵ Sadan, "Kur'an Bağlamında Milli Kimlik ve Dil", 80.

⁴⁶ Haluk Ölçekçi, "Küreselleşme ve İletişimin Milli Kültürlere Etkileri", *Gazi Türkiyat* 26 (2020), 92.

⁴⁷ Köseoğlu, *Millî Kültür ve Kimlik*, 17.

⁴⁸ Arıkan, "Küreselleşme ve Milli Kimlik Açısından Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması", 3.

⁴⁹ Sadan, "Kur'an Bağlamında Milli Kimlik ve Dil", 79.

⁵⁰ Işıkkay Gürbüz, "Kadın ve Savaş Perspektifinden Milli Kimlik İnşası 'Millî Savaş Hikâyeleri Ekseninde'", 1818.

⁵¹ Mehriban Qasımova, "İctimai Hareketlerde Milli ve Dini Duyguların Rolü", *Bakü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlimi Mecmuası* 10 (2008), 120.

⁵² İrfan Başkurt, "Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 71.

⁵³ Abdulhaluk Çay, "Türk Kültürü ve Kaynakları", *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty* 1/1 (2014), 61.

⁵⁴ Shevchuk vd., "The National Identity and Orthodox Church: The Case of Contemporary Ukraine", 200.

Din, insandaki kutsiyet duygusunun en önemli kaynağıdır.⁵⁵ Gerek kişisel gerek toplumsal değer üretiminde ve aktarımında önemli bir işlev taşıması sebebiyle, tüm toplumların kimlik kategorileri ile kutsal tasavvuru arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır.⁵⁶ Kozlovets'e göre kimlik olgusu, özünde kutsalı barındırmakta; kendine özgü olağanüstü vasıflarıyla diğer sosyal olgulardan ayrılmaktadır. Bu yönüyle kutsal, millî kimlik inşasının ayrılmaz bir parçasıdır.⁵⁷ Zira, kişinin kimlik arayışı sadece rasyonel şekilde değil, Kutsal'a yönelik referans ile gerçekleşmekte, insanların zihnindeki millî imgeler çoğunlukla dinî bir anlam taşımaktadır. Kimlikteki bu kutsal özü görmek aynı zamanda dinin millî kimlik inşasında önemli bir rolü olduğunu da görmemizi sağlamaktadır.⁵⁸

Millî varlığı korumanın tek dayanağı din olarak görülmekte, toplumun maneviyat tasavvuruna dikkat çekilmektedir.⁵⁹ Ancak geniş bir coğrafyaya hâkim olan ve çok sayıda milletten mensubu bulunan dinlerin millî kimliğe nasıl katkı sağladığı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu hususta, Hristiyanlığın her yere yayılmış olmasıyla bu din tüm dünyaya hitap etmekte ve hiçbir sınıfa ayırt etmemektedir. Ancak Hristiyanlığın tarihsel ve siyasal boyutuna bakınca millî kültürlerin gelişimini etkilediği, bir topluma millî vasıflar kazandırdığı görülmektedir.⁶⁰ Aynı tespiti İslam için dedoğrulamak mümkün olup İslam tarihinde çok sayıda farklı kültüre, dile, tarihe sahip Müslüman topluluğa rastlamak mümkündür. İslam bu farklılıkları Allah'ın delili olarak sunmakta, yaratılıştaki çeşitliliği vurgulayan hükümler ortaya koymaktadır. Bugün farklı coğrafyalarda hâkim olan İslam dini, her Müslüman toplumun millî kültürünü şekillendiren temel bir değer durumundadır ve birbirinden farklılaşan pratiklerle temsil edilerek millî kültür içerisindeki yerini almaktadır.

Din, aynı millete mensup olan kişiler arasında ortaklık sağladığı gibi aynı dine mensup farklı milletler arasında da ilişki düzenleyici bir işleve sahiptir. Çünkü İslam hükümleri birlik ve beraberliği amaçlamaktadır. Osmanlı devletinde yüzyıllarca kardeşçe yaşayan Arnavut, Boşnak, Arap ve Türk tebaayı bir arada tutan aralarındaki din bağıdır.⁶¹ İslam, kendi mensupları arasında millet bağından ayrı üst bir bağ kurmaktadır. Bu sebeple dinin etkin olduğu kültürlerde, dinî kimliği olmayan grup düşüncesi ve dinin ortak eylemlerde önemsiz olduğu tasavvurunu görmek imkansızdır.⁶² Buna göre geçmişte ve bugün İslam toplulukları arasında yaşanan ayrışmaya sebep olan dinin kendisi değildir. İslam dini birliği emretmesine

⁵⁵ Adem Yerinde, "İstiklal Marşı Özelinde Türk Milletini Güçlü Kılan Dinî ve Millî Değerler", *MANAS Din Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2022), 14.

⁵⁶ İmîl, "Cumhuriyetin Millî Kimlik İnşası ve Dil Özelinde Dini Reformasyon Çabaları", 415.

⁵⁷ Akt: Shevchuk vd., "The National Identity and Orthodox Church: The Case of Contemporary Ukraine", 200; Mykola Kozlovets, *Fenomen Natsional'noji Identychnosti: Vyklyky Globalizatsii (The phenomenon of national identity: Challenges of globalization)* (Zhytomyr: Publishing House of Zhytomyr Ivan Franko State University, 2009).

⁵⁸ Shevchuk vd., "The National Identity and Orthodox Church: The Case of Contemporary Ukraine", 200.

⁵⁹ Cebeci, "Millî Kimlik Bağlamında Din – Kültür İlişkisi", 10.

⁶⁰ Shevchuk vd., "The National Identity and Orthodox Church: The Case of Contemporary Ukraine", 199.

⁶¹ Musa Bilgiz, "Mehmet Akif'de Millî Birlik Düşüncesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2009), 13.

⁶² Mehriban Qasımova, "Millî Kimlik ve Din Olgusu", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 9 (2008), 107.

rağmen Müslümanların ayrılığa düşmesi, İslam'dan değil onu anlama ve yaşama yoksunluğundan kaynaklanmaktadır.⁶³ Zira din başka, din anlayışı başkadır. Dolayısıyla din anlayışı dinin kendisini yansıtmayabilmektedir.⁶⁴

İslam ırk, renk, dil farklılığını bizzat tesis ederek⁶⁵ bu farklılıkların milletleri oluşturmasına imkân vermiştir. İslam anlayışında bir milletin diğerine üstünlüğü ya da ırkçı tutum söz konusu değildir. Bu yönüyle İslam farklı unsurları tek bir çatı altında toplamakta ve Kur'an-ı Kerim belli bir ırkın veya toplumun üstünlüğünü değil, tüm insanlığın kardeşliğini vurgulamaktadır.⁶⁶ Bunu yaparken milletlerin varlığını yok saymamakta, aksine milletleri oluşturan unsurları bizzat ortaya koymaktadır. Zira, dil ve ırk Allah'ın varlığına delil olarak sunulmuş bir toplumu millet yapan hususların korunması gerektiğini göstermektedir.⁶⁷ Haliyle insanlık tarihi boyunca çok sayıda milletin var oluşu, yaratılıştaki çeşitliliğin ve ilahi hikmetin temsili durumundadır. Bu sebeple birlik ve beraberlik adı altında toplum içerisindeki dinî, kültürel, etnik farklılıkların görmezden gelinmesi hatta eritmeye çalışılması, tüm milletlerin tek bir kimlik altında toplanması haklı ve mümkün değildir. Azınlık durumunda olan gruplara dahi içinde yaşadıkları toplumun millî kimliğini dayatmak büyük bir yanılıdır. Çünkü millî kimlik sadece bilişsel bir mesele olmayıp duygusal bağlılıkla ilgilidir.⁶⁸ Ziya Gökalp millî kimliği bir hissiyat meselesi olarak görerek millî kimliğin bir millete verilen haklarla tesis edilemeyeceğini savunmuştur.⁶⁹ Öyle ki Osmanlı Devleti'nde farklı dinlerden oluşan yapı içerisinde herkes eşit vatandaş haline getirilmiş, tüm halkın çocukları aynı okula gitmiş, bu sayede yeni nesiller arasında duygusal bağın kurulması ve Osmanlı kimliğinin inşası amaçlanmıştır.⁷⁰ Ancak gayrimüslimlere tüm hakları verilmiş olsa da, onlar millî kimliği benimseyememişlerdir.⁷¹ Dolayısıyla çokkültürlü toplumlarda grupların kendi kimliğini terk etmesi değil, ırkçılığa dönüşmeyecek düzeyde millî kültürünü ve kimliğini temsil etmesi, ev sahibi olan toplumun millî değerlerine gösterdiği saygı ile İslam'ın birlik ve beraberlik amacına hizmet etmesi beklenmektedir.

Ziya Gökalp dini vurgulayarak "Biz medeniyetçe Avrupalı, harsça Türk olmayız. Hars ise dinî, ahlâkî, bedîî duygularla lisandan ibarettir." demiştir.⁷² Bu durumda Türklere millî benlik kazandıran ve onları bir arada tutan olgulardan biri din olgusudur.⁷³ Bizler hem Türk milletinin hem de İslam ümmetinin mensubu olduğumuz için millî kültür ve İslam dini, Türk toplumunun birlikteliğini sağlayan

⁶³ Bilgiz, "Mehmet Akif'de Milli Birlik Düşüncesi", 22.

⁶⁴ İrfan Erdoğan - Saadet İder, "Türkiye'de Yapılan Barış Konulu Dini Araştırmalar: Bir İçerik Analizi Çalışması", *Mütefekkir* 3/6 (2016), 447.

⁶⁵ Rûm, 30/22.

⁶⁶ Bilgiz, "Mehmet Akif'de Milli Birlik Düşüncesi", 15-16.

⁶⁷ Sadan, "Kur'an Bağlamında Milli Kimlik ve Dil", 91-92.

⁶⁸ Yuen - Mok, "Promoting National Identification through Civic Education: a study of the views of civic educators in Hong Kong", 84.

⁶⁹ Karataş, "Türk Kültürü ve Milli Kimlik Bağlamında 'Kozmopolitizm'", 114.

⁷⁰ Abdulvahap Akıncı, "Osmanlı Devletinde Milli Kimlik İnşasında Okul", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19 (2014), 21.

⁷¹ Karataş, "Türk Kültürü ve Milli Kimlik Bağlamında 'Kozmopolitizm'", 114.

⁷² Ziya Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1952), I-II/79.

⁷³ Özen, "Türk Milli Kültüründe Değerler ve Değerlerin Milletleşmeye Etkisi", 65.

iki önemli çimento olarak nitelendirilmektedir.⁷⁴ Millî ve dinî kimlik, Türklerde karşılıklı olarak birbirini desteklemektedir. Zira, Türk milleti dinî inancıyla geliştirdiği geleneklerine oldukça bağlıdır.⁷⁵ Bu durumda din, millî kimliği zedelemek ya da zayıflatmak bir yana, Türk kimliğini güçlendiren bir gerçekliktir. Öyle ki Türklerin millî duyguları Müslüman olduktan sonra da değişmemiştir.⁷⁶ Bilakis İslam kimliği ile Türklerin millî bağlılığı din duygusu temelinde daha da pekişmiştir. Buna rağmen günümüzde Türkiye’de millî şuur ile dini şuur ayrıştırılmaya çalışılmaktadır.⁷⁷ Halbuki din, inanan kimsenin diğer gerçekliklere olan bakışını da şekillendiren bir mekanizmadır. Dinîs anlayışla bakabilen kişi, anlam dünyasında milleti üst bir yere konumlandırmaktadır. Bu sebeple, yaratılmış olan tüm varlığı tanrının işareti olarak görenler milletine saygı duyan insanlardır.⁷⁸

Din, millî duyguları harekete geçirirken millî duygular da dinî duygu ve düşünceleri harekete geçirmektedir. Nasıl ki bir millet düşman güçlere karşı mücadele ederken dini ve millî duygular birlikte hareket etmekte ise din, millî kimlikten ve millî kimlikten kaynaklanan güçten destek almaktadır.⁷⁹ Öyle ki İslam adına gerçekleştirilen her yerel gayret ve mücadelede millî kimlik belirginleşmekte, Müslüman Türkler, Avrupalı Müslümanlar gibi nitelemeler karşımıza çıkmaktadır. Hatta bazı milletler dini öylesine içselleştirmiş ve etnik kimlikleri ile bütünleştirmişlerdir ki dinî kimliklerini dışa vuran bir nitelemeye dahi ihtiyaç bırakmamaktadırlar. Filistin halkı bunun en iyi örneği olup Filistinliler İslam kimliğini özümsemiş ve millî kimliğini İslam üzere temellendirmiş bir millet olarak kendini göstermektedir.

Her toplum millî değerlerini koruma ve yaşatma amacını eğitimle karşılamaktadır.⁸⁰ Bu anlamda eğitim hem yenilenme hem de gelenek ve değerlerimizi muhafaza etme aracıdır.⁸¹ Bu durumda kültür aktarımının yanında toplumlar yeni nesillerin millî kimlik inşasında eğitimden de istifade etmektedir. Millî devletler eğitim ve kültür aracılığıyla toplumu diğerlerinden farklı, kendi içinde ise müşterek kılan özelliklere vurgu yapan, kültür ve tarih birliği sağlayan bir kimlik politikası izlemektedir.⁸² Bu hususa eğitim, kültüre kıyasla daha planlı ve kurumsal şekilde sunulduğu için milli duygu ve düşünce gelişimine tümüyle istendik yönde hizmet etmektedir. Bunun sonucu olarak okullar millî kimlik inşasında büyük önem taşımaktadır.⁸³ Çünkü okulda edinilen bir duygu ya da düşünce hayat boyu

⁷⁴ Bayram Kodaman, “Millî ve Dini Bütünlük Zarureti”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2005), 1.

⁷⁵ Merve Avcı - Ali Fuat Arıcı, “Millî kimliğin inşasında geleneğin rolü: Mustafa Kutlu örneği”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 21 (2020), 310.

⁷⁶ Sebahattin Şimşir, “Eski Türklerde Milliyetçilik”, *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/16 (2013), 232.

⁷⁷ Kodaman, “Millî ve Dini Bütünlük Zarureti”, 3.

⁷⁸ Mevlüt Albayrak, “İnsanlığın Uzun Soluklu Tecrübesi Din-Milliyetçilik İlişkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2005), 90.

⁷⁹ Albayrak, “İnsanlığın Uzun Soluklu Tecrübesi Din-Milliyetçilik İlişkisi”, 90.

⁸⁰ Cavit Binbaşoğlu, *Eğitime Giriş* (Ankara: Binbaşoğlu Yayınevi, 1968), 78.

⁸¹ Süleyman Hayri Bolay, “21. Yüzyılda Millî Aklın Rehberliğinde Türk Eğitiminin Bazı Meseleleri ve Çözüm Yolları”, *Türkiye Eğitim Dergisi* 2/1 (2017), 17.

⁸² Nevzat Köseoğlu, *Küreselleşme ve Milli Hayat* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002), 43.

⁸³ Akıncı, “Osmanlı Devletinde Milli Kimlik İnşasında Okul”, 21.

sürebilmektedir.⁸⁴ Bunun üzerine öğrencilerin kendi ülkesine ve halkına bağlılık geliştirmesi için eğitim sürecinde millî kültürel değerlerin aşılması gerekmektedir.⁸⁵ Okullar bu amaca ulaştırmak için en elverişli ortamlardır. Eğitim kurumları, toplumun değerlerini belli bir plan çerçevesinde kazandırarak önemli bir “toplumsal kontrol aracı” olarak iş görmektedir.⁸⁶ Dolayısıyla eğitim sürecinin en başından sonuna kadar, en elverişli ve ilgili araçlarla millî duyarlılığın geliştirilmesi mümkündür. Bu amaçla ilköğretim ders programında millî değerlerin ve kültürün hem devamı hem aktarımı için Türk milletinin benliği ve karakterini bulduğu değerlere yer verilmesi,⁸⁷ ilk ve ortaokulda öğrencilerin millî ve manevi değerleri tanınması ve benimsemesi, liseden mezun olurken bu değerleri yaşam biçimi haline getirmesi,⁸⁸ yükseköğretimde millî kimlik inşasının gerçekleşmesi gerekli görülmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla, millî kimlik gelişimi örgün eğitimin her basamağında amaçlanan ve eğitim programında yer bulması gereken bir kazanımdır. İlköğretimden yükseköğretime kadar eğitim sürecinde yer alan çeşitli disiplinler millî kimlik inşasında, kendi ilmi derinliği ve bakış açısı ile bu olguyu dillendirmekte ve delillendirmektedir. Eğitimle edinilen bilgiler zamanla içselleştirilerek kültürel reflekse dönüşmekte, dolayısıyla kültür bireysel eğitimin bir bütünü haline gelmektedir.⁹⁰ Yani millî kültürün gelişimi, eğitimden ve eğitimin millîleştirilmesinden geçmektedir.

Ziya Gökalp millî kimlik oluşumunu engellemek isteyen birilerinin her zaman olacağını, bu konuda duyarlı olmak gerektiğini ifade etmiştir.⁹¹ Neyse ki insan aklı kişisel ve toplumsal gerçeklikleri fark edebilmiş, eğitimi pek çok gaye için kullanmayı bilmiştir.⁹² Bu anlamda okullar bir toplumun diğer toplum ve milletler arasındaki yerini ve statüsünü korumak için ortak mirası aktaran kurumlardır.⁹³ Bir toplumun millî kimlik inşasındaki başarısızlığı, -okul da dahil olmak üzere- eğitim sürecinde yer alan tarafların yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.⁹⁴ Dolayısıyla eğitim kurumları millî kimliği güçlendirdiği gibi doğru kurgulanmadığı takdirde zayıflatabilmektedir. Halil İnalçık, yabancı ülkelerin dilleri ve kültürlerinin okullarda öğretilmesi ile millî kültürümüzün gölgede kaldığını, kendi kültürümüze yabancılaştığımızı; Mehmet Emin Erişirgil de Türkiye’de en zararlı kimselerin okumuş kimselerden çıktığını, bunun ise diğer milletlerde verilen millî eğitimin aksine

⁸⁴ Ahmet Ağaoğlu, “Millî Terbiye”, haz. Şeref Göküş, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 214.

⁸⁵ Anton Vladimirovich Butin vd., “National Identity as a Factor in the Upbringing and Education of Young People”, 2022, 210.

⁸⁶ Halit Ev, “Din Eğitiminin Diğer Din Mensuplarına Karşı Tutumların Oluşumuna Etkisi”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII (2003), 255.

⁸⁷ Özen, “Türk Millî Kültüründe Değerler ve Değerlerin Milletleşmeye Etkisi”, 85.

⁸⁸ MEB, *Türkçe dersi öğretim programı* (Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2019), 3.

⁸⁹ Butin vd., “National Identity as a Factor in the Upbringing and Education of Young People”, 210.

⁹⁰ Başkurt, “Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar”, 71.

⁹¹ Karataş, “Türk Kültürü ve Millî Kimlik Bağlamında ‘Kozmopolitizm’”, 114.

⁹² İrfan Başkurt, “İslam Eğitimine Dair Bazı Temel İlkeler”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (2002), 90.

⁹³ Ben Khaled Hadj vd., “Identification of National Identity through Sports and Cultural Activities”, 19/2 (2022), 11.

⁹⁴ Hadj vd., “Identification of National Identity through Sports and Cultural Activities”, 12.

bizdeki kozmopolit eğitimden kaynaklandığını iddia etmektedir.⁹⁵ Böylesi iddiaların doğrulanmasını önlemek üzere bugün örgün öğretimde yer bulan yabancı dilleri, inanç ve kültürleri tümüyle kaldırmak ya da yok saymak yerine çok kültürlü yaşam becerisi kazandırmak için bunlara yer vermek; ancak milli eğitimi öz değerleri içselleştirmeye imkan verecek sağlam temeller üzerine yapılandırmak elzemdir. Haliyle millî terbiye; millî marş, millî tören, millî bayramlar vb. konuların yalın öğretiminden fazlasını gerektirmekte, vatan ve millet menfaatini içselleştirmiş, bayrak, toprak, dil, din, ordu, marş, tören gibi her bir değerün özünü kavrayabilmiş bireyler yetiştirmeyi zorunlu kılmaktadır.

Millî kimlik kazanımı günlük yaşam pratiklerine bırakılmayacak kadar mühim, günlük yaşam ise millî kimliğe zarar veren sayısız uyararla donatılmış düzeyde karmaşıktır. Bu sebeple millî kimliğin kurumsallaşması haklı bir çabadır ve bu çaba sürdürülmektedir. Millî kimlik inşasında özellikle sosyal bilimlere ait dersler aktif rol oynamaktadır. Bu konuda Vatandaşlık dersi öğretmenleri millî kimlik inşasını mesleklerinin bir parçası olarak görmekte ve öğrencilerin millî kimlik edinmesine yardımcı olduklarını ifade etmektedirler.⁹⁶ Yine Türkçe dersi ile öğrencilerin millî ve manevi duygu/düşünce geliştirmesi, sosyal, kültürel, tarihi ve ahlaki değerlere önem vermesi amaçlanmaktadır.⁹⁷ Edebiyatın millî kimlik oluşumuna katkıda bulunduğu savunulmakta,⁹⁸ edebi metinlerin millî değerlerin kazandırılması amacıyla yönelik olarak eğitim sürecinde öğretim materyali olarak kullanılması önerilmektedir.⁹⁹ Aynı şekilde gençlerde millî tarihe ilişkin bütüncül bir anlayış ve bu anlayış üzerine temellendirilmiş bir millî kimlik duygusu inşa etmeyi amaçlayan eğitim programları gerekli görülmektedir.¹⁰⁰ Bahsi geçen her bir ders ve içeriğin millî kimlik inşasına katkısı mühim ve elzemdir. Ancak hem kültürün bir parçası hem de Türk milletinin en yüce değerlerinden biri olması yönüyle din olgusunun da inşa sürecinde aktif rol oynaması gerekmekte, bu sebeple millî kimlik inşasında din eğitiminin gerekliği kendini göstermektedir. Ülkemizde yaşanan terör sorunu, millî ekonomiye ve kalkınmaya yapılan iç ve dış müdahaleler, millî değerlere yönelik tahrikler, İslam aleyhinde görüş taşıyan müslümanlar, milletin mevcudiyetini ve sürekliliğini tesis etmede dinin gücünü kabul etmeyen hatta onu bir tehdit unsuru olarak gören seküler anlayıştaki kimseler millî kimlik inşasında dine ve din eğitimine duyulan ihtiyacın ispatı durumundadır. Bu ihtiyacı karşılamak üzere okul öncesi din eğitiminden itibaren ilk ve ortaöğretimde millî değerler din öğretimi müfredatında yer bulmaktadır. 4-6 yaş Kuran kursu öğretim programında vatan, bayrak, millî marş, millî ve tarihi şahsiyetler, tarihi olaylar, millî ve

⁹⁵ Karataş, "Türk Kültürü ve Milli Kimlik Bağlamında 'Kozmopolitizm'", 113-115.

⁹⁶ Yuen - Mok, "Promoting National Identification through Civic Education: a study of the views of civic educators in Hong Kong", 90.

⁹⁷ MEB, *Türkçe dersi öğretim programı*, 8.

⁹⁸ Hilal Akça, "Tarihi Romandan Milli Kimliğe", *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi* 2/4 (2016), 70.

⁹⁹ Hulisi Geçgel - Fatih Kana, "Milli Kültür Teması Öğretimi Bağlamında Ün Anadolu Efsanesi Adlı Eserin İncelenmesi", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 69 (2020), 720.

¹⁰⁰ Butin vd., "National Identity as a Factor in the Upbringing and Education of Young People", 208.

dini bayramlar;¹⁰¹ ilköğretim ve ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde musiki, edebiyat ve mimaride dinin izleri, vatan ve millet sevgisi, Türk İslam sanatları ve mimarisi, Türk İslam kültüründe yer bulan örf ve adetler, Türklerin müslüman oluşu ve Anadolu'da İslam'ın yayılması¹⁰² gibi konular öğrencilerin millî kimlik geliştirmesine doğrudan katkı sunmaktadır. Dolayısıyla millî eğitimde salt dinî ve ahlakî kazanımlar için değil, millî duygu ve değerlerin kazanımı için de dinin kendisinden ve din eğitiminin yararlanılmaktadır. Dinin insan yaşamındaki kapsayıcılığına paralel olarak, din eğitimi de insanoğlunu çocukluktan itibaren her alanda geliştirecek kadar kapsamlı ve bütüncüdür. Din öğretimi kişinin dini yeteneklerini geliştirirken aynı zamanda ona bu yetenekleri ortak toplumsal değerlerle uyumlu biçimde kullanmanın yollarını da göstermektedir.¹⁰³ Ziya Gökalp, "Bütün hayatlarında kuvvetli bir seciye gösteren insanlar, umumiyetle çocukluklarında dinî bir terbiye alanlardır. Çocuklukta din terbiyesi almayanlar, ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkûmdurlar."¹⁰⁴ diyerek din eğitiminin insan yaşamındaki kapsayıcı ve tamamlayıcı rolüne dikkat çekmektedir.

Sonuç

Millî kimlik inşasında din eğitiminin gerekliliğini, dinin millî duygu, düşünce ve değer oluşumundaki etkisi üzerine temellendirmeyi amaçlayan bu araştırma, İslam hükümlerinde yer bulan renk, ırk, dil çeşitliliğinin farklı milletlerin oluşumunda etkin olması referansı ile millî kimliğin İslam ahlak anlayışına uygun olarak aşırılıktan ve üstünlük iddiasından uzak, sağlam temeller üzerine inşa edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Millî kimlik inşasında eğitim, kurumsallığı ve işlevselliği yönüyle siyaset, askerlik gibi diğer inşa araçlarından daha yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Bu amaçla, ülkemizde millî kimlik inşasına doğrudan ya da dolaylı olarak hizmet eden ilköğretim, ortaöğretim ve yüksek öğretim düzeyinde ders ve disiplinler mevcuttur. Türk milletinin dili, dini, tarihi, edebiyatı, sanatı ve kültürü örgün eğitimde farklı ders içerikleriyle yer bularak millî kimlik gelişimine katkı sağlamaktadır.

Din, Türk milletinin kök değerleri arasında yerini almaktadır. Türk İslam kültürü, Türk milletinin İslam dini ile bütünleştiğini ispat eden bir kavramdır. Ancak dini, millî kimlik içerisine konumlandıramayan seküler anlayış çocukları ve gençleri etkisi altına alabilmektedir. Bu durumda dinin millî kimlik inşasında referans olması, din eğitiminin bu amaca doğrudan hizmet etmesi gereklidir. Bu amaçla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında yer alan vatan, millet, bayrak sev-

¹⁰¹ DİB, *4-6 Yaş Grubu Kuran Kursu Öğretim Programı* (Ankara: DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2022).

¹⁰² MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*; MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*; MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*; MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı* (MEB Yayınları, ts.).

¹⁰³ Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, "Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 37.

¹⁰⁴ Ziya Gökalp, *Makaleler V* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 24.

gisi gibi kazanımlar okul öncesinden itibaren din eğitiminde yer almaktadır. Diğer taraftan, din eğitimi ile millî kimlik ilişkisi din eğitimi araştırmalarında çok az oranda yer bulmaktadır. Güncelliğini hiçbir zaman yitirmeyecek olan millî kimlik meselesinin hem dini hem eğitsel boyutuyla bilimsel zeminde temellendirilmesi için din eğitimi araştırmalarında yer bulması önemlidir. Bu sebeple mevcut din öğretileri programlarındaki millî kimlikle ilgili içeriklerin analiz edilmesi, millî değerlerin din ile ilişkilendirildiği yeni içerik üretilmesi ve din eğitiminin muhatabının millî kimlik inşasına ne oranda katkı yaptığını anlamaya yönelik alan araştırmalarının gerçekleştirilmesi önerilmektedir.

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

- Ağaoğlu, Ahmet. "Milli Terbiye". haz. Şeref Göküş. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 211-216.
- Akça, Hilal. "Tarihi Romandan Milli Kimliğe". *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi* 2/4 (2016), 66-87.
- Akıncı, Abdulvahap. "Osmanlı Devletinde Milli Kimlik İnşasında Okul". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19 (2014), 1-24.
- Aktaş, Atilla. "Milliyetçilik Kuramları Bağlamında Ömer Seyfettin'in Hikayelerine Göre türk Kimliğinin Tanımları ve Milli Kimlik Bağları". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 23/2 (2019), 413-439.
- Albayrak, Mevlüt. "İnsanlığın Uzun Soluklu Tecrübesi Din-Milliyetçilik İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2005), 83-113.
- Arıkan, Metin. "Küreselleşme ve Milli Kimlik Açısından Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 8/2 (2008), 1-8.
- Avcı, Merve - Arıcı, Ali Fuat. "Milli kimliğin inşasında geleneğin rolü: Mustafa Kutlu örneği". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 21 (2020), 305-321.
- Aynacı, Cengizhan. "Küregenleşme: Gençliğin Küreselleşmesi Sürecinde Milli(leşmeyen) Kültür". *Sosyal Sağlık Dergisi* 1/1 (2021), 1-20.
- Başkurt, İrfan. "Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar". *İstanbul Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 69-100.
- Başkurt, İrfan. "İslam Eğitimine Dair Bazı Temel İlkeler". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (2002), 89-11.
- Bilgiz, Musa. "Mehmet Akif'de Milli Birlik Düşüncesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2009), 11-34.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Eğitime Giriş*. Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1968.
- Bolay, Süleyman Hayri. "21. Yüzyılda Millî Aklın Rehberliğinde Türk Eğitiminin Bazı Meseleleri ve Çözüm Yolları". *Türkiye Eğitim Dergisi* 2/1 (2017), 1-21.
- Butin, Anton Vladimirovich vd. "National Identity as a Factor in the Upbringing and Education of Young People". 208-210, 2022.
- Cebeci, Suat. "Milli Kimlik Bağlamında Din - Kültür İlişkisi". *Akademik İncelemeler* 3/2 (2008), 1-11.
- Çay, Abdulhaluk. "Türk Kültürü ve Kaynakları". *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty* 1/1 (2014), 49-66.
- DİB. *4-6 Yaş Grubu Kuran Kursu Öğretim Programı*. Ankara: DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2022.
- Erdoğan, İrfan - İder, Saadet. "Türkiye'de Yapılan Barış Konulu Dini Araştırmalar: Bir İçerik Analizi Çalışması". *Mütefekkir* 3/6 (2016), 445-464.
- Ergöz, Ramazan - Doğan, Oğuz. "Kültürel Bellek Mekanı ve Milli Kimlik Yaratmada Pınarbaşı Ağıtlarının İşlevi". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 47 (2020), 29-43.
- Ev, Halit. "Din Eğitiminin Diğer Din Mensuplarına Karşı Tutumların Oluşumuna Etkisi". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII (2003), 253-273.
- Geçgel, Hulusi - Kana, Fatih. "Milli Kültür Teması Öğretimi Bağlamında Ün Anadolu Efsanesi Adlı Eserin İncelenmesi". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 69 (2020), 715-734.
- Gelişli, Yücel. "Çocuk Dergilerinde Milli Kimlik ile İlgili Değerlerin Sunuluşu". *Gazi Üniversitesi Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi* 32 (2013), 82-96.
- Gökalp, Ziya. *Limni ve Malta Mektupları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1952.
- Gökalp, Ziya. *Makaleler V*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Hadj, Ben Khaled vd. "Identification of National Identity through Sports and Cultural Activities". *19 19/2* (2022), 11-17.
- İmil, Muhittin. "Cumhuriyetin Milli Kimlik İnşası ve Dil Özelinde Dini Reformasyon Çabaları". *Dini Araştırmalar* 22/56 (2019), 409-428.

- Işıkey Gürbüz, Ömrüm. "Kadın ve Savaş Perspektifinden Millî Kimlik İnşası 'Millî Savaş Hikâyeleri Ekseninde'". *Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 11 (2021), 1810-1822.
- Karataş, Cengiz. "Türk Kültürü ve Millî Kimlik Bağlamında 'Kozmopolitizm'". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2012), 106-118.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. "Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 29-53.
- Kodaman, Bayram. "Millî ve Dini Bütünlük Zarureti". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2005), 1-4.
- Kozlovets, Mykola. *Fenomen Natsional'noji İdentychnosti: Vyklyky Globalizatsii (The phenomenon of national identity: Challenges of globalization)*. Zhytomyr: Publishing House of Zhytomyr Ivan Franko State University, 2009.
- Köseoğlu, Nevzat. *Küreselleşme ve Millî Hayat*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2002.
- Köseoğlu, Nevzat. *Millî Kültür ve Kimlik*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2018.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*. MEB Yayınları, 2022.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*, 2023.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*. MEB Yayınları, 2021.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*. MEB Yayınları, ts.
- MEB. *Türkçe dersi öğretim programı*. Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2019.
- Ölçekçi, Haluk. "Küreselleşme ve İletişimin Millî Kültürlere Etkileri". *Gazi Türkiyat* 26 (2020), 79-97.
- Özen, Yener. "Türk Millî Kültüründe Değerler ve Değerlerin Milletleşmeye Etkisi". *Hikmet Yurdu* 7/14 (2014), 59-87.
- Özkan, Recep. *Türk Eğitim Sisteminde Himayeci Değerler: İlköğretim Ders Kitapları Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Özkartal, Mehmet. *İlköğretim Sanat Etkinlikleri Dersinde Dede Korkut Destanı'nın Millî Değerlerin Kazanılmasına Etkisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Özyurt, Hatice. "Millet Kavramının Anlam Alanı ve Teorik Çerçevesi". *Genç Mütefakkirler Dergisi* 1/2 (2020), 91-135.
- Qasımova, Mehriban. "İctimai Hareketlerde Millî ve Dini Duyguların Rolü". *Bakü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 10 (2008), 117-131.
- Qasımova, Mehriban. "Millî Kimlik ve Din Olgusu". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 9 (2008), 105-110.
- Sadan, Hamza. "Kur'an Bağlamında Millî Kimlik ve Dil". *AKİF Dergisi* 51/2 (2021), 78-93.
- Shevchuk, Dmytro vd. "The National Identity and Orthodox Church: The Case of Contemporary Ukraine". *Ethics & Bioethics* 12/3-4 (2022), 199-211.
- Süleymanoğlu Kürüm, Rahime - Gençkal Eroler, Elif. "Spatial Constructions of Homeland in Turkish National Identity: Exclusion and Inclusion of Europe". *Uluslararası İlişkiler* 20/77 (2023), 17-33.
- Şahin, Ahmet Metehan. "Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Hikâyelerinde Millî Kimlik İnşası". *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 5/10 (2019), 275-292.
- Şahnagil, Sinem. "Küreselleşmeye Karşı Ulus Devlet: Millî Kimliğin Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme". *Balıkesir Üniversitesi The Journal of Social Science Institute* 19/36-1 (2016), 605-624.
- Şimsir, Sebahattin. "Eski Türklerde Milliyetçilik". *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/16 (2013), 229-244.
- Verdugo, Richard R. - Milne, Andrew. *National Identity Theory and Practice*. Charlotte: Information Age Publishing, 2016.
- Yeniçeri, Özcan. *Küreselleşme Karşısında Milliyetçilik ve Kimlik*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2005.
- Yerinde, Adem. "İstiklal Marşı Özelinde Türk Milletini Güçlü Kılan Dinî ve Millî Değerler".

- MANAS Din Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2022), 7-32.
- Yıldız, Recep - Demir, Sakine. "Milli Kimliğin Oluşumunda Zihniyet". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/8 (2003), 1-25.
- Yıldız, Süleyman. "Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği". *Milli Folklor* 74 (2007), 9-16.
- Yılmaz, Mehmet - Duman, Tayyip. "TRT Çocuk Dergisi'nde Milli Bir Değer Olarak 'Vatan - Vatanseverlik' Değeri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 7/2 (2018), 639-657.
- Yuen, Timothy Wai Wa - Mok, Francis Ka Tung. "Promoting National Identification through Civic Education: a study of the views of civic educators in Hong Kong". *Citizenship, Social and Economics Education* 13/2 (2014), 82-92.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2023

Roma Kilisesi Efsanesi- Petrus ve Pavlus

The Legend of the Roman Church—Peter and Paul

Ernest Renan 

Ömer Faruk Kalıntürk 

Doktora Öğrencisi, Exeter Üniversitesi, Beşeri Bilimler, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Klasikler, Eskiçağ Tarihi, Din ve Teoloji Bölümü, Exeter, Birleşik Krallık

PhD Candidate, University of Exeter, Faculty of Humanities, Arts and Social Sciences, The Department of Classics, Ancient History, Religion and Theology

Exeter / United Kingdom

o.kalinturk@exeter.ac.uk | <https://orcid.org/0000-0002-9767-8971>

Article Type / Makale Tipi

Translated Article / Çeviri Makale

DOI: 10.33420/marife.1338132

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 05.08.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 09.12.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2023

Cite as / Atıf: Renan, Ernest. "Roma Kilisesi Efsanesi- Petrus ve Pavlus". Çev. Ömer Faruk Kalıntürk *Marife* 23/2 (2023)635-650. <https://doi.org/10.33420/marife.1338132>

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."

e-ISSN: 2630-5550

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

Roma Kilisesi Efsanesi- Petrus ve Pavlus¹

Özet

Ernest Renan'ın adı geniş bir Türk dinleyici kitlesi tarafından ilk kez Mart 1883'te Paris'te verdiği İslam ve Bilim başlıklı konferansın akabinde duyuldu. Bu meşhur risaleye gelen tepkiler yazara kötü bir şöhrat kazandı. Bu konferanstan üç yıl önce, Ernest Renan, 1847 yılında Robert Hibbert tarafından kurulan Enstitüde Hıristiyanlık ve Roma arasındaki ilişki konusunda ders vermek üzere davet edildi. Çevirisini yaptığımız eser, Renan'ın 1880 yılında Londra'da verdiği 'Roma'nın Hıristiyanlık Üzerindeki Etkisi' başlıklı konferanslar dizisinin ikincisidir. Serinin diğer konferansları da çevirmen tarafından yayınlanacaktır.

Çevrilen konuşmadan ve serinin diğer konuşmalarından anladığımız kadarıyla bu konuşmalar, 1870'teki Birinci Vatikan Konsili'nden sonra Papa IX. Pius tarafından ilan edilen papalığın yanılmazlığı doktriniyle ilgilidir. Protestan ülkelerde büyük öfke ve endişeye sebep olan bu gelişme bağlamında, Papa IX. Pius'un ölümünden iki yıl sonra İngiltere'de böyle bir konferansın düzenlenmiş olması anlamlıdır. Konsil toplandığında, İngiltere'de 1845-1852 ve 1870 yıllarında yaşanan iki büyük İrlanda katliğında sonra adaya göç etmek zorunda kalan büyük bir İrlandalı Katolik nüfus vardı. Dönemin meşhur başvekili W. E. Gladstone, 1870'ten itibaren yazdığı bir dizi broşürde, İmparatorluk ve Papa'nın çatışan emirleri karşısında Katolik Britanya tebaasının hangi tarafa meyledeceği konusunda şüpheleri olduğunu ve bu şüphelerin üstesinden nasıl gelinebileceğini açıklamıştır.

Renan bu konuşmasında Roma'nın Kilise hiyerarşisindeki tarihteki prestijli konumuna yükselişinin ve düşüşünün bir tarihini verir. Pagan dönemin ve Remus ve Romulus'un yerini Petrus ve Pavlus'un aldığı yeni dönemin bir panoramasını sunar. Renan, serideki diğer derslerinde olduğu gibi bu dersinde de Roma Kilisesi'nin meşruiyet iddiaları ve bu iddiaların geçersizliği etrafında bir rota çizmiştir.

Renan, papalığın Mesih'i temsil etmekten uzak, dahası O'nun ideallerine karşı olarak geliştirilmiş bir yapı olduğunu ileri sürmektedir. Bu iddiayı Hıristiyanlıktaki Pavlus ve Petrus anlatıları ve Neron'un eylemleriyle ilişkilendirerek, papalığın, daha doğrusu Roma Kilisesi'nin, Neron'un korkunç eylemlerini yüzyıllar sonra Birinci Vatikan Konsili'nde karara bağlayarak ve Kilise'nin doktrini haline getirerek resmileştirdiğini savunur.

Bu savını desteklemek için Roma Kilisesi'nin asıl kurucularının Pontuslu bir Yahudi olan Aquila ve onun eşi Priscilla olduğunu iddia eder. Ayrıca, başta Yakub ve Petrus olmak üzere diğer havarilerin, Pavlus'un misyonlarının etkisiyle mücadele edebilmek için Yerusulim'de bazı karşı misyonlar başlattıklarını ve dolayısıyla bu misyonlarda Pavlus'un güzergahını izlediklerini belirtir.

Pavlus ve Petrus arasındaki çatışmanın esasen Yahudi-Hıristiyan ve Helen olmak üzere iki gelenek arasında olduğunu ve pagan Roma'nın Remus ve Romulus'un halefleri olarak Petrus ve Pavlus şeklinde bir ikilik kurarak kiliseler arasındaki konumunu sağlamlaştırmaya çalıştığını belirtir. Ancak bu uzlaşma iki havarinin ölümünden sonra gerçekleştirilebilmiştir. Çünkü Renan'ın da işaret ettiği gibi, Pavlus ve Petrus yaşamları boyunca birbirlerinin amansız rakipleriydi. Ancak Pavlus'un Helenizmi ile Petrus'un Yahudi-Hıristiyanlığının birleşmesi Roma Kilisesi'nin gelecekteki başarısı için elzemdi. Zira Renan'a göre Yahudi-Hıristiyan geleneği, onsuz hiçbir şeyin korunamayacağı muhafazakâr ruhu temsil ederken, Helenizm, onsuz hiçbir şeyin gerçekten var olamayacağı ilerleme ve gelişmeyi temsil etmektedir. Roma Kilisesi'nin başarısı bu iki zıt ucu bir araya getirme becerisinde yatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Teoloji, Katoliklik, Roma, Ruhban Sınıfı.

The Legend of the Roman Church- Peter and Paul

Summary

Ernest Renan's name was first heard by a large Turkish audience in Paris in March 1883, following a

¹ Bu makale, Ernest Renan'ın 1880 yılında Hibbert Lectures gereği davet edildiği Londra'da verdiği "The Influence of Rome on Christianity" başlıklı konferanslarının ikincisinin tercümesidir. Metnin asıl künyesi şu şekildedir: Ernest Renan, "The Legend of the Roman Church—Peter and Paul, (London, April 9, 1880)," in *English Conferences Of Ernest Renan*, trans. Clara Erskine Clement (Boston: James R. Osgood and Company, 1880), 39-72. Metin içerisinde köşeli parantez ile belirtilen ifadeler konferansın Türkçe çevirmenine aittir.

lecture entitled *Islam and Science*. The backlash against this infamous treatise earned the author a notorious reputation. Three years earlier, Ernest Renan had been invited to lecture on the relationship between Christianity and Rome at the Institute founded by Robert Hibbert in 1847. The work we have translated is the second in a series of lectures Renan gave in London in 1880 entitled 'The Influence of Rome on Christianity.' The other lectures in the series will also be published by the author.

As far as we can tell from the translated lecture and the others in the series, it concerns the doctrine of papal infallibility declared by Pius IX after the First Vatican Council in 1870. In the context of this development, which caused great anger and concern in Protestant countries, it makes sense that such a conference should be held in England two years after the death of Pope Pius IX. When the Council was held, there had already been a large Irish Catholic population in England, forced to emigrate to the island after the two great Irish famines of 1845–1852 and 1870. W. E. Gladstone, the great Prime Minister of the time, wrote a series of pamphlets from 1870 onwards in which he explained that he had doubts as to which side the Catholic British subjects would lean to when faced with the conflicting orders of the Empire and the Pope and explained how these doubts could be overcome.

In this lecture, as in his other lectures in the series, Renan has taken a route around the claims of legitimacy of the Church of Rome and the nullity of those claims. Here, he gives a history of the rise and fall of Rome to its present prestigious position in the Church hierarchy. He presents a panorama of the pagan era and the new era, marked by the replacement of Remus and Romulus by Peter and Paul.

Renan argues that, far from representing Christ, moreover, the papacy is a structure developed in opposition to His ideals. By linking this claim with the Christian narratives of Paul and Peter and the deeds of Nero, he argues that the papacy, or rather the Church of Rome, formalised the despicable acts of Nero centuries later by decreeing them at the First Vatican Council and making them the doctrine of the Church.

In support of this argument, he claims that the original founders of the Roman Church were Aquila, a Jew from Pontus, and Priscilla, his wife. He further states that other apostles, notably James and Peter, launched some counter-missions in Jerusalem to compete with the influence of Paul's missions and, therefore, that they followed Paul's itinerary in these missions.

Renan states that the conflict between Paul and Peter was essentially between the two traditions, Judaeo-Christian and Hellenic, and that pagan Rome sought to consolidate its position among the churches by establishing a duality in the form of Peter and Paul as the successors of Remus and Romulus. Reconciliation, however, could only be achieved after the deaths of the two apostles. For, as Renan points out, Paul and Peter were bitter opponents during their lifetimes. However, the unity of Paul's Hellenism and Peter's Judaeo-Christianity was essential to the future success of the Roman Church. For, according to Renan, while the Judaeo-Christian tradition represents the conservative spirit, without which nothing can be preserved, Hellenism represents progress and development, without which nothing can really exist. The success of the Roman Church lies in its ability to bring these two opposing ends together.

Keywords: History of Religion, Theology, Catholicism, Rome, Clergy.

Giriş

Hanımefendiler ve Beyefendiler, - Son toplantımızda Roma İmparatorluğu'nun birinci yüzyıldaki dini sorunlarla ilgili durumunu göstermeye çalıştık. İmparatorluğu oluşturan geniş halk topluluklarında, batıl uygulamalar ya da kanlı kurbanlar olmaksızın saf bir tapınmayı gerektiren acil bir din ihtiyacı, yani gerçek bir ahlaki ilerleme talebi vardı; eski mitolojik anlatıları gülünç hale getiren bir Tektanrıcılık eğilimi; genel bir duygudaşlık ve yardımseverlik duygusu, bir araya geleerek ibadet etme, birbirlerine destek olma, birbirleriyle teselli bulma, öldükten sonra kardeşleri tarafından defnedileceği ve onların da onun anısına küçük bir ziyafet verecekleri güvencesini verme arzusu uyandırıyor. Küçük Asya'da, Yunanistan'da, Suriye'de ve Mısır'da yoksul yığınlar vardı; kendi tarzlarına göre çok dürüst, alçakgönüllü ve hiçbir ayırım gözetmeyen insanlardı bunlar; ama Roma aristokrasisinin sergilediği gösteriden tiksinişlerdi, Roma'nın acı çekmeyi eğlence

haline getirdiği tiyatrolardaki o iğrenç temsillerden dehşete kapılmışlardı. Bu noktada insan ırkının ahlaki vicdanı muazzam bir itirazda bulundu ve fakat bunu yorumlayacak bir rahip, zavallı acı çeken insanlığın iç çekişlerine cevap verecek merhametli bir Tanrı yoktu. Kölelik, bilgelerin protestolarına rağmen, çok zalimce mevcut olmaya devam etti. Claudius, yaşlı ve hasta bir köleyi evinden kovan efendinin, iyileştiği takdirde köle üzerindeki hakkını kaybedeceğine dair bir yasa çıkararak büyük ve insancıl bir iş yaptığını düşündü. Merhametten yoksun, neşeden ve ilkel hayal gücünden doğan tanrıların bu tür kötülükleri teselli etmesi nasıl beklebilirdi? İnsanın çabalarının kaydını tutan ve ona bir karşılık vaat eden göklerdeki bir Baba'ya ihtiyaç vardı. Yeryüzünün güçsüzlere ve yoksullara ait olduğu adil bir gelecek arzulanıyordu. Bir insan acı çektiğinde, bunun tamamen bir kayıp olmadığına ve gözyaşlarıyla örtülmüş o hüzünlü ufukların ötesinde, bir gün üzüntüleri için kendini teselli edeceği mutlu alanlar olduğuna dair bir güvence gerekliydi. Yahudilik gerçekten de tüm bunlara sahipti. Sinagogların kurulmasıyla (unutmayınız ki, baylar, kilise sinagogdan gelir), Yahudilik, o güne kadar gerçekleştirilmiş olan en güçlü biçimde bir birliktelik kurdu. En azından görünüşte, tapınma saf Deizm'di; imgeler yoktu, sadece putları küçümseme ve alay etme vardı. Ama Yahudi'yi her şeyden çok karakterize eden şey, insanlığın parlak ve mutlu geleceğine olan güveniydi. Ne ruhun ölümsüzlüğüne ne de mezarın ötesindeki ödül ve cezalara ilişkin bir fikri olan, eski peygamberlerin öğrencisi Yahudi, adalet duygusuyla sarhoş olmuş gibiydi: şimdi yeryüzünde adalet istiyordu. Hıristiyanları bu kadar kolay pes ettiren sonsuzluk güvencesine çok az güvenen Yahudi, Yehova'ya homurdandı, onu cehaletiyle suçladı ve dünyayı nasıl bu kadar uzun süre dinsizlerin iktidarına bırakabildiğini sordu. Kendisine gelince, yeryüzünün bir gün onun olacağından ve yasasının orada sevgi ve adaleti egemen kılacağından hiçbir kuşku duymuyordu.

Bu mücadelede, beyler, Yahudi galip gelecektir. Umut, yani Yahudi'nin *Tiqva* dediği şey, hiçbir şeyin kanıtlayamadığı, ama emin olunmadığı için insanın kendini çok daha büyük bir coşkuyla bağladığı bir şeyin güvencesi, Yahudi'nin ruhudur. İlahileri bir arpın mütemadi sesine benziyor, hayatı ahenk ve melankolik bir inançla dolduruyordu: peygamberleri sonsuzluğun sözlerini taşıyordu. Örneğin, ikinci Yeşaya, Sürgün Dönemi'nin peygamberi, geleceği, insanın rüyalarında hiç görmediği kadar göz kamaştırıcı renklerle resmetmiştir. Bunun yanı sıra Tevrat, ahlak yasasına, aile ruhuna ve görev bilincine uyararak mutlu olmanın (yani burada, dünyada mutlu olmanın) tarifini verir.

1.

Roma'daki Yahudilerin yerleşimi İsa Mesih'ten yaklaşık altmış yıl öncesine dayanır. Burada hızla sayıları arttı. Cicero onlara karşı çıkmayı bir cesaret işi olarak gösteriyordu. Sezar ise onları kayırdı ve sadık buldu. Halk onlardan nefret ediyor, kötü niyetli olduklarını düşünüyor, mensuplarını başkalarının zararına olacak şekilde ne pahasına olursa olsun ilerleten gizli bir topluluk oluşturmakla suçluyordu. Ancak herkes bu sathi yargıları onaylamadı. Yahudilerin kötüler kadar dostları da vardı: onlarda üstün bir şey göze çarpyordu. Trastevere'nin fakir Yahudi işçisi çoğu zaman akşamları dindar birinin elinden topladığı sadakalarla evine

zengin dönüyordu. Özellikle kadınlar bu paçavralar içindeki misyonerlerden etkiliniyordu. Juvenal, Yahudi dinine karşı zaafı, zamanının kadınlarının ahlaksızlıkları arasında sayar. Zekeriya'nın sözleri harfiyen yerine geldi: Dünya Yahudilerin giysilerine sarıldı ve "Bizi Yeruslaim'e götür" dedi.

Roma'nın başlıca Yahudi mahallesi Tiber'in ötesinde, yani şehrin en fakir ve en pasaklı bölgesinde, muhtemelen şimdiki *Porta Portese*'nin yakınında bulunuyordu. Orada, daha doğrusu Aventine'in eteğinin karşısında, eskiden Ostia'dan mavnalarla getirilen malların boşaltıldığı Roma kapısı bulunuyordu. Burası Yahudilerin ve Suriyelilerin -Cicero'nun dediği gibi, "kölelik için doğmuş ulusların"- yaşadığı bir mahalleydi. Roma'daki Yahudi nüfusunun çekirdeğini, gerçekte, Pompei'nin oraya götürdüğü tutsakların soyundan gelen azatlılar oluşturuyordu. Kölelikten geçmelerine rağmen dini geleneklerinde en ufak bir değişiklik olmamıştı. Yahudilikte hayranlık uyandıran şey, ülkesinden binlerce fersah uzağa taşınan bir Yahudi'yi birkaç kuşağın sonunda her zaman tam bir Yahudi yapan inanç sadeliğidir. Roma ve Yeruslaim havraları arasında sürekli bir ilişki vardı. İlk koloni çok sayıda göçmenle takviye edilmişti. Ripa'da yüzlercesi karaya çıkan bu zavallı adamlar, komşu mahalle Trastevere'de birlikte yaşıyor, sokaklarda hamallık yapıyor, ufak tefek işlerle uğraşılıyor, kırık bardaklarla kibritleri değiş tokuş ediyor ve gururlu İtalyan halkına, sonradan çok aşına olacakları bir tip, sanatında başarılı bir dilenci tipini gösteriyorlardı. Kendine saygısı olan bir Romalı bu sefil mahallelere asla adımını atmazdı. Burası, hor görülen sınıflara ve iğrenç istihdam alanlarına terk edilmiş bir varoştı: tabakhaneler, bağırsak atölyeleri, çürüyen tekneler buraya sürülmüştü. Bu mutsuz insanlar bu üçra köşede, ticaret mallarının balyalarının, ucuz hanların ve genel karargâhları orada olan gübre hamallarının (Suriyeliler) ortasında yeterince sakin bir şekilde yaşıyorlardı. Polis oraya yalnızca kanlı olaylar olduğunda ya da çok sık meydana geldiğinde girerdi. Roma'nın pek az mahallesi bu kadar özgürdü: siyasetin orada işi yoktu. İbadet orada sadece olağan zamanlarda hiçbir engelle karşılaşmadan yapılmakla kalmaz, aynı zamanda yayılması da büyük bir kolaylıkla gerçekleştirilirdi.

İlham verdikleri küçümsemeden korunan, dahası dünya insanların korkularını pek umursamayan Trastevere Yahudileri, çok aktif bir dinî ve sosyal yaşam sürdürdüler. Bazı *hakamin* okulları vardı: yasanın ritüel ve törenlerine hiçbir yerde bu kadar titizlikle uyulmuyordu: havranın organizasyonu şimdiye kadar bilinen en eksiksiziydi. Sinagogların "baba ve anne" unvanları çok değerliydi. Bazı zengin mühtediler Kitab-ı Mukaddes'ten isimler aldılar; kölelerini yanlarında kiliseye getirdiler, Kutsal Yazılar'ı din adamlarına açıklattılar, ibadet mekânları inşa ettiler ve bu küçük dünyada sahip oldukları itibarla gurur duyduklarını gösterdiler. Zavallı Yahudi, titreyen bir sesle dilenirken, büyük Romalı hanımın kulağına yasanın bazı sözlerini fısıldamanın yolunu buldu ve çoğu zaman kendisine bozuk para dolu avucunu açan yaşlı kadının sevgisini kazandı. Şabat'a ve Yahudi bayramlarına riayet etmek Horace'a göre bir kişiyi akli kıt insanların arasına sokan bir hasletti. Evrensel yardımseverlik, âdil insanlarla huzur içinde yaşamanın mutluluğu, fakirlere muavenet, adabımuâşeretin safiyeti, ölümün bir uyku olarak görülüp nezaketle kabullenilmesi, Yahudi yazıtlarında bulunan ve Hıristiyan yazıtlarını da şekillendi-

ren o özel dokunaklı vurguya, kesin bir umuda sahip duygulardan bazılarıdır. İmparatorluğun en büyük onurlarına ulaşan, kamu işlerinde iki ya da üç kez en güçlü etkiyi kullanan ve hatta Romalıların büyük üzüntüsüne rağmen Forum'da heykeli bulunan Tiberius Alexander gibi dünyada birçok zengin ve güçlü Yahudi olmuştur; ancak bunlar iyi Yahudiler değildi. Herodlar da Roma'da ibadetlerini büyük bir gösterişle yerine getirmelerine rağmen, tek günahları paganlarla olan ilişkileri olsa bile, gerçek İsraililer olmaktan çok uzaktılar.

Tüm dünyanın mallarının yığıldığı bu kaba rıhtımda bir fikirler dünyası harekete geçmişti; ama Paris gibi büyük bir şehirde bunların hepsi kaybolacaktı. Kuşkusuz, Aventine'deki gezintilerinde gözlerini Tiber'in diğer yakasına diken gururlu asilzadeler, Janiculum'un eteklerindeki o küçük yoksul evler kümesinde şekillenmekte olan geleceği hayal etmemişlerdi.

Limanın yakınında *Taberna Meritoria* adıyla halk ve askerler tarafından iyi bilinen bir tür pansiyon vardı. Buraya gelenleri cezbetmek için bir kayadan çıkan sahte bir yağ kaynağı gösterilirdi. Çok eski zamanlardan beri bu yağ pınarı Hıristiyanlar tarafından sembolik olarak kabul edilirdi: bu kaynağın ortaya çıkışının İsa'nın doğumuyla aynı zamana denk geldiği varsayılırdı. Görünüşe göre *Taberna* daha sonra bir kilise haline gelmiştir. Alexander Severus döneminde Hıristiyanlarla han sahiplerini, eskiden kamuya ait olan bir yer için çekişirken görüyoruz: iyi kalpli imparator burayı Hıristiyanlara vermiştir. Trastevere'deki Santa Maria Kilisesi'nin kökeni muhtemelen budur.

Güneşle arasındaki vadiler henüz karanlıkken yüksek bir zirvenin aydınlanması gibi, başkent de civardaki ülkeler müjdelenmeden önce İsa'nın adını tamamen kabul etmiş olması doğaldır. Roma tüm Doğu tapınmalarının buluşma yeri idi - Akdeniz kıyısında Suriyelilerin en çok ilişki kurduğu nokta. Oraya büyük gruplar halinde geliyorlardı. Servetlerini aramak için geldikleri büyük kentlere saldırmak için ayaklanan tüm yoksul halklar gibi, onlar da hizmet etmeye elverişli ve mütevaziydiler. Tüm dünya Yunanca konuşuyordu. Eski geleneklerine bağlı olan eski Romalı plebler, bu yabancı dalgasında boğuldukları için her geçen gün zemin kaybediyorlardı.

O halde, çağımızın 50. yılına doğru, çoktan Hıristiyan olan bazı Suriyeli Yahudilerin imparatorluğun başkentine girdiklerini ve kendilerini mutlu kılan inancı dostlarına ilettiklerini kabul ediyoruz. Bu sırada hiç kimse İkinci bir imparatorluğun kurucusunun Roma'da olduğundan, ikinci bir Romulus'un limanda bir saman yatağında konakladığından şüphelenmiyordu. Küçük bir grup oluşturulmuştu. Roma piskoposlarının bu ataları fakir, pasaklı, alelade insanlardı, hiçbir ayırt edici özellikleri yoktu, görgüden yoksundular, kokuşmuş elbiseler giyerlerdi, yetersiz beslenen insanların ağız kokusuna sahiplerdi. Konutları, dar odalarda bir araya toplanmış, iğrenç giyimli ve beslenen insanlardan yayılan sefalet kokusuna sahipti. Bu hareketlerde en önde gelen iki Yahudi'nin adını biliyoruz. Onlar, aslen Pontuslu bir Yahudi olup, Aziz Pavlus gibi bir çadircı olan Aquila ve karısı Priscilla'ydı - dindar bir çiftti. Roma'dan sürgün edildikten sonra Korint'e sığındılar ve burada kısa süre içinde Aziz Pavlus'un yakın arkadaşları ve onunla birlikte gayretli emekçiler oldular. Aquila ve Priscilla bu nedenle Roma Kilisesi'nin bizim bildiğimiz en eski iki

üyesidir. Orada onlardan neredeyse hiç hatıra yoktur. Politik güdüler tarafından yönetildiğinden her zaman adaletsiz olan gelenek, Roma Kilisesi'nin kuruluş onurunu, gururlu iddialarına daha uygun bir isme atfetmek için bu iki gizli kalmış işçiyi Hıristiyan Panteon'undan kovmuştur. Batı Hıristiyanlığının ilk çıkış noktasını Aziz Petrus'a adanan tiyatral Bazilikada görmüyoruz: Asıl köken o eski *Getto*'da, *Porta Portese*'dedir. Kendileriyle birlikte dünyanın dinini taşıyan bu zavallı serseri Yahudilerin, sefaletleri içinde Tanrı'nın krallığını düşleyen bu acı çeken insanların izini sürdüğümüzde, onu yeniden bulacağız. Roma'nın temel unvanını tartışmıyoruz. Roma muhtemelen Batı Dünyası'nda ve hatta Avrupa'da Hıristiyanlığın kurulduğu ilk noktaydı.

Ama bu yüce bazilikaların yerine, bu tahkir edici tertibatın yerinde, *-Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, [Mesih fetheder, Mesih hüküm sürer, Mesih buyurur]- Roma rıhtımında İsa'nın adını ilk kez telaffuz eden bu iyi Yahudiler için mütevazi bir şapel dikmek daha iyi olurdu.

Her durumda dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, Roma Kilisesi'nin, Küçük Asya, Makedonya ve Yunanistan'daki kiliselerde olduğu gibi, Pavlus'un öğretisinin bir tesisi olmadığıdır. Roma Kilisesi esasen Yahudi-Hıristiyan'dı ve kendisini doğrudan Yeruşalim Kilisesi'ne bağlıyordu. Pavlus burada asla kendi zemininde olmayacaktır: bu büyük kilisede hoşgörülle yaklaşacağı, ancak yüce idealizmini yaralayacak birçok zayıflık bulacaktır. Sünnete ve harici ibadetlere bağlı, perhizlere düşkünlüğüyle Ebionit, İsa'nın kişiliği ve ölümüyle ilgili öğretisiyle Hıristiyanlıktan çok Yahudi olan ve Binyılcılığa güçlü bir şekilde meyleden Roma Kilisesi, uzun tarihi boyunca kendisini ayırt edecek olan temel özellikleri daha ilk günlerinden itibaren göstermiştir. Kudüs'ün öz kızı olan Roma Kilisesi, Pavlus'un Protestan eğilimlerine karşıt olarak her zaman münzevi, kutsal bir karaktere sahip olacaktır. Petrus onun hakiki reisi olacaktır; o zaman, eski Roma'nın siyasi ve hiyerarşik ruhu ona nüfuz ederek, gerçekten de yeni Kudüs, Papalığın, bu hiyeratik ve ciddi dinin, kendilerini haklı çıkaran maddi ayinlerin şehri, nasırlı dizleri ve alnındaki altın levhasıyla Obliam [Halkın ve Hakkın Siperi] Yakub'un tarzındaki münzevilerin şehri haline gelecektir. İşte o muteber kilise olacaktır. Eğer buna inanabilirsek, Apostolik misyonun tek işareti, havariler tarafından imzalanmış bir mektup göstermek, böyle bir ortodoksluk sertifikası üretmek olacaktır. Yeruşalim Kilisesi'nin Hıristiyanlığı doğururken yaptığı iyilik ve kötülükleri Roma Kilisesi Evrensel Kilise için yapacaktır. Pavlus'un, İsa'nın çarmıhının ve sadece imanla kurtuluşun gizemini açıklamak için güzel mektubunu ona göndermesi boşuna değildir. Roma Kilisesi bunu pek anlayamayacaktır; ama on dört buçuk asır sonra Luther bunu anlayacak ve Petrus ile Pavlus'un birbirini izleyen zaferleri dizisinde yeni bir çağ açacaktır.

2.

Dünya tarihinde önemli bir olay 61 yılında meydana geldi. Pavlus, imparatorun mahkemesine yaptığı başvuruyu takip etmek için Roma'ya bir tutsak olarak götürüldü. Bir tür derin içgüdü Pavlus'un her zaman bu yolculuğu arzularına neden olmuştu. Roma'ya varışı, hayatında neredeyse din değiştirmesi kadar önemli bir olaydı. Bir Havari olarak yaşamının zirvesine ulaştığına inanıyordu ve kuşkusuz, mücadele günlerinden birinin ardından Mesih'in ona görüldüğü ve "Neşelen,

Pavlus; çünkü Yeruşalim'de bana nasıl tanıklık ettiysen, Roma'da da öyle tanıklık etmelisin" dediği rüyayı hatırlıyordu.

Hıristiyanlığın kuruluşundan itibaren birinci yüzyıl boyunca İsa'nın öğrencilerini ayıran büyük ihtilafları unutmuyacaksınız- o kadar geniş ayrılıklar ki, bugün tüm dünyadaki ortodoksları, sapkınları ve hizipçileri ayıran tüm farklılıklar, Petrus ve Pavlus'un ihtilaflarının yanında hiçbir şeydir. Yahudiliğe inatla bağlı olan Yeruşalim Kilisesi, ne kadar dindar olurlarsa olsunlar, sünnetsizlerle her türlü ilişkiyi reddediyordu. Buna karşılık Pavlus, eski yasayı sürdürmenin İsa'ya zarar verdiğini düşünüyordu, çünkü böylece İsa'nın erdemleri dışında, şu ya da bu işin inananların aklanmasına hizmet edebileceği düşünülebilirdi. Ne kadar garip görünürse görünsün, Yeruşalim'deki Yahudi-Hıristiyanların, başlarında Yakub olmak üzere, Pavlus'un misyonlarının etkisiyle mücadele etmek için bazı fiili karşı misyon seyahatleri düzenledikleri ve bu ateşli muhafazakârların elçilerinin bir şekilde [Yahudi olmayan] ulusların elçisinin [Pavlus'un] güzergâhını izledikleri kesindir. Petrus Yeruşalim'deki fırkaya mensuptu, ama davranışlarında mizacının temelini oluşturduğu anlaşılabilir bir itidal gösteriyordu. Petrus da Roma'ya geldi mi? Eskiden, beyler, bu soru en heyecan verici sorulardan biriydi. Eskiden din tarihi, onu anlatmak için değil, kanıtlamak için yazılırdı: din tarihi, teolojinin bir ekiydi. On altıncı yüzyılda Avrupa'nın yarısını Roma'nın karşısına diken, cesaret ve ateşli inanç dolu büyük isyan sırasında, Petrus'un Roma'daki ikametinin yadsınması bir tür dogma haline geldi. Katolikler, Roma Piskoposunun Aziz Petrus'un halefi olduğunu ve bu nedenle de Hıristiyan âleminin başı olduğunu söylüyorlardı. Bu mantık, Petrus'un Roma'ya hiç ayak basmadığını iddia etmekten daha güçlü bir şekilde nasıl çürütülebilir?

Bize gelince, bu soruyu en mükemmel bir ilgisizlikle ele almamıza müsaade edilmektedir. İsa'nın kilisesine herhangi bir baş vermeyi amaçladığına hiçbir şekilde inanmıyoruz ve her şeyden önce, daha sonra gelişen böyle bir kilise fikrinin Hıristiyanlığın kurucusunun zihninde var olup olmadığı şüphelidir. *Ekklesia* kelimesi sadece Aziz Matta'nın İncil'inde geçer. İkinci yüzyılda var olduğu şekliyle *episkopos* fikrinin İsa'nın zihninde yeri yoktu. Celile'deki o kısacık tezahürü sırasında kendisi yaşayan *episkopos* idi: o zamandan beri, geri dönene kadar herkesi esinleyen Kutsal Ruh'tur. Her halükârda, İsa'nın *ekklesia* ve *episkopos* hakkında herhangi bir fikri olması mümkün olsaydı, İsa'nın Roma şehrinin gelecekteki *episkoposunu* kilisesinin başı olarak vermeyi asla düşünmediği kesinlikle şüphe götürmez- yeryüzünün tüm pisliklerinin merkezi olan, belki de varlığı hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediği ve tüm Yahudilerin savunduğu kasvetli fikirlere sahip olması gereken o dinsiz şehir. Eğer dünyada İsa tarafından kurulmamış bir şey varsa, o da Papalıktır, yani Kilise'nin bir monarşi olduğu fikridir. O halde Petrus'un Roma'ya gelişini tartışmakta tamamen özgürüz. Bu sorunun bizim için kesinlikle bir sonucu yoktur ve bizim çözümümüzden çıkan tek sonuç XIII. Leo'nun [1810-1903] Hıristiyan vicdanının başı olup olmadığını söylemek olacaktır. Petrus'un Roma'da olup olmamasının bizim için ne siyasi ne de ahlaki bir önemi vardır. Bu ilginç bir tarih sorusudur: daha fazla peşine düşmek faydasızdır.

İlk olarak, Katoliklerin, Petrus'un Roma'ya gelişini 42 yılı olarak hesapla-

makla -Eusebius ve Aziz Jerome'dan ödünç alınan ve Petrus'un papalık süresini yirmi üç ya da yirmi dört yıla uzatan talihsiz bir hesaplama- kendilerini hasımlarının kesin itirazlarına açık hale getirdiklerini söyleyelim. Bundan daha kabul edilemez bir şey yoktur. Bu konuda hiçbir şüpheye yer bırakmamak için, Petrus'un Kudüs'te Hirodes Agrippa tarafından kovuşturulmasının 44 yılında gerçekleştiğini düşünmek yeterlidir. Hiçbir makul savunması olmayan bir teze daha fazla karşı çıkmak gereksiz olacaktır. Aslında daha da ileri gitmek ve Pavlus oraya götürüldüğünde, yani 61 yılında Petrus'un henüz Roma'ya gelmemiş olduğunu söylemek mümkündür. Pavlus'un Romalılara Mektubu, yaklaşık 58 yılında yazılmıştır ve burada çok önemli bir argümandır. Aziz Pavlus'un, başlarında Aziz Petrus'un bulunduğu imanlılara, Aziz Petrus'tan en ufak bir şekilde bahsetmeden yazmış olabileceğini tasavvur etmek çok güçtür. Elçilerin İşleri'nin son bölümü daha da açıklayıcıdır. Bu bölüm, özellikle de on yedinci ayetten yirmi dokuzuncu ayete kadar olan kısım, eğer Pavlus Roma'ya vardığında Petrus da Roma'da olsaydı, izah edilemez olurdu. O halde Petrus'un Roma'ya Pavlus'tan önce, yani 61 yılından önce ya da bu yıl civarında gelmediğini kesin olarak kabul edelim.

Peki ama oraya Pavlus'tan sonra gelmemiş midir? Bu hiçbir zaman kesin olarak kanıtlanmamıştır; Petrus'un Roma'ya bu geç yolculuğu sadece olası değildir, ama aynı zamanda bu iddianın lehine güçlü savlar da vardır. İkinci ve üçüncü yüzyılın Kilise Babalarının tanıklığının yanı sıra, bana değersiz görünmeyen üç gerekçe vardır:

1. Petrus'un şehit olarak öldüğü tartışmasız bir kesinliktir. Dördüncü İncil yazarının, Romalı Clement'in, "*Canon de Muratori*" olarak adlandırılan parçanın, Korintli Denis'in, Caius'un, Tertullian'ın tanıklığı bu konuda hiçbir şüphe bırakmamaktadır. Diyelim ki, Dördüncü İncil'in apokrif olması, XXI. bölümün daha sonraki zamanlarda eklenmiş olması fark etmez. İsa'nın Petrus'a, kendisinin çektiği acının aynısını çekerek öleceğini bildirdiği ayetlerde, Kilisede 120 ya da 130 yıllarında yerleşmiş olan bir görüşün ifade edildiği ve herkes tarafından bilinen bir gerçeğe gönderme yapıldığı açıktır. Şimdi, Petrus'un Roma dışında şehit olarak öldüğünü düşünmek mümkün değildir. Aslında Neron'un zulmü sadece Roma'da şiddetliydi. Yeruşalim'de, Antakya'da Petrus'un şehit olması çok daha az ihtimal dahilindedir.

2. Aziz Petrus'a atfedilen Mektup'ta (13. cümle) ikinci sebep bulunur: "Babil'deki kilise... seni selamlıyor." Bu pasajda Babil'in Roma'ya delalet ettiği açıktır. Eğer Mektup gerçek ise, bu pasaj belirleyicidir: eğer apokrif ise, metinden çıkarılacak sonuç zayıflamaz. Kısacası yazar, her kim olursa olsun, bunun Petrus'un eseri olarak görülmesini istemektedir. Bu nedenle, sahtekarlığına gerçek görünümü vermek için, anlattığı koşulları Petrus'un yaşamı hakkında bildiklerine ya da kendi zamanında bilindiğine inandıklarına göre düzenlemek zorunda kalmıştır. Eğer böyle bir ruhla mektubu Roma'da yazmışsa, bu, onun zamanında Petrus'un Roma'da ikamet ettiğine dair genel bir kanaat olduğunu gösterir. Ama her durumda, Petrus'un Birinci Mektubu çok eski bir eserdir ve erken dönemlerden itibaren yüksek bir otoriteye sahip olmuştur.

3. Aziz Petrus'un Ebionitler'e özgü eylemleri üzerine kurulan nazariye de

dikkate değerdir. Bu teori, Aziz Petrus'un, (Aziz Pavlus'a göre) Büyücü Simon'un sahte doktrinlerine karşı çıkmak için onu her yerde takip ettiğini göstermektedir. M. Lipsius [1834-1920] bu efsaneyi analiz ederken takdire şayan bir eleştirel zekâ örneği sergilemiştir. Bize ulaşan tüm farklı versiyonların temelinin 130 yılı civarında yazıldığını göstermiştir. Bu kadar erken tarihli bir Ebionit yazarın, eğer bu yolculuk gerçekten vuku bulmamış olsaydı, Petrus'un Roma'ya yaptığı yolculuğa bu kadar önem vermiş olması mümkün görünmemektedir. Ebionit efsanesi nazariyesi, onunla karıştırılan masallara rağmen, temelde bazı gerçekler içeriyor olmalıdır. Aziz Petrus'un, Aziz Pavlus'un ardından ve kısmen onun tesirini etkisiz hale getirmek için Antakya'ya gittiği gibi Roma'ya gelmiş olabileceği kabul edilebilir. Aziz Pavlus'un misyonları ve Yahudilerin yolculuklarında edindikleri kolaylıklar, uzun seferleri oldukça gelenek haline getirmişti. Hatta havari Filipus, eski ve ısrarlı bir geleneğe göre, Küçük Asya'daki Hierapolis'e yerleşmiş olarak gösterilir.

O halde Petrus'un Roma'da kaldığı rivayetini olası görüyorum; ancak bu ziyaretin kısa sürdüğüne ve Petrus'un Ebedi Şehir'e varışından kısa bir süre sonra şehit edildiğine inanıyorum.

3.

Erken Dönem Hıristiyanlık tarihinin üzerinde dolaşan ve daha ayrıntılı olarak bilmek isteyebileceğimiz gizemi biliyorsunuz. Havarilerden Petrus ve Pavlus'un ölümü, asla nüfuz edilemeyecek bir perdeyle örtülü kalmıştır. En olası görünen, her ikisinin de Neron'un emrettiği büyük Hıristiyan katliamında ortadan kaybolmuş olmalarıdır.

64 yılının 19 Temmuz günü Roma'da şiddetli bir yangın patlak verdi. Yangın, büyük Circus'un Palatine ve Caelian Tepeleri'ne yakın kısmında çıktı. Bu bölgede, alevlerin olağanüstü bir hızla yayıldığı, yanıcı maddelerle dolu birçok küçük dükkân vardı. Alevler oradan Palatine'e döndü, Velabra'yı, Forum'u, Carinæ'yi harap etti, tepelere çıktı, Palatine'e büyük zarar verdi, tekrar vadilere indi, küçük mahalleleri yuttu ve dolambaçlı sokakları deldi, altı gün yedi gece devam etti. Esquiline'in eteklerine yakın bir yerde yıkılan muazzam bir ev yığını, yangının ilerlemesini bir süreliğine durdurdu; ancak sonra tekrar patlak verdi ve üç gün daha sürdü. Azımsanmayacak sayıda insan hayatını kaybetti. Kenti oluşturan on dört bölümden üçü tamamen yok oldu; yedi bölümden geriye sadece kararmış duvarlar kaldı. Roma son derece sıkışık bir şehirdi ve nüfusu çok yoğundu. Bu felaket korkunçtu ve böylesi daha önce hiç görülmemişti.

Yangın çıktığında Neron Antium'daydı. Yangın, Neron'un "muvakkat" konağına yaklaştığı sırada şehre geri döndü. Alevleri durdurmak mümkün olmadı. Palatine'deki imparatorluk evleri, "muvakkat" konağın kendisi ve ona bağlı yerler ile çevredeki tüm mahalle yok oldu. Neron konağının kaybına pek üzülmüş gibi görünmüyordu. Bu manzaranın yüce dehşeti onu etkilemişti. Daha sonra yangını bir kuleden izlediği, tiyatro kıyafeti içinde, elinde bir lirle [kirişli bir çalgı], eski bir ağıtın ritmiyle Ilion'un yıkılışını söylediği anlatılır.

Bu, birbirini izleyen abartıların ürünü olan bir efsaneydi; ancak ilk andan itibaren umumi görüşün kesin olduğu bir nokta, Neron'un bu yangının çıkmasını emrettiği ya da en azından yangın sönmek üzereyken onu yeniden canlandırmış

olduğuydu.

Bu kuşkular, yangından sonra Neron'un, masrafları kendisine ait olmak üzere yıkıntıları ortadan kaldırmak ve burayı mülk sahiplerine bırakmak bahanesiyle enkazı temizlemeyi üstlenmesi ve halkın yaklaşmasına izin verilmemesi gerçeğiyle doğrulanıyordu. Neron'un bu harabelerden ülkenin sahip olduğu şeyleri çıkarıp aldığı görüldüğünde, yeni sarayın, onun hezeyan içindeki muhayyilesinin oyuncağı olan o "altın konağın", yangının açtığı boşluklarla genişleyen eski valilik konutunun yerinde yükseldiği görüldüğünde, bu durum daha da kötüleşti.

Yeni sarayının yerini hazırlamak, uzun zamandır düşündüğü yeniden inşayı haklı çıkarmak, yangının enkazına el koyarak para temin etmek, kısacası çılgın kibirini tatmin etmek istediğine inanılıyordu, bu da onu tüm Roma'yı yeniden inşa etme arzusuna sürüklemişti, böylece Roma kendisinden sonra Neropolis olarak anılacaktı.

Şehrin tüm dürüst insanları öfkeliydi. Roma'nın en değerli antik eserleri, eski liderlerin zafer ganimetleriyle süslü evleri, en kutsal objeler, ganimetler, antik *ex-votolar* [adak sunuları], en muteber tapınaklar, Romalıların eski ibadetlerinin tüm eşyaları ortadan kaybolmuştu. Sanki tüm ülkenin hatıraları ve gelenekleri için yas tutuyorlardı. Kefaret ayinlerini kutluyorlardı; kâhinlerin kitaplarına başvuruyorlardı: özellikle kadınlar çeşitli *piacula*'lara [kefaret kurbanı] uyuyorlardı. Ancak bir suçun ve rezilliğin gizli bilinci hâlâ devam ediyordu.

Sonra Neron'un aklına şeytani bir fikir geldi. Romalı pleblerin kendisinden daha fazla nefret ettiği, yangın çıkarma suçunu üzerine yıkabileceği sefil bir zavallı bulup bulamayacağını araştırdı. Aklına Hıristiyanlar geldi. Tapınaklara ve Romalıların en saygıdeğer yapılarına karşı duydukları dehşet, bu kutsal mekânların yok olmasıyla sonuçlanan bu yangının faillerinin onlar olabileceği fikrini akla yatkın kılıyordu. Anıtlara karşı takındıkları üzüntülü tavır, ulusa yapılmış bir hakaret gibi görünüyordu. Roma çok dindar bir şehirdi ve ulusal tapınmaya karşı çıkan her kim olursa olsun hemen fark edilirdi. Bazı titiz Yahudilerin, üzerinde heykel bulunan paraya dokunmayı reddedecek kadar ileri gittikleri hatırlanmalıdır; hatta oymacılıkla uğraşmadıkları sürece bir resmi taşımaya ya da ona bakmayı büyük bir suç olarak görüyorlardı. Bazıları ise üzerinde heykel bulunan bir şehir kapısının altından geçmeyi reddediyordu. Bütün bunlar insanların alaylarına ve kötü niyetlerine neden oldu. Belki de Hıristiyanların yangına sebep oldukları fikri, onların nihai büyük yangından bahsetme tarzlarından, uğursuz kehanetlerinden, dünyanın yakında yok olacağını ve bunun bir yangınla gerçekleşeceğini tekrarlamayı sevmelelerinden güç kazanmıştı. Hatta bazı inananların tedbirsizlik yapmış olabileceği ve onları göksel alevleri öngörerek kehanetlerini ne pahasına olursa olsun haklı çıkarmayı istemekle suçlamak için bahaneler olduğu bile kabul edilebilir. Bundan dört buçuk yıl sonra Vahiy Kitabı Roma'nın yakılması üzerine bir ilahi sunacaktı ki, 64 yılındaki bu hadise muhtemelen birden fazla unsuru barındırıyordu. Roma'nın ateşle yok edilmesi bir Hıristiyan ve Yahudi rüyasıydı ve bu sadece bir rüya değildi: dindar mezhepler, adil bir kefarete olarak gördükleri şeyi cennetin tepelerinden alkışlayan azizleri ve melekleri ruhen görmekten memnun oldular.

Bu yeni mezhebe mensup olduğundan şüphelenilen belli sayıda kişi tutuk-

lanarak hapse atıldı ki bu da başlı başına bir cezaydı. İlk tutuklamaları diğerleri izledi. Halk, bu kasvetli öğretileri kabul edenlerin çokluğuna şaşırıyordu; bu durumdan sadece endişeyle söz ediliyordu. Akli başında olan herkes yangına neden olma suçlamasının son derece zayıf olduğunu düşünüyordu. "Onların gerçek suçu," diyorlardı, "insan ırkına duydukları nefrettir." Her ne kadar yangının Neron'un suçu olduğuna ikna olmuş olsalar da birçok ağırbaşlı Romalı kenti korkunç bir beladan kurtarmanın yolunu polis bu çalışmasında görüyordu. Tacitus, tüm acıma duygusuna rağmen bu görüşteydi. Suetonius da Neron'un yeni ve zararlı batıl inançların taraftarlarına çektirdiği acıları övgüye değer önlemleri arasında saydı.

Bu acılar korkunç bir şeydi. Zulmün böylesine incelikleri daha önce hiç görülmemişti. Tutuklananların neredeyse tamamı *humiliores*'ten (en yoksul sınıflar) oluşuyordu. Bu talihsizlerin cezası, vatana ihanet ya da kutsal şeylere saygısızlık söz konusu olduğunda, hayvanlara atılmak ya da amfitiyatroda diri diri yakılmaktı. Roma adetlerindeki en iğrenç özelliklerden biri de bu işkencelerin bir *şenlik*, bir halk eğlencesi haline getirilmesiydi. Amfitiyatrolar infaz yerleri haline gelmişti: kurbanları mahkemeler sağlıyordu. Tüm dünyanın idam mahkûmları, sirklerin beslenmesi ve halkın eğlenmesi için Roma'ya gönderiliyordu. O dönemde bu işkencelerin barbarlığına alay da eklenmişti. Kurbanlar bir bayram günü için saklanıyordu ve bu bayrama kuşkusuz kefaretiliği de veriliyordu. Hayvanların dövüşlerine adanan "sabah gösterisi" o zamana kadar bilinmeyen bir görünüm sunuyordu. Mahkûmlar, hayvanların alaca derileriyle kaplanarak, köpekler tarafından parçalanacakları arenaya götürülürlerdi. Bazıları çarımha gerilirdi; yağ, balmumu ya da reçineye batırılmış tuniklerle yeniden giydirilen diğerleri direklerle bağlanır ve akşam şenliklerini aydınlatmak için ayrılırdı. Gün alçaldığında, bu canlı meşaleler tutuşturulurdu. Neron bu gösteri için Tiber Nehri'nin ötesinde, şimdiki Borgo, Aziz Peter Meydanı ve Kilisesi'nin bulunduğu yerde yer alan muhteşem bahçelerini sundu. Yakınında Caligula tarafından başlatılan ve *Spina*'nın ortasının Heliopolis'ten getirilen bir dikilitaşla (günümüzde Aziz Petrus Meydanı'nın ortasında duran dikilitaşın aynısı) işaretlendiği bir sirk vardı. Burası daha önce de meşalelerin ışığında yapılan katliamlara sahne olmuştu. Caligula, yürüyüşlerinden birinde, meşalelerin ışığında belli sayıda konsolosluk mensubunun, senatörün ve Romalı hanımefendinin başını kesmişti. Fenerlerin yerine yanıcı maddelerle emprenye edilmiş insan bedenlerini koyma fikri zeki Neron'un aklına gelmişti. Diri diri yakmak yeni bir acı çekme yöntemi değildi; yangın çıkaranların sıradan bir yöntemiydi: ama hiçbir zaman bir aydınlatma sistemi haline getirilmemişti. Bu iğrenç meşalelerin ışığında, akşam eğlenceleri geleneğini kurmuş olan Neron, arenada kendini gösteriyor, bazen bir arabacı kıyafetiyle halkın arasına karışıyor, bazen arabasını yönetiyor ve alkış istiyordu. Bu korkunç oyunlara kadınlar ve genç kızlar da dahil edilirdi: maruz kaldıkları adı konmamış aşağılamalardan bir şenlik yapıldı. Neron döneminde, mahkûmları amfitiyatroda oyuncunun ölümünü gerektiren mitolojik bir rolü oynamaya zorlama geleneği yerleşti. Mekanik biliminin olağanüstü etkilere ulaştığı bu iğrenç operalar çok popülerdi. Sefil zavallı, ölüme adanmış bir tanrı ya da kahraman gibi zengin kostümler giydirilerek arenaya çıkarılırdı. Daha sonra çektiği acılarla heykeltıraşlar ve şairler tarafından kutsanan masalların trajik bir

sahnesini temsil ediyordu. Bazen Oeta Dağı'nda yakılan öfkeli Herkül, derisinden balmumu tününi yırtıyordu; bazen Orpheus bir ayı tarafından parçalara ayrılıyordu; Dædalus gökten atılıyor ve hayvanlar tarafından yeniyordu; Pasiphæ boğanın kucagında çırpınıyordu, Attis öldürülüyordu. Bazen erkeklerin kırmızı pelerini Satürn rahipleri, kadınların da alnında filetolar olan Ceres rahibeleri gibi giyindiği korkunç maskeli balolar düzenlenirdi; son olarak, başka zamanlarda, kahramanın Laureolus gibi gerçekten ölüme mahkûm edildiği zamanın dramatik bir eseri; ya da Mucius Scævola'nın gibi trajik eylemlerin temsilleri yapıldı. Bu iğrenç gösterilerin sonunda Merkür, kızgın demir bir değnekle her cesede dokunarak hareket edip etmediğini kontrol ederdi. Pluto ya da Orcus gibi giyinmiş bazı maskeli uşaklar, ölüleri ayaklarından sürükleyerek götürüyor ve hâlâ nefes alan herkesi çekiçlerle öldürüyorlardı. En saygın Hıristiyan hanımlar bile bu canavarlıklara maruz kalıyordu. Bazıları Danaides'in, bazıları da Dirce'nin rolünü oynuyordu. Hangi masalın Danaides'inkinden daha kanlı bir tablo sunduğunu söylemek zordur. Tüm mitolojik geleneklerin bu suçlu kadınlara atfettiği acı, Nero'nun ve amfityatrosunun müdavimlerinin zevkine yetecek kadar acımasız değildi. Bazen ellerinde kül çömlekleleriyle dışarı çıkarılır ve Lynceus kılığına girmiş bir aktörden ölümcül darbeyi yerlerdi. Bazen de bu mutsuz varlıklar seyircilerin önünde Tartarus'ta çektiği acılar dizisinden geçer ve ancak saatler süren işkencelerden sonra ölürlendi. Cehennem tasvirleri oldukça modaydı. Birkaç yıl önce (41 yılı) bazı Mısırlılar ve Nubyalılar Roma'ya gelmiş ve Teb'deki mezarlıkların, özellikle de I. Seti'nin mezarının resimlerine uygun olarak yeraltı dünyasının dehşetini sırayla sergiledikleri akşam gösterilerinde büyük başarı elde etmişlerdi.

Dirce'lerin çektiği acılara gelince, bu konuda hiç şüphe yoktu. İnsanlar şu anda Napoli Müzesi'nde bulunan ve *Toro Farnese* adı verilen devasa grubu bilirler: Amphion ve Zethus, Dirce'yi Cithæron'un kayalıkları ve dikenleri üzerinde sürükleyecek olan baş edilemez bir boğanın boynuzlarına bağlarlar. Augustus zamanında Roma'ya getirilen bu vasat Rodos mermeri evrensel bir hayranlık uyandırmıştı. Dönemin acımasızlığının moda haline getirdiği ve ünlü heykelleri canlı tablolar halinde yeniden üretmekten ibaret olan iğrenç sanat için bundan daha güzel bir konu olabilir miydi? Pompei'de bulunan bir yazıt ve bir fresk, bu korkunç sahnenin arenalarda sık sık tekrarlandığını ve acı çekenin bir kadın olduğunu kanıtlar gibidir. Çıplak bir şekilde saçlarından öfkeli bir boğanın boynuzlarına bağlanmış bu zavallılar, vahşi bir halkın gözlerini doyuruyordu. Bu şekilde yakılan Hıristiyanlardan bazılarının bedeni zayıftı ama cesaretleri insanüstü bir şeydi. Ama rezil kalabalığın gözü sadece onların yırtılmış bağırsaklarında ve parçalanmış göğüslerindeydi.

İsa'nın Golgota'da son nefesini verdiği günden sonra, Neron'un bahçelerindeki *fête* [şenlik] günü (64 yılının Ağustos ayının ilk günü olarak belirlenebilir) Hıristiyanlık tarihinin en önemli günüydü. Herhangi bir yapının sağlamlığı, temelinde yatan erdem, fedakârlık ve bağlılığın toplamıyla orantılıdır. Sadece bağnazlar temel atarlar. Yahudilik, kendi bağnazlarının yoğun çılgınlığı sayesinde hala varlığını sürdürmektedir; Hıristiyanlık ise onun ilk tanıkları sayesinde. Neron'un sefahat âlemi, Hıristiyanlık tarihinde ayrı bir rol oynamak ve ikinci Kutsal Şehir olmak

için Roma'yı şehitler şehri olarak diğerlerinden ayıran büyük bir kan vaftiziydi. Bu, Vatikan Tepesi'nin o zamana kadar orada bilinmeyen fatihlerce zapt edilmesiydi. Dünyayı yöneten o iğrenç, kuş beyinli adam, yeni bir düzenin kurucusu olduğunu ve etkileri bin sekiz yüz yıl sonra ortaya çıkacak olan geleceğin bir sözleşmesini imzaladığını fark etmemiştir.

4.

Daha önce de söylediğimiz gibi, havarilerden Petrus ve Pavlus'un ölümlerini az önce verdiğimiz anlatımla ilişkilendirmek muhtemeldir. Petrus'un şehit edilmesinin açıklanabileceği bilinen tek tarihsel olay Tacitus tarafından anlatılan hadisedir. Bazı sağlam nedenler de bizi Pavlus'un Roma'da bir şehit olarak öldüğüne inanmaya yönlendirmektedir. Bu durumda onun da 64 yılının Temmuz ve Ağustos aylarındaki katliamda öldüğünü varsaymak doğaldır. İki elçinin ölüm şekline gelince, Petrus'un çarmıha gerildiğini kesin olarak biliyoruz. Bazı eski kitaplara göre, karısı da onunla birlikte idam edilmiş ve Petrus karısının kurbanı götürülüşünü görmüştür. Üçüncü yüzyıla ait kabul gören bir anlatıya göre, İsa'ya denk olamayacak kadar alçakgönüllü olduğundan, başını eğerek acı çekmiştir. 64'teki kıyımın karakteristik özelliği işkencede iğrenç nadirliklerin aranmasıydı, Petrus'un gerçekte kalabalığa bu iğrenç tavırla gösterilmiş olması mümkündür. Seneca, tiranların çarmıha gerilenlerin başlarını yeryüzüne doğru çevirdiklerinin bilindiği bazı vakalardan bahseder. Hıristiyan dindarlığı, aslında celladın tuhaf bir kaptısı olan bu olayda mistik bir incelik görmüştür. Belki de Dördüncü İncil'den bu alıntı- "Ellerini uzatacağın ve bir başkası seni kuşatacak ve seni istemediğin yere taşıyacak"- Petrus'un çektiği acıdaki bir özelliğe bir ima içermektedir. Ancak Pavlus'un asaleti/*honestior* sebebiyle başı vuruldu. Ayrıca onun düzenli olarak yargılanması ve Neron'un şenliğinde kurbanların yargısız mahkûmiyetlerine dâhil edilmemiş olması da muhtemeldir. Tekrar ediyorum, tüm bunlar şüphelidir ve pek de önemli değildir. Doğru ya da değil, efsaneye inanılır. Üçüncü yüzyılın başlarında, Roma yakınlarında, Petrus ve Pavlus'un adlarını taşıyan iki anıt görülmeye başlanmıştı. Biri Vatikan Tepesi'nin eteklerinde Aziz Petrus'un, diğeri ise Ostia yolu üzerinde Aziz Pavlus'un anıtıydı. Bunlara hitabet tarzında havarilerin yadigârları denirdi. Dördüncü yüzyılda bunların üzerinde iki bazilika yükseltilmiştir. Bunlardan biri şimdiki Aziz Petrus Bazilikası'dır; diğeri, Duvarları Olmayan Aziz Pavlus Bazilikası, temel özelliklerini yüzyılımıza kadar korumuştur.

Hıristiyanların 200 yılı civarında hürmet ettikleri hatıralar, bu havarilerin acı çektiği noktaları mı belirliyordu? Bu mümkündür. Pavlus'un yaşamının sonlarına doğru, Lavernal kapısının ötesinde, Ostia yolundaki Salvian kaynaklarının çamlığına kadar uzanan banliyöde yaşamış olması ihtimal dışı değildir. Öte yandan Petrus'un gölgesi, Hıristiyan efsanesine göre, her zaman Vatikan'ın terebentin ağacına doğru, Nero Sirkisi'nin bahçelerinden çok uzak olmayan bir yerde ve özellikle de dikilitaşın çevresinde dolaşır. Aziz Petrus'un kutsal meydanındaki dikilitaşın şimdi bir yazıtla belirtilen eski yeri, Aziz Petrus'un çarmıhta korkunç ıstırapıyla, acı çektiğini görmeye aç bir halkın gözlerini doyurduğu yere daha yakın olabilir. Ancak bu ikincil bir sorudur. Vatikan Bazilikası, havari Petrus'un mezarını gerçekten kapsamıyorsa bile, yine de Hıristiyanlık âleminin en kutsal yerlerinden birini

hatırlamamıza işaret etmektedir. On yedinci yüzyılın teatral bir sütun dizisiyle çevrelediği bu yer ikinci bir Calvary'dir; ve Petrus'un orada çarmıha gerilmediğini varsaysak bile, en azından Danaides ve Dirces'in çektiği acılardan şüphe edemeyiz.

Bir sonraki toplantımızda geleneğin tüm bu şüpheleri nasıl ortadan kaldırdığını ve Kilise'nin Petrus ile Pavlus arasında belki de ölümün başlattığı uzlaşmayı nasıl tamamladığını göstereceğiz. Bu başarının bedeliydi. Görünüşte birbiriyle uzlaşmaz olan Petrus'un Yahudi-Hıristiyanlığı ve Pavlus'un Helenizmi, müstakbel eserin başarısı için eşit derecede gereklidiler. Yahudi-Hıristiyanlığı, onsuz hiçbir şeyin sağlam olmadığı muhafazakâr ruhu temsil ediyordu; Helenizm, onsuz hiçbir şeyin gerçekten var olmadığı ilerleme ve gelişmeyi. Yaşam, iki karşıt güç arasındaki çatışmanın sonucudur. Devrimci ruhun tümüyle eksikliği, devrimin aşırılığı kadar ölümcüldür.

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

Renan, Ernest. "The Legend of the Roman Church—Peter and Paul, (London, April 9, 1880)."
English Conferences of Ernest Renan. çev. Clara Erskine Clement. Boston: James R.
Osgood and Company, 1880, 39-72.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2023

Tarih: Bilim mi Sanat mı?

History: Science or Art?

Henk Wesseling 

Çev. Hatice Büyükavcıoğlu 

Yüksek Lisans Öğrenci, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Anabilim Dalı
PostGraduate, Institute of Social Science, Department of Islamic History
Konya / Türkiye

haticebuyukavcioglu@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5735-4163>

Article Type / Makale Tipi

Translated Article / Çeviri Makale

DOI: 10.33420/marife.1099545

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 16.07.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 29.10.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2023

Cite as / Atıf: Wesseling, Henk. "Tarih: Bilim mi Sanat mı?". Çev. Hatice Büyükavcıoğlu. *Marife* 23/2 (2023) 651-656. <https://doi.org/10.33420/marife.1099545>

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."

e-ISSN: 2630-5550

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

Tarih: Bilim mi Sanat mı?

Özet

Tarih bir bilim midir yoksa bir sanat mıdır? Bu iyi bilinen ve sıkça tartışılan soruya bakmanın birkaç yolu vardır. Birincisi, Academia Europaea tarafından yapılan disiplinlerin sınıflandırılmasına gözden geçirmek olabilir. Bu organizasyon konu üzerinde epeyce düşünerek şu an için temelde dört geniş kategoriye ayıran bir çözüm önermiştir: Beşerî Bilimler, Sosyal Bilimler, Doğa Bilimleri ve Yaşam Bilimleri. Beşerî Bilimler hariç, diğer tüm bilim alanlarında bilim insanları kendi çalışmalarını tanımlamak için 'bilim' terimini kullanmaları dikkat çekicidir. Ama yine de hepsi bilim insanı olarak kabul edilmeyecekler çünkü, İngilizcede bilim için kullanılan science (veya çoğulu sciences) kelimeleri yalnız biçiminde, herhangi bir sıfat olmadan yalnızca doğa bilimlerine atıfta bulunur.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Bilim, Sanat, Sosyal Bilimler, Tarih Yazımı

History: Science or Art?

Summary

Is history a science or an art? There are several ways of looking at this well known and frequently debated question. One way would be to look at the categorization of disciplines as made by the Academia Europaea. This organization has given a great deal of thought to the matter, resulting for the moment in the rather practical solution of essentially distinguishing four broad categories: Humanities, Social Sciences, Natural Sciences and Life Sciences. It is noticeable that, apart from the Humanities, all other scholars use the term 'science' to describe their work. But not all of them will be considered as scientists proper because, in the English language, the word science (or sciences) in its simple form, without any adjective, refers exclusively to the natural sciences.

Keywords: Islamic History, Science, Art, Social Science, Historiography

Giriş

1. Tarih: Bilim mi Sanat mı?¹

Tarih bir bilim midir yoksa bir sanat mıdır? Bu iyi bilinen ve sıkça tartışılan soruya bakmanın birkaç yolu vardır. Birincisi, Academia Europaea tarafından yapılan disiplinlerin sınıflandırılmasını gözden geçirmek olabilir. Bu organizasyon konu üzerinde epeyce düşünerek şu an için temelde dört geniş kategoriye ayıran bir çözüm önermiştir: Beşerî Bilimler, Sosyal Bilimler, Doğa Bilimleri ve Yaşam Bilimleri. Beşerî Bilimler hariç, diğer tüm alanlarda uzmanlar kendi çalışmalarını tanımlamak için “bilim” terimini kullanmaları dikkat çekicidir. Ama yine de hepsi bilim insanı olarak kabul edilmeyecekler çünkü İngilizcede bilim için kullanılan science (veya çoğulu sciences) kelimeleri yalnız biçiminde, herhangi bir sıfat olmadan yalnızca doğa bilimlerine atıfta bulunur.

Bir dereceye kadar aynı şey Fransa için de geçerlidir. Tabii ki, “sciences humaines” veya “sciences de l’homme” tabirlerinin mefhumu mukarrerdir ve sosyal bilimlerden tamamen çok açık bir şekilde temyiz edilmeseler de yine basit haliyle “les sciences” tabiriyle doğa bilimleri kastedilir. Bu nedenle, Institut de France beş akademik bölüm içerir, ancak bunlardan yalnızca biri kendisini Académie des Sciences (Bilim Akademisi) olarak adlandırır ve bu, elbette, doğa bilimleri bölümü içindir.

¹ Henk Wesseling, “History: Science or Art?”, *European Review* 6/3 (Ağustos 1998), 265-267.

Almanca ve Hollandacada durum farklıdır. Wissenschaft terimi sadece doğa bilimlerine atıfta bulunmaz. Wissenschaft (Bilim) kelimesinin böyle bir kullanım söz konusu değildir. Naturwissenschaft (Doğa bilim) ve geisteswissenschaft (Beşerî bilimler) ya da kulturwissenschaft (Kültür bilimi) şeklinde kullanılır. Birbirlerinden farklı olsalar da hepsi nihayetinde bilimdir (Wissenschaft). Bunun nedeni, wissenschaft teriminin wissen'den (Bilgi) türemesidir. Yani beşerî bilimler bilimsel olmasa dahi, bir bilgiye dayanmaktadır.

Almanca Beşerî Bilimler (Kultur veya Geisteswissenschaft) kullanımı, 19. yüzyıl boyunca tarihin bilimsel bir disiplin olarak gelişmesiyle daha çok ilgilidir. Bu yeni bir gelişmeydi, çünkü başlangıçta, geleneksel veya klasik biçimiyle tarih, bir edebiyat biçimi olarak kabul ediliyordu. Astronomi, her şeyden önce, biraz şaşırtıcı bir şekilde, kendi has Clio isminde bir ilham perisine sahip olan tek disiplindir. Klasik tarihçiler klasik edebiyatın bir parçası olarak kabul edilirdi ve hâlâ da böyle kabul edilirler: Herodot, Livy, Tacitus ve hatta Sezar tarihçi olmaktan çok okullarda Euripides, Virgil ve Horace gibi edebiyatçı olarak okunur ya da okutulurdu. Aynı zamanda ünlü yazarlar olan Machiavelli, Schiller ve Voltaire gibi tarihçiler için de durum böyleydi. Bu gelenek 19. yüzyılda da devam etti: Macaulay, Carlyle, Michelet tipik edebiyat tarihçileriydi.

Daha sonra bu duruma bilimsel yöntemlerin tarihe uygulanması bahanesiyle bu duruma bir itiraz geldi. Bu "bilimselleştirme" sürecindeki ilk aşama, sözde filolojik ve metin eleştirisi denen yöntemi gündeme getirdi. Tarihinin başlıca görevi, tarihi metinlerin ve belgelerin doğru bir şekilde yeniden yapılandırılması ve yorumlanmasını sağlamak olmalıydı. Bir tarihçinin çalışma amacı geçmişi anlamaktı (Verstehen). Verstehen sözcüğü zaten bunun tipik bir Alman hareketi olduğunu göstermekteydi ki gerçekten de öyleydi. Ancak Almanya örneği tüm Avrupa'da takip edildi. 19. yüzyılın Alman tarih okuluna çok şey borçluyuz. Tarihsel düşüncenin hâlâ parçası olan bazı önemli kavramları onlardan aldık: Zaman içindeki gelişme kavramı; yani artzamanlı (Diachronic) tarih kavramının yanı sıra eş zamanlı (Synchronic) tarih kavramı, yani her dönemin kendi karakterine sahip olduğu ve belirli bir dönemde tüm fenomenleri birbirine bağlayan bir birlik olduğu fikri. Ayrıca, bununla birlikte gelen, yani her dönemin kendi zamanının standartlarına göre değerlendirilmesi gerektiği ya da Alman tarihçi Ranke'nin ünlü sözleriyle, her dönemin unmittelbar zu Gott (doğruca Tanrı'ya) olduğu fikirlerini onlara borçluyuz. Bütün bunlar Almanların Historismus (Tarihselcilik) dediği şey olarak özetlenebilir.

Tarihselcilik, tarihsel olayların benzersizliğinin güçlü bir şekilde altını çizdi. Bu, 19. yüzyılın sonunda, özellikle, iki bilim modeli olduğunu iddia eden Alman neo-Kantçı filozoflar Rickert ve Windelband tarafından canlandırılan büyük bir tartışmaya yol açtı. Onlara göre düzenliliklerle ve dolayısıyla yasalarla ilgilendiği için "nomotetik" olarak adlandırdıkları bilimler ile yasalarla değil tikel ve benzersiz olanla ilgilendiği için "idiyografik" olarak adlandırdıkları bir diğer bilimler olmak üzere kabaca iki tür bilim söz konusuydu. Bu kavramsallaştırmanın amacı, yasaları ve kuralları keşfetmekten ziyade meselenin doğru tanımını yapmaktı.

Bu, tarihçilerin kendi disiplinlerini bir bilim olarak kabul ettirmek için

kullandıkları ilk stratejeydi. Kendi etkinliklerini kendine özgü (Sui generis) bir bilim olarak sundular. Bu girişim tümüyle başarısız değildi, ama eninde sonunda, bilimin bütünlüğüyle ilgili güçlü ifadesiyle çeliştiği için savunmasızdı. Sonuçta birbirinden çok farklı ama aynı adı taşıyan bilimin iki pratiğinin olduğunu kabul etmek kolay değil. Ancak eleştirilen yalnızca “idyografik” teori değildi, çünkü tarihsel pratik de saldırıya uğradı. Eleştiri, tarihe bu yaklaşımın çok dar, mühim şahsiyetlere ve siyasi olaylara fazla odaklanmış olmasıydı. Tarih, her zaman nüfusun büyük çoğunluğunu temsil eden isimsiz insanları da incelemeliydi. Böylece, sosyal tarih ortaya çıktı ve önce Avrupa’da, köylüler ve emekçi sınıflar olmak üzere, geçmişin bilinmeyen insanlarını, daha sonra da dünyanın geri kalanında, sözde “tarihsiz insanlar”ı incelemek için yöntemler geliştirildi. Bu, tarihçiler tarafından bir bilim olarak kabul ettirilmeye çalışılan tarihin sosyal bilimlere (Social sciences) dönüşümü stratejisinin kapısını araladı.

Fransız Annales grubunun adının yakından bağlantılı olduğu bu düşünce okulu, 20. yüzyılın büyük bölümünde egemendi. Sadece Fransa’da değil, başka yerlerde de tarih üzerinde güçlü bir etkileri oldu. Yeni temalar, yeni yaklaşımlar, yeni yöntemler ve yeni teknikleri devreye sokarak tarihi çalışmaların yenilenmesinde önemli bir rol oynadılar. Halen önemlerini muhafaza etmeye devam etmekle beraber son yıllarda hikayeci tarih okulu olarak adlandırılabilir yeni bir ekol ön plana çıktı. Bu ekolün temel düşünme biçimine göre tarih, bir sosyal bilim değildir, dahası bir bilim de değildir; tarih yapmanın amacı başka bir şeydir: Geçmişin keyfinden istifade etmektir. Bu gelişmenin arka planı çok yönlüdür. Postmodernizm ve sözde “dilsel dönüş” ile ilgilidir, ancak elbette sosyal bilimlerin takdirindeki genel düşüşle de bağlantılıdır. Sosyal bilimci olmak 1960’larda çekici görünebilirdi ama 1980’lerde kulağa o kadar da hoş gelmiyordu!

Kim haklı? Hikâyeciler mi, bilim adamları mı? Felsefi olmayan zihne göre cevabın ortada bir yerde olduğu açıktır. Tarih bir bilimse oldukça özel bir bilim türüdür, ancak bir edebiyat biçimi olarak ele alınacaksa, aynı zamanda çok özel bir edebiyat biçimidir. Tarihte, bilimsel ilerlemeden bahsetmek çok zor olduğu için bilimlerden ayrıdır. Gerçek anlamıyla bilim, bilgi birikimi ve dolayısıyla ilerleme ile karakterize edilir. Günümüzün öğretmenlerinin çok azı Newton ya da Darwin’in zihnine sahip olacak, ancak çoğu doğayı bu dâhilerden daha iyi kavrayacak. Tarihte ise durum böyle değildir. Tarih bilgi birikimine dayanmaz. Artık Fransız Devrimi hakkında Michelet’ten daha çok şey biliyoruz. Popperci terimlerle ifade edecek olursak, Devrim’in bazı yorumlarının savunulamaz olduğu, “tahrif edildikleri” konusunda da hemfikir olabiliriz. Ama atalarımız bilmiyorken Fransız Devrimi hakkındaki gerçeği artık bildiğimizi söyleyemeyiz. Bu bakımdan tarih, ilerleme fikrinin de ya olmadığı ya da belirsiz olduğu sanatlarla daha çok benzer. Örneğin, Appel, Albee ve Andriessen’in tadını bugün çıkarabildiğimize göre, Rembrandt, Shakespeare ve Mozart’ın eserlerinden kurtulmanın artık zamanının geldiğini kim söyleyebilir? Bu açıdan tarih de felsefeye biraz benzer olabilir, çünkü felsefede Platon ve Aristoteles’in beceriksiz akıl yürütmelerinden Heidegger’in “Nichtendes Nichts” ve Sartre’in “être en soi” yüksek sofistike düzeyine doğru bir ilerleme öyküsü olarak pek görülmez.

Öte yandan tarih sadece edebiyat da değildir. Bu da oldukça kolay bir şekilde kanıtlanabilir. Bir romancı şöyle yazabilir: “Kraliçe Diana, 11 Kasım 1945 sabahı uyandığında, Ruritanya'nın görkemli başkenti Carlovía'da yağmurlu bir gündü. Kraliçe kendini perişan hissediyordu, yağmurdan nefret ediyordu ve yağmur yüzünden her zaman bunalmıydı”. Nobel'e veya Booker Ödülü'ne layık görülecek bir düzyazı olmasa da estetik kaygılar dışında bu metne itiraz edilemez. Fakat bir tarihçi ancak bu metnin doğruluğunu kanıtlayacak kaynaklara sahip olduğunda bu ifadeleri yazabilirdi: O gün gerçekten yağmur yağıyor muydu? Kraliçe depresyonda mıydı? Bu hava yüzünden miydi? Tarihçi bunu nereden biliyor? Bunu tarihçi kaynakça sunarak ve bunlara atıf yaparak açıklamak zorunda kalacaktır. Başka bir deyişle, romancı gibi tarihçi de bir hikâye yazar; ancak tarihçinin durumunda hikâyeyi doğrulamak için kaynaklara ihtiyaç vardır.

Tarihçiler genellikle mesleklerinin belirsiz karakterinden endişe duymuşlardır. Ama böyle olmaları gerekmez. Disiplinleri ne olursa olsun hem halk tarafından hem de diğer disiplinlerden meslektaşları tarafından takdir edilmektedirler. Bir bakıma onların çalışmaları, sosyal bilimlerdeki diğer branşlardaki çalışmalardan daha fazla saygı görmektedir. Tarihçiler geniş halk kitlelerine hitap eden eserler kaleme alabildikleri gibi tarihçi meslektaşlarından da övgü alabilmektedirler. Bundan dolayı tarihçiler hem Nobel Edebiyat Ödülü'nü hem de Nobel Ekonomi Ödülü'nü de alabilirler. Kısacası, iki dünyanın en iyi noktasında yaşıyorlar ve bunun keyfini sürmeliler. Bir şeylerin değişebileceğini herkesten çok onlar bilmeliler.

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

Wesseling, Henk. "History: Science or Art?" *European Review* 6/3 (Ağustos 1998), 265-267.
<https://doi.org/10.1017/S106279870000329X>

| 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 çıkarılan dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "Marife" verilmektedir.
- *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 değerlendirilmeye 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 yayımlanmaya 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 araştırmacının yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttiği "Yayımlanabilir", "Düzeltilmeden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmacının 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.
- "Düzeltilmeden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş

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, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.

nüşanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

- Düzeltmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELELERİ

- Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler 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 hecelemiş 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 hecelemiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.
- Makalelerin 500-600 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeti 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 bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- 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 birlik-telik kontrolü yapılmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- Yayımlanan makaleler, derginin <https://marife.org/tr/> sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

ATIF SİSTEMİ

Marife, atıf ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atıf Sistemi'nin son versiyonunun kullanılmasını şart koşmaktadır. Detaylı bilgi İSNAD resmi web sayfasında yer almaktadır. (<http://www.isnadsistemi.org>)

- 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 should 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 English. Subtitles shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually.
- Around 500-600-words summary of the articles and English 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 Turkish and English.
- Original title of a translated article and its bibliographic information 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 academic 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>)